

EMANUELE SAMEK LODOVICI

**LA PRESENZA DI PLOTINO
NEL « IN JOHANNIS EVANGELIUM »
DI S. AGOSTINO**

Estratto da
CONTRIBUTI DELL'ISTITUTO DI FILOSOFIA
Volume primo



SOCIETÀ EDITRICE VITA E PENSIERO - MILANO
1969

EMANUELE SAMEK LODOVICI

**LA PRESENZA DI PLOTINO
NEL « IN JOHANNIS EVANGELIUM »
DI S. AGOSTINO**

Estratto da
CONTRIBUTI DELL'ISTITUTO DI FILOSOFIA

Volume primo



SOCIETÀ EDITRICE VITA E PENSIERO - MILANO
1969

EMANUELE SAMEK LODOVICI

LA PRESENZA DI PLOTINO
NEL « IN JOHANNIS EVANGELIUM » DI S. AGOSTINO

Scopo di questa indagine è quello di mostrare la presenza di Plotino nel *Commento* di S. Agostino al Vangelo di S. Giovanni.

Prima di affrontare direttamente il testo, ci è sembrato che la ricerca dovesse essere condotta secondo due linee. Primo: partire dagli studi filologicamente fondati, che avevano rilevato la presenza di Plotino nelle opere immediatamente precedenti e immediatamente succedenti all'opera in esame e da esse raccogliere indicazioni su quei trattati che Agostino doveva aver conosciuto in modo ampio e perfetto. Secondo: esaminare di qual genere fosse e fino a qual punto profonda si rivelasse l'influenza di Plotino presso gli scrittori dell'ambiente culturale milanese sul finire del IV secolo, autori che la critica aveva accertato aver avuto uno stretto rapporto con il Vescovo di Ippona.

Dopo gli studi del Norregaard e dell'Alfaric¹, che hanno visto in Agostino citati esplicitamente o implicitamente un numero altissimo di trattati di Plotino, e dopo quelli del Theiler², che negavano addirittura che Agostino avesse mai conosciuto Plotino, preferendo a questo Porfirio, l'Henry ha concluso sostanzialmente la stagione combattiva sulle fonti del pensiero di S. Agostino con i suoi libri *Plotin et l'Occident* (accurata ricerca sulla « fortuna » di Plotino presso i Latini) e *La vision d'Ostie*³.

In *Plotin et l'Occident* l'Henry, nel capitolo dedicato a S. Agostino, dopo aver mostrato, comparando le citazioni, come i « paucissimi libri » di Plotino, che Agostino raccontava di aver letto nella sua opera *De vita beata* redatta nel 386 a Cassiciaco da neoconvertito, siano gli stessi « libri platoniorum » che più volte il santo ormai Vescovo cita

¹ J. NORREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tubinga 1923; P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, Parigi 1918.

² W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933.

³ P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Parigi 1924; IDEM, *La vision d'Ostie*, Parigi 1938.

nel racconto delle *Confessioni*, cerca di precisare quali dei 54 trattati di Plotino Agostino ha letto.

Dopo un serrato confronto di testi l'Henry afferma che i trattati letti a Cassiciaco furono probabilmente quello *Sulle tre ipostasi principali* e certamente quello *Sul bello* e parallelamente ne mostra l'influenza a più riprese su alcuni passi delle *Confessioni* (libri VII, 10, 16; VIII, 20, 26) e su passi del *De civitate Dei* (libri IX, 17; X, 2; X, 16)⁴.

I due trattati, che dovevano essere i « livres de chevet » nel 386, dovettero ritornare spesso lungo l'arco della sua vita per emergere ancora nella memoria al momento della stesura del *De civitate Dei*. E che non si tratti di memoria involontaria lo dimostra il fatto che ad essere citate sono le stesse pagine e gli stessi frammenti di pagina⁵.

Per quanto riguarda poi il trattato *Sulle tre ipostasi principali* ci sembra in particolare interessante la citazione fatta dall'Henry del capitolo 2 del libro X del *De civitate Dei*. Agostino ha consacrato tutto un capitolo ad esporre la teoria di Plotino sulla illuminazione intellettuale nella visione di Dio. A giudizio dell'Henry quel capitolo non contiene citazioni testuali delle *Enneadi*, « mais on en peut retrouver avec certitude quelques sources, ou moins, la principale... ». E lo stesso autore pensa di aver trovato il contrappunto al passo di Agostino in un luogo del trattato *Sulle tre ipostasi principali*. Questa notazione su Dio visto come luce intellettuale, quale idea comune, secondo Agostino, al Vangelo e alle *Enneadi*, è confermata in *La vision d'Ostie*. Nel commentare lo stesso passo, l'Henry viene a precisare il parallelismo un poco forzato della interpretazione agostiniana, annotando il tentativo di armonizzazione tra la intelligenza, seconda ipostasi nelle *Enneadi*, che non è l'assoluto plotiniano, e il Verbo che per la teologia cristiana è Dio. « Le parallele — observa l'Henry — entre le Prologue johannique et les *Ennéades* montre assez que la synthèse entre le dogme et la philosophie ... ne s'est pas effritée avec les années, mais est au contraire devenue plus solide ... Où donc a-t-on été trouvé qu'Augustin a rejeté dans sa maturité les idées platoniciennes sur le logos qui l'avaient séduit dans sa jeunesse? Pour ma part, — conclude l'Henry, — il me semble que le " De civitate Dei ", ne fait bien souvent qu'exprimer en un langage plus abstrait des convinc-

⁴ Cfr. i raffronti alle pp. 105 e 107 di *Plotin et l'Occident*.

⁵ P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, cit., p. 132: « Deux traités de Plotin sont utilisés, et, pour chacun d'eux, c'est la même page, bien plus, le même endroit de cette page ».

tions qui s'étaient formées au cours des années de crise racontées dans l'autobiographie d'Augustin »⁶.

Non sorprende questo interesse di Agostino per Plotino; del resto non è raro il caso in cui uno scrittore conservi tanta attualità da persistere e prolungarsi lungo la vita del lettore. Probabilmente il trattato *Sulle tre ipostasi principali* ed Agostino sono diventati nel 416 l'un l'altro più vicini di quanto non lo fossero stati in passato (nel 386).

L'essenziale di questa scoperta (la continuità del tutto naturale per Agostino tra V, 1 e il prologo del Vangelo) è stata ribadita, come abbiamo accennato, in *La vision d'Ostie*. Nel capitolo dello stesso libro dedicato alle fonti della visione narrata nel IX libro delle *Confessioni*, l'Henry indica ancora una volta con certezza i due trattati: non soltanto le stesse idee ma le stesse associazioni d'idee, le stesse immagini dei due trattati ritornano e si seguono nel medesimo ordine.

L'Henry ha mostrato come sia nelle *Confessioni* (nei libri VII e IX), dove Agostino racconta le proprie esperienze mistiche con reminiscenze dei trattati V,1 e I,6, sia nel *De Civitate Dei*, dove Agostino cita esplicitamente il titolo del trattato V,1 e ne commenta uno dei brani più importanti, il testo presenti i segni di una lettura dei due trattati. La qualificazione dell'influsso filosofico è circoscritta per ora ai trattati *Sul bello* e *Sulle tre ipostasi principali*; rimane chiaro però che perché essa sia legittima bisogna che i risultati raggiunti dall'Henry vengano confermati.

Pierre Courcelle allarga le prove della presenza di Plotino con il suo libro *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*⁷, scritto con grande virtuosismo comparativo. Una delle parti essenziali del suo studio è costituita dalla tesi che Agostino ha subito nel medesimo tempo l'influenza del cristianesimo e quella del platonismo e che questo sia avvenuto per merito di S. Ambrogio. L'indagine filologica ha permesso al Courcelle⁸ e dopo di lui allo Hadot⁹ di stabilire con precisione quali testi di Plotino fossero alla base di alcuni trattati di S. Ambrogio. È chiaro che nello stabilire, seguendo il Courcelle, che Ambrogio ha letto e riprodotto Plotino, siamo ancora al di qua dai fini della nostra ricerca. Ma ben diversamente avviene quando ci si accorge che il tema di uno di quei trattati (*De Isaac vel de anima*), quello della unione dell'anima a Dio, « tema che si sviluppa per suc-

⁶ HENRY, *La vision ...*, cit., pp. 119-120.

⁷ P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Parigi 1950.

⁸ COURCELLE, *op. cit.*, pp. 108-116.

⁹ P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de St. Ambroise*, in « *Revue des études latines* », XXXIV (1956), pp. 203-208.

cessivi momenti e dà luogo a sottotemi e motivi particolari: il male come privazione di bene, la materia come male, la necessità della fuga dal corpo, dai sensi, i mezzi necessari a tale fuga (virtù, ali, ...) »¹⁰, doveva certamente influenzare Agostino che aveva ascoltato Ambrogio nel suo soggiorno a Milano.

Il Courcelle, in un lungo confronto parallelo tra il *De Isaac* da una parte e Plotino dall'altra (in particolare con *Enn.* I,8,1 e I,6,5-7-8-9), mostra come Ambrogio riproduca fedelmente alcune frasi plotiniane, quali la necessità di guardare in se stessi, di purificare l'occhio interiore, di stabilire un'armonia tra il soggetto che vede e l'oggetto visto. Il Courcelle fa notare come il testo di Ambrogio abbia subito alcune riforme e trasformazioni rispetto all'originale plotiniano: scompare l'allusione plotiniana all'esperienza personale dell'estasi, viene saltato lo sviluppo sull'uomo diventato luce; inoltre Ambrogio non pensa affatto, come Plotino, che l'uomo debba prendere confidenza in sé e che non abbia più bisogno di guida.

Tuttavia, nonostante queste delimitazioni, secondo il Courcelle il raffronto parallelo dei testi « nous enseigne qu'Ambroise a medité et s'est assimilé le traité de Plotin sur le Beau »¹¹. Ora questa accentuazione plotinica presente in Ambrogio (e qui ci accorgiamo che la ricerca del Courcelle è pienamente utilizzabile) poteva influenzare Agostino. Per il Courcelle questo è senz'altro acquisito; e infatti, dopo aver riconosciuto all'Henry il merito di aver mostrato per primo che il convertito di Cassiciaco aveva meditato su questo trattato, egli conclude che Agostino quando lo ebbe fra le mani ne operò una lettura alla luce della parafrasi ambrosiana.

L'analisi che egli fa di riscontro a questa affermazione, per dimostrare che Agostino aveva adottato per parte sua l'esegesi ambrosiana, si incentra sull'esame di alcuni testi che ricalcano moduli espressivi di Ambrogio. Grazie alla conoscenza vastissima e minuziosa che egli ha dell'opera agostiniana, ne riporta alcuni proprio convincenti, fra cui *Conf.* I,18,2 e VIII,8,2, dove viene ripresa da Agostino l'idea ambrosiana del volo dell'anima sulle ali della carità, e il passo del *De civitate Dei* IX,17, dove Agostino cita testualmente il passaggio di Plotino, ma salta, come Ambrogio, la sequenza relativa alle prove di Ulisse; e termina « abusivement » (Courcelle) la citazione nel dire che la fuga consiste nel diventare simili a Dio, seguendo in realtà lo sviluppo che lo stesso Ambrogio aveva dato del passo.

¹⁰ G. LAZZATI, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Milano 1960.

¹¹ COURCELLE, *op. cit.*, p. 116.

Dato che Ambrogio ha letto il Plotino del trattato I,6 e dato che Agostino fu uditore di Ambrogio, se il raffronto tra i passi di Ambrogio conduce ad una dipendenza, rimane conclusivo il fatto che anche attraverso il Vescovo di Milano Agostino poteva essere sensibilizzato ed orientato da quel trattato.

La conclusione infatti di questa parte della ricerca, portata avanti tenendo conto di numerosi sottotemi particolari, viene dal Courcelle così icasticamente sottolineata: « ... dès avant le séjour à Cassiciacum, Augustin connaissait et adoptait pour son compte l'exégèse ambrosienne de Plotin »¹².

Per comodità vediamo di riportare al nostro tema il discorso fin qui seguito dal Courcelle. Nel momento in cui stiamo cercando di confermare l'area dei trattati di Plotino che Agostino può aver avuto fra le mani sin dal tempo giovanile, il Courcelle ci avverte che Agostino può avere, anzi ha ricevuto dai sermoni di S. Ambrogio e in particolare dal *De Isaac vel de anima*, un contenuto ideologico religioso di tipo plotiniano, riconducibile alla lettura del trattato *Sul bello*. A prova di ciò il Courcelle mostra la dipendenza di Agostino nelle *Confessioni* e in un passo del *De civitate Dei* da Ambrogio incentrata su una eguale selezione di temi operata all'interno dello stesso trattato di Plotino, organizzata secondo un procedimento riconoscibile: per esempio, la sostituzione dei temi plotiniani della preesistenza, della discesa delle anime, della reminiscenza con la nozione di creazione oppure l'interpretazione della visione come dono della Grazia.

Quanto detto si riassume nell'affermazione che S. Ambrogio proponendosi come esempio concreto di un modo di formare, ispirandosi al quale un altro scrittore poteva elaborare modi propri e originali, ha offerto ad Agostino tutta una tradizione di stilemi plotiniani usabili anche avulsi dal contesto originale, ma riconducibili al trattato I,6. Fatto questo primo passo, analizzando il repertorio delle immagini trasmesse da Ambrogio ad Agostino, il Courcelle risolve anche quanto rimaneva dubbio relativamente alla presenza di V,1. Acquisita infatti la nozione del neoplatonismo ambrosiano, egli procede con la consueta minuzia ad analizzare quelle che l'autore chiama la visione o le visioni di Milano. Lo schema della visione che il Courcelle propone per Agostino è il seguente: l'anima considera il mondo sensibile attraverso i gradi, secondo la scala degli esseri, prima i vegetali, poi gli animali fino alla ragione umana (e qui il Courcelle richiama il passo di *Enn.* V,1,4,1); poi si innalza sopra se stessa (il Courcelle cita *Enn.*

¹² COURCELLE, *op. cit.*, p. 128.

V,5,8,13); si sottrae ai fantasmi sensibili (il Courcelle si richiama al passo già citato dall'Henry *Enn.* V,1,2,13); raggiunge l'essere ed è colpita da uno *choc* (*Enn.* VI,7,31), per cui la debolezza le impedisce la concentrazione. Rimane tuttavia un ricordo generato da questa esperienza, unito al dispiacere di non essersi potuta saziare della pienezza divina (il Courcelle richiama, come l'Henry, *Enn.* V,1,4-7). Una tabella del genere può permettere al Courcelle di concludere: « les traités *Sur le Beau, De l'origine des maux, Sur le trois hypostases*, sont certainement la trame sur laquelle les trois rédactions d'Augustin furent élaborées »¹³.

Questa frase mette in chiaro uno dei punti sostanziali della sua analisi critica: la presenza in quei tentativi sia del trattato *Sulle tre ipostasi principali*, che di quello *Sul bello*. Risultato che viene poi confermato nella parte del suo libro in cui è esaminata l'estasi di Ostia, contenuta nel nono libro delle *Confessioni*. Il Courcelle infatti dice di meravigliarsi di scoprire colà le stesse frasi e perfino le stesse espressioni che descrivevano un anno prima le visioni di Milano. Su questo punto dunque le ricerche del Courcelle e dell'Henry sembrano coincidere. Tra i 54 trattati di Plotino due senz'altro costituiscono il sapore filosofico di alcune opere agostiniane: I,6 e V,1. Questo è il punto a cui le « letture » neoplatoniche avevano condotto Agostino.

Passiamo al secondo punto: il problema era di esaminare quali fossero quegli autori che, in qualche modo preminenti nell'ambiente culturale milanese, avevano influenzato con le loro opere S. Agostino. La critica ha impostato l'analisi in particolare su due nomi: S. Ambrogio e Mario Vittorino. Di S. Ambrogio abbiamo già visto nella descrizione del Courcelle l'azione ispiratrice nei confronti di S. Agostino. Passiamo adesso all'analisi del ruolo svolto dalla complessa figura di Mario Vittorino. Dobbiamo innanzitutto precisare che l'influenza di Plotino sul retore romano è considerevole ai fini del nostro discorso nella misura in cui Vittorino ha influito su S. Agostino. A giudizio della Schmaus¹⁴ Agostino ha stralciato dalla concezione vittoriniana soltanto alcuni elementi, mentre nelle linee generali non ha preso nulla. Questa affermazione però lascia del tutto impregiudicato il problema se Agostino abbia recepito attraverso Vittorino espressioni plotiniane. L'Henry, sulla base di alcuni raffronti indicativi più di una somiglianza di pensiero che di una identità di testi, ha affermato che Vit-

¹³ COURCELLE, *op. cit.*, p. 130.

¹⁴ M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustin*, Münster 1927, p. 30.

torino sia nel *De generatione divini Verbi*, sia nell'*Adversum Arium* ha riprodotto la mentalità plotiniana. Queste affermazioni in realtà contrastano con la esiguità del risultato di conoscenza che filologicamente egli è riuscito ad assicurare¹⁵. In effetti, nel piano delle referenze portate dall'Henry si guadagna la sola conclusione che Vittorino ha letto Plotino. Rimaneva ancora il problema *dove* ci fosse una utilizzazione letterale di Plotino e a quali trattati risalisse. Secondo lo Hadot¹⁶, la influenza storica di Vittorino è difficilmente misurabile. A suo avviso essa avrebbe potuto raggiungere Agostino in forme differenti. Nella prima via attraverso Ambrogio nel *milieu* neoplatonico di Milano, dove si doveva parlar spesso di Vittorino e dovevano probabilmente circolare i suoi trattati e le sue traduzioni di opere filosofiche. Il retore, in questo ambiente, doveva un poco fare la figura dell'inziatore. Valendosi delle ricerche del Courcelle, lo Hadot ha tentato un accostamento Vittorino-Ambrogio, ma stante appunto una certa tangenza dottrinale, a giudizio dello stesso Hadot « rien ne prouve toutefois une utilisation littéraire de Victorinus par St. Ambroise ». Una seconda via non secondaria d'accesso e complementare alla prima poteva essere un confronto tra il Plotino latino di S. Ambrogio e il vocabolario filosofico di Vittorino. Anche questa volta però il risultato fu negativo « pour cette raison surtout — è ancora lo Hadot che parla — que Victorinus n'utilise probablement qu'une seule fois Plotin en toute son oeuvre théologique »¹⁷.

In un modo sicuro, aggiunge lo Hadot, Vittorino utilizza Plotino solo in due casi: i capitoli 22,6 e 23,31 del IV libro dell'*Adversum Arium*. E con questo infatti entriamo nel vivo della questione: la presenza di Plotino nell'*Adversum Arium*. Sulla base delle ricerche condotte, lo Hadot pensa di poter affermare che « sur ce point ... l'on ne peut rien établir de positif. Les textes ont déjà été examinés par R. Schmidt, et j'admet ses conclusions; dans la mesure où il y a eu influence réelle, elle a été minime ».

A nostro avviso i temi e i sottotemi plotiniani dell'*Adversum Arium* sono più numerosi di quel che sembri a prima vista. Vediamo, perciò, di declinare accostamenti e motivi che troveremo nel *Commento al Vangelo*: la distinzione tra la parola che passa nell'aria e il Verbo creatore (« non enim ut hic aer sonans verbum, sed ut hic aliquid agens,

¹⁵ Si vedano, per es., i raffronti che fa a p. 49 e a p. 55 del suo *Plotin et l'Occident*.

¹⁶ P. HADOT, *Introduction à MARIUS VICTORINUS, Traités théologiques sur la Trinité*, Parigi 1960, p. 84.

¹⁷ HADOT, *Introduction ... cit.*, p. 85.

Verbum »¹⁸), la generazione fuori del tempo (« et rursus, quod alter ab altero, unum ingenitum, aliud genitum; sine tempore autem ista, quod in principio ista, et ab aeterno in aeternum », « interea unum moneo, sine tempore haec accipi convenire, ex aeterno semper nullo temporis principio... »¹⁹), la identificazione del Verbo di Dio con il νοῦς²⁰, la considerazione dell'anima come creazione del Verbo e l'attribuzione al Verbo della capacità animatrice (« ... vis potentiaque vitalis quae defluens a λόγῳ, illo qui vita est, in animam veniens, quia anima imago τοῦ λόγου est accipit cursum ... Hinc in hylem mersa, et mundanis elementis, et postremo carnalibus vinculis implicata corruptioni atque ipsi morti sese miscens, viventi idolum materiae facibus praestat. Vivunt ergo cuncta terrena, humida, aërea, ignea, aetherea, coelestia, non λόγῳ illo priore, nec vitae integro lumine ... et magis vivunt quae ab hyle et a corporeis nexibus, ut puriores animae, et Throni, et Glorïae »²¹), la considerazione di Dio sotto l'aspetto della unicità e della semplicità (« Dei enim eadem ipsa est potentia, et substantia, et divinitas, et actio: omnia enim unum, et unum simplex », « unum enim est et simplex et ibi esse et operari », « si igitur omnia unum, quippe sine existendi principio... »²²), il rapporto tra Dio e il Verbo e lo stare presso di lui del Verbo, come lo splendore sta inseparabile dalla luce (« ... super omnes perfectiones omnimodis est divina perfectio. Hic est Deus supra νοῦν, supra veritatem, omnipotens potentia, et idcirco non forma, νοῦς autem, et veritas, et forma ... inseparabiliter annexa ad declarationem potentiae patris eadem substantia vel imago vel forma », « refulgentia enim splendor luminis, et ipsa in se lumen habet a patre et in lumine est, et foris ... ergo et in patre filius. Et quod annexus est splendor luminis, magis ad lumen esse splendor dicitur, non in lumine; etiamsi a lumine resplendeat, in lumine est et hoc significat; in principio erat λόγος, et λόγος erat ad Deum »²³), la presenza di tutte le cose nel Verbo, considerato come il luogo (locus, receptaculum) di esse (« quod Christus λόγος est, et quod λόγος omnium quae sunt, ad id ut sint, causa; et idcirco dictum est quod in ipso condita sunt omnia et per ipsum condita; λόγος enim et causa est ad id quod est esse, iis, quae sunt, et est receptaculum eorum quae in ipso sunt. Quod autem

¹⁸ *Adv. Ar.* 1. III, cap. VIII.

¹⁹ *Ibidem*, 1. I, cap. XIX; 1. IV, cap. XXI.

²⁰ *Ibidem*, 1. I, cap. LVI; 1. I, cap. LXI.

²¹ *Ibidem*, 1. IV, cap. XI.

²² *Ibidem*, 1. I, cap. IX XX-XXVI; 1. IV, cap. V.

²³ *Ibidem*, 1. III, cap. VII; 1. I, cap. XXXIV.

omnia in ipso, ipsum receptaculum completum omnibus quae sunt, et ipsum est et plenitudo », « idem ergo ipsum est et Patri et Filio, hoc autem ex quo omnia pater dedit; hoc igitur patri ut proprium: Filio autem istud ut proprium: in quo omnia, quod λόγος et locus est: factorum enim et operum per semetipsum ipse est receptaculum. Ibi autem existentibus omnibus quae sunt, efficitur plenitudo... Etenim et Jesus, pater est omnium operum, eorum quae per semetipsum... »²⁴).

Questa indagine sull'opera vittoriniana era richiesta proprio per controllare le ipotesi iniziali e ritornare all'oggetto dell'indagine con una nuova consapevolezza. La nostra lettura implica infatti alcune conclusioni circa la modalità della ricostruzione delle tematiche di Plotino operata da Vittorino e il valore da conferire a queste sue trasposizioni.

Nulla da obiettare circa una forte identità di pensiero. Ma nei passi in questione ci si trova di fronte ad espressioni la cui variabilità rispetto al testo di Plotino fa escludere una identità formale (e in ciò concordiamo con lo Hadot). Ora, rinviando il lettore ai confronti contenuti più avanti tra il *Commento al Vangelo* e i trattati V,1 e I,6 di Plotino, possiamo in via di conclusione affermare che, se esiste una affinità, limitata a queste battute essenziali, tra Vittorino e il *Comento* di Agostino, questa affinità è in ogni caso riconducibile al trattato V,1 (tutti i passi citati infatti concorrono nel costituire un ordine di motivi plotiniani riferentisi al trattato *Sulle tre ipostasi principali*) e se Agostino lesse l'*Adversum Arium* era prevedibile che anche da quella parte gli pervenissero le tematiche di V,1.

Il problema dell'area dei trattati di Plotino è stato fin qui impostato in relazione ad opere di Agostino diverse da quella oggetto dell'indagine: da una parte le *Confessioni*, dall'altra il *De civitate Dei*. In mezzo a queste due opere si situa cronologicamente il nostro *Comento*. Abbiamo visto anche come l'opera di Plotino direttamente o indirettamente raggiungesse Agostino: la doppia autorità cioè di Plotino-Ambrogio da una parte e di Plotino-Vittorino dall'altra. A questo punto dunque ci sembra che nell'insieme le osservazioni fin qui raccolte offrano dati che suggeriscono alcuni criteri di preferenza nei riguardi dei trattati V,1 e I,6.

Se questa delimitazione è esatta, il loro modo di influire sul *Comento* potrà essere diretto ed indiretto. Direttamente, cioè stilisticamente, nel fornire espressioni, termini, paragoni, adoperati per tra-

²⁴ *Ibidem*, I, I, capp. XXIV-XXXVII.

scrivere esperienze cristiane; indirettamente, cioè dal punto di vista del pensiero, trasmettendo idee e influenzando nel suo stesso modo di intendere il Vangelo. I primi tre trattati dell'opera sono dedicati al prologo del Vangelo (I,1-19); l'inizio è costituito dalla spiegazione del primo versetto: « In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio ». S. Agostino pone una distinzione preliminare, ricca di conseguenze, tra la parola che passa e quella che non passa. Le nostre parole passano, dice il filosofo, forse così anche il Verbo? ²⁵. No, il Verbo non passa in quanto è spirituale, come non passa riferendoci all'umano la parola che rimane dentro, « quod vere spiritaliter dicitur », che si capisce « de sono », ma non si identifica con esso; allo stesso modo come non si esaurisce Dio dicendo la parola « Dio »:

I,8	14,7	V,1,3,6-8
<p>Quid factum est in corde tuo cum audisses, Deus? Quid factum est in corde meo cum dicerem: Deus? ... Hoc Verbum transit quod sonat: quod autem significavit sonus, et in cogitante est qui dixit, et in intellegente est qui audivit, manet hoc transeuntibus sonis.</p>	<p>Quando concipis Verbum quod dicas, rem vis dicere, et ipsa conceptio in corde tuo Verbum est ... Quomodo enim tu Verbum quod loqueris in corde habes, et apud te est, sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium. Et tu quidem ex tempore gignis verbum etiam in corde, Deus sine tempore genuit Filium.</p>	<p>οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ [εἰκῶν] λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοῖς καὶ αὐτῇ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καθ' ἣν προλεταὶ ξωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν</p>

Questa distinzione fra linguaggio interiore ed esteriore ha la sua matrice in Plotino: come il pensiero espresso nella parola è una immagine di quello che è nell'anima, così pure l'anima è pensiero dello Spirito. Il Vangelo indica nel Figlio il « Verbo » del Padre. Agostino cerca di spiegarsi la natura della generazione del Verbo dal Padre, e sulla base della conferma scritturistica dell'uomo immagine di Dio ²⁶, analizza il rapporto Padre-Figlio mediante il rapporto umano parola espressa e parola interiore ²⁷. Quando la parola esteriore è pronunciata,

²⁵ Tr. I, 8: « Nonne ea quae diximus sonuerunt atque transierunt? Ergo et Dei Verbum sonuit et peractum est? ». Avvertiamo che da questo momento le citazioni del *Trattato* sono prese dalla edizione del « Corpus Christianorum » curato, dopo l'edizione dei Maurini, da Radbodus Willems.

²⁶ Cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Parigi 1948, pp. 281 ss.

²⁷ L'espressione più perfetta e sistematizzata di questo rapporto si trova nel *De Trinitate*,

il suo significato (« quod autem significat ») non svanisce, ma rimane in chi ha parlato e in chi ha ascoltato (« et in cogitante est qui dixit, et in intelligente est qui audivit »). Allo stesso modo allora come tu dici la parola e la parola rimane in te così Dio disse la parola (« sic Deus edidit Verbum »), cioè il Figlio. L'influenza di Plotino è scissa su due piani: l'idea del rapporto tra Verbo interiore ed esteriore²⁸ (οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ[εἰκῶν] λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ) e lo sviluppo di questo rapporto nel rapporto tra anima e Spirito, ad indicare quello esistente tra il Verbo e Dio²⁹; dove l'anima diventa concezione dello Spirito, e precisamente ciò che lo Spirito proietta per far sussistere il diverso (οὕτω καὶ αὐτῇ λόγος νοῦ, καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καθ' ἣν προίεται ζώη). L'infinito sapere di Dio trova la sua espressione nell'unica eterna, permanente parola detta; il rapporto che si fonda tra chi parla e chi è detto, è questo: chi è detto è colui per il quale tutte le cose sono fatte.

Incomincia così³⁰ l'avvicinamento nel pensiero di Agostino sia all'anima di Plotino, sia allo Spirito che fa sussistere attraverso l'anima ogni ente³¹.

Prima di procedere all'analisi di questa convergenza, apriamo una parentesi per illustrare un tema fiancheggiatore. Il testo 14,7 mostra come sull'esempio della generazione del verbo interiore dell'uomo, sia comprensibile la generazione del Verbo, Figlio di Dio. Senonché Agostino avverte che, mentre la concezione della parola interiore dell'uomo avviene nel tempo, la concezione del Verbo di Dio è fuori

XV, 19. Cit. da F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin*, Parigi 1933, pp. 126-128. Per la procezione del Verbo cfr. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 331 ss.

²⁸ Cfr. Tr.: I,1-7; 18,8; 20,10; 29,4; 37,4; 40,5.

²⁹ Cfr. Tr.: 22,14; 23,8; 26,9; 29,4; 54,7.

³⁰ È importante sottolineare come questo avvicinamento possa essere stato favorito dalla lettura dell'*Adversum Arium* di Mario Vittorino, I, 56: « etiam Johannes non erat lumen, sed venit ut testimonium diceret de lumine. Verbum igitur, et vox filius est, ipse vita, ipse λόγος, ipse motus, ipse νοῦς, ipse sapientia, ipse existentia ... »; I,61: « ... Imago enim patris filius ...: hoc autem est, quoniam Filius vita est, imago igitur vitae anima effecta est, anima autem cum suo νῶ, ab eo qui νοῦς est, potentia vitae intellectualis est, non νοῦς est, ad νοῦν quidem respiciens quasi νοῦς est ... Intelligens tantum effecta ... eorum quae super coelum sunt mater est, lumen, non verum lumen, et quidem cum suo proprio νῶ lumen. Si vero in inferiora respicit, cum sit petulans, potentia vivificandi fit, vivere quae facit in mundum, et ea quae in mundo usque ad lapidem lapidum more, ipsa etiam cum facta. Etenim cum quidem λόγος sit anima, non λόγος: cumque in medium spiritum, et intelligibilium, et τῆς ὕλης proprio νῶ ad utraque conversa, aut divina fit, aut incorporatur ... ».

³¹ Cfr. questa significativa ammissione di Agostino, Tr. 2,4: « philosophi viderunt hoc quod dicit Johannes, quia per Verbum Dei facta sunt omnia. Nam inveniuntur et ista in libris philosophorum: et quia unigenitum Filium habet Deus per quem sunt omnia ». Questa affermazione si trova in un contesto in cui si sta ancora spiegando il primo versetto del Vangelo. Quanto all'« unigenitum Filium » cfr. V,1,3, dove lo Spirito è chiamato più volte, rispetto all'anima, πατήρ.

dal tempo. Questo tema della generazione fuori dal tempo è spesso presente nel *Commento*³², tuttavia la certa dipendenza dalla lettura plotiniana si trova nel trattato 20,8.

20,8

V,1,6,19-30

Non defuit aliquid generanti, aut tempus quaesivit ut generaret, qui genuit coeternum ... sed aequalis aequalem genuit, aeternus aeternum. Quomodo, inquit aliquis, aeternus aeternum? Quomodo flamma temporalis genuit lucem temporalem. Coeva est autem flamma generans luci quam generat, nec praecedit tempore flamma generans lucem generatam; sed ex quo incipit flamma ex illo incipit lux.

Ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιουμένοις τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως ἀποδόσει. Πῶς οὖν; καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περιλαμπῖν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθεόν, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος

no?
me?

Il testo di Plotino parla del rapporto tra l'Uno e lo Spirito. La premessa è la stessa per tutte e due: nella generazione non ci fu bisogno di tempo in quanto un essere eterno generò un essere eterno (« aeternus genuit aeternum »). Plotino è al solito più sintetico: sia lontano da noi il pensare una generazione nel tempo mentre parliamo di esseri eterni (τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιουμένοις).

Fatta questa premessa, ambedue si pongono il problema della modalità (Agostino più precisamente si pone un obietto immaginario) di questa generazione tra esseri eterni (quomodo, inquit aliquis, aeternus aeternum? Πῶς οὖν;). Problema che Plotino, pur ponendo l'accento sull'assenza di movimento, formula sostanzialmente in modo identico: se ciò che nasce, in questa generazione eterna, deve nascere senza che il generante si muova, come questo accade? La risposta è tratta da una esemplificazione: in Plotino allo stesso modo che il sole genera la luce, e la luce si diffonde intorno a lui, pur stando il sole immobile (la immobilità equivale ad essere fuori dal tempo), in Agostino allo stesso modo come una fiamma terrena genera una luce terrena. La fiamma non precede nel tempo la luce che comincia a splendere nello stesso istante in cui si accende la fiamma. Il rapporto tra Dio e il Verbo esemplato su quello tra l'Uno e il suo generato, lo Spirito, ritorna in un altro testo, che è un po' il riassunto dei temi del Verbo interiore, e del rapporto sole-luce. Si può pensare verosi-

³² Cfr. Tr. 19,13; 29,5; 42,8.

milmente che anche in questo passo sia presente la reminiscenza plotiniana³³.

Chiusa questa parentesi sulla generazione fuori del tempo, occasionata dal passo 14,7, riprendiamo il tema iniziale. Agostino invita gli ascoltatori a considerare questo Verbo che non passa, a farsi una idea di questo Verbo spirituale. Ma appunto perché questo Verbo è spirituale, cioè invisibile, egli deve indicare un metodo per farsene una idea. Come primo passo afferma che nell'ambito umano la parola interiore tenuta dentro il cuore diventa una idea (*consilium*); acquisito ciò il secondo passo è costituito da un esempio: se si costruisce un edificio, chi lo deve realizzare ha in sé l'idea quando ancora l'opera non è eseguita; egli è il solo ad avere presente questa idea, che agli altri rimane invisibile. Una volta che l'opera sarà costruita, tutti l'ammireranno, ma ammireranno ancor di più la concezione che l'autore ebbe, considerando l'opera realizzata. Secondo Agostino, il Cristo, cioè il Verbo, è la concezione (*consilium*) di Dio. L'opera di cui il Verbo è la concezione, è il mondo. Il procedimento per capire la grandezza del Verbo sarà quello di considerare che ogni creatura è opera sua. I passi che riprodurremo spiegano il ragionamento di Agostino; il passo I,9 è lo sviluppo del rapporto tra parola interiore ed esteriore. Il Verbo interiore è come un'idea della mente (« Refer animum ad illud verbum, si tu potes habere verbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens tua pariat consilium... »).

L'idea nella mente è ciò che io solo vedo, a differenza dell'opera; così come era per la parola interiore (che qui viene ormai caratterizzata come idea). I passi I,17 e 37,8 sono lo sviluppo di questo rapporto tra idea ed opera. Sviluppo favorito dalla lettura di Plotino per due ragioni: primo il costruttore non costruirebbe se non avesse prima in sé l'idea (« si enim in arte arcam non haberet ... prius domus in arte erat »), come nell'anima c'è un criterio prima per giudicare; secondo per la esemplificazione che mostra il substrato plotiniano.

³³ Tr. 21,13: « Vide Deum, vide Verbum eius inhaerere Verbo dicenti; quia ipse dicens non syllabis dicit; sed splendore sapientiae fulgere, hoc est dicere ». Cfr. su questo punto: M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième évangile*, Parigi 1930, p. 244.

I,9	I,17	37,8	I,6,3,1-7
<p>Refer animum ad illud verbum. Si tu potes habere verbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua ... Prius enim cor generat consilium, ut aliquam fabricam construas, aliquid amplum in terra moliaris; iam natum est consilium, et opus nondum completum est; vides tu, quid facturus es, sed alius non miratur ...</p>	<p>Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam ... Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit.</p>	<p>Quia domus quam aedificat structor, prius in arte erat; et ibi melius erat, sine vetustate, sine ruina; tamen ut ostendat artem, fabricat domum, et processit quodammodo domus ex domo; et si domus ruat, ars manet.</p>	<p>Γινώσκει δὲ αὐτὸ ἢ ἐπ' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη ... Τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῆ εἶδει ... Πῶς δὲ συμφωνεῖ τὸ περὶ σῶμα τῷ πρὸ σώματος; Πῶς δὲ τὴν ἔξω οἰκίαν τῷ ἔνδον οἰκίας εἶδει ὁ οἰκοδομικὸς συναρμόσας καλὴν εἶναι λέγει; Ἡ ὅτι ἐστὶ τὸ ἔξω, εἰ χωρίσειας τοὺς λίθους, τὸ ἔνδον εἶδος μερισθὲν τῷ ἔξω ὕλης ὄγκῳ, ἀμερὲς ὄν ἐν πολλοῖς φανταζόμενον.</p>

Per Plotino l'architetto che, costruita la casa secondo l'immagine che egli ha internamente di essa, dice che è bella, non fa che confermare l'esistenza di quella facoltà dell'anima che giudica della bellezza dei corpi secondo un proprio criterio del bello. Agostino non « fotografa » il passo plotiniano, tuttavia se ne serve variamente: ricava la scissione tra idea invisibile e opera realizzata visibile (« in arte invisibiliter ... in opere visibiliter »), accompagnando l'argomentazione con lo stesso esempio di Plotino della casa interiore e di quella esteriore (τὴν ἔξω οἰκίαν τῷ ἔνδον οἰκίας εἶδει) e con quello dell'armadio in idea e realizzato, costruito dall'artigiano (faber, structor, οἰκοδομικός). Meno letterale è il riscontro tra l'atto dell'anima che commisura l'oggetto alla forma che dimora in lei (συναρμόττουσα...) e l'espressione agostiniana: « tu vedi cosa stai per fare (in quanto commisuri l'opera) all'idea già nata » (« iam natum est consilium ... vides quod facturus es »).

Questa distinzione tra idea ed opera, risolto dell'altra già veduta fra parola interiore ed esteriore, sono il supporto dell'invito rivolto agli ascoltatori a misurare la grandezza della concezione di Dio (*consilium*) che è il Cristo allo stesso modo come da un'opera realizzata si ammira la concezione di chi la innalzò. Compito del fedele diventa risalire dal mondo al Verbo, in base al versetto del Vangelo che, di-

cendo « tutto è stato fatto per mezzo di Lui », afferma il mondo opera del Verbo.

I,9	I,13	I,13	V,1,2
<p>Adtende fabricam istam mundi; vide quae sint facta per Verbum, ... Adtende haec duo mundi corpora, coelum et terram: quis explicat verbis ornatum coeli? Quis explicat verbis fecunditatem terrae? Quis digne collaudat temporum vices? ... Ex fabrica ergo ista animadvertite quale Verbum est per quod facta est. Et non sola facta est ... Per illud Verbum et angeli facti sunt ...</p>	<p>... Quaecumque naturaliter facta sunt, quaecumque sunt in creaturis, omnia omnino quae fixa in coelo sunt, quae fulgent desuper, quae volitant sub coelo, et quae moventur in universa natura rerum, omnis omnino creatura ...</p>	<p>Universa enim creatura per ipsum facta est ... Per ipsum facta sunt supera, infera ...</p>	<p>Ἐνθυμείσθω ... πᾶσα ψυχὴ, ὡς αὐτὴ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζῶην, ἃ τε γῆ τρέφει ἃ τε θάλασσα ἃ τε ἐν ἀέρι ἃ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν ... αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει ...</p>

Tutti i tre testi (I,9; I,13; I,13) sono di commento al versetto « et omnia per ipsum facta sunt ». Però mentre I,9 ha un andamento enfatico, gli altri due sono minuziosamente descrittivi. La comparazione con Plotino mostra la differente impostazione. Plotino si rivolge all'anima (la terza ipostasi) perché essa consideri come sia stata l'anima universale a creare tutti i viventi (« ζῶα ἐποίησε πάντα, universa enim creatura per ipsum facta est »). Agostino si rivolge all'ascoltatore, apostrofandolo (*adtende*, ἐνθυμείσθω) perché consideri il mondo e veda le cose fatte dal Verbo e ne capisca la grandezza. Consideri gli elementi: la magnificenza del cielo (*ornatum coeli*, τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν) che nessuno potrebbe descrivere, gli astri che sono in esso (« omnia omnino quae fixa in coelo sunt, quae fulgent desuper », ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα), ciò che vola e ciò che si muove (« quae volitant sub coelo, et quae moventur in universa natura », ἃ τε γῆ τρέφει ἃ τε θάλασσα ἃ τε ἐν ἀέρι) il succedersi delle stagioni (*temporum vices*, ἐν τάξει περιάγει).

Ebbene da quest'opera, che è il mondo, giudichi la grandezza del

Verbo³⁴. A questo punto Agostino fa una aggiunta: non solo queste cose corporee sono state fatte per mezzo di Lui ma anche quelle invisibili, cioè quelle spirituali³⁵. L'attribuzione al Verbo di stilemi appartenenti all'anima e di capacità proprie dello Spirito prosegue. Agostino si chiede come il Verbo possa aver creato tutte le cose («sed quomodo per ipsum facta sunt omnia?»), questa domanda è riprodotta perfettamente in Plotino (τίς δὲ <ὁ> τρόπος τῆς χορηγίας τοῦ ζῆν;). Plotino svolge questa domanda affermando che, supposta una calma su tutte le cose, l'anima riversandosi nel mondo dal di fuori, dia ad esso la vita. Ora Agostino segue Plotino su due linee. Da una parte ricalca la modalità del rapporto tra l'anima e il mondo, dall'altra attribuisce al Verbo la creazione di tutte le cose, sulla base di un suggerimento contenuto in un passo di Plotino concernente lo Spirito. Vediamo il primo punto:

2,10

V,1,2,35-39

« In mundo erat ... » Ne putes quia sic erat in mundo, quomodo in mundo est terra, in mundo est coelum, in mundo est sol ... Non sic iste in mundo erat. Sed quomodo erat? ... Deus mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat ... praesentia sua gubernat ...

'Αλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ οὕτως, οὐδὲ μέρει ἑαυτῆς ἐκάστῳ κατακερματισθεῖσα μορίῳ ... ζῆν ποιεῖ, ἀλλὰ πάντα ζῆ τῆ ὄλῃ, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ τῷ γενήσαντι πατρὶ ...

La modalità del rapporto tra il Verbo e il mondo è richiamata a proposito del versetto « in mundo erat... ». Agostino deve conciliare due affermazioni apparentemente contraddittorie, l'essere nel mondo e l'aver creato il mondo. Prima elenca un numero di cose create che sono nel mondo, poi afferma che quel loro essere nel mondo non è lo stesso essere nel mondo del Verbo. Né il suo rapporto a ciò che ha creato è del tipo di quello che esiste tra l'artigiano e la sua opera. L'artigiano sta fuori (« ipse alio loco sedet qui fabricat et extrinsecus est ad illud quod fabricat ») rispetto alla sua opera. Il Verbo non sta così; pervade, è presente ovunque, opera senza doversi ritirare in qualche altro spazio, non è al di fuori di ciò che fa. Questo vivificare ogni singola cosa, dice Plotino, è proprio dell'anima, la quale mentre vivifica è tutta quanta presente, per ogni dove (ἀλλὰ πάντα ζῆ τῆ

³⁴ Tr. I,9.

³⁵ *Ibidem.*

ὅλη, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ τῷ γεννησαντι πατρὶ « Deus mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo »). È notevole pure che sia Plotino che Agostino pongano ipoteticamente un altro modo in cui sia l'anima che il Verbo potrebbero rapportarsi al mondo. In Plotino con la possibilità che l'anima dia la vita frammentandosi nei vari esseri, in Agostino con la possibilità che il Verbo sia nel mondo come le creature (è probabilmente una trasformazione del concetto plotiniano). Ambedue le ipotesi vengono corrette decisamente ('Αλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ οὕτως, « non sic iste erat in mundo »).

Il secondo punto dell'influenza di Plotino è visibile analizzando l'interpretazione che Agostino dà del passo del Vangelo « omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est; in ipso vita erat ». Si tenga presente che Agostino ha davanti agli occhi il trattato V,1, dove è detto che l'anima dà la vita al mondo, anzi è quella vita che lo Spirito proietta per far sussistere il diverso. Ora Agostino legge nel Vangelo che nel Verbo c'è la vita, e lo sforzo conciliativo fa sì che egli pensi che come lo Spirito è mediante la terza ipostasi partecipatore di vita, così pure quel passo preciso del Vangelo voglia significare che anche il Verbo partecipi la vita, cioè crei, mentre probabilmente nel Vangelo si parla della vita divina comunicata ai credenti³⁶. Quest'errore si trova in I,16. Qui Agostino si pone la domanda: in che modo tutto fu fatto per mezzo di Lui? E il testo prosegue a mo' di risposta icasticamente con il versetto: « ciò che fu fatto, in Lui è vita »³⁷. Il fatto che questo versetto sia sistemato così subito dopo la domanda, fa credere verosimilmente che il senso si sviluppi: tutte le cose sono fatte per mezzo di Lui, ma in che maniera è possibile che tutte queste cose siano fatte per mezzo di Lui? Sono fatte perché in Lui è la vita. La relazione tra il passo « omnia per ipsum facta sunt » e il passo « quod factum est in ipso vita erat » diventa ancor più chiara in III,4. Qui i passi sono esplicitamente messi in relazione (si osservi che per mettere in relazione i passi, sostituisce il canonico « et sine ipso factum est nihil » con « quia »): « quomodo per ipsum omnia sunt facta? quia quod factum est, in ipso vita erat ». In che modo tutte le cose sono fatte per mezzo di Lui? Sono fatte per mezzo di Lui perché ciò che è fatto è vita in Lui. Naturalmente qui si impongono due constatazioni: una che riguarda l'interpunzione

³⁶ Mi sembra che, pur ammettendo che il passo: « In illo vita erat » voglia significare nel senso esatto anche il dono fisico della vita, oltre che il dono della vita soprannaturale, resti il fatto che Agostino interpreta, suggestionato, il passo *soltanto* nel primo senso.

³⁷ Tr. I,16: « omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Sed quomodo per ipsum facta sunt omnia? Quod factum est, in illo vita est ».

data da Agostino al passo: « omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. In illo vita erat », punteggiato da Agostino dopo « nihil ». Punteggiando in questo modo, Agostino facilita la spiegazione dell'« omnia per ipsum facta sunt », giacché mettendo un punto dopo « nihil », la frase successiva appare uno sviluppo della precedente: tutte le cose sono fatte per mezzo di Lui, e senza di Lui nulla fu fatto; (da tenere presente che) ciò che fu fatto è vita in Lui. L'altra constatazione riguarda la scissione del versetto costituito da Agostino: ciò che fu fatto, è vita in Lui. Per evitare il panzoismo manicheo (e perché no, quello plotiniano?) che deriverebbe punteggiando così: « ciò che fu fatto in Lui, è vita », Agostino preferisce « ciò che fu fatto, è vita in Lui », che gli permette di interpretare platonicamente il Vangelo. Sicché ciò che è fatto, la terra ad esempio, non è vita, ma è vita nel Verbo in quanto nel Verbo c'è una forma che è vita, in virtù della quale la terra vien fatta (« in ipsa sapientia spiritaliter ratio quaedam qua terra facta est, haec vita est »). Come a dire: nel Verbo c'è una capacità, una qualità che rende vive le cose; interpretazione appunto della partecipazione della vita applicata al versetto « in illo vita erat »³⁸.

Per spiegare questa affermazione e chiarire in che senso la terra non è vita ma è vita nel Verbo, abbiamo detto che Agostino si è addentrato in una scissione di tipo platonico: le creature hanno vita nel Verbo, come nella loro causa esemplare. A mio avviso questa scissione permette ad Agostino una concordanza con Plotino. Plotino afferma (V,1,4,5-7) che a chi salga dal mondo sensibile verso lo Spirito appare chiaro che tutte le cose sono esistenti in una natura spirituale ed eterna presso di Lui nella vita e nell'autocoscienza; pure Agostino afferma che il Verbo contiene in modo spirituale tutte le cose (« Sapientia Dei secundum artem ... continet omnia », πάντα... νοητά... παρ' αὐτῶ) e che queste hanno in Lui vita indistruttibile (ἀίδια ἐν ... ζωῆ, « in arte, hoc est in sapientia Dei, vita erat, ... quod est in sapientia transire non potest ») e non si corrompono (« in arte sine vetustate, sine ruina ») ed elenca, la terra, il cielo, il sole, la luna sono vita nel Verbo (« in arte vita sunt »). Mi pare importante che dopo questa osservazione Ago-

³⁸ O. PERLER, *Der « Nus » bei Plotin und das « Verbum » bei Augustin als vorbildliche Ursache der Welt*, Friburgo in Br. 1931, p. 73, dice a questo proposito alcune cose che per la loro verità ed efficacia riassuntiva sentiamo il dovere di riscrivere: « Hier (nel Vangelo) wie dort besteht eine Verwandtschaft der zweiten Hipostase mit dem Leben ... Dass allerdings das Leben und die Erleuchtung des Logos im Evangelium nichts mit der natürlicher Erkenntnis zu tun haben, aber für A. ... auf Grund einer falscher Interpunktion zum Verhängnis wurden, ist bekannt ».

stino a conferma di ciò che egli ha detto confessi di essersi coperto le spalle con il ricorso a qualcuno molto maggiore di lui. Questo richiamo è forse a Plotino³⁹. Del resto l'esistenza del mondo ideale ricorre non soltanto in questo passo, ma in molti altri. Si veda ad esempio il passo V,9,4 oppure ancor più precisamente V,9,5: « Ma se deve esserci, inoltre, un creatore di questo universo, ciò che questo pensa per crearlo, non può trovarsi in un mondo tuttora esistente; solo prima di questo cosmo devono dunque esistere i pensieri del creatore, non già quali impronte ricavate da altri; ma quali ideali e valori primi ed essenza di Spirito ... Le cose sensibili pertanto sono ciò che si dice che siano, unicamente in virtù di partecipazione, in quanto cioè la natura che fa loro da fondamento trae la forma da altra fonte ... Tant'è pure nel nostro mondo corporeo, anche questo universo col partecipare che fa alla varia immagine dell'essere sta a provare che gli esseri veri son ben diversi da quella immagine; i primi sono costanti, l'immagine invece è fluttuante »⁴⁰. A dimostrazione di ciò Agostino porta un esempio: l'artigiano fabbrica l'armadio, egli ha in sé l'idea dell'armadio. L'armadio come opera potrà essere distrutto, ma l'idea rimarrà. L'idea dell'armadio è vita, perché vive l'anima dell'artefice, l'armadio costruito non è vita⁴¹. Ugualmente la sapienza di Dio (il Verbo creatore) contiene in modo indistruttibile l'idea di tutte le cose prima ancora che esse siano fatte⁴². Da ciò deriva che ciò che è fatto è vita nel Verbo.

I,17	III,4	37,8	V,1,4,5-9,14
Adtendo ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artifi-	Quod factum est, non est vita; sed in arte, hoc est, in sapientia Dei, antequam fieret, vita erat. Quod factum est, transit;	Mundus factus est; et factus est, et ibi erat ... apud Dei Verbum erant omnia quae condita sunt; quia omnia in sapien-	... ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβάς καὶ κεῖ πάντα ἰδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῶ ἀίδια ἐν οὐκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ ...

³⁹ Tr. I,17: « Videte si quo modo potestis, magna res enim dicta est; et si non a me magno, aut non per me magnum, tamen a magno. Non enim a me parvulo dicta sunt haec; sed ille non est parvulus ad quem respicio, ut dicam ». A conferma della attribuzione a Plotino di questo « magnus », riporterei il passo X,2 del *De civ. Dei*, dove Plotino è chiamato « magnus platonius ». Non direi che si riferisca a Giovanni, che fino a qualche momento prima ha chiamato « mons ».

⁴⁰ *Enneadi*, trad. V. CILENTO, Bari 1949. D'ora in avanti ogni citazione dell'opera plotiniana sarà tratta da questa traduzione.

⁴¹ Si veda il suggestivo V,9,3. Lo Spirito porta i concetti nell'anima, come l'arte pone i concetti nell'anima dell'artefice.

⁴² Cfr. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Parigi 1954, p. 251, che parla di « réalisme exemplariste ».

cis ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia ... Terram vides; est in arte terra. Coelum vides; est in arte coelum. Solem et lunam vides: sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt in arte vita sunt.

quod est in sapientia, transire non potest. Vita ergo in illo erat, quod factum est.

tia fecit Deus, et cuncta nota fecit; ...

Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει παρ' αὐτῷ πάντα τέλεια

Questa divisione tra forme ideali presso il Verbo e realtà sensibili in terra si trova in altri passi. Per spiegare questo bisogna pensare, a conferma di quanto andavamo suesponendo, che per Agostino la divisione plotiniana tra mondo intellegibile (*κόσμος νοητός*) e mondo sensibile (*κόσμος αἰσθητός*) sia diventata effettiva (ricordiamo a questo proposito che in 37,8 si dice che il mondo era là presso il Verbo). Si tratterà di stabilire che relazione esiste tra il mondo delle idee e il Verbo. Premetto che per Agostino il Verbo è il luogo delle forme ed esse non si distinguono da lui; per Plotino invece il rapporto tra lo Spirito, la seconda ipostasi, e le idee, è un rapporto reale⁴³.

Nel passo seguente si parla della mutabilità dell'anima rispetto alla immutabilità di Dio. Ciò che l'anima ha di buono, essa lo riceve partecipando della bontà divina; o in altri termini, giudichiamo essere buone le cose buone per la Bontà, in quanto l'anima nostra è buona per la Bontà⁴⁴.

⁴³ PERLER, *op. cit.*, p. 66: « Was den Geist (unterscheidet) vom Einen ist gerade die Vielheit ... Das Hervorgehen des Geistes ... ist die Entwicklung des Einfachen zum Vielfachen ... Er (der Geist) wird erst bestimmt ... durch die Hervorbringung der Ideen. Letztere müssen somit als eine reelle Vielheit gedacht werden ... ».

⁴⁴ S. RUTA, *L'ascesa a Dio in S. Agostino*, Milano 1944, p. 13.

39,8

Deus igitur incommutabilis est, anima mutabilis. Quando capit anima ex Deo unde sit bona, participando fit bona, participando videt. Nam lumine subtracto non videt, cuius particeps factus, videt ... Factus est oculus tuus particeps lucis huius ... Hac data similitudine, fratres, intellegite quia si pia est anima, est pietas apud Deum, cuius fit particeps anima; si est casta anima, est castitas apud Deum, cuius est particeps anima; si est bona anima, est bonitas apud Deum, cuius est particeps anima; si est verax anima, est veritas apud Deum, cuius est particeps anima.

19,12

Est anima: etsi non sit sapiens, etsi non sit iusta, anima est; etsi non sit pia, anima est. Aliud illi ergo est esse animam, aliud vero esse sapientem, esse iustam, esse piam ... Cum vero se erigit ad aliquid quod ipsa non est, et quod supra ipsam est, et a quo ipsa est, percipit sapientiam, iustitiam, pietatem ...

I,6,9,29-35

Τὸ γὰρ ὄρων πρὸς τὸ ὀρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ... Οὐ γὰρ ἂν πρόποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγεννημένους, ... Γενέσθω δὲ πρῶτον θεοειδῆς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς ...
 "Ἢξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κάκει πάντα εἰς < ὄψ > εταὶ καλὰ τὰ εἶδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, [τὰς ιδέας...]

L'accostamento dei passi non è casuale: l'esempio dell'occhio e della luce è mantenuto nel testo latino anche se svolto in modo diverso; il Bello è identificato al mondo delle idee. Importante è, ci sembra, sottolineare come la bontà, la verità, la giustizia, la sapienza, sono presso Dio, nel modo più perfetto, formando gli intellegibili, il mondo delle idee. Il concetto di partecipazione che viene allora introdotto⁴⁵, ci apre la comprensione di un altro elemento che in caso contrario sarebbe rimasto all'oscuro: l'anima non ha la verità, perché è mutevole. Su questo elemento della mutabilità dell'anima l'influenza di Plotino si sdoppia. Anticipiamo che ritroveremo questo elemento quando si tratterà di intraprendere la salita attraverso i gradi delle creature, per cui l'anima stessa in quanto mutevole andrà superata.

⁴⁵ Non si tratta di un episodio. Si veda lo sviluppo che lo stesso concetto prende in altri passi; ad es.: Tr. 19,11; 19,13. La esemplificazione di questi passi in Tr. 19,11 e 22,10; l'affermazione che con la partecipazione si raggiunge la beatitudine Tr. 23,5. E che il modo di ottenerla sia quello di elevarsi Tr. 19,13; 19,12; 19,11.

Qui Agostino si limita a dire che l'anima ora sa ora non sa, ora capisce ora no, e per questo non essendo sapiente da sola, non essendo intelligente da sola, presuppone attraverso la partecipazione della verità, un Principio che la informi. Questa è la verità divina stessa, il Verbo di Dio che illumina l'uomo⁴⁶. Ora però in Plotino l'anima che attende al giusto e al bello, e riflette se una cosa è giusta o ingiusta, bella o brutta, deve tenere ben fermo un criterio da cui sorga questa capacità di giudizio. Dal momento che anche in Plotino l'anima a volte riflette a volte no, bisogna allora che la seconda ipostasi, lo Spirito, serbi il giusto in sé⁴⁷. Allora come in Plotino la parte ragionante dell'anima raggiunge la verità logica con l'illuminazione, cioè l'intelligenza fornita dallo Spirito⁴⁸, così ugualmente la mente dell'uomo, secondo Agostino, sarà illuminata dal Verbo. Si esprime qui chiaramente una dottrina della conoscenza, una gnoseologia, di tipo neoplatonico. Come è stato possibile che Agostino abbia accolto l'interpretazione plotiniana? Non dimentichiamo che stiamo esaminando il prologo al Vangelo, e che continuamente dietro di esso c'è il trattato *Sulle tre ipostasi principali*. Agostino adesso si trova innanzi questo versetto del Vangelo: e la vita era la luce degli uomini. Di che luce si tratta? Il primo svolgimento che Agostino dà è che da questa luce gli uomini sono illuminati, mentre gli animali non sono illuminati⁴⁹. Gli animali perciò non possono contemplare la sapienza; l'uomo invece essendo dotato di un'anima razionale può coglierla (« habet rationalem mentem per quam possit percipere sapientiam »). Ma cosa vuol dire poter cogliere la sapienza con l'intelletto? Forse che il Vangelo dice che con l'intelligenza si coglie la verità soprannaturale? Bisogna stabilire con esattezza se questa sapienza che viene percepita è la verità soprannaturale o naturale. Un altro passo prosegue nella distinzione: « quella luce che illumina gli uomini, non illumina gli animali », c'è quindi una luce particolare per gli uomini. Ma come mai c'è una luce particolare per gli uomini? La risposta che dà Agostino è perché gli uomini hanno l'intelletto. La superiorità dell'uomo sull'animale sta in esso, e con esso l'uomo comprende ciò che non è possibile agli animali. Ecco

⁴⁶ PERLER, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁷ *Enn.* V,1,11.

⁴⁸ *Enn.* V,1,10. Cfr. anche PERLER, *op. cit.*, pp. 28-31.

⁴⁹ Tr. I,18: « Hoc enim sequitur: et vita erat lux hominum; et ex ipsa vita homines illuminantur. Pecora non illuminantur, quia pecora non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam. Homo ... habet rationalem mentem per quam possit percipere sapientiam ». Si noti che qui il termine « vita », che illumina, è usato in senso metaforico. Questo è dimostrato dal confronto del discorso che segue.

allora il primo passo verso l'interpretazione gnoseologica: la vita era la luce degli uomini, la luce degli uomini è allora luce che illumina le menti⁵⁰. Il passaggio da luce degli uomini (luce soprannaturale) a luce delle menti (*lux mentium*) ci sembra significativo: ci troviamo infatti ad una parzializzazione, specificazione del termine luce⁵¹. Il passo che ora va citato stringe sempre più da presso il motivo della attribuzione di un compito gnoseologico al Verbo: « sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire »⁵². Alcune osservazioni: il contesto di questo passo è proprio di una rinnovata spiegazione del versetto « erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ». In questo passo torna il termine sapienza unito però a giustizia. Questa unione scioglie la difficoltà precedente, quando ci si chiedeva se quella sapienza che veniva colta con l'anima razionale era la verità soprannaturale colta dall'intelligenza illuminata dal Verbo. Proseguendo nella disamina, i testi si infittiscono. Diremmo anzi che si innesta lo stesso vocabolario plotiniano. I capitoli X e XI del trattato *Sulle tre ipostasi principali*, che, sarà bene tenere presente, insistono sul fatto che le speculazioni sulle ipostasi non ci fanno uscire da noi stessi (in altri termini « que la vie de l'homme intérieur est identique à la recherche métaphysique »)⁵³, danno una chiara sezione del pensiero di Plotino. L'anima è divina cosa, ma diventa perfetta se ha l'intelligenza. Lo spirito (cioè la seconda ipostasi) è distinto. V'è quello che ragiona e quello che somministra la ragione. L'atto puro del ragionare è quello dello Spirito, però anche l'anima, una parte dell'anima, perseverando nello spirito ragiona⁵⁴.

A questo punto Agostino compie le stesse distinzioni: « non enim aliquid aliud est quam anima, sed aliquid animae est intellectus; ... in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Iam superior illa lux qua mens humana illuminatur Deus est. Erat

⁵⁰ Tr. 3,4: « est quaedam lux hominum; unde distant homines a pecoribus videamus, et tunc intellegemus quid sit lux hominum. Non distas a pecore, nisi intellectu ... Si ergo ideo melior pecore, quia habes mentem qua intelligas ... inde autem, homo quia melior pecore, lux hominum est lux mentium ».

⁵¹ Si veda per un paragone quanto dice Agostino in *De civitate Dei*, VIII,7: « lumen autem mentium esse, [philosophi] dixerunt ad discenda, eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia ».

⁵² Tr. 35,3.

⁵³ E. BREHIER, *Enneades*, voll. 7, Parigi 1924-1938, *Introduction à la cinquième Enn.*, p. 12.

⁵⁴ *Enn.* V,1,10.

enim verum lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum »⁵⁵.

Dal contesto appare chiaramente come l'intelletto sia una parte dell'anima e come questo intelletto sia illuminato da Dio, cioè dal Verbo che « illumina ogni uomo che viene in questo mondo ». Un passo dello stesso trattato, pensiamo, dovrebbe *trancher la question*. In esso si parla dell'intelletto che ispirato dalla sapienza comincia a governare l'anima evitando ad essa di cadere nei precipizi, aiutandola a discernere le voci armoniose da quelle discordanti, conducendola ad essere conquistata da ciò che è dolce e a rifuggire l'amaro. Ma, aggiunge S. Agostino, quale sarà più propriamente la funzione dell'intelletto? Sarà quella di discernere il giusto dall'ingiusto, il bene dal male, l'utile dall'inutile⁵⁶.

Se noi torniamo ad un passo di Plotino i termini coincidono: « ora se la parte ragionante dell'anima attende a cose giuste e belle e se il suo riflettere ricerca se questa o quella azione sia giusta o bella, ella deve necessariamente avere ben fermo qualcosa di giusto donde poi la riflessione sorga nell'anima; altrimenti come potrebbe riflettere? Anzi, se l'anima in tali cose a volte riflette, a volte no, occorre che in noi esista proprio lo Spirito il quale non calcoli il giusto ma lo serbi in sé ininterrottamente; e allora deve esistere altresì un Dio insomma, senza che esso si divida peraltro in noi; ché anzi, Egli, persevera e se ne sta immobile; ma d'altro canto, Egli si fa contemplare nella pluralità, in relazione ad ogni singolo individuo che sia in grado di accoglierlo, Spirito moltiplicato, vorrei dire... »⁵⁷. Questo passo di Plotino, ad esclusione del tema della illuminazione⁵⁸, riassume cumulativamente gli elementi che abbiamo trovato sparsi in Agostino: il motivo della parte ragionante dell'anima⁵⁹, la ricerca e il discernimento del

⁵⁵ Tr. 15,19.

⁵⁶ Tr. 15,21: « Ubi vere intellectus sapientia imbutus regere coeperit animam, scit iam non solum fugere foveam ... nec tantum canoras voces suaviter audire, dissonasque repellere ... Quid ergo regiminis adhibetur per illum intellectum? Non alba et nigra discreturus est, sed iusta et iniusta, bona et mala, utilia et inutilia ... ». Cfr. PERLER, *op. cit.*, p. 29, nota 3.

⁵⁷ *Enn.* V,1,1.

⁵⁸ Il tema della illuminazione dell'anima da parte dello Spirito è in V,1,7: « Il prodotto dello spirito è un certo qual pensiero e la parte pensante dell'anima ne avvera l'esistenza. Questa è ciò che si muove intorno allo Spirito, ed è luce di Spirito ed orma a lui sospesa ». Il testo potrebbe essere non del tutto chiaro se proprio i termini $\phi\omega\acute{\iota}\varsigma$ ed $\epsilon\chi\lambda\omicron\varsigma$ non fossero attribuiti allo Spirito nei confronti dell'anima in VI,7,17. Cfr. G. FAGGIN, *Plotino*, Milano 1945, p. 34.

⁵⁹ Da manuale è, per esempio, la distinzione che ne fa Agostino in Tr. 23,6: « erat enim in Christo anima humana, tota anima; non irrationale tantum animae, sed etiam rationale quod mens dicitur ». Il senso del testo però, è da dire, vuol significare che tutto intero l'uomo risorgerà. Cfr. Tr. 52,11.

giusto dall'ingiusto, la mutabilità dell'anima che non serba in sé l'idea del giusto, il motivo che sia un Dio a serbare quell'idea. Della parentela esistente secondo Agostino tra l'illuminazione del Vangelo e la teoria della conoscenza in Plotino aveva parlato anche l'Henry. Due volte egli riporta un passo della *Città di Dio*, nel quale Agostino accomuna il passo del Vangelo di Giovanni « lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum », con il trattato *Sulle tre ipostasi principali*. Ad avviso dell'Henry di questo passo si può trovare la fonte principale in V,1,10,12-14⁶⁰.

Al termine di questo « excursus » possiamo tornare al primo trattato, e comprendere nella sua estensione la frase finale del commento agostiniano: « ergo, illa vita lux est hominum »⁶¹. Dove la congiunzione « ergo » sintetizza la predicazione degli attributi di « vita » e « luce » al Verbo, predicazione raggiunta devolvendo caratteristiche proprie della terza e della seconda ipostasi plotiniana: attribuzione, cioè, del ruolo di Creatore e del ruolo di illuminatore della conoscenza⁶².

Abbiamo accennato come corollario alla nostra affermazione al fatto che Agostino ha introdotto nel quarto Vangelo una dottrina della conoscenza di tipo plotiniano. In un'opera giovanile, ma non lì soltanto, intitolata *De Magistro*⁶³, Agostino, in forma di dialogo, ha esposto una teoria filosofica che la storiografia ha giustamente attribuito a Plotino: il solo maestro veritiero, si dice in quel dialogo, è colui che parla dal di dentro, per cui ogni istruzione esteriore risulta vana se ad essa non si aggiunga una istruzione interiore⁶⁴; fonte di questa istruzione interiore è il Verbo; quindi per poter comprendere qualcosa il concorso divino è necessario. Questa dottrina ritorna spessissimo nelle pagine del *Commento al Vangelo*. Vediamo, ad esempio, alcuni passi: « ego ad aurem sonui, num quid ego in corde lumen accendi? ... Auditus per me factus est, intellectus per quem? Ego ad aurem dixi ut audiretis, ad cor vestrum quis dixit ut intelligeretis? ... Ut non solum strepitus iste

⁶⁰ HENRY, *Plotin et l'Occident*, cit., p. 128; IDEM, *La vision d'Ostie*, cit., pp. 117-119.

⁶¹ Tr. I,18.

⁶² Cfr. quanto dicono a proposito il Perler (*op. cit.*, p. 31): « Diese doppelte Aufgabe in der Erkenntnis und Schöpfung wird dem Worte überall zugeschrieben, Vergleiche den Kommentar in Joh. Evangelium ... », e la Comeau (*St. Augustin exégète du quatrième Évangile*, Parigi 1930, p. 305): « La lumière éclairante tout homme venant en ce monde, ... devient pour le disciple de Plotin l'illumination naturelle, le concours divin indispensable à la connaissance et dû à l'ame raisonnable, intellectuelle de l'homme ».

⁶³ Per la correttezza di questo cfr. HESSEN, *Augustins Methaphisik der Erkenntnis*. Cap.: *Die Theorie der göttlichen Erleuchtung*, Berlino-Bonn 1931, pp. 71-88.

⁶⁴ Si tratta dell'insegnamento impartito all'uomo interiore; cfr. Tr. 32,2; 32,4, che è poi la nostra mente. Cfr. Tr. 97,2; 99,4.

verborum percuteret aurem vestram, sed etiam in cor vestrum aliquid descenderet veritatis; dixit aliquis et ad cor vestrum, sed non eum videtis. Munus Dei est intelligentia ... Nescio quid incorporaliter et spiritualiter facit in nobis Deus ... »⁶⁵. Anche l'eterna generazione del Verbo viene spiegata per mezzo del lume della conoscenza. Nel Trattato 54,7 Agostino deve spiegare il passo: « sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam et quid loquar ». Come ha più volte spiegato, anche qui il Padre dona e il Figlio riceve; ma colui che riceve non è affatto inferiore a colui che dona; ciò che viene donato non è altro che la pienezza divina, l'essenza divina, cioè a dire tutti i doni particolari (quei doni espressi nelle frasi: « il Figlio riceve dal Padre, ascolta il Padre, vede il Padre »). Tutti i testi di questo tipo si spiegano quindi con la generazione eterna, fuori del tempo, che si opera nell'essere divino. Mostrare, parlare, udire, fare, vedere, si identificano con il dono dell'essere⁶⁶. (Da questa unità di essenza sarà conseguentemente dedotta in funzione antiariana l'unità di operazione). Di fronte alla difficoltà di spiegare la generazione eterna, S. Agostino si richiama appunto alla verità (il Cristo) che spiega con la luce intellettuale (*intelligibili luce*): « ... res ipsae quarum signa sunt soni, traiectae quodammodo in eorum memoriam qui audierunt, etiam ad nos per litteras quae visibilia signa sunt, pervenerunt. Non sic loquitur veritas: intelligentibus mentibus intus loquitur, sine sono instruit, intelligibili luce perfundit »⁶⁷. Ora nel *De magistro* il maestro interiore ha la funzione di chiarire non le verità di fede ma quelle della scienza. Sembra esservi perciò una certa confusione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale, in modo tale che i testi possono scindersi in due gruppi. Alcuni in cui si esprime un aiuto puramente conoscitivo⁶⁸, per verità scientifiche, altri invece in cui sembra espresso un richiamo al maestro interiore per verità di fede⁶⁹.

⁶⁵ Tr. 40,5.

⁶⁶ Cfr. 19,13; 20,8; 21,4-5-6; 23,8-9-11; 40,5; 99,4. A questa unità di operazione « lui même semble n'y être parvenu que sous l'influence de Plotin. La philosophie enseignait que pour l'intelligence être et penser c'est la même chose » (Comeau). Osservazione, ci sembra, esatta se riferita alla lettura di V,1, in quanto in questo trattato Plotino analizza il parmenidiano « essere e pensare sono la stessa cosa ». Cfr. V. CILENTO, *Parmenide in Plotino*, « Giorn. Crit. della fil. it. », anno XLIII, p. 194, aprile-giugno 1964.

⁶⁷ Tr. 54,8.

⁶⁸ Cfr., ad. es., 26,7; 38,10.

⁶⁹ Cfr. 20,3; 27,7; 34,5; 3,15. In quest'ultimo testo il dislivello tra le due illuminazioni risulta chiaro: la umiliazione del Verbo è mistero incomprensibile alla sola conoscenza naturale. I Trattati 96, 97, 98 attribuiscono invece il ruolo di illuminatore soprannaturale allo Spirito Santo. Ma questo ruolo di illuminatore dello Spirito Santo è inseparabile da quello del Verbo, in quanto lo Spirito Santo è il suo inviato; è lo Spirito della Sapienza e della Luce. Cfr. CAYRÉ, *La contemplation ...*, cit., pp. 147-162.

Probabilmente Agostino deve aver aggiunto man mano alla dottrina filosofica della illuminazione intellettuale una dottrina spirituale. « A toute intelligence créée, le Verbe donne la lumière intellectuelle nécessaire à la connaissance; au chrétien qui la prie, il donne l'intelligence intime et savoureuse des mystères inaccessibles à la raison »⁷⁰. Giustapposizione dovuta ad una volontà di conciliare il Vangelo con la filosofia, mira costante di gran parte dei suoi sforzi intellettuali.

A termine del cerchio (che ci ha portato alla dimostrazione della attribuzione al Verbo di Dio del compito illuminatore della seconda ipostasi plotiniana) ci sembra conclusiva questa affermazione del Perler: « Natur und Übernatur sind bei Augustinus wie bei den Vatern nicht klar voneinander abgegrenzt ... Die genaue Unterscheidung, ist das Verdienst der Scholastik. A. hielt bis zum Ende an der plotinische Illuminatio für das natürliche und übernatürliche Erkennen fest ».

Acquisite queste indicazioni sulla ambiguità della posizione agostiniana, si può aprire un altro capitolo concernente la visione intellettuale delle verità e la intuizione mistica di Dio in Agostino. Abbiamo visto, ricapitolando, i seguenti « riferimenti » a Plotino: attribuzione al Verbo del compito di ispiratore della vita, creazione di una scissione di tipo platonico, attribuzione del compito di illuminatore delle menti degli uomini secondo un senso gnoseologico, conferma di questa attribuzione con la dottrina (retaggio del *De Magistro*) del concorso divino necessario alla comprensione delle scienze. Complementare e praticamente implicita a questi tre punti, anche se non è espressa nel *Commento al Vangelo* bensì nel *De Trinitate*, è la visione intellettuale della verità. Plotino ha parlato di due tipi di visione: una del κόσμος νοητός e un'altra dell'Uno. La prima visione cioè quella della totalità degli intellegibili (« mundus intellegibilis » in Agostino) è razionale; la seconda, avendo il suo oggetto al di là della sfera intellegibile è soprarazionale, mistica⁷¹. Agostino al posto di κόσμος νοητός parla del mondo delle idee o semplicemente di verità (corrispondente in questo a quell'insieme di forme perfette espresse nel *Commento*). La visione di questa verità è una visione logica. Ma oltre questa visione logica esiste una visione soprarazionale, è la visione di Dio (*intueri Deum*), esperienza mistica e non razionale intuizione⁷². Questa mistica visione di Dio presente in molte opere

⁷⁰ COMEAU, *op. cit.*, p. 314.

⁷¹ HESSEN, *op. cit.*, cap. *Die intellektuelle Wahrheitschau bei Augustin*, p. 208.

⁷² HESSEN, *op. cit.*, p. 211: « Dieses letzere ist kei rationales Schauen, keine rationale Intuition, sondern ein mystisches Schauen ».

di Agostino ritorna nel nostro *Commento*. Avevamo annotato di passaggio come le speculazioni sulle ipostasi non dovevano, secondo Plotino, far uscire da se stessi. La ricerca metafisica è identica alla introspezione interiore. Per cui la facoltà percettiva dell'anima deve volgersi verso l'interno in attesa di udire « la voce »⁷³.

Anche per Agostino il primo atto di questa ascesa è il raccoglimento. Difficile è scorgere il Cristo in mezzo alla folla, è perciò doveroso il silenzio della solitudine⁷⁴; bisogna edificare una casa nel nostro cuore dove egli venga a trovarci⁷⁵; bisogna offrirsi a Dio come tempio nell'intimo (« intus exhibete templum Deo », Δεῖ τοίνυν θεατὴν ἐκείνου ἐν τῷ εἴσω οἶον νεῶν ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντος)⁷⁶; l'anima deve farsi nel suo intimo sempre più capace⁷⁷, perché c'è qualcosa in noi di interiore, come c'è qualcosa in noi che bisogna togliere, come una veste: « ... Relinque foris et vestem tuam et carnem tuam, descende in te, adi secretarium tuum, mentem tuam ... » (... τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένη, ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα)⁷⁸. Quello che si cerca non è lontano, ma se si è lontani da se stessi non ci si può avvicinare a Dio. Dio è presente a noi più degli altri uomini⁷⁹, egli non è fuori di noi; « non longe vadas »⁸⁰, « redi ad cor tuum ... in interiore homine habitat Christus »⁸¹. Ma quando avremo percorso la via « et ad ipsam patriam venerimus, quid erit nobis laetius, quid erit nobis beatius? » (Εἰ οὖν ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ... μένων ἐν τῇ θεᾷ τοῦ τοιούτου καὶ ἀπολαύων ... τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ;)⁸². A questo dobbiamo tendere, questo dobbiamo fare « ad hoc conandum est omnibusque nitendum viribus, ut aliquando veniamus ad perfectissimam pacem » (Οὗ δὲ καὶ ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχαῖς πρόκειται, ὑπὲρ οὗ καὶ πᾶς πόνος μὴ αμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θεᾶς...)⁸³. Plotino a questo punto si chiede:

⁷³ Questo motivo della introspezione è riprodotto forse non casualmente proprio nell'ultimo paragrafo del primo trattato del *Commento*, sotto forma di un invito alla purificazione, unito ad un altro motivo pure presente nel paragrafo finale di V,1: il rammarico che ci sia qualcuno che non si avvede della ricchezza dell'anima (in Plotino) e il rammarico che ci siano degli stolti incapaci di vedere la luce (in Agostino).

⁷⁴ Tr. 17,11.

⁷⁵ Tr. 7,9.

⁷⁶ Tr. 15,25. Cfr. *Enn.* V,1,6,12-13.

⁷⁷ Tr. 34,7.

⁷⁸ Tr. 23,10. Cfr. *Enn.* I,6,7,4-6.

⁷⁹ Tr. 1,7.

⁸⁰ Tr. 10,1.

⁸¹ Tr. 18,10.

⁸² Tr. 34,10. Cfr. *Enn.* I,6,7,25-28.

⁸³ Tr. 34,10. Cfr. *Enn.* I,6,7,30-32; si noti: ἀρίστης = perfectissimam.

qual è il modo, qual è il mezzo per raggiungere questa bellezza? Come la si contemplerà? Lasciando la vista degli occhi⁸⁴, e le altre bellezze che non sono reali, per non fare come il Narciso della favola. Il migliore consiglio che si possa dare è fuggire verso la patria.

3,21

I,6,8,1-17

Quid desideratis, rogo vos? Videri potest oculis? Tangi potest? Pulchritudo aliqua est quae oculos delectat? ... Quid foedius, si oculos carnis interrogas? Quid pulchrius, si oculos cordis interrogas? Quid tibi videtur adolescens pulcherrimus fur? Quomodo horrent oculi tui? ... Vides ex alia parte senem curvum, baculo innitentem ... Audis quia iustus est; amas, amplecteris. Talia nobis praemia promissa sunt, fratres mei, tale aliquid amate, tali regno suspirate, talem patriam desiderate, si vultis pervenire ad id, cum quo venit Dominus noster, id est, ad gratiam et veritatem.

Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον ...;

Ἔγω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μὴδ' ἐπιστρέφω αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων ...

Εἰ γὰρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, οὐ λαβεῖν βουληθεῖς, ὡς ποῦ τις μῦθος δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω ...

Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἢν τις παρακελεύοιτο.

Agostino imposta a sua volta interlocutoriamente: è forse la visione, visione di una bellezza (*pulchritudo* ... κάλλος) che si tocca? La vera bellezza non è bellezza che si tocca, in quanto è vista con gli occhi del cuore (in Plotino essa è ἀμήχανον, immensa). Sicché anche quando si ha davanti un giovane bellissimo (forse una trasposizione del mito di Narciso che è presente nel testo plotiniano?) ma si sa che è ladro, ci ripugna. Viceversa per un vecchio, ma probo, siamo portati a dire che è bello. Cosa dobbiamo fare? Fuggire verso la patria (dove il consiglio di Plotino è trasformato in un imperativo: φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα « ... tale aliquid amate, tali regno suspirate, talem patriam desiderate »), se vogliamo ottenere ciò che il Signore ci ha recato: la grazia e la verità. Ora Plotino incalza con un'altra domanda: qual è questa fuga? Come dobbiamo risalire? (τίς οὖν ἡ φυγή; καὶ πῶς ἀναξόμεθα;) e risponde: non con i piedi bisogna muoversi (οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι), ma cambiare il nostro modo di vedere ed usare questo nuovo tipo di facoltà visiva. A lui fa eco Agostino: « non pedibus sed affectibus, nec migrando sed amando veniamus »⁸⁵, « non pedibus sed affectibus cur-

⁸⁴ Il motivo dell'occhio interiore (ἔνδον βλέπειν) è sparsamente seminato nel *Commento*. Cfr. Tr. 13,3; 14,12; 17,1; 18,6; 19,10; 34,2; 34,5; 35,1; 35,3; 35,4; 39,3, ecc.

⁸⁵ Tr. 32,1: « Si sitimus, veniamus; et non pedibus, sed affectibus; nec migrando sed amando veniamus ».

ris »⁸⁶, infatti i piedi simbolizzano le affezioni umane « humani affectus ... quasi pedes sunt »⁸⁷. Ritorna in te stesso dunque e guarda, ripete Plotino (*Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε*)⁸⁸. L'applicazione di questa vista nuova è il metodo ordinario che in Agostino si esplica nell'ascensione attraverso i gradi delle creature.

20,12

Cogita corpus; mortale est, terrenum est, fragile est; abice! ... Alia corpora cogita, caelestia corpora cogita; maiora, meliora, splendida sunt; adtende et ipsa ... Non stant; transi et ipsa!

Et quomodo, inquires, transeo caelestia corpora, cum ambulo in terra!

Non carne transis, sed mente ...

Ipse considerator appareat. Ipse enim considerator istorum omnium, discriminator, distinctor et quodammodo apensor in libra sapientiae animus est.

Sine dubio melior est animus quo ista omnia cogitasti, quam ista omnia quae cogitasti ...

Magna ergo res est animus. Sed quomodo dico est? Transi et ipsum! ... Modo novit, modo non novit; modo obliviscitur, modo recordatur? Modo vult, modo non vult ...

⁸⁶ Tr. 36,8.

⁸⁷ Tr. 56,4. Si confronti cumulativamente la perfetta trasposizione di Plotino nell'ambrosiano *De Isaac et anima*, capp. 78-79: « Si quis igitur purum illud et incorporeum unum illud videre meruerit, quid habeat aliud quod desideret? ... Quid aliud concupiscat? ... Hanc igitur videns pulchram imaginem ingrediatur intus, foris relinquat vultum corporis. Nam qui intuetur corpora non debet introrsum intueri, ne more mergentis in gurgite rapiatur et absorbeat ... Fugiamus ergo in patriam verissimam. Illic patria nobis, et illic Pater a quo creati sumus ... Sed quae est fuga? Non utique pedum, qui sunt corporis ... Sed fugiamus animo, et oculis sed pedibus interioribus ».

⁸⁸ *Enn.* I,6,9,7.

V,1,2,11-16

Σκοπέισθω δὴ τὴν μεγάλην ψυχὴν ἄλλη ψυχὴ οὐ σμικρὰ ἀξία τοῦ σκοπεῖν γενομένη ἀπαλλαγεῖσα ἀπάτης καὶ τῶν γεγοητευκότων τὰς ἄλλας ... Ἦσυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ μόνον τὸ περιεχόμενον σῶμα καὶ ὁ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον ...

I,6,8,17

ἰς οὖν Τῆ φυγῆ; Καὶ πῶς ἀναξόμεθα; ...

I,6,8,22

Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι ...

I,6,2,3

... καὶ ἡ ψυχὴ ὡσπερ συνεῖσα λέγει καὶ ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται καὶ οἷον συναρμόιεται.

V,1,2,7

... καὶ τούτων ἀνάγκη εἶναι τιμιωτέραν ...

V,1,11,4-6

καὶ εἰ ὅτὲ μὲν λογίζεται περὶ τούτων ψυχῆ, ὅτὲ δὲ μὴ, δεῖ <μὴ> τὸν λογιζόμενον ...

V,1,2,16

Transi ergo omnem mutabilitatem; ... transisti caelum solem lunam et stellas quae videntur; transi et omne quod mutatur? Iam enim istis transactis veneras ad animum tuum, sed et ibi invenisti mutabilitatem animi tui. Numquid mutabilis est Deus? Transi ergo et animum tuum! Effunde super te animam tuam, ut contingas Deum. Hoc fecit ipse Johannes evangelista. Transcendit carnem, transcendit terram quam calcabat, transcendit maria quae videbat, transcendit aera ubi alites volitant, transcendit solem, transcendit lunam, transcendit stellas, transcendit omnes spiritus qui non videntur, transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui. Transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo pervenit? Quid vidit? In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum ...

ἤσυχος μὲν γῆ, ἤσυχος δὲ θάλασσα καὶ ἀήρ
καὶ αὐτὸς οὐρανὸς ἀμείνων ...

V,1,4,1

... ἐπὶ τὸ ἀρχέτυρον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον
ἀναβάς ...

V,1,2,16

V,1,4,1

... καὶ θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ, τοὺς μὲν ὄρωμένους,
τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας, καὶ δαίμονας ...

Nel capitolo precedente Agostino aveva invitato il suo immaginario interlocutore ad elevarsi al di sopra del corpo per gustare le cose dell'anima e ad elevarsi al di sopra dell'anima per gustare Dio, riproducendo l'introduzione di V,1, dove Plotino enuncia il principio che l'anima deve elevarsi di grado in grado sino all'essere supremo⁸⁹. Quest'invito programmatico trova applicazione in ambedue in una salita rigorosamente ascendente. Si inizia con una apostrofe (*σκοπεῖσθω* = cogita), riferita in Plotino all'anima, che nel testo agostiniano è personalizzata. Bisogna salire dal corpo dell'uomo (*corpus*, τὸ περικείμενον σῶμα) agli altri corpi che circondano (*alia corpora*, πᾶν τὸ περιέχον).

Il sottrarsi dell'anima agli inganni e alle seduzioni per innalzarsi è reso da Plotino con *ἀπαλλαγεῖσα τῆς ἀπάτης καὶ τῶν γεγοητευκότων...* e da Agostino col significare mortali, fragili, mutevoli, il corpo umano e i corpi terreni e quindi l'invito a liberarsene (« mortale est, terrenum est, fragile est ... abice »). È notevole il parallelismo tra *abice* ed *ἀπαλλαγεῖσα*, benché in Agostino il verbo sia all'imperativo. A questo

⁸⁹ Cfr. *Enn.* V,1,1,20-30, Tr. 20,11: « transcende et corpus, et sape animum; transcende et animum et sape Deum ».

punto c'è un intermezzo riconducibile al Trattato I,6. Come (*quomodo ...?*) oltrepassare i corpi (*τίς οὖν ἡ φύγη?*)⁹⁰, chiede l'immaginario ascoltatore. E Agostino risponde che l'oltrepassamento non è fatto con la carne ma con la mente (« non carne transis, sed mente »; *οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι*). Pure riconducibile a I,6 è la sequenza in cui Agostino considera l'anima come soppesatrice e giudicatrice dei corpi (manca però lo svolgimento plotiniano dell'anima che considera la bellezza dei corpi). Conseguente alla sua capacità di distinguere e giudicare è la superiorità dell'anima rispetto ai corpi (« sine dubio melior est animus quam ista omnia », *καὶ τούτων ἀνάγκη εἶναι τιμιωτέραν*) in quanto questi sono terreni (*Γῆ γὰρ πάντα*)⁹⁰. Ma pure l'anima è mutabile, sa e non sa, riflette e non riflette, perciò bisogna superarla alla ricerca dell'immutabile. Agostino prende un attimo fiato, prima di fare il grande passo riassume dettagliando ciò che fin qui è stato oltrepassato, e parla di cielo, sole, luna, stelle. Ora oltrepassate tutte queste cose (« istis transactis ») avverte il suo ascoltatore che egli è venuto alla sua anima (« veneras ad animum tuum ») e, scoperta la mutabilità di questa, lo invita ad oltrepassarla per poter raggiungere (*ut contingas*) Dio immutabile⁹¹. Nel testo plotiniano non manca la ricapitolazione dettagliata del sole, della luna, ecc. (*ἡσυχος μὲν γῆ, ἡσυχος δὲ θάλασσα...*); si parla di mondo sensibile (*κόσμον αἰσθητὸν*) oltrepassato il quale si arriva all'archetipo o modello (*ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον ... ἀναβάς*) che ha in sé ogni cosa in modo immutabile (*ἔστῶτα ἀεί*). Agostino porta ad esempio della possibilità di questa ascesa la persona di Giovanni, al quale attribuisce un'ascesa dal mondo sensibile (*terram, maria, ecc.*) agli spiriti che sono in esso (« omnes spiritus qui non videntur ») per contemplare al di sopra di sé il Verbo che era al principio. Sembra che Agostino anche in questo caso, in seguito all'influenza plotiniana, forzi un poco il testo evangelico⁹².

Passiamo ad altri esempi di elevazione plotino-agostiniana. Abbiamo visto nel passo citato come Agostino abbia disposto strategica-

⁹⁰ *Enn.* V,1,2,47. Anche Agostino dice « *quanvis luceant, quanvis de coelo fulgeant ... corpora sunt* ».

⁹¹ Cfr. *Conf.* IX,10,2: « *et venimus ad mentes nostras et transcendimus eas ut attingeremus regionem ubertatis...* ». L'Henry commentando questo testo fa coincidere *νοητά* con *mentes*. Cfr. *La vision ...*, cit., p. 23.

⁹² Nel senso che è difficile che l'evangelista serbasse a se stesso un tipo di ascesa così filosofico. Cfr. COMEAU, *op. cit.*, p. 387. Cfr. anche Tr. 1,5; 23,6; 38,4. Questi passi insieme al susseguito 20,12 pongono tutti al termine dell'ascesa il versetto iniziale del Vangelo e attribuiscono l'elevazione ad esso attraverso i gradi delle creature. La familiarità con il testo plotinico

mente alcuni stilemi di Plotino in un contesto riferentesi all'ascesa a Dio. Il « codice » di questi riferimenti è presente in altri due testi, che però sottolineano un tipo di confronto negativo.

13,5

Si visibilia adtendis nec panis est Deus, nec aqua est Deus nec lux ista est Deus. Omnia enim haec visibilia sunt, et singula sunt quod est panis, non hoc est aqua; et quod est vestis non est hoc domus; et quod sunt ista, non hoc est Deus ... Deus tibi totum est.

25,9

Nunc si non potestis comprehendere quid sit Deus, vel hoc comprehendite quid non sit Deus, multum profeceritis si non aliud quam est de Deo senseritis. Nondum potes pervenire ad quid sit, perveni ad quid non sit. Non est Deus corpus, non terra, non caelum, non luna, non sol, non stellae, non corporalia ista ... Tolle omne corpus. Adhuc audi aliud: non est Deus mutabilis spiritus ... Sed transi omnem mutabilem spiritum qui modo scit, modo nescit, modo meminit et obliviscitur ... Transi haec omnia! Non invenis in Deo aliqua mutabilitatis, non aliquid quod aliter nunc sit, aliter ante paulo fuerit.

Il testo 13,5 è probabilmente suggerito da *Enn.* V,1,4,19-21. In quel passo Plotino spiega che mentre l'anima è questo o quell'essere particolare, lo Spirito è ogni cosa, è tutto ([ἡ ψυχὴ] ποτε γὰρ Σωκράτης, ποτε δὲ Ἰππος, ἐν τι ἀεὶ τῶν ὄντων· ὁ δὲ νοῦς πάντα), Agostino riporta qualcuno degli esseri che Dio non è (pane, acqua, luce, veste) in quanto particolari (*singula*), tralasciando naturalmente di attribuire queste particolarità all'anima; tuttavia di fronte alla conclusione panteistica plotiniana cambia registro e passa sul piano metaforico (Dio è tutto per te, cioè è ogni cosa buona).

Il testo 23,9 che offre un estratto di ascesa apofatica, mantiene concordanze più precise. Cercando di comprendere che cosa Dio non è, dice Agostino, otterrete molto in quanto eviterete di farvi una idea contraria alla sua natura (multum profeceritis, si non aliud quam est de Deo senseritis); questa osservazione si trova in *Enn.* I,6,7 (παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ). Naturalmente Plotino non trac-

e i fini dell'opera rendono intelligibile questa stranezza: il *Commento* è un testo esegetico e Agostino di fronte a questo passo più difficile da spiegare, avverte che la comprensione del versetto la si può avere soltanto iniziando un processo, secondo modalità plotiniana, di distacco da tutto ciò che è terreno, e interpreta: come Giovanni raggiunse elevandosi la verità piena di questo versetto, così anche voi elevandovi sopra ogni cosa capirete come il Padre e il Figlio sono inseparabilmente uniti.

cia l'elenco degli esseri particolari che vanno oltrepassati di negazione in negazione, Agostino invece riporta con il segno negativo gli elementi che prima aveva descritto come ostacoli da superare. E ugualmente riproduce la sequenza dell'invito ad andare al di là di ogni spirito mutevole, anche dell'anima⁹³, alla ricerca dell'Essere immutabile. L'elemento nuovo consiste nella definizione della immutabilità di Dio: in Lui non c'è niente di diverso da come prima era (« non aliquid quod aliter nunc sit, aliter ante fuerit »), riprodotto in Plotino ed attribuito allo Spirito (καὶ τὸ ἔστιν αἰεί, καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον, ἔστιν γὰρ καὶ τότε οὐδὲ τὸ παρεληλυθός.).

A questo punto, ricordando quanto abbiamo detto in una nota, ci sembra significativo che al termine dell'ascesa (di quel metodo cioè trascritto da Plotino che Agostino ritenne conforme alla religione cristiana) l'evangelista conosca il Verbo. Non più una rappresentazione di Dio mistico-teosofica orientaleggiante, ma persona distinta all'interno dell'essenza divina, il Cristo mediatore e redentore. Abbiamo visto Agostino tracciare nel Tr. 20 (ai capitoli 11-13) lo schema di una « ascensio mentis ad Deum ». In quei passi il movimento ascensionale dell'anima si era scandito in due tempi: una evasione dal mondo sensibile; un oltrepassamento del mondo spirituale. Percorse queste tappe, l'anima arrivava a Dio. Però questo movimento ascensionale sembra precisarsi e distinguersi da quello analogo, che Plotino poteva attribuire all'anima⁹⁴. In realtà i versetti del prologo che si trovano costantemente al termine dei testi di elevazione, sembrano rispondere perfettamente all'intenzione di un autore che voleva assumere la saggezza del mondo antico conferendole un ordine nuovo. Ecco allora che al di sotto del gioco delle opposizioni e risoluzioni di cui si compone l'urto delle sue varie influenze culturali, si attua l'opposizione più radicale all'eredità plotiniana: contemplazione non vuol dire immobile estasi che non richiede più sforzi; questo termine viene spostato, « riqualificato »; poiché è il Cristo l'oggetto della contemplazione, l'unione a Lui deve essere una continua conquista preparata dalla Grazia e operata dalla fede, dalla speranza e dalla carità.

⁹³ Questo è detto un po' più in basso: « immortalis dicitur anima ... est in illa quaedam vita permanens, sed mutabilis vita. Secundum mutabilitate ... et mortalis dici potest, quia si vivebat sapienter et desipit ... ».

⁹⁴ PONTET, *L'exégèse de St. Augustin prédicateur*, Parigi 1945, p. 529: « En vérité avec ces textes sur St. Jean nous entrons dans un autre monde ou plutôt nous affermissons notre assurance que nous étions depuis longtemps sur le terrain de la mystique chrétienne. Au sommet de sa contemplation l'évangéliste connaît le Verbe, come Personne, à l'intérieur de l'essence divine le Verbe incarné ... le voit d'abord au sein du Père, dans son immutabilité éternelle ».