

RICERCHE SUL LESSICO DELLA PROVVIDENZA IN
AGOSTINO

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Universität zu Köln
im Fach Philosophie

vorgelegt von
Elisa Dal Chiele

Köln, den 3. November 2014

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT
UNIVERSITÄT ZU KÖLN

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA E
ITALIANISTICA

A.r.t.e.s. Graduate School for the
Humanities Cologne

Dottorato di ricerca in Culture letterarie,
filologiche e storiche
XXVI ciclo

Erster Referent: Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer

Zweite Referentin: Prof. Dr. Bruna Pieri

Dritter Referent: Prof. Dr. Peter Orth

*A mio padre,
con coraggio e nostalgia*

Le parole sono importanti.
N. Moretti

INTRODUZIONE

1. STATO DELLA RICERCA

Il concetto di provvidenza divina è trasversale al pensiero pagano e al pensiero cristiano: costituisce quindi un tema esemplare della sintesi fra filosofia pagana e cristianesimo. Il concetto di provvidenza percorre inoltre l'intero arco della riflessione di Agostino di Ippona¹: la sua fede nell'esistenza di una presenza divina benevola e governatrice dell'universo e della vita degli uomini non mostra mai segni di cedimento, neppure nelle fasi più complesse del suo percorso intellettuale. In *conf.* 6,7, A. ci riferisce (con un lessico di sapore ciceroniano) che neppure le letture filosofiche ebbero l'effetto di deviarlo da tale certezza²; in *conf.* 7,11, A. ribadisce il concetto, riprendendo e innovando, entro coordinate cristiane, la struttura quadripartita in cui si articolava l'antica riflessione *de natura deorum* degli stoici³: ecco quindi in atto quella sintesi cui si è appena accennato. Al tempo di A. l'esistenza della provvidenza di Dio è un concetto ormai diffuso e consolidato, oggetto sia di una fede di carattere più popolare sia della riflessione filosofica⁴: egli non sente più, quindi, l'esigenza di dimostrarne l'esistenza, ma intende invece difenderla dai suoi avversari o si impegna nel rispondere ai dubbi dei fedeli stessi, come mostrano gli interrogativi che affiorano di tanto in tanto nelle omelie.

Il concetto di provvidenza è complesso, perché si intreccia (e finisce per confondersi) con altre domande centrali nella riflessione agostiniana. Nella sterminata

¹ D'ora in poi A.

² *Conf.* 6,7: *nulla pugnacitas calumniosarum quaestionum per tam multa quae legeram inter se confligentium philosophorum extorquere mihi potuit, ut aliquando non crederem te esse quidquid esses, quod ego nescirem, aut administrationem rerum humanarum ad te pertinere*; cf. Cic. *nat. deor.* 1,2. Sul ruolo di Cicerone e in particolare del *De natura deorum* (una delle letture giovanili di A.: cf. Aug. *ep.* 118, 23-30, v. Testard 1958, I 46; 67s.) nella specializzazione del valore di *administro* e *administratio*, v. *infra*, s.u., in partic. 64ss.; su *res humanae* come *iunctura* del lessico della provvidenza, v. *infra*, s.u., 247-249. Il grassetto funge da rimando interno ai lessemi trattati nei vari capitoli del lavoro.

³ *Conf.* 7,11: *me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo ... atque scripturis sanctis ... uiam te posuisse salutis humanae ad eam uitam, quae post hanc mortem futura est*. L'indagine teologica degli stoici si interrogava infatti sull'esistenza degli dèi (*esse deos*), sulla loro natura (*quales sint*), sul governo divino dell'universo (*mundum ab his administrari*) e sulla cura divina nei confronti dell'uomo (*consulere eos rebus humanis*): cf. *nat. deor.* 2,3 (v. *infra*, 65). La sezione autobiografica delle *Confessiones* è maggiormente interessata all'intervento di Dio nella vicenda individuale (benché il filo rosso della creazione sia presente anche nei primi nove libri); a questo punto dell'opera, risulta meno urgente ribadire l'aspetto del governo dell'universo: l'*administratio mundi* viene così omessa nell'enumerazione di A., che mantiene tuttavia l'antica e convenzionale quadripartizione stoica, sostituendo all'*administratio mundi* il concetto della salvezza in Cristo e ampliando così la prospettiva in chiave escatologica e cristiana.

⁴ Rascol 1936, 961; Chadwick 1987, 153s.; Rist 1997, 336s.

produzione bibliografica su A., il tema della provvidenza è spesso trattato limitando la ricerca a una precisa selezione di opere⁵ o in modo indiretto, in lavori dedicati a problemi affini a questo concetto⁶ e comunque mai particolarmente attenti al lessico. Le due monografie di N. Scholl (1960) e di Ch. Parma (1971) consistono entrambe in un confronto fra il concetto plotiniano e agostiniano di provvidenza, condotto da due prospettive opposte – teologica quella del primo e filosofica quella del secondo –: nessuna delle due ricerche è tuttavia scevra da storture interpretative, come è già stato rilevato in più sedi da G. Madec⁷.

La presente ricerca non indaga genericamente il concetto di provvidenza, ma è un'analisi di natura semasiologica sul lessico agostiniano della provvidenza, costituito dalle parole-chiave *providentia*, *provideo*, *providens*, *providus*, *provisio*, *provisor*, *provisus* e dai lessemi in relazione logico-sintattica diretta con esse⁸. Non disponiamo, purtroppo, di un *De providentia* agostiniano⁹ al pari, ad esempio, dei due trattati di Plotino dedicati a questo argomento (Plotin. 3,2-3), verso i quali A. nutre un debito consistente¹⁰. Senza limitare la ricerca a un particolare periodo della produzione letteraria di A. o a una particolare tipologia di opere, il presente lavoro studia tutte le

⁵ E.g. Rascol 1936 (incentrato su *ciu.*); Parma 1971 (concentrato su *conf.* e *ciu.*: p. 16). Sintetica ma esaustiva è invece la rassegna di testi fornita da Madec (1995, 291-308).

⁶ Così e.g. Davies 1992, 30-50. Fra i più recenti, il lavoro di Drews (2009) affronta il tema della provvidenza in relazione al problema della libertà umana e della grazia, che per l'autore costituisce un importante aspetto del modo di azione della provvidenza stessa: la grazia è un dono della bontà divina alle sue creature, che esistono in quanto buone. Il nesso fra libero arbitrio e provvidenza è costituito dunque dalla bontà, come condizione determinante l'esistenza, cosa che rimanda alla fonte stessa di tale bontà, ovvero alla provvidenza di Dio (*ibid.* II 646s.); Schildgen (2012) si concentra invece sul *De civitate dei* e sul concetto di teologia della storia (v. in partic. 73-96).

⁷ Madec 1963, 367s.; *id.* 1972, 328s.; *id.* 1995, 295-297. Privilegiando un approccio di tipo teologico, il lavoro di Scholl tende ad appiattare le differenze fra Plotino e A., con il rischio di estendere anche al filosofo neoplatonico il carattere personale della provvidenza agostiniana, efficacemente definita dallo studioso come «liebende Führung eines persönlichen Gottes» (Scholl 1960, 65): la provvidenza di Plotino risulta così deformata attraverso lenti agostiniane. Il lavoro di Parma va invece nella direzione opposta: concentrato esclusivamente sull'aspetto filosofico del concetto, esso finisce per deformare il pensiero di A. nella sua essenza, che è biblica (cf. *conf.* 11,7: *in uerbo tuo fecisti ea*). Vi è innanzitutto una differenza fra i due modelli di origine dell'universo (fabbricazione *ex nihilo* per A., emanazione per Plotino), che non può essere ignorata. Uno dei difetti a mio avviso più vistosi del lavoro di Parma è l'insistenza da parte dell'autore su un presunto dualismo agostiniano (*passim*), frutto di forzature interpretative dei testi; cf. e.g. *nihil inordinatum relinquere* (*ciu.* 5,8), che Parma non esclude di poter rendere come «das Nichts ohne Ordnung lassen» (p. 39). Il contesto rende tuttavia inammissibile la sostanziazione dell'indefinito, parallelo e antitetico a *cuncta* (*cuncta scire [sc. deum summum] antequam fiant et nihil inordinatum relinquere*; cf. oltretutto *lib. arb.* 3,8: *non esse ... non est aliquid sed nihil*); altri esempi in Madec 1972, 328s.

⁸ Un primo tentativo in questo senso fu intrapreso da J. Götte negli anni Cinquanta (*id.* 1953): v. *infra*, 4.

⁹ In *ep.* 231,7, fra i titoli di alcune sue opere, A. annovera anche un *De providentia*. F. Dolbeau (1995, 276s.) ha avanzato l'ipotesi che questo titolo vada forse identificato con il testo (*s. Dolbeau* 29 = *prou. dei*) da lui scoperto e pubblicato nel 1995 (*ibid.*, 281-288), dedicato al tema della provvidenza.

¹⁰ Cf. Henry 1934, 122s. (sul riferimento diretto di *ciu.* 10,14); Madec 1995, in partic. 294-296.

attestazioni delle parole-chiave sopra citate all'interno dell'intero *corpus* agostiniano. Tale analisi è stata condotta in una duplice prospettiva: sincronica, da un lato, ovvero interna alla produzione agostiniana; e diacronica, dall'altro, volta, cioè, a valutare il debito di A. nei confronti degli autori latini a lui precedenti e le innovazioni semantiche apportate dal vescovo di Ippona stesso. Non è stata operata una distinzione *a priori* fra filosofia e teologia – peraltro priva di senso per un autore come A. –, ma pari considerazione è stata rivolta ai modelli linguistici latini pagani, alle traduzioni bibliche e agli autori (latini) cristiani antecedenti o contemporanei ad A., nel tentativo di restituire la complessità dell'interazione fra fonti e modelli all'interno della riflessione agostiniana su questo argomento.

Come noto, gli studi su A. sono innumerevoli e approfondiscono molteplici aspetti del suo pensiero; non si può tuttavia affermare lo stesso per la bibliografia relativa al lessico e alla lingua di A. Se, in generale, lo studio del lessico costituisce ancora oggi un terreno poco battuto dagli studi agostiniani¹¹, ancora più rari sono i lavori che si propongono di rintracciare gli elementi di continuità rispetto ai classici¹². La presente analisi affronta quindi il lessico della provvidenza nel segno della continuità, nel tentativo di soppesare di volta in volta analogie e differenze agostiniane rispetto agli antecedenti, e di delineare il retroterra della riflessione di A. sulla provvidenza, in cui interagiscono diversi fattori di influenza¹³.

¹¹ Essendo dedicati ad aspetti specifici, risulta piuttosto difficile reperire i lavori dedicati al lessico. Fra quelli di mia conoscenza ricordo De Veer 1962, 331-357 (su *reuelo-reuelatio*); Mandouze 1963, 222s. (su *sacramentum*); Markus 1964, 125-143 (su *imago* e *similitudo*); Johnson 1975, 117-124 (su *uirtus*); Shinro 1987, 131-154 (sul lessico “psicosomatico”: *cor*, *praecordia*, *uiscera*); Kursawe 1989, 217-230 (su *excito*); Soennecken 1993 (sul campo semantico della donna); i lavori di Folliet dedicati al lessico del peccato (*id.* 1987, 118-135) e alla resa di αἰὼν (*id.* 2001, 575-596); Mantovanelli 1981, 359-389 (sezione dedicata allo studio del campo semantico di *profundis* in A.); Mayer 1990, 127-154 (su *regula*); Fontanier 1998 = *id.* 2008, 575-596 (su *honestum*); Pieri 1998a, 253-265 (su *beatifico* e *beatificus*); la prima parte del poderoso volume di Lagouanère (2012, 47-376) è dedicata allo studio di alcuni lessemi-chiave del lessico agostiniano dell'interiorità (*anima*, *animus*, *mens*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia*, *memoria*, *uoluntas*, *spiritus*); Pieri 2014, 19-37 (su alcuni lessemi di conversione). Uno strumento imprescindibile per lo studio del lessico agostiniano è costituito dall'*Augustinus-Lexikon* (1986-), utili ma purtroppo incompleti sono invece gli *Specimina eines Lexicon Augustinianum* (= *SLA*).

¹² Questo è forse riconducibile al fatto che il latino di A. è divenuto oggetto di interesse scientifico con gli studi di J. Schrijnen e dei suoi allievi (scuola di Nimega), fra i quali Ch. Mohrmann. La scuola di Nimega tendeva a definire le specificità del latino cristiano, inteso come *Sondersprache*, vale a dire come fenomeno autonomo rispetto al quadro evolutivo generale della lingua latina: v. Mohrmann 1961², 84; e l'appendice della studiosa in Schrijnen 2002⁴, 91-120.

¹³ Chadwick (1987, 159s.), mostra come motivi stoici (e.g. la concezione del male come inconveniente) si innestino entro una cornice concettuale platonica (come del resto è già per Plotino, anticipato in questo dal medioplatonismo: v. *infra*, 20); secondo Chadwick, la valutazione positiva del corpo di A., che corregge la visione tradizionale del platonismo, gli sarebbe derivata da Porfirio (oltre che dalla Bibbia). L'apporto di Plotino è infine sintetizzato dallo studioso nei seguenti aspetti: l'idea che il male non sia

2. METODO, SCOPO, STRUTTURA DELLA PRESENTE INDAGINE

Il lavoro di ricerca si è articolato in due fasi: la prima, di carattere quantitativo, è stata dedicata alla raccolta dei dati lessicali, che hanno costituito il fondamento per la seconda parte del lavoro, dedicata alla selezione e a un'analisi di carattere qualitativo di parte dei dati raccolti. Una prima schedatura delle occorrenze agostiniane del sostantivo *providentia* risale agli anni Cinquanta, a opera di J. Götte¹⁴. La sua indagine – notevole, considerando i mezzi a disposizione a quell'epoca – appare oggi superata; il metodo di lavoro seguito dallo studioso è tuttavia valido e, a mio avviso, adatto a un autore non sistematico come A., che ci ha lasciato un'eredità letteraria consistente. A differenza dell'indagine di Götte, la presente ricerca si estende all'intera famiglia lessicale di *providentia*, includendo, oltre al sostantivo, il verbo *provideo* e i lessemi *providens*, *providus*, *provisio*, *provisor*, *provisus*. Nella seconda fase del lavoro si è resa invece necessaria una selezione dei materiali¹⁵. Come avverte infatti De Mauro, «gli spostamenti e le trasformazioni del significato di una parola sono “incalcolabili” per via logica e sono adeguatamente analizzati soltanto se [...] lo studio è condotto come studio storico ed empirico»¹⁶. Tuttavia, il significato di una parola si determina in seguito all'interazione di innumerevoli fattori; è quindi necessaria e inevitabile la selezione da

nulla per il buono e viceversa (Plotin. 3,2,6); l'idea che la forza suprema sappia servirsi del male per un fine nobile e sia in grado dare forma alle realtà informi, trasformandole (3,2,5, cit. *infra*, cap. IV, n. 5: vedremo come in *lib. arb.* 2,45 questo tema interagisca con il Libro della Sapienza, v. appendice, in partic. 279-281); la deviazione dal bene come origine di un abisso via via più profondo (3,2,4); infine, l'idea che anche il male sia utile, in quanto dotato di un proprio ruolo nell'armonia generale dell'universo (3,2,17). A questi temi si aggiunge inoltre quello dell'estensione dell'azione della provvidenza anche alle realtà inferiori (3,2,13): un vero e proprio *Leitmotiv* agostiniano, come emergerà più volte nel corso di questo lavoro.

¹⁴ Lo studio di Götte (1953) si limitava tuttavia alla sola analisi del sostantivo *providentia* e consisteva in un elenco, in ordine cronologico, delle attestazioni agostiniane del sostantivo stesso. Lo studio di Götte raccoglie le occorrenze di *providentia*, distinguendo i passi nei quali il sostantivo compare senza alcun modificatore («without any modifier»), da quelli nei quali è invece associato a *dei* e *diuina* («coupled with “Dei” and “divina”») o ad altri attributi («with certain attributes»): v. Götte 1953, 17ss. Il termine “attributo” è inteso in senso lato dallo studioso, perché nel terzo gruppo sono incluse anche le *iuncturae* composte da *providentia* in associazione a un altro sostantivo (e.g. *ordo providentiae*). La sezione finale del lavoro è costituita da un indice dei passi nei quali *providentia* compare nell'ambito di una citazione (p. 14).

¹⁵ Si è inteso impostare la raccolta dei dati lessicali nel modo più esaustivo possibile. Si è rivelato tuttavia complicato individuare dei modelli metodologici dai quali prendere spunto, in primo luogo perché ogni lavoro lessicale adegua le modalità di analisi ai propri obiettivi e alle peculiarità del *corpus* su cui opera; in secondo luogo perché i lavori lessicali tendono a presentare i risultati finali dell'indagine, e danno raramente conto del percorso seguito per ottenerli. Il volume di P. Mantovanelli (1981) sul campo semantico di *profundus* è un esemplare lavoro di semantica storica. Particolarmente utile è stata la consultazione del volume di Portalupi (2006), al quale è annesso un archivio lessicografico in cd-rom.

¹⁶ De Mauro 1971, 6.

parte di chi conduce la ricerca: «La descrizione semantica può solo cercare di indicare quelli [*sc.* i significati] che, nell’ottica d’un determinato ricercatore e secondo criteri di volta in volta modificabili, paiono i più importanti. Non c’è altra via, per descrivere in modo soddisfacente un significato lessicale, se non quella di cercare di raggrupparne in accezioni gli innumerevoli sensi possibili»¹⁷.

Dal momento che la presente ricerca si concentra sul concetto di provvidenza divina, si è reso in primo luogo necessario eliminare quelle attestazioni in cui le parole-chiave si riferiscono alla provvidenza intesa come facoltà umana: queste occorrenze sono state raccolte nella sezione dedicata alle attestazioni “secondarie” delle parole-chiave (v. *infra*, 52ss.), nella quale sono compresi anche i passi nei quali i lessemi-chiave ricorrono nell’ambito di una citazione (biblica o di altro autore)¹⁸. Questi dati restano dunque a margine del successivo lavoro di analisi, con le sole eccezioni di una citazione non identificata in *mor.* 2,9 e delle citazioni e allusioni a *Sap* 6,16, analizzate in appendice, vista l’importanza di questo versetto, che compare in passi decisivi per il tema della provvidenza.

Una volta raccolti, i dati lessicali sono stati raggruppati per nuclei tematici, alcuni dei quali costituiscono i capitoli di cui si compone la seconda parte del lavoro. La selezione dei nuclei tematici riflette i risultati dell’analisi lessicale ed è stata effettuata coniugando il criterio della frequenza lessicale a quello della pregnanza semantica (si sono privilegiati, ad esempio, lessemi con un alto tasso metaforico, come *administro*, *guberno* e *rego*). La seconda parte del lavoro si sofferma dunque sulla storia del lessico agostiniano della provvidenza: gli usi lessicali di A. sono messi a confronto con quelli degli autori pagani, con gli usi biblici e con quelli degli autori cristiani latini precedenti e/o contemporanei ad A. Questo confronto intende chiarire l’apporto di A. al lessico filosofico latino e il modo in cui il vescovo di Ippona reimpiega e adatta al proprio pensiero temi divenuti ormai tradizionali.

La prima sezione della tesi è dedicata ai lessemi impiegati da A. per esprimere il governo della provvidenza, e si compone di quattro capitoli: i primi tre approfondiscono rispettivamente lo studio delle famiglie lessicali di *administro*, *guberno* e *rego*; nel quarto capitolo si dà conto di altri lessemi che esprimono il modo di governare della

¹⁷ *Ibid.* 11.

¹⁸ Talvolta le attestazioni appartengono a entrambe le categorie, allo stesso tempo, come nel caso di *Sap* 9,14, *Rm* 13,14 e della citazione ciceroniana tratta dal *De inuentione* (2,160).

provvidenza, come *ago / perago, dispono / dispositio, gero, moderor / moderatio / moderatrix, tempero*. Completa infine questa sezione un *excursus* dedicato allo studio di *facio / fio* e *operatio / operor / opus*, lessemi che esprimono l'attività della provvidenza senza essere tuttavia direttamente associati all'idea del governo. La famiglia di *opus* è di particolare rilevanza per il lessico tecnico usato da A. per designare il "secondo momento" della creazione, ed è quindi complementare all'analisi del lessico dell'*administratio*.

Il secondo capitolo studia i lessemi e le *iuncturae* in cui prevale l'idea della presenza nascosta della provvidenza (*abditus, altus, latenter, occulto / occultus, secretus; non uisibilis*), e quelli in cui predomina il senso di inadeguatezza delle risorse umane a descrivere o a raggiungere la provvidenza, intesa come insufficienza espressiva della parola (*ineffabilis*) o come limitata capacità di comprensione dell'essere umano (*inscrutabilis, inuestigabilis / inuestigabiliter*). La scelta di trattare questo argomento è stata determinata dal fatto che, se si esclude *diuinus, occultus* risulta essere l'aggettivo che A. associa più spesso alla parola-chiave *providentia*.

Il terzo capitolo è dedicato al tema della cura divina. I lessemi che A. associa alle parole-chiave per esprimere questo concetto sono *cura / curo / procuro / procuratio, consulo, prospicio* (equivalente a *provideo*). *Cura / curo* sono impiegati, assieme a *curatio*, anche con valore metaforico e designano l'azione terapeutica della provvidenza. Altri lessemi riconducibili a questo tema sono *medicinal/medicinalis, morbum, remedium, salus, subuenio* (nel suo valore secondario e tecnico di 'guarire'; cf. *uera rel.* 34). La premura della provvidenza consiste nel suo aiuto (*adiuuu, ops, subuenio*) e nella sua azione benefica (*beneficentia, beneficio, beneficium*): la bontà è infatti una caratteristica essenziale della provvidenza (*bonitas, bonus, misericordia*). In questo capitolo sono inclusi i lessemi che esprimono l'idea della presenza protettiva della provvidenza (*circumdo, [non] desero, praesideo, uigilo*) e l'estensione universale della sua azione (*res humanae, pertineo ad*), rivolta anche agli ambiti che sembrano dominati dal caso.

Il quarto capitolo riguarda il tema della cosiddetta "pedagogia divina". La provvidenza ha il compito specifico di *admonere* piuttosto che di *docere* (i lessemi relativi alla sfera dell'insegnamento ricorrono infatti con frequenza minore in associazione alle parole-chiave): la provvidenza risveglia l'attenzione dell'essere

umano, lo spinge a concentrarsi sulla propria interiorità, dando così avvio al suo percorso di conversione. I lessemi che esprimono questo concetto sono *admoneo*, *commemoro*, *corrigo*, *excito*, *exerceo / exercitatio*. Questi ultimi sono in relazione sia con l'idea del mondo sensibile inteso come tappa preliminare del percorso che riconduce alla patria d'origine sia con il concetto (stoico e soprattutto senecano) della sofferenza come prova.

Il lavoro si chiude con un'appendice dedicata allo studio delle citazioni agostiniane di *Sap* 6,16 e *Sap* 8,1, due versetti rari nella tradizione latina precedente, ma determinanti per la riflessione di A. sul tema della provvidenza, come dimostra il fatto che essi sono citati in passi di grande importanza per questo tema, come *lib. arb.* 2,45, dove *Sap* 6,16 compare in prossimità della prima definizione filosofica di *providentia*. In *Gn. litt.* 5,21,42, *Sap* 6,16 è citato come espressione della funzione psicagogica del creato; inoltre, la *iunctura* biblica *in omni providentia* presente in questo versetto è interpretata da A. come prova dell'onnicomprendività dell'azione divina (l'esegesi si fonda peraltro su un fraintendimento del testo greco da parte del traduttore biblico: v. *infra*, appendice, 279). A. cita spesso *Sap* 8,1 con questa stessa funzione: il versetto finisce così per confermare e avvalorare alcune suggestioni di derivazione plotiniana (cf. Plotin. 3,2,13): si è dunque cercato di dimostrare l'interazione fra moduli biblici e testo plotiniano, nonché l'importanza di entrambi nella formazione del lessico agostiniano della provvidenza (cf. in partic. quanto emerge a proposito del modulo ***pertineo usque ad***: v. *infra*, s.u. ***pertineo ad*** e 283s.).

I criteri di frequenza e di pregnanza concettuale avrebbero richiesto l'approfondimento di altri due aspetti, rimasti tuttavia a margine del presente lavoro: il tema dell'ordine e quello della giustizia. Il concetto di ordine è di importanza centrale per la concezione agostiniana di provvidenza, come mostrano le numerose attestazioni di *ordo*, *ordinatio*, *ordino* in associazione alle parole-chiave. Questo tema costituisce tuttavia un terreno assai battuto dagli studi agostiniani, anche in anni recenti, nei quali ha visto la luce l'importante monografia di I. Bouton-Touboulic (2004), dedicata a questo argomento¹⁹. Per questo motivo si è ritenuto di non dover dedicare una sezione tematica a se stante al

¹⁹ Questo lavoro è stato preceduto da numerosi altri studi dedicati al tema dell'ordine, come le monografie di Rief (1962); Bettetini (1994); Bodei (2005³) e, fra i lavori di minori proporzioni, Pacioni 1994; Bouton-Touboulic 1998 (incentrato sul *De providentia dei = s. Dolbeau* 29); ead. 1999; 2001; 2006 (studi confluiti o ricavati dalla monografia sopra citata); Doignon 1996 e le sue note di commento al *De ordine* (id. 1997).

lessico dell'ordine, ma di trattare l'argomento in relazione ai temi selezionati. Nel corso dell'analisi (e in particolare di quella dei lessemi relativi al mistero della provvidenza) è emersa la stretta relazione fra il lessico della provvidenza e quello della giustizia: le domande relative all'azione provvidenziale di Dio sono del resto interrogativi sulla sua giustizia e i due problemi sconfinano uno nell'altro. Questa interferenza emerge anche sul piano lessicale, perché il lessico relativo alla giustizia è ben rappresentato (v. e.g. *damno, iudicium, lex, punio, subplicium, tribuo / distribuo, uindico*). Anche in questo caso, si è scelto di trattare il tema della giustizia soltanto in modo trasversale e indiretto, quando il concetto emerge dai passi analizzati.

2.1 COSTITUZIONE DI UNA BANCA DATI SUL LESSICO AGOSTINIANO DELLA PROVVIDENZA

La schedatura dei dati ha lo scopo di stabilire con precisione la funzione logico-sintattica delle parole-chiave e di definire il contesto lessicale nel quale esse compaiono, ovvero i lessemi in relazione logico-sintattica diretta con le parole-chiave stesse (aggettivi, sostantivi, verbi), oltre che di rendere i dati raccolti interrogabili secondo criteri differenti. Tutte le occorrenze di *provident-* e *provid-* / *provis-* attestate nella più recente versione del *Corpus Augustinianum Gissense (CAG-online)*²⁰, sono state raccolte in una banca dati, appositamente costituita. Quando non se ne è data esplicita indicazione, i passi sono citati secondo l'edizione utilizzata dal *CAG-online*²¹. A ogni attestazione della parola-chiave corrisponde un *record* all'interno della banca dati; a uno stesso passo sono stati dedicati tanti *records* quante sono le occorrenze della parola-chiave al suo interno.

Ciascun *record* contiene un'indicazione relativa al titolo e al passo, nonché alla sua datazione. Secondo la suddivisione del *Thesaurus Augustinianus*²², gli scritti di A. sono stati ordinati come segue:

²⁰ La prima pubblicazione della versione on-line del *CAG* risale all'inizio del 2012.

²¹ <http://cag3.net/>.

²² Il *Thesaurus Augustinianus* è una concordanza delle opere di A. Oltre al numero totale di attestazioni delle singole forme, questo strumento dà conto della loro distribuzione per tipologia di opera, distinguendo fra *libri, tractatus* ed *epistulae*. I *libri* si suddividono in anteriori al sacerdozio, composti durante il sacerdozio e durante l'episcopato. I *tractatus* sui salmi e sul vangelo di Giovanni sono invece distinti da tutti gli altri.

- a. opere precedenti l'ordinazione sacerdotale (all'inizio del 391), ulteriormente suddivise in opere antecedenti e successive al battesimo (aprile 387);
- b. opere composte negli anni del sacerdozio (391-395);
- c. opere composte durante l'episcopato (a partire dagli anni 395/397).

Nella cospicua produzione letteraria di A. rientrano scritti di diversa natura²³. L'indicazione della tipologia dell'opera ha la funzione di tenere conto della specificità dei singoli testi, senza astrarre idee e concetti dal loro contesto originario. La distinzione per tipologia delle opere di A. riprende quella della Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA)²⁴:

- dialoghi filosofici (*Acad.*; *beata u.*; *ord.*; *solil.*; *imm. an.*; *an. quant.*; *lib. arb.*; *mus.*; *mag.*);
- scritti autobiografici (*conf.*; *retr.*);
- scritti apologetici (*ciu.*; *uera rel.*; *util. cred.*; *f. et symb.*; *f. inuis.*);
- scritti polemici: opere antieretiche (*c. adu. leg.*; *c. Prisc.*; *haer.*; *adu. Iud.*); opere antiariane (*c. s. Arrian.*; *c. Max.*; *conl. Max.*); polemica con i manichei (*mor.*; *duab. an.*; *c. Fort.*; *nat. b.*; *c. Adim.*; *c. ep. Man.*; *c. Fel.*; *c. Sec.*; *c. Faust.*); polemica con i donatisti (*ps. c. Don.*; *c. ep. Parm.*; *bapt.*; *c. litt. Pet.*; *cath. fr.*; *Cresc.*; *un. bapt.*; *breuic.*; *s. Caes. eccl.*; *Emer.*; *c. Gaud.*); polemica con i pelagiani (*pecc. mer.*; *spir. et litt.*; *nat. et gr.*; *perf. iust.*; *gest. Pel.*; *gr. et pecc. or.*; *an. et or.*); polemica con Giuliano (*nupt. et conc.*; *c. ep. Pel.*; *c. Iul.*; *c. Iul. imp.*); polemica con i semipelagiani (*gr. et lib. arb.*; *corrept.*; *praed. sanct.*; *perseu.*);
- scritti esegetici (*doctr. chr.*; *Gn. adu. Man.*; *Gn. litt. inp.*; *Gn. litt.*; *cons. eu.*; *s. dom. m.*; *qu. eu.*; *qu. Mt.*; *exp. prop. Rm.*; *exp. Gal.*; *ep. Rm. inch.*; *qu. uet. t.*; *adn. Iob.*; *spec.*; *loc.*; *qu.*);
- scritti dogmatici (*trin.*; *diu. qu.*; *Simpl.*; *Dulc. qu.*; *ench.*; *diuin. daem.*; *f. et op.*);

²³ Un utile elenco delle opere agostiniane (con indicazioni sulla loro datazione) è presente nella sezione C dell'*Augustin Handbuch* (Drecolt 2007, 250ss.); v. anche il volume di Catapano (2010).

²⁴ <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>.

- scritti morali-pastorali (*b. coniug.; uirg.; b. uid.; adult. coniug.; cont.; reg. 1; reg. 2; reg. 3; agon.; cat. rud.; mend.; c. mend.; op. mon.; cura mort.; pat.*);
- lettere (*ep.*)²⁵;
- discorsi (*Io. eu. tr.; ep. Io. tr.; en. Ps.; s.; symb. cat.; exc. urb.; disc. chr.; util. ieiun.*);
- scritti enciclopedici (*gramm. (Ars breviata e Regulae); rhet.; dial.*).

Nei campi relativi alle citazioni si è distinto fra citazioni bibliche e non, nonché fra citazioni che contengono o non contengono la parola-chiave. Quest'ultima è stata registrata sia in forma lemmatizzata sia nella forma morfologica in cui essa compare nel testo; ne è stata inoltre schedata anche la funzione sintattica²⁶.

In un campo a parte sono stati raccolti tutti i lessemi in relazione sintattico-semanticamente diretta con la parola-chiave. Nel caso del sostantivo *prouidentia*, si è distinto fra le apposizioni e gli attributi riferiti a questo termine e fra i sostantivi che compongono un gruppo nominale insieme alla parola-chiave stessa. Per quanto riguarda i lessemi associati alle parole-chiave, sono stati isolati i sostantivi determinati (e.g. *ordo prouidentiae*), determinanti (e.g. *prouidentia dei*) o coordinati (e.g. *prouidentia iustitiaque; prouidentia, iustitia*) al lessema-chiave; quelli con la funzione di apposizione (e.g. *moderatrix temporum diuina prouidentia*); dal punto di vista semantico sono stati schedati i sostantivi con valore antonimico rispetto a *prouidentia* e i sintagmi epesegetici, ovvero le espressioni o i sostantivi con i quali A. si riferisce a *prouidentia* all'interno di uno stesso passo. Si è distinto fra gli aggettivi che qualificano la parola-chiave (e.g. *diuina prouidentia*) o un sostantivo a essa associato (e.g. *pulcher ordo prouidentiae*). Quando la parola-chiave ha la funzione di aggettivo, è stato registrato il sostantivo che essa qualifica (e.g. *prouidentissima moderazione*). Per quanto riguarda invece i verbi, questi sono stati suddivisi, secondo il tipo di costrutto, in attivi,

²⁵ Alcune lettere sono dei veri e propri trattati. Lo stesso A. annovera questi scritti fra i suoi *opuscula: ep.* 54-55 (= *Ad inquisitiones Ianuarii*); 102 (*Quaestiones expositae contra paganos numero sex*); 140 (*De gratia testamenti noui ad Honoratum*); 147 (*De uidendo deo*); 166 (*De origine animae*); 167 (*De sententia Iacobi*); 185 (*De correctione Donatistarum*); 187 (*De praesentia dei ad Dardanum*).

²⁶ Per quanto riguarda il sostantivo *prouidentia*, interessava capire anche il valore semantico delle sue attestazioni, soprattutto di quelle in cui *prouidentia* ha la funzione sintattica di soggetto, e può essere “agente”, quando dà intenzionalmente inizio all'azione (a differenza dello ‘strumento’ che dà invece inizio non intenzionalmente al processo verbale); “paziente”, quando subisce l'azione (e modifica quindi il proprio stato); “tema”, se il soggetto è soltanto coinvolto nel processo verbale (senza che quest'ultimo ne compori un cambiamento di stato): v. Oniga 2007, 156-160 (dal quale è mutuata questa terminologia).

medi e passivi, a seconda che la parola-chiave abbia la funzione logica di soggetto/complemento oggetto o di complemento di agente/causa efficiente. Quando invece la parola-chiave è costituita dalla forma verbale *proiideo*, sono stati schedati gli eventuali avverbi a essa associati (e.g. *diuinitus proiideri*).

Infine, un campo è stato dedicato all'indicazione sintetica dei temi e dei concetti trattati nel passo schedato. La porzione di testo selezionata ha la lunghezza necessaria a dare senso compiuto al ragionamento espresso da A.

3. LE PAROLE-CHIAVE: *PROVIDENTIA*, *PROVIDEO*, *PROVIDVS*, *PROVISIO*, *PROVISOR*, *PROVISVS*

3.1 *PROVIDENTIA*

3.1.1 ATTESTAZIONI PREAGOSTINIANE DI *PROVIDENTIA*

Il sostantivo *proiidentia* è attestato in prosa²⁷ a partire dal I sec. a.C. *Proiideo* ricorre invece già in Plauto (*Asin.* 450; *Most.* 526): l'arco di tempo che separa la prima attestazione della forma verbale dall'introduzione del sostantivo è quindi piuttosto lungo. *Proiidentia* conosce delle aree di sovrapposizione semantica con *prudentia* (cf. e.g. *Apul. Plat.* 2,10) e designa in primo luogo un'attitudine umana: è il comportamento prudente, la capacità di prevenire i pericoli e le sofferenze (*pro-* come anticipazione del futuro); *proiidere* è saper utilizzare le conoscenze e le esperienze acquisite non solo in vista del presente, ma soprattutto del futuro²⁸; è inoltre l'attitudine a proteggere e a tutelare, la premura verso le persone e le cose (*pro-* come propensione per l'altro). Qualità, queste, fondamentali per l'uomo virtuoso, tanto più se investito di un ruolo di comando: il sostantivo ricorre spesso, infatti, in ambito politico e militare²⁹ e in età

²⁷ *Prōiūdēntia* non può infatti entrare nell'esametro.

²⁸ Questa è la caratteristica che distingue la *proiidentia* da tutte le altre facoltà umane. In filosofia, è il saggio a divenirne padrone: «Le sage est le collaborateur de la divinité en ce sens que son seul but est de rechercher et de suivre les plans divins établis de toute éternité pour le monde des hommes» (Martin 1982, 422).

²⁹ *Cic. Catil.* 3,14: *quod uirtute, consilio, proiidentia mea res publica maxumis periculis sit liberata; Rhet. Her.* 4,32,43: *Scipionis proiidentia Kartaginis opes fregit; Tac. hist.* 2,19,1: *proiidentia ducis; cf. Apul. Plat.* 2,8: *ciuilitatem ... nec solum proiidentiam prodesse ciuilibus rebus, sed omnem sensum eius atque propositum fortunatum et beatum statum facere ciuitatis.* Sull'uso di *proiidentia* nell'ambito della politica romana, v. Eisenhut 1974, 563-565; Martin 1982. In contesto platonico, l'idea della funzione protettrice affidata a chi detiene il comando è applicata alla gerarchia fra capo e corpo: il primo, in quanto sede della "parte" razionale dell'anima, ha infatti il compito di proteggere il secondo dai pericoli (*Apul. Plat.* 1,13: *sublime positum [sc. caput] ut dominum atque rectorem proiidentiaque eius a periculis uindicari; cf. Plat. Tim.* 45 a-b: *περὶ τὸ τῆς κεφαλῆς κύτος ... ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ, καὶ διέταξαν τὸ μετέχον ἡγεμονίας τοῦτ'εἶναι).*

imperiale *providentia* sarà un importante titolo onorifico dell'imperatore (cf. *providentia Augusti* o *Augusta*)³⁰. La *providentia* può essere personificata come una dea (Quint. *inst.* 6 *pooem.* 4: *nullam in terras despiciere providentiam tester?*; Apul. *met.* 9,1: *caelestis me respexit providentia*; *met.* 11,10: ... *auxilia, quibus nomen dedit proprium deae summatis auxiliaris providentia*) oppure può costituire un attributo riferito a una divinità (Apul. *met.* 11,12: *deae maximae providentia*; 15: *Isidis magnae providentia*; Macr. *sat.* 1,17,55: *aedes providentiae, quam ναὸν Προνοίας Ἀθηνᾶς appellant*)³¹.

L'ultimo dei passi appena citati mostra la corrispondenza del sostantivo latino con il greco πρόνοια ('previdenza', 'prudenza'; 'intenzione', 'proposito'; 'cura', 'attenzione')³². Il valore etimologico del prefisso greco, così come di quello latino, è in primo luogo temporale (conoscere in anticipo, prevenire). Di tale valore troviamo traccia in *inu.* 2,160, dove il nostro lessema assume un'accezione psicologica e morale: nella *providentia* Cicerone individua infatti un aspetto specifico della virtù della *prudentia*, accanto alla *memoria* e all'*intellegentia*³³. Si tratta del primo significato con cui il sostantivo è attestato in Cicerone³⁴, un valore che nelle opere successive sarà però

³⁰ Frontin. *aq.* 64,1: *providentia optimi diligentissimique principis Neruae*; 87,2; cf. 11,1: *Augustum, providentissimum principem*; CIL X 6310: *providentiae imp. ... Traiani*. Sull'aspetto politico di *providentia*, v. Martin 1982. Lo stesso uso caratterizza anche il greco πρόνοια: v. Bergjan 2002, 31-43. Nel lessico cristiano, la *providentia* sarà quella dei vescovi e del clero: cf. *Th.l.L.* X/2,2322,28ss., s.u. *providentia*.

³¹ I passi citati presentano personificazioni di natura diversa: nel caso di Quintiliano la provvidenza è personificata in quanto interlocutrice dell'autore e destinataria dell'atto di accusa di quest'ultimo, vittima di tremende tragedie familiari; nel romanzo di Apuleio, il concetto filosofico di provvidenza risente, di tanto in tanto, delle suggestioni derivate da una religiosità di carattere più popolare: Apuleio finisce per identificare con la dea Iside, alla quale il protagonista è devoto, l'aiuto divino ricevuto contro la *fortuna* (sul concetto di provvidenza in *met.* v. Drews 2009, II 411-642; Graverini 2012, 86-106, incentrato sull'XI libro). Macrobio fornisce infine una testimonianza relativa ad Atena, qualificata con l'appellativo πρόνοια, per il soccorso prestato dalla dea a Leto durante le doglie del parto. In epoca successiva, questo appellativo fu ricondotto invece alla saggezza e previdenza di Atena Pronoea (venerata a Delfi). In età imperiale la Πρόνοια/*Providentia* cominciò a essere venerata anche come divinità autonoma, come mostrano le raffigurazioni della dea presenti sui reperti numismatici (Bisi 1965, s.u. *pronoia*).

³² *LSJ*, s.u. Sulla storia del sostantivo greco, v. Martin 1982, 7-30.

³³ Cic. *inu.* 2,160: *Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, providentia ... providentia, per quam futurum aliquid uidetur antequam factum est* (cit. anche da A. stesso in *diu. qu.* 31,1). Lo stesso valore relativo al futuro si trova in Seneca, che annovera la *providentia* fra le virtù umane (*ira* 3,7; *beata u.* 9,4; *epist.* 115,8), se usata male, però, la *providentia*, può diventare motivo di angoscia (*epist.* 5,8s.).

³⁴ Martin (1982, 2-4) osserva infatti che, nonostante l'incertezza sulla datazione del *De inuentione*, è tuttavia certo che si tratti di un'opera giovanile, nella quale Cicerone non deve avere cercato tanto l'originalità espressiva quanto piuttosto l'esattezza terminologica. È quindi inverosimile che l'autore si sia spinto a introdurre un nuovo termine in un testo di questo genere: egli avrà piuttosto impiegato una terminologia tecnica più o meno uniforme e coerente con quella diffusa nelle scuole di retorica da cui

marginale rispetto al più consueto uso di *providentia*, con cui Cicerone rende prevalentemente il concetto stoico di πρόνοια³⁵ (v. *infra*). Vedremo invece come in una prima fase del latino cristiano – nella lingua dei primi traduttori delle Scritture e in Tertulliano – il valore etimologico di *providentia* sarà recuperato per tradurre il greco πρόγνωσις e rendere così il concetto di prescienza divina, con una presa di distanza netta e consapevole dall’accezione più propriamente filosofica, che vede in *providentia* il corrispettivo latino di πρόνοια.

Le prime attestazioni del sostantivo πρόνοια si trovano nei presocratici (inteso come principio cosmologico) e in Erodoto (3,108: τοῦ θεοῦ ἡ προνοίη). Secondo Parmenide e Democrito tutto accade secondo necessità: πρόνοια equivale dunque ai concetti di ἀνάγκη, εἰμαρμένη, δίκη (VS 28 A 32)³⁶. Il pitagorico Ecfanto di Siracusa combina invece la dottrina atomista (alla quale si richiama per la formazione del cosmo) con l’idea del governo di quest’ultimo secondo la πρόνοια, una forza divina e razionale responsabile del moto ordinato dei corpi³⁷. Anassagora riconduce il nostro lessema al concetto di νοῦς, l’intelletto che organizza e ordina il caos primordiale (VS 59 A 67: ἐγκλιθῆναι πῶς τὸν κόσμον ... ἴσως ὑπὸ προνοίας); si tratta di un principio unicamente finalizzato a determinare l’ordine universale: dall’azione del νοῦς è infatti esclusa la premura (πρόνοια) nei confronti delle cose umane (VS 59 A 66: μὴ ὄλως εἶναι πρόνοιάν τινα τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντα ἀνθρώπεια ὑπὸ τῆι τύχηι ἄγεσθαι)³⁸. Come noto, gli atomisti negavano invece l’esistenza della πρόνοια *tout court*, anche come principio cosmico (VS 67 A 22: οὔτε προνοίαι διοικεῖσθαι, φύσει δέ τιτι ἀλόγῳ, ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα [*sc.* τὸν κόσμον]). Nei presocratici, dunque, il sostantivo πρόνοια

proveniva. La formazione del sostantivo *providentia* non andrà quindi attribuita a Cicerone: si tratterà invece più verosimilmente di un termine tecnico diffuso nelle scuole latine di retorica (*ibid.* 3).

³⁵ Il valore del sostantivo greco è caratterizzato da una forte componente di razionalità: «Pronoia bedeutet überlegte Haltung, welche das gegenwärtige Handeln bestimmt. Pronoia läßt sich daher nicht mit „voraussehen“ übersetzen. Es geht nicht darum, aus gegenwärtigen Sachverhalten kommenden Entwicklungen abzuleiten, [...] sondern um ein Tun, das von planender Überlegung und klarer Zielsetzung bestimmt ist, das kommende Entwicklungen im Blick hat, das Folgen im Handlungsvollzug mitbedenkt. Man kann von „Voraussicht“ sprechen, wenn klar ist, daß diese sich auf gegenwärtiges Handeln auswirkt. Der Akzent liegt auf der Gegenwart» (Bergjan 2002, 28).

³⁶ Sul concetto di necessità e destino nei presocratici v. Magris 2008, in partic. 160-168; 189-208.

³⁷ VS 51 A 4: ἐκ μὲν ἀτόμων συνεστάναι τὸν κόσμον, διοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ προνοίας; cf. fr. 1: κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα ... ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἦν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει; cf. VS 58 A 211 (di scuola pitagorica). Giamblico (*Vita Phyt.* 174) allude infatti a questo concetto, attribuendo a Pitagora l’idea che la divinità tenga lo sguardo sul genere umano (ἐπιβλέπειν [*sc.* τὸ ἀνθρώπινον γένος]) e non lo trascuri (μὴ ὀλιγορεῖν): Guazzoni Foà 1959, 69.

³⁸ Lanzi 2000, 67-75.

designa un principio cosmico divino, razionale e ordinatore, che può essere ammesso o negato³⁹.

Con Socrate si assiste invece a una moralizzazione della divinità: l'ideale morale costituisce infatti un valore, un fine cosmico e divino. Il dio socratico-platonico è buono; questa bontà ha un fondamento gnoseologico, perché la conoscenza del bene implica di necessità l'azione buona e, in quanto buono, dio non può che essere causa del bene (cf. Plat. *resp.* 379a-380c)⁴⁰. Nei *Memorabilia* di Senofonte, Socrate desume il carattere provvidenzialistico e benevolo della divinità dall'osservazione dell'ordine universale (*mem.* 1,4,6s.): la divinità è un'intelligenza provvidente che ha ordinato l'intero universo e si prende cura dell'uomo (soprattutto se virtuoso)⁴¹. Nel *Timeo* di Platone è presente la stessa idea: la πρόνοια del demiurgo consiste nel suo disegno benevolo e la sua azione formatrice coincide con la realizzazione di un progetto finalizzato al bene⁴²: il demiurgo intende infatti costituire un universo intelligente, il migliore possibile (*Tim.* 30b-c: τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν; cf. Cic. *Tim.* 10: *hunc mundum animal esse idque intellegens et diuina prouidentia constitutum*)⁴³. L'uso di πρόνοια non appare ancora specializzato, come sarà invece con lo stoicismo (cf. *Tim.* 44c, dove πρόνοια è impiegato al plurale: αἰτίας καὶ προνοίας ... θεῶν). In Platone prevale piuttosto l'idea del progetto, del disegno divino finalizzato al meglio per natura e su base gnoseologica. Il decimo libro delle *Leggi* è un testo importante per il concetto di provvidenza: la riflessione platonica è qui condotta in relazione al problema della teodicea. In *leg.* 899d-905d, la dimostrazione dell'esistenza della provvidenza si fonda sul concetto della

³⁹ Il concetto di provvidenza è inoltre implicitamente presente in Senofane, che sostiene l'esistenza di un unico dio, estraneo al male (Dragona-Monachou 1994, 4419; Deuser 2003, 302). Il fatto che fra i presocratici vi furono filosofi che non ammisero l'esistenza della πρόνοια, come i sofisti Antifonte e Trasimaco, mostra un'oscillazione del pensiero fra l'identificazione della πρόνοια con i concetti di ἀνάγκη, εἰμαρμένη, δίκη e la distinzione della πρόνοια stessa da questi ultimi, e fra l'ammissione e la negazione di essa: Guazzoni Foà 1959, 71.

⁴⁰ Dragona-Monachou 1994, 4419s.; Vlastos 1998, 209-238; Lanzi 2000, 97-101; 105-145.

⁴¹ Xenoph. *mem.* 1,4,6: οὐ δοκεῖ σοι καὶ τάδε προνοίας ἔργοις εὐκέναι ... ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα ἀπορεῖς πότερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν;

⁴² «Pronoia meint das planende Initiieren einer Handlung, für das die Merkmale Überlegung und Absicht kenngezeichnet sind» (Bergjan 2002, 28s.).

⁴³ In *Phaedr.* 247a ss. e *Tim.* 40b ss., Platone indaga la relazione fra l'uomo e gli dèi celesti; è convinto che gli dèi possano compiere soltanto il bene, e respinge con forza la convinzione (ad esempio dell'astrologia orientale) che gli dèi possano danneggiare l'uomo: la causa di tale danno è esterna all'ambito divino. Con Platone si diffonde la convinzione, che percorrerà l'intera filosofia greca, che questo mondo è stato formato ed è diretto da poteri benevoli, pertanto, l'universo è buono, sebbene non sia tale allo stesso modo a tutti i livelli. La presenza del male è dunque concepita in modo paradossale: Dörrie 1977, 65s.

giustizia divina e non sulla cosmologia. In questo passo delle *Leggi* il sostantivo πρόνοια non è però attestato: anche Platone associava quindi tale lessema alla sfera della fisica e della cosmologia (la provvidenza come razionalità divina che dirige armonicamente il corso dell'universo) piuttosto che all'ambito etico-morale⁴⁴.

In Aristotele il sostantivo πρόνοια non è attestato (a eccezione della locuzione ἐκ προνοίας, 'di proposito')⁴⁵; del resto questo concetto è estraneo al pensiero dello Stagirita. Il finalismo della natura aristotelica è meccanico, non è una causalità frutto di una deliberazione consapevole. «Aristotle's God, although good, is not directly providential like that of Socrates, Plato and the Stoics, but only indirectly and globally through the internal finality of nature»⁴⁶. Nella rigorosa causalità aristotelica non c'è dunque spazio per il concetto di provvidenza, benché la tradizione dossografica, recepita polemicamente dai Padri, finisca per attribuire allo Stagirita l'idea di una provvidenza "debole" o "limitata", dalla cui azione rimarrebbe esclusa la sfera sublunare⁴⁷.

Allo stoicismo antico risale la prima elaborazione compiuta di una dottrina della provvidenza⁴⁸. Il secondo libro del *De natura deorum* di Cicerone costituisce una fonte di primaria importanza per il pensiero stoico su questo tema. La riflessione stoica sulla teologia era tradizionalmente articolata in quattro aspetti. L'argomentazione filoprovidenzialistica dello stoico Balbo, esposta nel secondo libro del *De natura deorum*, segue questa struttura⁴⁹. I primi due aspetti indagavano l'esistenza degli dèi e la loro natura, il terzo riguardava invece il governo provvidenzialistico dell'universo, mentre il quarto si riferiva alla cura divina del genere umano (cf. *nat. deor.* 2,3): il

⁴⁴ Dragona-Monachou 1994, 4420-4422; Loi-Drobner 2008, 4395. Sulla teodicea di Platone v. Lanzi 2000, 105-140. Alla luce di quanto detto, non mi pare affatto condivisibile la lettura cristianizzante che Guazzoni Foà dà di Platone (smentita oltretutto anche su base lessicale): «Un notevole progresso nei confronti dei predecessori fece Platone che sostituì un concetto ben definito della Provvidenza divina distinto da quello di un'ἀνάγκη, di un'εἰμαρμένη cieca ed ineluttabile. [...] Né è fuori di luogo rilevare che questo progresso deve essere inteso nel senso di un sensibile avvicinamento alla concezione cristiana perpetrato da Platone che, prendendo le mosse da quella concezione di un'intelligenza sovrana [...] nelle *Leggi* tratta esplicitamente della Provvidenza nella cui fede egli pone la speranza di un'evasione dai mali che affliggono la vita umana» (*ead.* 1959, 73).

⁴⁵ Sull'originario valore tecnico di questa espressione, proveniente dal lessico giuridico, v. Bergjan 2002, 15-21.

⁴⁶ Dragona-Monachou 1994, 4423s.

⁴⁷ Bos 1976; Solignac 1972c, 678, cita *Dox. Graec.* 330a 5-12, b8-15; cf. *Ambr. off.* 1,13,47: *primo eorum adsertionem [sc. refellam] qui deum putant curam mundi nequaquam habere, sicut Aristoteles adserit usque ad lunam eius descendere providentiam* (cf. *Ex.* 3,17,71: *uide in paruis quae providentia sit dei*); *Aug. Gn. litt.* 5,21,42 (analizzato s.u. *guberno*).

⁴⁸ V. Dragona-Monachou 1976; Dörrie 1977, 60-87; Bergjan 2002, 44-80.

⁴⁹ V. *supra*, n. 3; *infra*, 65.

modulo ricorrente *deorum prouidentia mundum administrari* (*diu.* 1,117; *nat. deor.* 2,73; 77; 75; 80: v. *infra*, s.u. **administro**, in partic. 65) è la formula tecnica che individua il terzo dei quattro aspetti appena ricordati (cf. Diog. Laert. 7,133: εἰ προνοία διοικεῖται).

In questa sede, ci si limiterà a delineare il concetto stoico di *prouidentia* così come emerge dalle attestazioni ciceroniane e senecane del lessema⁵⁰. La *prouidentia* è personificata come divinità cosmica, che sovrintende al governo dell'universo (*nat. deor.* 2,73: *ab is [sc. Stoicis] prouidentiam fingi quasi quandam deam singularem, quae mundum omnem gubernet et regat*; cf. 3,78: *uestra ista Prouidentia*). Alludendo all'identificazione dei concetti di *prouidentia* e di *fatum* (εἰμαρμένη, la concatenazione causale)⁵¹, nel *De natura deorum*, l'epicureo Velleio definisce ironicamente la provvidenza stoica come *anus fatidica*, come un'anziana profetessa capace di predire il futuro (1,18: *anum fatidicam Stoicorum Pronoeam, quam Latine licet Prouidentiam dicere*). Per gli stoici la *prouidentia* è il *logos* universale immanente nell'universo⁵²: *mens mundi uel prudentia uel prouidentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur)* (2,58)⁵³. Cicerone riconduce a Zenone l'idea di una natura divina *artificiosa* ('fatta ad arte') e a sua volta *artifex*, capace di agire in modo provvidenziale: la natura è dunque prodotto e agente allo stesso tempo⁵⁴. Tale azione si riferisce sia alla fase di formazione dell'universo sia al suo governo (2,75: *prouidentia deorum mundum et*

⁵⁰ V. Dragona-Monachou 1994, 4424-4434; su Crisippo v. Duprat 1910, in partic. 490-505. Sugli altri usi ciceroniani di questo lessema, v. Martin 1982, 31-65.

⁵¹ SVF I 176: Ζήνων ὁ Στωϊκὸς (τὴν εἰμαρμένην) δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης ... ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.

⁵² Il dio stoico è corporeo (SVF II 1028-1035): tale intelligenza divina è costituita da un materiale sottile (fuoco o *pneuma*, un composto di fuoco e aria); cf. SVF II 1031; 1009; 299.

⁵³ Nel *De natura deorum*, *prouidentia* è coordinato a *consilium* (2,80: *eum [sc. mundum] deorum consilio et prouidentia administrari*) e *sensus* (2,87: *sensu moderante diuinaque prouidentia*); compare nell'immediata vicinanza di *cura* (2,127: *magna adhibita cura est a prouidentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum*); cf. Liu. 4,43,8: *deorum prouidentia curaque* (un'espressione pleonastica).

⁵⁴ Cic. *nat. deor.* 2,58: *ipsius uero mundi ... natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et prouida utilitatum oportunitatumque omnium*; cf. 2,140: *hanc prouidentiam naturae tam diligentem tamque sollertem*. Si tratta dell'unica occorrenza ciceroniana del nesso *prouidentia naturae*. Solitamente Cicerone riferisce *sollers* e *sollertia* a *natura* (cf. 1,92; 2,85; 128: *opera prouidae sollertisque naturae*; 142) la *iunctura* è un'enallage per *prouidentia naturae diligentis et sollertis*. Il nesso *prouidentia naturae* come espressione del teleologismo dell'universo, risultato di una "creazione intelligente" torna in Plinio (*nat.* 3,132; 9,20; 11,216; 18,228; 22,16; 22,86); cf. Sen. *nat.* 5,18,5: *prouidentia ac dispositor ille mundi deus*; cf. Gell. 7,1,7: *natura ipsa rerum uel prouidentia*. Per la provvidenza come forza creatrice e ordinatrice del cosmo v. anche Apul. *Apol.* 49: *quaeque membra nobis diuina prouidentia fabricata sint*; Flor. 10: *prouidentiae ratio*; mund. 24: *quadam infatigabili prouidentia*. Sul concetto stoico di natura v. Besnier 1996, 127-176 (sul secondo libro di *nat. deor.*); id. 1999, 119-131.

omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari). Il governo “intelligente” della provvidenza (antitetico al caso)⁵⁵ si riconosce dall’utilità del cosmo (dal suo finalismo antropocentrico) e dalla sua bellezza.

In Seneca *providentia* ricorre 19 volte in totale: oltre la metà di queste attestazioni si riferisce al sostantivo nella sua accezione filosofica⁵⁶. La provvidenza costituisce una proprietà fondamentale della natura divina: per Seneca gli dèi sono infatti buoni e generosi nei confronti dell’uomo (*epist.* 95,50: *hi [sc. dii] nec dant malum nec habent*). Anche in Seneca troviamo traccia della distinzione tradizionale fra il governo dell’universo e la cura divina nei confronti dell’uomo (corrispondenti rispettivamente al terzo e al quarto aspetto della riflessione stoica *de natura deorum*)⁵⁷, espressa dalla *uariatio* del preverbo (*prae-*, *inter-*) in *prou.* 1,1 (*praeesse uniuersis providentiam probaremus et interesse nobis deum*)⁵⁸, a rimarcare una relazione verticale e gerarchica fra cosmo e dio, sostituita invece da un rapporto orizzontale fra l’uomo e la divinità. Il *De providentia* senecano ha carattere dichiaratamente apologetico e si concentra sul secondo dei due aspetti⁵⁹. Si trova traccia dello stesso approccio in *benef.* 4,31,1, dove la provvidenza è per così dire assolta di fronte agli errori della storia (*Quid sibi uoluit providentia, quae Arrhidaeum regno inposuit?*), che Seneca riconduce invece al succedersi delle generazioni nel corso dei secoli. Nelle *Naturales Quaestiones*, *providentia* si riferisce invece alla forza ordinatrice dell’universo (cf. *nat.* 5,18,1; 5: *providentia ac dispositor ille mundi deus*); qui i concetti stoici di fato, provvidenza e natura sono personificati attraverso l’identificazione di questi ultimi con Giove⁶⁰.

⁵⁵ Cic. *nat. deor.* 2,87: *utrum ea fortuita ne sint an eo statu quo cohaerere nullo modo potuerint nisi sensu moderante diuinaque providentia*; Sen. *controu.* 1,3,8: *utrum providentia deorum an casu seruata sit*; [Quint.], *decl.* 4,13; Apul. *met.* 8,13; 9,16.

⁵⁶ Sul concetto senecano di provvidenza v. Dragona-Monachou (1994, 4436-4443); Fischer 2008, in partic. 16-21; sul *De providentia* v. il commento di Lanzarone (2008).

⁵⁷ L’incipit del *De providentia* mostra come Seneca intenda consapevolmente inserirsi in un dibattito ormai cristallizzato nella sua struttura, se egli ritiene necessario dichiarare la parzialità della sua trattazione (*prou.* 1,1).

⁵⁸ Lo stesso sdoppiamento di piani, fra governo cosmico e cura umana, è in Sen. *epist.* 95,50: *scire illos [sc. deos] esse, qui praesident mundo, qui uniuersa ui sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum*.

⁵⁹ Seneca mostra di volere attribuire due diverse funzioni a questi aspetti della provvidenza: la trattazione del governo dell’universo serve infatti a dimostrare l’esistenza della provvidenza a chi la nega, mentre l’aspetto della cura divina per l’uomo risponde ai dubbi di chi non nega *in toto* l’esistenza della provvidenza ma se ne lamenta (cf. *prou.* 1,4: *tu non dubitas de providentia sed quereris*: per questo motivo la trattazione cosmologica rimane a margine del *De providentia*).

⁶⁰ Sen. *nat.* 2,45,1s.: *Iouem, rectorem custodemque uniuersi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne conueniet. uis illum fatum uocare? non errabis: hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. uis illum providentiam dicere? recte dic<es>: is est enim cuius*

In Seneca, però, c'è di più: nelle lettere i riferimenti a *providentia* e al governo universale divino si inseriscono infatti entro una cornice antropocentrica, segnata dal percorso interiore dell'uomo attraverso la filosofia. Questo risulta in modo particolarmente chiaro da *epist.* 74,10, dove l'interrogativo di apertura del *De providentia* (*prou.* 1,1: *quid ita, si providentia mundus ageretur, multa bonis uiris mala acciderent?*)⁶¹ è ripreso in termini più perentori, per sostenere l'urgenza del ritorno dell'essere umano all'interiorità: di fronte agli *incommoda* che affliggono il saggio e alla transitorietà degli eventuali doni della provvidenza, non rimane altro che fare appello all'unico bene autentico, la virtù (*epist.* 74,10: *si ullum aliud [sc. bonum] esse existimat, primum male de providentia iudicat, quia multa incommoda iustis uiris accidunt et quia, quicquid nobis dedit, breve est et exiguum, si compares mundi totius aevo*). Quella di Seneca è quindi una provvidenza limitata, considerata come tale dal saggio, vale a dire da colui che in realtà non è altro che un frammento di fronte all'immensità dell'universo: è una prospettiva diametralmente opposta rispetto a quella di A. che insiste invece sulla limitatezza dello sguardo umano di fronte al disegno universale di Dio (pensiamo alla metafora del mosaico in *ord.* 1,2).

Per Seneca la filosofia è dunque l'unica soluzione alle difficoltà che l'uomo è costretto ad affrontare, siano esse determinate dal caso, dalla provvidenza o dal fato, poco importa, perché la filosofia insegna a fare fronte alla *fortuna*, a lasciarsi trasportare dal fato, a obbedire a quel dio che governa l'universo (*epist.* 16,5: *arbiter deus uniuersi cuncta disposuit*)⁶². Da protettrice del mondo e garante della sua sopravvivenza, la provvidenza diviene così un esempio per l'essere umano, chiamato a preservare se stesso dal pericolo delle passioni (*epist.* 58,29: *si mundum ipsum, non minus mortalem quam nos sumus, providentia periculis eximit, posse aliquatenus nostra quoque providentia longiorem prorogari huic corpusculo moram, si uoluptates, quibus pars maior perit, potuerimus regere et coercere*); l'analogia fra l'uomo e il dio è dunque stabilita dalla *providentia* stessa; nel passo incontriamo inoltre *rego*, uno dei verbi più

consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Si tratta di una prerogativa dello stoicismo antico: si pensi all'inno a Zeus di Cleante (SVF I 537): v. Pohlenz 2005, 217-221; 667.

⁶¹ Il testo seguito è quello di Traina (2004⁴, 82; così anche Lanzarone 2008, 45; 78s.): *ageretur* è *lectio difficilior* rispetto a *regeretur* (come peraltro dimostra il costante ricorrere di *rego* nelle *quaestiones infinitae*: v. e.g. Quint. *inst.* 3,5,6: *an providentia mundus regatur*, altri passi sono ricordati *infra*, s.u. *rego*, 129, n. 32); cf. Enn. *scaen.* 316-318 V. (v. Traina 2004⁴, 11 e *infra*, s.uu. *cura / curo*..., 216s.); v. il commento di Lanzarone (2008, 73-81).

⁶² V. anche *epist.* 16,6: *Haec adhortabitur, ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter; haec docebit, ut deum sequaris, feras casum*.

spesso riferiti al governo del cosmo, che qui acquista però valore psicologico, designando il controllo sulle passioni.

Fin qui le peculiarità dell'uso senecano di *providentia*, inserito in una cornice antropocentrica, hanno portato alla luce alcune differenze rispetto alla prospettiva di A., anche se, a ben guardare, gli argomenti apportati da Seneca a difesa della provvidenza nell'omonimo dialogo presentano molti punti di contatto con il pensiero cristiano⁶³. L'attestazione di *providentia* in *benef.* 7,8,3 sembra porsi nel solco della continuità fra pensiero senecano e agostiniano. In questo passo Seneca descrive l'amico Demetrio, incarnazione delle qualità ideali del filosofo, e conclude: *huic non dubito quin providentia et talem uitam et talem dicendi facultatem dederit, ne aut exemplum saeculo nostro aut conuicium deesset* (*benef.* 7,8,3). La provvidenza di Seneca si preoccupa quindi di educare l'uomo attraverso degli esempi, una delle strategie che facevano parte dell'*admonitio*, di un metodo che per Seneca era parte integrante del suo programma filosofico e che per A. sarà invece prerogativa della provvidenza (v. *infra*, s.u. *admoneo*, in partic. 253s.; 258s.).

Siamo ormai in epoca cristiana: i primi secoli dell'età imperiale (I sec. a.C.-II sec. d.C.) si caratterizzano per l'eclettismo filosofico (come nel caso del cosiddetto medioplatonismo, in cui elementi platonizzanti si fondono con elementi di derivazione stoica). Fatta eccezione per l'epicureismo, tutte le correnti filosofiche di età imperiale assimilano la dottrina della provvidenza, ormai parte del patrimonio teorico comune a tutte le scuole filosofiche di età ellenistico-romana, e recepiscono questa idea senza più sentire l'esigenza di difenderne la validità. A questa fissità delle idee corrisponde un certo irrigidimento lessicale, dovuto al carattere ormai tradizionale attribuito all'antica controversia stoico-epicurea in materia di provvidenza (che avevamo visto messo vivacemente in scena nel *De natura deorum* di Cicerone), e al fatto che il dibattito su questo argomento era divenuto anche materia delle esercitazioni retoriche: la *quaestio de providentia* (*an providentia mundus regatur*) era infatti compresa fra le *quaestiones infinitae* (o *theseis*)⁶⁴. Della presenza capillare di questo concetto, difeso da tutte le scuole filosofiche, tranne che dagli epicurei, sarà testimone Lattanzio (l'autore cristiano

⁶³ Per questi aspetti v. Lefèvre 2000, 62-70 e *infra*, cap. IV, in partic. 270ss.

⁶⁴ Quint. *inst.* 3,5,6; 12; 5,10,14; 89; 12,2,21. Per la controversia fra stoici ed epicurei, v. 5,7,35. Una traccia di questa fissità tematica si incontra anche nell'*Apologia* di Apuleio, che contrappone i filosofi "atei" (Anassagora, Leucippo, Democrito ed Epicuro) a quelli che credono nella *providentia mundi*, sospettati, a suo dire, di magia (*Apol.* 27).

nel quale il lessema *providentia* è attestato con maggiore frequenza), che tende a raggruppare in un unico blocco tutte le scuole filosofiche in contrapposizione a quella epicurea⁶⁵.

Nelle opere filosofiche, Apuleio offre un esempio dell'eclettismo di età imperiale (cui si è accennato), proprio in riferimento al tema della provvidenza, nel tentativo di conciliare la posizione platonica con quella stoica e di mitigarne il rigido determinismo (un tema su cui i filosofi del Portico incontravano le maggiori obiezioni). Apuleio si occupa di questo problema in *Plat.* 1,12, dove il governo e la protezione della provvidenza sono associati al concetto stoico di 'secondo natura' (ἀκολούθως τῇ φύσει)⁶⁶, un presupposto teorico funzionale a sostenere l'innocenza di dio di fronte al male, *Leitmotiv* della teologia platonica (*Resp.* 617e; cf. *Tim.* 42d-e; *leg.* 900a-b): *omnia quae naturaliter et propterea recte feruntur providentiae custodia gubernantur nec ullius mali causa deo poterit adscribi* (*Plat.* 1,12). Il *De Platone et eius dogmate* è un testo esemplare anche perché tenta di conciliare il concetto di provvidenza con quello di fato, attenuando e restringendo il campo di azione del secondo per ricavare uno spazio alla libertà di azione umana, in modo che la divinità sia così deresponsabilizzata dal male⁶⁷. Il fato è poi gerarchicamente inferiore alla provvidenza, una differenza importante rispetto allo stoicismo⁶⁸: la provvidenza è infatti pensiero divino (secondo una definizione improntata alla filosofia del Portico) e il fato, legge divina, costituisce lo strumento di realizzazione dei disegni di dio (*providentiam esse diuinam sententiam, conseruatricem prosperitatis eius ... diuinam legem esse fatum, per quod ineuitabiles cogitationes dei atque incepta complentur*)⁶⁹. Infine, nel *De Platone* vi è una gerarchizzazione della provvidenza su due livelli: vi è una provvidenza "alta", di primo livello, di competenza del sommo dio, e una provvidenza "inferiore", di secondo livello,

⁶⁵ Cf. Lact. *ira* 9,1: *cum sententiae philosophorum prioris temporis de providentia consensissent nec ulla esset dubitatio quin mundus a deo et ratione esset instructus et ratione regeatur*; 9,4: *Epicurus deum quidem esse dixit ... providentiam tamen nullam*.

⁶⁶ Moreschini 1966, 57.

⁶⁷ Cf. *Plat.* 1,12: *nec sane omnia referenda esse ad uim fati putat [sc. Plato], sed esse aliquid in nobis et in fortuna esse non nihil*.

⁶⁸ Plotino distinguerà i piani della loro azione: la provvidenza si occupa delle realtà superiori, il fato di quelle inferiori (*Plotin.* 3,3,5). Apuleio parla invece di una strumentalità del fato rispetto alla provvidenza. Sul rapporto fra fato, provvidenza e responsabilità, v. Van Riel-d'Hoine 2014 (per la filosofia di età imperiale e per Plotino v. in partic. i lavori raccolti nella seconda e terza sezione).

⁶⁹ Cf. SVF I 162; II 933; Moreschini 1966, 59.

di competenza degli dèi celesti, incaricati di governare e di proteggere il quotidiano divenire delle cose⁷⁰.

Nella *Vulgata*, il sostantivo *providentia* è attestato soltanto nell'Antico Testamento⁷¹, esclusivamente in testi deuterocanonici⁷²: esso compare infatti nel Libro di Giuditta e nel Libro della Sapienza⁷³. Nell'ebraico biblico non esiste infatti un sostantivo corrispondente a *πρόνοια* (*hashgachah* è un termine tardo, impiegato nella produzione filosofica successiva come traduzione dell'arabo *inayah*)⁷⁴. Al concetto di provvidenza è associato il sostantivo ebraico *pequdah*, attestato in *Iob* 10,12, espressione della protezione e della tutela divine (cf. LXII: ἐπισκοπή; *Vulg.*: *uisitatio*). Il concetto di provvidenza non è tuttavia estraneo all'Antico Testamento⁷⁵; con una concezione personale del Dio veterotestamentario il baricentro si sposta: non è più l'essere umano, come era per il concetto pagano di provvidenza ma è Dio stesso, e la razionalità lascia spazio al volontarismo⁷⁶.

Providentia è attestato nel Libro di Giuditta e nel Libro della Sapienza: il primo ci è giunto nella traduzione greca probabilmente di una versione ebraica; il secondo è

⁷⁰ *Plat.* 1,12: *primam quidem providentiam esse summi exsuperantissimique deorum omnium, qui non solum deos caelicolas ordinavit, quos ad tutelam et decus per omnia mundi membra dispersit, sed natura etiam mortales eos, qui praestarent sapientia ceteris terrenis animantibus, ad aequitatem temporis [s]e<di>dit ... susceptam providentiam dii secundae providentiae ita naviter retinent, ut omnia, etiam quae caelitus mortalibus exhibentur, immutabilem ordinationis paternae statum teneant.* I livelli della provvidenza esplicitamente individuati da Apuleio sono due (Williams 1992, 493; tre secondo Dragona-Monachou 1994, 4467). La provvidenza si riferisce infatti alla sostanza divina in senso stretto (il sommo dio e gli dèi celesti: cf. *Plat.* 1,11), elemento coerente con la bipartizione del *Timeo* platonico (42d-e), in cui si distingue fra il demiurgo e i 'giovani dèi', incaricati di proteggere le anime umane e di sollevare così il dio supremo dalla responsabilità del male eventualmente compiuto da esse. Il terzo livello delle divinità apuleiane è invece costituito da quelle intermedie fra la natura umana e quella divina (i *medioximi*: cf. *Plat.* 1,11), vale a dire i *daemones*, ai quali non pertiene la provvidenza, prerogativa degli dèi in senso stretto.

⁷¹ Nell'unica occorrenza neotestamentaria (*Act* 24,2), *πρόνοια-providentia* è un titolo onorifico rivolto al governatore di Cesarea, secondo la prassi dell'epoca (cf. Behm 1942, 1006).

⁷² Fa eccezione *Ecl* 5,5 (*ne dederis os tuum ut peccare faciat carnem tuam neque dicas coram angelo non est providentia...*), dove la perifrasi *non est providentia* traduce ἄγνοια ἐστίν; il termine ebraico corrispondente vale invece 'errore'.

⁷³ Magris 2008, 511s.

⁷⁴ Jewish Encyclopedia, *s.u.* Providence (*πρόνοια*).

⁷⁵ L'idea di provvidenza, non estranea all'Antico Testamento, è tipica di una religiosità spontanea e fiduciosa piuttosto che di una speculazione rigorosa e razionale. L'Antico Testamento è percorso dall'idea di un Dio onnipotente, che crea e governa l'universo con premura paterna e secondo un disegno prestabilito, un'idea che emerge soprattutto dalla relazione fra Dio e il suo popolo (*ibid.*). Un'utile rassegna di versetti biblici affini al tema della provvidenza è in Davies 1992, 11-18.

⁷⁶ «Theozentrisch und voluntaristisch ist der alttestamentliche Vorsehungsglaube gerichtet, durch eine tiefe Kluft geschieden von den um den Menschen kreisenden, rationalen Gedanken. Die das griechisch-römische Altertum mit πρόνοια verband» (Behm 1942, 1009).

invece frutto della cultura giudaico-ellenistica. Si tratta in entrambi i casi di due libri considerati apocrifi per il canone ebraico. Nel caso del Libro di Giuditta, le attestazioni di *providentia* mostrano la corrispondenza del lessema latino con il sostantivo πρόγνωσις ('prescienza')⁷⁷; mentre nel Libro della Sapienza, *providentia* traduce in due casi il greco πρόνοια (*Sap* 14,3; 17,2)⁷⁸, una scelta lessicale riconducibile al retroterra culturale di questo testo, caratterizzato dal contatto fra ebraismo e filosofia ellenistica (πρόνοια e προνοέω sono due parole familiari a Filone di Alessandria, il principale rappresentante del giudaismo ellenistico: al tema della provvidenza l'autore dedica un trattato in due libri, che molto deve allo stoicismo)⁷⁹. In *Sap* 6,16, *providentia* è invece la curiosa traduzione di ἐπίνοια ('pensiero', 'proposito', 'disegno', 'progetto'): ... *in uis ostendit [sc. sapientia] se illis hilariter et in omni providentia occurrit illis* (cf. LXII: φαντάζεται αὐτοῖς εὐμενῶς καὶ ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ ὑπαντᾷ αὐτοῖς)⁸⁰.

Nel Nuovo Testamento i lessemi πρόνοια / *providentia* non sono invece attestati, nell'intento di marcare il distanziamento da una *Weltanschauung* di carattere filosofico. Nelle versioni latine più antiche di *Rm* 13,14, *providentia* è attestato con il valore di *cura* (*carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*; cf. τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθε εἰς ἐπιθυμίᾳς), ed è in questa versione che A. legge il versetto nella celebre scena del *tolle, lege* (*conf.* 8,29)⁸¹. Nella *Vulgata*, *providentia* sarà invece sostituito da *cura*. Nel Nuovo Testamento, come nell'Antico, il concetto di provvidenza è implicito e

⁷⁷ In *Iud* 9,4s., *providentia* compare nell'ambito di un'affermazione dell'onniscienza di Dio, che agisce secondo i disegni da lui prestabiliti (*tu enim fecisti priora et illa post illa cogitasti et hoc factum est quod ipse uoluisti, omnes enim uiae tuae paratae sunt et tua iudicia in providentia tua posuisti*; cf. LXII *Iud* 9,6: ... ἡ κρίσις σου ἐν προγνώσει); cf. *Iud* 11,16: *haec mihi dicta sunt per providentiam dei*; cf. LXX *Iud* 11,19: ταῦτα ἐλάληθη μοι κατὰ πρόγνωσίν μου καὶ ἀπηγγέλη μοι.

⁷⁸ *Sap* 14,3: *tua autem pater gubernat providentia quoniam dedisti et in mari uiam et inter fluctus semitam firmissimam* (LXX: ἡ δὲ σὴ, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια, ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσῃ ὁδὸν καὶ ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ); la provvidenza è qui descritta come forza governatrice, attraverso la metafora marinara, che si richiama, adeguandoli, a un lessico e a un patrimonio di immagini di origine stoica (Scarpat 1996, II 293; il versetto è trattato *infra*, s.u. **governo**, 101). *Sap* 17,2 ... *fugitivi perpetuae providentiae iacuerunt [sc. iniqui]* (LXII: φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας ἔκειντο).

⁷⁹ Behm 1942, 1010; Hadas-Lebel 1973; Dragona-Monachou 1994, 4456-4460. Bergjan (2002, 39-43) mostra come il concetto di πρόνοια in Filone di Alessandria sia profondamente connesso alla sua concezione della creazione (la πρόνοια è la ἐπιμέλεια del creatore verso le sue creature e ha lo statuto di legge di natura; è l'atto con cui Dio mantiene la creazione stessa nel tempo). Il concetto filoniano di πρόνοια si delinea inoltre come cura divina nei confronti dei fedeli (Filone interpreta così *Gn* 9,27) e dei più deboli (*Ex* 22,21; 23; *Dt* 10,18): πρόνοια è infatti l'atto con cui Dio provvede al necessario per le sue creature. Attraverso l'elemento dell'aspettativa e della speranza nei confronti dei provvedimenti divini, il concetto di πρόνοια finisce così per aprirsi a una dimensione escatologica.

⁸⁰ V. *infra*, appendice, 278-283.

⁸¹ A. cita *Rm* 13,14 in questa versione anche in *doctr. chr.* 4,40; s. 8,1; 230,1; *en. Ps.* 118,20,3; *ep.* 130,7; *exp. prop. Rm.* 77; lo cita invece con *curam* in *mor.* 2,31; *ep.* 22,2; *spec.* 30.

si fonda sulla fede in una volontà divina capace di governare l'intero universo (il cielo e la terra: *Mt* 11,25; i buoni e i malvagi: *Mt* 5,45), prendendosi cura *con amore* (ed è questo l'elemento di novità introdotto dalla concezione neotestamentaria del concetto di provvidenza) delle creature più nobili e di quelle più insignificanti (*Mt* 6,26ss.; 10,29ss.) e conducendo così l'universo al fine salvifico prestabilito da Dio⁸². Con l'avvento di Cristo, la provvidenza, il potere divino nell'universo, diviene dunque realizzazione dell'amore di Dio in Cristo; si accentua così l'aspetto individualistico di tale intervento divino, che pone ciascuno al posto che gli spetta in vista della costituzione del regno di Dio. Gli aspetti di novità della concezione neotestamentaria di provvidenza sono quindi l'elemento dell'amore di Dio, che opera per il bene di chi lo ama (*Rm* 8,28: *diligentibus eum omnia cooperatur in bonum*) e il fatto che la provvidenza divenga un concetto escatologico: il piano di salvezza prestabilito da Dio e annunciato nel tempo per mezzo di Cristo si realizzerà infatti soltanto al di là della storia⁸³.

L'uso tertulliano di *providentia* si intreccia con la storia del lessema *praescientia* e riflette, quanto meno in una prima fase, la selezione già vista per l'uso lessicale biblico. Nella Scrittura non c'è spazio per i lessemi πρόνοια o *providentia*, a eccezione dei libri di ascendenza giudaico-ellenistica⁸⁴. Il primo cristianesimo tenta infatti una presa di distanza netta rispetto al concetto pagano e filosofico di πρόνοια / *providentia*, associato a una concezione non cristiana del mondo⁸⁵. I primi traduttori biblici e Tertulliano devono infatti affrontare il problema di rendere il concetto di prescienza (πρόγνωσις)⁸⁶ divina piuttosto che quello di provvidenza (il primo relativo all'intelligenza, il secondo alla volontà divina)⁸⁷. Anziché accogliere il neologismo *praescientia*, il latino dei primi cristiani preferisce invece recuperare il valore etimologico ('vedere in anticipo') del sostantivo *providentia*, derivato dalla lingua corrente: questo valore si era visto in Cic.

⁸² Behm 1942, 1010s.

⁸³ *Ibid.* 1011.

⁸⁴ La sezione dedicata a Tertulliano si basa sull'analisi di Braun (1962, 133-139).

⁸⁵ Cf. la sfumatura polemica del sostantivo in Tert. *Apol.* 18: *philosophus, providentiae uindex*; e la contrapposizione frontale fra i cristiani e "gli altri" di an. 20: *praesunt, secundum nos [sc. Christianos] quidem deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem providentia et fatum et necessitas et fortuna et arbitrii libertas*; 46: *Stoici deum malunt providentissimum humanae institutioni*.

⁸⁶ *Th.l.L.* X/2,2321,35ss., s.u. *providentia*.

⁸⁷ La latinizzazione di questo concetto passa attraverso il lessico corrente, perché προγγνώσκω è reso con *praescio*, προοράω con *prouideo*, προγνωστής con *praescius*. Il problema era dunque quello di individuare il corrispondente latino di πρόγνωσις, specularlo a *praescio*, rispettando la simmetria del greco fra il verbo (προγγνώσκω) e il sostantivo (πρόγνωσις): v. Braun 1962, 134.

inu. 2,160⁸⁸ (con un'accezione morale e psicologica), che è tuttavia marginale rispetto all'uso di *providentia* come corrispondente del greco πρόνοια, usato per designare l'idea di provvidenza intesa come dono amorevole di Dio piuttosto che come prescienza (la stessa concorrenza di valori fra 'provvedere a' e 'vedere in anticipo' si riflette nel verbo corrispondente *providere*). In Tertulliano *providentia* è associato allo Spirito Santo e alle profezie, designa quell'attitudine dell'intelligenza divina grazie alla quale a Dio tutto è noto in anticipo⁸⁹.

Se in una prima fase il latino cristiano non aveva recepito la marca filosofica del lessema *providentia*⁹⁰, e la corrispondenza fra πρόγνωσις e *providentia* non era dunque percepita come problematica, la situazione cambia invece nella seconda metà del II sec. In seguito alla conversione di molti pagani colti, si comincia a sentire l'esigenza di distinguere fra πρόνοια e πρόγνωσις: entra così in gioco la neoformazione *praescientia*. Anche l'uso lessicale tertulliano riflette questo cambiamento culturale: nelle sue opere più mature, Tertulliano fa infatti delle concessioni al sostantivo *providentia* (forse per influsso dei libri sapienziali), inteso come corrispondente di πρόνοια, e usato per designare l'intervento costante e benefico di Dio sull'andamento dell'universo: *providentia* diviene così un attributo divino vicino al concetto di *sapientia*⁹¹.

Lattanzio è l'autore cristiano che presenta il più alto numero di occorrenze di *providentia* (ca. 110 in totale). Il suo uso del sostantivo si colloca essenzialmente entro le coordinate del concetto filosofico di πρόνοια, non senza una sfumatura di derivazione biblica⁹². La maggior parte delle attestazioni lattanziane di *providentia* compare in contesto cosmologico: esse si riferiscono infatti all'attività divina e razionale che dispone e governa l'universo e le sue singole parti⁹³. Da questo concetto non è tuttavia

⁸⁸ Cit. *supra*, n. 33.

⁸⁹ Cf. Tert. *Praes.* 7: *praeter providentiam spiritus sancti; adu. Marc.* 5: *providentia spiritus sancti; ibid.: ex providentia futuri.*

⁹⁰ Sul concetto di πρόνοια negli apologeti cristiani v. Bergjan 2002.

⁹¹ *Res.* 6,3; *Prax.* 26,6: *nec sapientia nec providentia; Iei.* 4,1: *apud providentiam dei pro temporibus omnia modulantis* (in quest'ultimo passo il valore tecnico di *providentia*, usato in senso filosofico è assai preciso).

⁹² V. Loi 1970, 66-69.

⁹³ Lattanzio associa *providentia* sia a *excogito*, concentrando l'attenzione sulla progettualità dell'azione divina, sul disegno intelligente delle cose stabilito dalla provvidenza (*inst.* 1,8,2; 2,8,3: *ad excogitandum providentissimus, ad faciendum sollertissimus*; 2,8,21: *providentia excogitandi et sollertia potestasque faciendi*; cf. Plat. *Tim.* 30b-c) sia a verbi di creazione in senso più stretto (2,8,48: *diuina providentia effectum esse mundum*; 51); sia a verbi che designano il governo della provvidenza nel tempo (3,20,13: *hunc mundum tam mirabili ratione perfectum aliqua providentia gubernari*; cf. 3,17,20: *si nulla*

estranea l'idea dell'anticipazione rispetto al futuro, implicita nel concetto stesso di *providentia*. Lattanzio pone infatti l'accento sulla progettualità dell'azione provvidenziale di Dio, un aspetto che emerge in modo particolare dall'associazione del sostantivo con il verbo *excogito* (cf. *inst.* 1,8,2: *mirifica opera providentia excogitavit, uirtute constituit, ratione perfecit*)⁹⁴, e si sovrappone all'idea della cura divina per le sue creature (*ira* 13,8: *clarum sit diuinam providentiam rerum et copiarum abundantia hominum uitam instruere atque ornare uoluisse*). Il valore etimologico del lessema è tuttavia più marcato nella forma verbale *provideo* e negli aggettivi *providens* e *providus*, piuttosto che nel sostantivo⁹⁵. Il creato è manifestazione di Dio, dimostrazione della sua esistenza e della sua forza creatrice⁹⁶. Il corpo umano, nella sua bellezza e utilità, è la principale prova di questa attività divina (un concetto che risale allo stoicismo e, in particolare, al secondo libro del *De natura deorum* di Cicerone): *ex ipsis membrorum officiiis et usibus partium singularum quanta ui providentiae quidque factum sit, intellegere nobis licet* (*opif.* 1,16). Per Lattanzio la *providentia* costituisce un attributo essenziale di Dio e negarla corrisponde a negare l'esistenza stessa di Dio⁹⁷. Nella concezione lattanziana di *providentia* non mancano tuttavia delle sfumature concettuali di ascendenza biblica: in polemica con i filosofi (in particolare con gli epicurei, secondo i quali Dio è *securus*), Lattanzio sostiene che il concetto di provvidenza implichi di necessità un coinvolgimento divino (*ira* 4,12: *si nullus adfectus in deo est ... ergo nec cura ullius rei nec providentia est in eo*)⁹⁸. In contesto

providentia est, cur imbres cadunt, fruges oriuntur, arbusta frondescunt?). Il lessico è improntato a quello del *De natura deorum* di Cicerone.

⁹⁴ V. n. precedente. La conoscenza anticipata del futuro e l'onniscienza sono del resto implicite nella concezione stoica della πρόνοια del *logos* cosmico, che pervade e conosce tutte le cose, e si esprime inoltre nella εἰσαρμένη cosmica, che determina tutti gli eventi. La dottrina dell'onniscienza divina ha tuttavia la sua prima formulazione filosofica presso gli apologeti cristiani del II-III secolo: v. Loi 1970, 80.

⁹⁵ Cf. Loi 1970, 68s. (gli esempi forniti dallo studioso per questo valore sono tutti relativi a queste forme, mai al sostantivo).

⁹⁶ *Inst.* 1,2,5: *nemo est enim tam rudis ... quin oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat cuius dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intellegat ex ipsa rerum magnitudine motu dispositione constantia utilitate pulchritudine temperatione*. In riferimento alla creazione, Lattanzio associa spesso *providentia* a lessemi che esprimono la forza e la potenza dell'azione divina (1,8,1: *unius dei potestate ac providentia mundum gubernari*; 2,8,58: *qui habet mentem providentiam potestatem*; *opif.* 8,16: *ineffabilis diuinae providentiae uirtus*; *ira* 2,2: *cuius [sc. summi dei] potestas ac providentia effecerit a principio mundum et gubernet in posterum*).

⁹⁷ *Epit.* 31,2: *si sunt dii, est igitur providentia*; 3: *exclusa enim providentia curaque diuina consequens erat, ut non esse omnino deum diceret*; *ira* 9,6: *cum igitur providentiam sustulit, etiam deum negavit esse*.

⁹⁸ Cf. *ira* 9,4: *Epicurus deum quidem esse dixit ... providentiam tamen nullam: itaque mundum ipsum nec ratione ulla nec arte nec fabrica instructum, sed naturam rerum quibusdam minutis seminibus et*

antiepicureo *prouidentia* assume un valore affine a quello di *cura* e designa l'interesse di Dio per le sue creature.

In Mario Vittorino, il lessema *prouidentia* è attestato soltanto tre volte: in nessun caso si tratta di riferimenti alla provvidenza divina ma di citazioni o riprese di Cic. *inu.* 2,160. Ambrogio presenta invece poco meno di 50 attestazioni di *prouidentia*. In questo autore prevalgono soprattutto il valore cosmologico di *prouidentia*, le cui attestazioni sono concentrate nell'*Hexaemeron*, dove Ambrogio si sofferma sulla bellezza della natura (*hex.* 3,15,64: *naturam autem omnium prouidentia diuina formauerit*), con una particolare ammirazione per la precisa funzione stabilita dalla provvidenza per ciascun dettaglio dell'universo⁹⁹, e sull'utilità della creazione per l'uomo¹⁰⁰; il concetto di provvidenza è inoltre in relazione con quello di prescienza, dimostrato dalla perfetta organizzazione del creato: Dio è infatti in grado di soddisfare, anticipandoli, i bisogni delle proprie creature (*hex.* 3,16,65: *cibus in fructu, usus amoenitatis in foliis; tamen quia praescia erat prouidentia creatoris quod fructum sibi maxime hominum auiditas uindicaret, reliquis prouidit animantibus, ut specialem iis donaret alimoniam*). La creazione è lo strumento che permette la conoscenza della provvidenza (ne è la dimostrazione). Ambrogio si fa "interprete" della creazione, dalla quale trae dei messaggi dotati di un senso ulteriore¹⁰¹ (come nel caso della rigenerazione delle piante, che per il vescovo milanese esemplificherebbe la resurrezione umana)¹⁰². Infine in Ambrogio *prouidentia* è associato all'idea dell'aiuto e della protezione divina¹⁰³.

insecabilibus conglobatam. Secondo Loi (1970, 68), un ulteriore elemento di origine biblica va individuato nel fatto che per Lattanzio la provvidenza non è soltanto benevola (come volevano gli stoici) ma è anche in grado di castigare i malvagi. Lo studioso esemplifica il concetto con *ira* 19,6 (*si est prouidus, ut oportet deum, consulit utique generi humano ... si est pater ac dominus uniuersorum, certe et uirtutibus hominum delectatur et uitii commouetur. ergo et iustos diligit et inpios odit*). La facoltà di premiare i giusti e di castigare i malvagi non è tuttavia in relazione diretta con il concetto di provvidenza, la cui peculiarità rimane quella della *cura* benevola (non si sono peraltro mai riscontrate attestazioni del sostantivo in un contesto simile), quanto piuttosto con la concezione lattanziana di Dio come *pater et dominus*, attributo che affonda le proprie radici nel concetto di *paterfamilias*: cf. Wlosok 1960, 236-246.

⁹⁹ *Hex.* 3,8,34: *succedunt quidam ordines spicae mirabili arte formati uel ad speciem grati uel ad tutamen nexu quodam inter se naturalis conligationis adstricti, quam prouidentia diuina formauit*; 3,17,71: *uide in parujs quae prouidentia sit dei*.

¹⁰⁰ *Hex.* 1,4,13: *et statim produxit terra herbam faeni et lignum fructiferum, in quo nobis et moderationis perpetuae diuina prouidentia et celeritas terrae germinantis ad aestimationem uernae suffragatur aetatis*.

¹⁰¹ *Hex.* 6,1,2 *quo decernatis per omnes quidem creaturas prouidentiam penetrare diuinam*.

¹⁰² *Exc. frat.* 2,56: *Putrescere uidemus acinum, uitem resurgere ... An de reparandis arboribus diuina est prouidentia, de hominibus nulla cura?*

¹⁰³ *Hex.* 3,9,40: *id quod periculi est per prouidentiam declinatur*; *Noe* 27,104: *maxime opus est diuinae auxilio prouidentiae*; in *psalm.* 43,84,3: *uigilabat tamen eius potestas prouidentiaque*; in *psalm.* 118,19,14: *ex his igitur nos cognoscimus, quam diuinae subsidia prouidentiae hominibus non deessent, si dei iustitiam seruare uellemus*.

3.1.2 *PROVIDENTIA* IN AGOSTINO

3.1.2.1 FUNZIONE LOGICA DELLA PAROLA-CHIAVE *PROVIDENTIA*

A seconda della funzione logica del sostantivo, le attestazioni agostiniane di *providentia* si possono suddividere isolando i passi in cui il lessema ricorre in una proposizione con verbo di diatesi attiva o media (con la funzione di soggetto, di ablativo strumentale o di complemento oggetto), da quelli in cui il lessema è invece attestato in una proposizione con verbo di diatesi passiva (con la funzione di causa efficiente o di complemento di agente). Si possono infine raggruppare le occorrenze nelle quali la parola-chiave ricorre in un costrutto preposizionale. I dati qui presentati non si riferiscono soltanto al sostantivo, ma includono anche i pronomi (dimostrativi, determinativi, relativi) riferiti a *providentia*¹⁰⁴.

Il sostantivo *providentia* è attestato 71 volte al nominativo in costrutti con diatesi attiva. Nella maggior parte dei casi, la parola-chiave svolge la funzione di soggetto “agente”: dà inizio, cioè, al processo verbale; in una ventina di occorrenze, invece, *providentia* (o il pronome a essa riferito) svolge la funzione sintattica di soggetto, ma senza dare inizio al processo verbale in senso stretto: la *providentia* è, più genericamente, coinvolta nell’azione¹⁰⁵. Nella metà dei casi si tratta di passi in cui il sostantivo è soggetto del verbo *sum* (o di un suo composto, come *adsum* in *uera rel. 75*): in questi passi si esprime una qualità della provvidenza¹⁰⁶, se ne afferma o se ne nega l’esistenza (quando A. riporta le parole degli avversari)¹⁰⁷, oppure si fornisce una definizione del concetto. Alle attestazioni di *providentia* al nominativo, si aggiungono le 9 occorrenze del sostantivo come soggetto di una proposizione infinitiva e gli ablativi assoluti (12 occorrenze)¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Non vi è quindi corrispondenza univoca fra il numero di occorrenze della parola-chiave e i dati esposti in questa sezione, evidentemente più numerosi. Questo è anche riconducibile al fatto che in alcuni passi la parola-chiave e il pronome a essa riferito compaiono con due diverse funzioni logiche e sono stati quindi schedati separatamente.

¹⁰⁵ V. *supra*, n. 26.

¹⁰⁶ Essa è qualificata, ad esempio, come *incommutabilis* (*uera rel. 76*), *alta* (*ciu. 1,28*), *prophetica* (*ciu. 16,2*).

¹⁰⁷ Il riferimento all’esistenza della *providentia* compare soprattutto in contesti negativi, in associazione all’aggettivo *nullus*, quando A. si confronta con le posizioni antiprovidenzialistiche.

¹⁰⁸ I participi associati alla parola-chiave in un ablativo assoluto sono sempre presenti (e dunque attivi): «Die Bildungen mit Part. Praes. erscheinen häufig und formelhaft im Spätlatein, z.T. als Ersatz des *Abl. causae*» (Hofmann-Szantyr 1965, 141,ζ).

La diatesi media caratterizza inoltre i verbi che esprimono l'estensione della provvidenza, vale a dire la sua diffusione universale (*pertendo, peruenio e infundo*). Questi ultimi sono costruiti con il nesso preposizionale *usque ad / in*, un modulo fisso e costante per designare questa idea¹⁰⁹, equivalente a *ubique infundi* (*doctr. chr.* 2,60), anche questa espressione dell'onnipresenza della provvidenza.

Tabella 1 Verbi attivi o medi in associazione ai quali *prouidentia* svolge funzione di soggetto

VERBI ATTIVI / MEDI	NR. OCCORRENZE	PASSO/I
adiuuo	2	<i>Gn. litt.</i> 8,25,47; <i>ep.</i> 23,8
administro	3	<i>lib. arb.</i> 1,13; <i>diu. qu.</i> 52; <i>ciu.</i> 10,17
admoneo	1	<i>ciu.</i> 11,22
adsum	1	<i>uera rel.</i> 75
ago	3	<i>ep.</i> 98,4; <i>adn. Iob</i> 33; <i>diu. qu.</i> 44
appareo	3	<i>prou. dei</i> 12; <i>ciu.</i> 22,24
circumdo	1	<i>s.</i> 20,4
circumpono	1	<i>s.</i> 275,3
commemoro	1	<i>uera rel.</i> 93
concedo	1	<i>ciu.</i> 5,18
consulo	5	<i>uera rel.</i> 46; <i>diu. qu.</i> 44; <i>qu. c. pag.</i> (= <i>ep.</i> 102), 13; <i>ep.</i> 194,32 (x 2)
contero	1	<i>ciu.</i> 1, 1
corrumpo	1	<i>ep.</i> 194,32
curo	1	<i>ench.</i> 89
damno et aiuuo	1	<i>diu. qu.</i> 27
decerno (excitare)	1	<i>Acad.</i> 1,3
defero	1	<i>s.</i> 277,1
desero	1	<i>mor.</i> 1,12
detineo	1	<i>ciu.</i> 1,1
dispenso	1	<i>s.</i> 150,5
distribuo	1	<i>lib. arb.</i> 2,53
doceo	1	<i>ep.</i> 159,4
edo	1	<i>uera rel.</i> 76
emendo	1	<i>ciu.</i> 1, 1
emineo	1	<i>prou. dei</i> 8
excito	1	<i>Acad.</i> 1,3
exerceo	1	<i>ciu.</i> 1, 1
fabrico	1	<i>uera rel.</i> 98
facio	6	<i>Gn. adu. Man.</i> 2,42; <i>uera rel.</i> 75; <i>en. Ps.</i> 7,15; <i>exp. Gal.</i> 32
gero	1	<i>mus.</i> 6,30
guberno	3	<i>ciu.</i> 15,27; <i>s. Erfurt</i> 1,1 (= <i>s.</i> 282,1 auct.) <i>c. Adim.</i> 26
impedio	1	<i>ep.</i> 194,32
imputo	1	<i>Gn. adu. Man.</i> 2,42
includo	1	<i>ciu.</i> 12,21
infundo	1	<i>doctr. chr.</i> 2,60
inuideo	1	<i>mus.</i> 6,33
iubeo	2	<i>ciu.</i> 17,23; <i>uera rel.</i> 34

¹⁰⁹ V. *infra*, appendice, 283.

iudico	2	<i>ciu.</i> 10,13; <i>cura mort.</i> 18
libero	1	<i>ciu.</i> 12,21
loquor	1	<i>uera rel.</i> 99
misceo	1	<i>uera rel.</i> 75
moderor	3	<i>uera rel.</i> 29; <i>diu. qu.</i> 27; <i>c. Adim.</i> 26
monstro	1	<i>ciu.</i> 2,7
occurro	1	<i>en. Ps.</i> 144,11
opem ferre	1	<i>util. cred.</i> 20
operor	2	<i>en. Ps.</i> 9,20; <i>s.</i> 125,5
ordino	5	<i>lib. arb.</i> 2,53; <i>en. Ps.</i> 7,15; <i>en. Ps.</i> 9,20; <i>ciu.</i> 10,15
ostendo	2	<i>uera rel.</i> 75; <i>s. Dolbeau</i> 23,16
permitto	5	<i>en. Ps.</i> 67,39 (x 2); <i>Gn. adu. Man.</i> 1,2; <i>Gn. litt.</i> 11,28,35; <i>lib. arb.</i> 1,35
pertendo	3	<i>Acad.</i> 1,1; <i>ord.</i> 1,1; <i>diu. qu.</i> 53,2
pertingo	1	<i>ciu.</i> 10,14
peruenio	1	<i>op. mon.</i> 35
praenuntio	1	<i>s. Dolbeau</i> 23,16
praesideo	2	<i>util. cred.</i> 34; <i>lib. arb.</i> 3,5
praesto	1	<i>s.</i> 275,3
praesum	1	<i>lib. arb.</i> 3,5
praeparo	1	<i>ciu.</i> 1,8
premo	1	<i>ep.</i> 194,32
procuro	2	<i>nupt. et conc.</i> 1,21; <i>diu. qu.</i> 36,1
prospicio	1	<i>Gn. litt.</i> 8,25,47
prouideo	1	<i>doctr. chr.</i> 4,10
punio	1	<i>diu. qu.</i> 27
reduco	1	<i>uera rel.</i> 34
rego	2	<i>Gn. litt.</i> 5,23,44; <i>Gn. litt.</i> 8,23,44
relinquo	1	<i>ciu.</i> 10,32
resisto	1	<i>ciu.</i> 2,7
seruo	1	<i>c. Faust.</i> 22,83
significo	2	<i>c. Adim.</i> 11; <i>s.</i> 200,3
sino	4	<i>mor.</i> 1,30; <i>uera rel.</i> 11; <i>ciu.</i> 17,23; <i>ep.</i> 19 <i>salutatio</i>
subdo	1	<i>Gn. litt.</i> 8,23,44
subuenio	2	<i>uera rel.</i> 34; <i>s. dom. m.</i> 1,49
sum	15	<i>lib. arb.</i> 2,45; <i>util. cred.</i> 24; <i>uera rel.</i> 34; <i>duab. an.</i> 17; <i>ciu.</i> 1,8; <i>ciu.</i> 1,28; 4,34; 10,14; 16,2; <i>en. Ps.</i> 148,10; <i>ep.</i> 153,4; <i>c. adu. leg.</i> 1,40; <i>trin.</i> 15,13; <i>prou. dei</i> 2; 10
teneo	2	<i>s.</i> 250,3 (x 2)
transfero	1	<i>ciu.</i> 1, 1
tribuo	1	<i>uera rel.</i> 76
uestio	1	<i>s. dom. m.</i> 2,51 (cf. <i>Mt</i> 6,26-28)
ueto	1	<i>uera rel.</i> 34
uigilo	4	<i>s.</i> 352,9; <i>en. Ps.</i> 30,2,3,12; <i>c. Faust.</i> 22,42; <i>en. Ps.</i> 34,1,7
uindico	1	<i>lib. arb.</i> 1,13
uolo	1	<i>ciu.</i> 1,8
utor	1	<i>uera rel.</i> 11

Prouidentia ricorre 99 volte¹¹⁰ all'ablativo, per lo più con funzione strumentale; in circa il 40% di queste attestazioni il sostantivo ha la funzione di causa efficiente in un costrutto con diatesi passiva (v. *infra*, Tabella 3). La tabella seguente comprende invece i verbi costruiti all'attivo, rispetto ai quali *prouidentia* svolge la funzione di strumentale del mezzo. Fra questi verbi è stato incluso il costrutto impersonale *fit ut*, rispetto al quale la parola-chiave svolge la medesima funzione sintattica.

Tabella 2 Verbi attivi o impersonali, in associazione ai quali *prouidentia* svolge funzione di strumentale

VERBI ATTIVI/ IMPERSONALI	NR. OCCORRENZE	PASSO/I
concedo	1	<i>ep.</i> 140,5
creo	1	<i>en. Ps.</i> 145,13
figuro	1	<i>qu.</i> 7,49,26
fit ut	2	<i>an. quant.</i> 24; <i>ciu.</i> 7,35
guberno	1	<i>perf. iust.</i> 41
impendo	1	<i>prou. dei</i> 1
operor	1	<i>s.</i> 10,5
permitto	1	<i>Adim.</i> 11
peruenio	1	<i>gr. et lib. arb.</i> 44
rego	2	<i>ciu.</i> 1,36; <i>en. Ps.</i> 145,13
sino	1	<i>c. adu. leg.</i> 1,40
tendo in	1	<i>ciu.</i> 12,5

In 40 delle 99 attestazioni complessive di *prouidentia* all'ablativo, la parola-chiave compare in un costrutto passivo con la funzione di causa efficiente. I verbi maggiormente attestati in questo tipo di costruzione sono *guberno*, *rego* e *administro*. In un solo passo (*diu. qu.* 68,3) *prouidentia* compare in una costruzione di complemento di agente, vale a dire in forma personificata¹¹¹.

Tabella 3 Verbi di diatesi passiva associati a *prouidentia*

VERBI PASSIVI	NR. OCCORRENZE	PASSO/I
administro	4	<i>diu. qu.</i> 53,1; <i>diu. qu.</i> 24 (x 2); <i>c. Faust.</i> 22,19
ago	1	<i>perseu.</i> 31
caeco	1	<i>c. Faust.</i> 16,31
compleo	1	<i>ciu.</i> 10,29
constituo	2	<i>ep.</i> 82,25; <i>ciu.</i> 5,1
consulo	2	<i>mor.</i> 1,10; <i>cons. eu.</i> 1,53
disperdo	1	<i>cons. eu.</i> 1,22
dispono	1	<i>Acad.</i> 3,23

¹¹⁰ Il *s. Erfurt* 1 e il *s.* 282,1 *auct.* sono qui considerati come singola occorrenza, poiché si tratta del medesimo testo.

¹¹¹ Hofmann-Szantyr 1965, II 122.

do	2	<i>ciu.</i> 5,19; 8,15
fio	4	<i>util. cred.</i> 35; <i>s. dom. m.</i> 2,79; <i>diu. qu.</i> 24; <i>en. Ps.</i> 148,10
formo	1	<i>diu. qu.</i> 68,3
gero	2	<i>uera rel.</i> 45; <i>en. Ps.</i> 31,2,18
gigno	1	<i>uera rel.</i> 2
guberno	7	<i>cons. eu.</i> 3,30; <i>an. qu.</i> 73; <i>lib. arb.</i> 2,45; <i>Gn. litt.</i> 5,21,42; <i>prou. dei</i> 2; 3; <i>ciu.</i> 12,21
ordino	2	<i>mor.</i> 2,10; <i>qu. c. pag.</i> (= <i>ep.</i> 102),13
perago	1	<i>diu. qu.</i> 62
permitto	1	<i>ciu.</i> 8,24
praecipio	1	<i>ciu.</i> 12,4
procuro	1	<i>cons. eu.</i> 1,2
rego	6	<i>diu. qu.</i> 36,1, <i>lib. arb.</i> 1,1; <i>c. Faust.</i> 22,19; <i>Gn. litt.</i> 5,21,42; <i>s. dom. m.</i> 1,52; <i>ciu.</i> 9,13
tracto	1	<i>ciu.</i> 21,13
uoco	1	<i>Io. eu. tr.</i> 7,14

L'accusativo *prouidentiam* è attestato con le preposizioni *ad* (12 occorrenze), *per* (15 occorrenze) e *secundum* (1 occorrenza). La preposizione *ad* è attestata soprattutto in associazione al verbo *pertineo* (8 occorrenze). Fatta eccezione per *c. Faust.* 22,16, in cui l'espressione *pertineo ad prouidentiam* descrive l'argomento di testi manichei, in tutti gli altri casi la locuzione *pertineo ad* esprime il tema della cura della provvidenza e della sua estensione all'intero universo. Nel caso di *en. Ps.* 145,1, *ad* indica invece la prospettiva secondo la quale devono essere interpretati due versetti biblici in apparente contraddizione fra di loro. In *Io. eu. tr.* 50,13, la stessa idea della conformità secondo cui si realizza l'azione è espressa dalla preposizione *secundum*¹¹².

All'ablativo, la parola-chiave ricorre invece con le preposizioni *de*, *ex*, *in*, *sine* e *sub*. Nella maggior parte delle attestazioni di *prouidentia* con la preposizione *de* (11 occorrenze), il sintagma esprime il complemento di argomento. In quattro casi si tratta dell'indicazione del titolo di un testo *de prouidentia*. In altri casi la preposizione *de* esprime il valore causale, in alternanza con *ex*¹¹³; le due preposizioni si alternano anche nell'esprimere il complemento di origine. Il costrutto *accido de*¹¹⁴ di *en. Ps.* 148,12¹¹⁵ è infatti riconducibile al crescente impiego tardo di *de* per precisare l'originario valore

¹¹² Il valore di *secundum* come 'in conformità con' è il significato traslato dell'originario valore temporale della preposizione ('dopo'): v. Hofmann-Szantyr 1965, 249; nel Forcellini (*s.u. secundum*), nel suo valore traslato la preposizione *secundum* è contrapposta a *contra*.

¹¹³ Si tratta di un uso tipico del latino tardo, in generale, e agostiniano, in particolare: v. Hofmann-Szantyr 1965, 262s.

¹¹⁴ Il costrutto non è attestato in *Th.l.L.* (I/1,290ss., *s.u. accido*) e neppure nel Forcellini (*s.u. accido*).

¹¹⁵ *En. Ps.* 148,12: *quidquid ergo hic accidit contra uoluntatem nostram, noueritis non accidere, nisi de uoluntate dei, de prouidentia ipsius, de ordine ipsius, de nutu ipsius, de legibus ipsius.*

strumentale del caso semplice¹¹⁶. Il sintagma *in prouidentia* ricorre tre volte (*lib. arb.* 2,45; *s.* 8,17; *ep.* 140,31): i primi due passi, sono allusioni a *Sap* 6,16, versetto in cui *in prouidentia* ha valore strumentale¹¹⁷: di tanto in tanto, A. lo cita con l’ablativo semplice (e.g. in *lib. arb.* 2,41), uniformando così il costrutto a un uso sintattico più classico. Con *sub* l’ablativo *prouidentia* è attestato in *diu. qu.* 40; *Gn. litt.* 11,15,20; 11,12,16; *ciu.* 10,16. La preposizione *sine* è sempre attestata con la negazione (compone così una litote: *Gn. litt.* 3,10,14; *s.* 8,10; *ciu.* 18,2)¹¹⁸ oppure in proposizioni di senso negativo (*prou. dei* 12).

Restano infine da segnalare i passi in cui *prouidentia* ricorre all’ accusativo e al dativo (16 occorrenze). Le attestazioni della parola-chiave in caso genitivo sono sempre associate a un sostantivo (questi lessemi costituiscono la categoria dei “sostantivi determinati da *prouidentia*”: v. *infra*, Tabella 5). Oltre alle attestazioni di *prouidentiam* come soggetto di una proposizione infinitiva, di cui si è già dato conto (v. *supra*, 27s.), l’ accusativo *prouidentiam* ha la funzione di complemento oggetto (17 occorrenze) e di predicativo dell’ oggetto (3 occorrenze). La parola-chiave *prouidentia* è attestata invece al dativo in dipendenza dai verbi *placeo*¹¹⁹, *tribuo*, *seruio*, *do*, *milito* e dagli aggettivi *nouus*, *opportunus*, *improuisus*. *Tribuo* e *do* chiariscono il campo d’ azione della provvidenza; il loro uso è dunque affine ai verbi che esprimono l’ estensione della provvidenza (come *pertendo*, *pertineo*, *infundo*). *Seruio* esprime invece la facoltà della provvidenza di servirsi del male per uno scopo positivo.

Tabella 4 Altre funzioni logiche di *prouidentia*

FUNZIONI DELL’ ACCUSATIVO	VERBO	PASSO/I
C. OGGETTO	accuso	<i>c. adu. leg.</i> 1,29
	appello	<i>diu. qu.</i> 52
	audio	<i>en. Ps.</i> 144,25
	credo	<i>lib. arb.</i> 3,5
	deprecor	<i>util. cred.</i> 20
	deputo	<i>en. Ps.</i> 142,13
	exhibeo	<i>s.</i> 18,1
	fateor	<i>prou. dei</i> 2

¹¹⁶ Hofmann-Szantyr 1965, 126; Löfstedt 1911, 104; Väänänen 2003⁴, 199s.

¹¹⁷ V. Hofmann-Szantyr 1965, 126. Il valore strumentale del costrutto si desume peraltro dalla variante *per* della *Vetus Latina*.

¹¹⁸ Si tratta di un impiego usuale, di derivazione poetica (Hofmann-Szantyr 1965, 272). È una perifrasi con la quale A. intende dire che tutto, anche ciò che è dannoso, ricade sotto il controllo della provvidenza.

¹¹⁹ Le due attestazioni di *placeo* costruito impersonalmente (*ciu.* 1,8; 10,15) sono state schedate sotto la funzione logica di soggetto “agente”.

	intimo	s. 8,1
	irrideo	en. Ps. 63,19
	miror	prou. dei 7
	nego	prou. dei 2; 7; 8
	occulto	adn. Iob 9
	requiro	uera rel. 43
	tendo in...	ep. 184A,6
PREDICATIVO	dico	diu. qu. 30 (x 2)
	uoco	diu. qu. 24
FUNZIONI DEL DATIVO	VERBO / AGG.	PASSO/I
DAT. DI TERMINE	do	en. Ps. 148,12
	milito	agon. 8
	placeo	cura mort. 5 = ciu. 1,13
	seruio	exp. Gal. 32; agon. 7; c. adu. leg. 2,37
	tribuo	Gn. litt. 11,12,16; ciu. 1,1; ciu. 2,23; en. Ps. 7,15
DAT. DI INTERESSE	improuisus	ciu. 12,21
	opportune est	qu. 6,18
DAT. IVDICANTIS	nec nouum est	c. Faust. 22,78

3.1.2.2 SOSTANTIVI ASSOCIATI A *PROUIDENTIA*

I sostantivi associati a *prouidentia* sono stati suddivisi in tre gruppi, secondo la differente relazione logica intercorrente fra questi ultimi e la parola-chiave. Vi sono quindi sostantivi che sono determinati da *prouidentia*, secondo la struttura ‘x + *prouidentiae*’ (e.g. *ordo prouidentiae*); sostantivi giustapposti a *prouidentia*, in un’enumerazione (‘x, *prouidentia*’) o secondo la struttura sintattica ‘x et *prouidentia*’ (e.g. *prouidentia et consilium omnipotentis creatoris*); vi sono infine i sostantivi determinanti *prouidentia*, secondo la struttura ‘*prouidentia* + x (e.g. *prouidentia dei*). Come emergerà dalla relativa tabella, nella quasi totalità dei casi i sostantivi appartenenti all’ultimo gruppo si riferiscono a Dio (*deus* è infatti variato da *dominus* o da *nomina agentis* che designano un aspetto specifico dell’attività divina, come *artifex*, *conditor*, *creator*).

Tabella 5 Sostantivi determinati da *prouidentia*

SOSTANTIVO DETERMINATO (‘X + <i>PROUIDENTIAE</i> ’)	NR. OCCORRENZE	PASSO/I
abditum	2	conf. 5,11; conf. 5,13
administratio	3	lib. arb. 2,53; uera rel. 63; doctr. chr. 2,36
actor	1	exp. Gal. 32
aeternitas	1	agon. 15
ars	1	ep. 118,31
beneficium	1	uera rel. 15
consilium	1	cons. eu. 3,30
disciplina	1	uera rel. 40
dispensatio	9	uera rel. 13; uera rel. 48; s. dom. m. 1,49; en. Ps.

		29,2,6; <i>en. Ps.</i> 29,2,6; <i>ep.</i> 153,19; <i>ep. Rm. inch.</i> 13; <i>qu.</i> 4,23; <i>cura mort.</i> 16
dispositio	3	<i>util. cred.</i> 6; <i>Gn. litt.</i> 5,22,43; <i>ciu.</i> 11,1
fabricatio	1	<i>mus.</i> 6,46
gubernatio	2	<i>dñu. qu.</i> 62; <i>ciu.</i> 12,28
iudicium	3	<i>Gn. litt.</i> 5,22,43; <i>ciu.</i> 2,29 (; <i>gr. et lib. arb.</i> 44
lex	6	<i>uera rel.</i> 50; 51; <i>doctr. chr.</i> 2,35; <i>c. Faust.</i> 22,29; <i>ciu.</i> 5,11; <i>agon.</i> 9
medicina	1	<i>uera rel.</i> 48
nutus	1	<i>Gn. litt.</i> 5,22,43
occultus	1	<i>qu.</i> 6,8
operatio	1	<i>Gn. litt.</i> 8,9,17
ops	1	<i>mor.</i> 1,61
opus	10	<i>dñu. qu.</i> 24; <i>Gn. litt.</i> 8,12,25; <i>Gn. litt.</i> 8,19,38; <i>Gn. litt.</i> 8,24,45; <i>Gn. litt.</i> 8,26,48; <i>Gn. litt.</i> 9,14,24; <i>Gn. litt.</i> 9,15,28; <i>Gn. litt.</i> 9,18,33; <i>Gn. litt.</i> 11,11,14; <i>Gn. litt.</i> 11,22,29
ordinatio	1	<i>ciu.</i> 12,21
ordo	5	<i>retr.</i> 1,3,1; <i>ord.</i> 2,15; <i>en. Ps.</i> 7,1; <i>exp. prop. Rm.</i> 52; <i>adn. Iob</i> 25
potentia	1	<i>Gn. litt.</i> 8,9,17
potestas	1	<i>ciu.</i> 18,2
procuratio	1	<i>uera rel.</i> 51
procurator	1	<i>exp. Gal.</i> 32
ratio	2	<i>ep.</i> 138,2; <i>adn. Iob</i> 25
regimen	2	<i>en. Ps.</i> 9,2; <i>Gn. litt.</i> 5,22,43

Tabella 6 Sostantivi coordinati a *providentia*

SOSTANTIVO COORDINATO ('X, PROVIDENTIA'; 'X ET PROVIDENTIA')	Nr. OCCORRENZE	PASSO/I
benedictio	1	<i>en. Ps.</i> 144,25
beneficentia	1	<i>uera rel.</i> 45
bonitas	1	<i>ciu.</i> 22,24
consilium	1	<i>s.</i> 277,1
ecclesia	1	<i>c. Cresc.</i> 3,84
gratia	2	<i>ciu.</i> 10,29; <i>Io. eu. tr.</i> 50,13
iudicium	3	<i>duab. an.</i> 17; <i>c. Faust.</i> 22,42; <i>ciu.</i> 1,28 (cf. <i>Rm</i> 11,33)
iustitia	3	<i>an. quant.</i> 73; <i>Gn. adu. Man.</i> 2,42; <i>prou. dei</i> 8
laus	1	<i>s.</i> 8,1
lex	1	<i>en. Ps.</i> 148,12
maiestas	1	<i>Io. eu. tr.</i> 50,13
misericordia	6	<i>en. Ps.</i> 7,1; <i>en. Ps.</i> 144,11; <i>en. Ps.</i> 144,25; <i>ep.</i> 23,8; <i>ep.</i> 159,4; <i>qu.</i> 7,49,11
natura	1	<i>c. Acad.</i> 3,23
nutus	1	<i>en. Ps.</i> 148,12
opus	1	<i>en. Ps.</i> 144,25
ordo	1	<i>en. Ps.</i> 148,12
praedestinatio	1	<i>en. Ps.</i> 84,3
seueritas	1	<i>en. Ps.</i> 144,25
uia	1	<i>ciu.</i> 1,28 (cf. <i>Rm</i> 11,33)

uoluntas	1	<i>en. Ps.</i> 148,12
----------	---	-----------------------

Tabella 7 Sostantivi determinanti *prouidentia*

SOSTANTIVO DETERMINANTE (' <i>PROUIDENTIA</i> + X')	NR. OCCORRENZE	PASSI
artifex	1	<i>ench.</i> 89
conditor	1	<i>prou. dei</i> 10; <i>ciu.</i> 12,4
creator	5	<i>s.</i> 275,3; 277,1; <i>ciu.</i> 1,28; 22,24
deus	48	<i>an. quant.</i> 73; <i>mus.</i> 6,56; <i>lib. arb.</i> 3,5; <i>Gn. adu. Man.</i> 2,42; <i>Gn. litt.</i> 8,23,44; 8,25,47; <i>util. cred.</i> 34; <i>c. Faust.</i> 16,31; 22,19; <i>cons. eu.</i> 1,22; 3,30; <i>prou. dei [titulus]</i> ; 2; 7; 8; 9; 12; <i>s.</i> 20,4; 163,11; 352,9; <i>ciu.</i> 1,13; 2,23; 4,34; 5,19; 7,35; 8,24; 9,13; 10,29; 18,2; <i>diu. qu.</i> 52; <i>en. Ps.</i> 29,2,6 (x 2); 148,10; <i>ep.</i> 82,25; 108,6; 159,4; 194,32; <i>Io.eu. tr.</i> 7,14; <i>qu.</i> 2,18; 7,49,14; <i>cura mort.</i> 5; 16; 18; <i>c. adu. leg.</i> 1,29; 2,37; <i>trin.</i> 15,13; <i>gr. et lib. arb.</i> 44 (x 2)
dominus	2	<i>ep.</i> 19 <i>salutatio</i> ; 23,8
rector	1	<i>ciu.</i> 1,28
uniuersitas	1	<i>en. Ps.</i> 143,13
uera religio	1	<i>util. cred.</i> 24

3.1.2.3 SINTAGMI EPESEGETICI DI *PROUIDENTIA*

Con sintagmi epesegetici si sono intesi i casi in cui un sostantivo o un sintagma riprende (variandolo) il lessema chiave; si tratta di un gruppo di sostantivi o di strutture nominali (sostantivo/i + aggettivo/i e/o sostantivo/i) piuttosto eterogeneo. Fra questi sono inclusi i sostantivi o i nessi nominali che specificano il valore semantico di *prouidentia* e rispondono idealmente alla domanda *quid est prouidentia?* Le funzioni sintattiche svolte da queste espressioni sono differenti: tali sintagmi nominali possono infatti essere delle apposizioni epesegetiche (come *conditrix ac moderatrix temporum* in *uera rel.* 43); delle espressioni dipendenti da verbi come *sum* (*adn. Iob.* 9), *uoco* (*diu. qu.* 24; 30), *dico* (*diu. qu.* 30), oppure dei sostantivi o dei sintagmi nominali con i quali A. si richiama al sostantivo *prouidentia* all'interno di uno stesso passo. Si distinguono dalla categoria dei sostantivi giustapposti alla parola-chiave (secondo la struttura '*x, prouidentia*': v. *supra*, Tabella 6), perché a differenza di questi ultimi, tali sostantivi o sintagmi nominali possono ricorrere anche a una maggiore distanza dalla parola-chiave stessa.

Il sostantivo con il quale A. si richiama più spesso a *prouidentia* è *iudicium*, che rimanda alla sfera semantica della legge, della giustizia e, soprattutto, della volontà

divina: *iudicium* è infatti la regola, la norma stabilita, nonché il potere stesso di decidere¹²⁰. Con il valore di ‘criterio’, ‘norma’, *iudicium* designa l’ordine dell’universo, che si estende anche alle *res humanae* (*prou. dei* 7s.), ma *iudicium* richiama anche il concetto di volontà divina. Con questo valore, il sostantivo compare soprattutto in passi intessuti di riferimenti scritturistici (cf. *adn. Iob* 9; *c. Iul. imp.* 3,109; *perseu.* 31)¹²¹. La maggior parte delle epesegesi di *providentia* rimanda infatti alla sfera della volontà divina (*arbitrium*, *imperium*, *fatum*, inteso come *uoluntas* o *potestas* divine in *ciu.* 5,1)¹²² o al concetto di giustizia (*iustitia*, *lex*)¹²³.

Tabella 8 Sintagmi epesegetici di *providentia*

EPESGESI DI <i>PROVIDENTIA</i>	NR. OCCORRENZE	PASSO/I
ANIMVS	1	s. 10,5
ARBITRIVM secretum omnipotens arbitrium	1	<i>ciu.</i> 2,23
BONVM illud bonum per se ipsum bonum	1	<i>diu. qu.</i> 24
CAVSA causa secreta	2	<i>en. Ps.</i> 148,12 <i>retr.</i> 1,1,2
CHRISTVS Christus noster	1	<i>ciu.</i> 1,1
CONDITRIX conditrix ac moderatrix temporum	1	<i>uera rel.</i> 43
CONVENIENTIA partium conuenientia et quaedam pax	1	<i>ciu.</i> 5,11
DEVS dormiens deus	1	s. 8,10
FATVM	1	<i>ciu.</i> 5,1 (= <i>uoluntas</i> / <i>potestas</i> dei)
FORMA forma ipsa incommutabilis	2	<i>lib. arb.</i> 2,45 <i>lib. arb.</i> 2,45
IMPERIVM imperia occulta et opus dei administrantis	1	<i>Gn. litt.</i> 3,10,14
IVDICIVM sine ullo iudicium iudicium dei (eius, suum) superna iudicia diuina iudicia	7	<i>prou. dei</i> 7; 8 <i>c. Faust.</i> 22,19; <i>adn. Iob</i> 9 ; <i>c. Iul. imp.</i> 3,109 <i>perseu.</i> 31 <i>lib. arb.</i> 3,5
IVSTITIA tranquillissima sincerissima iustitia	1	<i>c. Adim.</i> 11
LEX illa ineffabilis sempiterna lex	3	<i>ord.</i> 2,11

¹²⁰ *Th.l.L.* VII/2,609, 46ss., s.u.

¹²¹ Cf. *Ecli* 16,26: *in iudicio dei opera ipsius ab initio* (LXX: *ἔργα*). Nella stessa direzione (‘proposito’, ‘intenzione’) va anche l’epesegesi *animus* in s. 10,5.

¹²² Lettieri 1995, 457-496.

¹²³ Questi lessemi sono qualificati da aggettivi riconducibili alla sfera del mistero (*secretus*, *occultus*; cf. *latenter*), che A. riferisce spesso a *providentia* (cf. *infra*, Tabella 10 e cap. II, s.u.).

aliqua uehementior secretissima lex lex creatoris		<i>lib. arb.</i> <i>ciu. 12,5</i>
MANIFESTATIO manifestatio iudicii	1	<i>s. 18,1</i>
MISERICORDIA ineffabilis misericordia dei	1	<i>uera rel. 98</i>
MODERATRIX conditrix ac moderatrix temporum	1	<i>uera rel. 43</i>
OPVS imperia occulta et opus dei administrantis	1	<i>Gn. litt. 3,10,14</i>
ORDO occultus quidam ordo inuestigabiliter et latenter ordo rerum humanarum	2	<i>retr. 1,1,2</i> <i>prou. dei 10</i>
PAX partium conuenientia et quaedam pax	1	<i>ciu. 5,11</i>
POTESTAS potestas illa iustissima dei potestas = fatum	2	<i>mor. 1,12</i> <i>ciu. 5,1</i>
PVLCHRITVDO cuius [= dei] pulchritudo intellegibilis atque ineffabilis	1	<i>ciu. 10,14</i>
RATIO	2	<i>retr. 1,1,2; duab. an.</i>
SAPIENTIA diuina sapientia occulta sapientia dei	2	<i>s. 150,5</i> <i>en. Ps. 9,2</i>
VUTILITAS utilitas ipsa utilitas	2	<i>diu. qu. 30</i> <i>diu. qu. 30</i>
VERBVM uerbum eius (<i>Ps 148,7s.</i>)	2	<i>Gn. litt. 3,10,14; Gn. litt. 5,21,42</i>
VESTIGIVM quiddam uestigium	1	<i>lib. arb. 2,41</i>
VOLVNTAS dei uoluntas: fatum cuius uoluntas	1	<i>ciu. 5,1</i> <i>c. Iul. imp. 3,309</i>
ZELVS zelus dei	2	<i>c. Adim. 11; c. adu. leg. 1,40</i>

3.1.2.4 ANTONIMI ED ESPRESSIONI ANTITETICHE A PROVIDENTIA

A *prouidentia* A. contrappone soprattutto il lessico del caso, secondo un'antitesi ben nota alla riflessione filosofica antica e ripresa nel latino cristiano.

Tabella 9 Antonimi ed espressioni antitetiche a *prouidentia*

ANTONIMO / ESPR. ANTITETICA	NR. OCCORRENZE	PASSO/I
casus	10	<i>lib. arb. 3,5; ep. 194,32; perseu. 31; en. Ps. 9,2; 31,2,18; Gn. litt. 5,21,42; duab. an. 17; diu. qu. 24; Io. eu. tr. 7,14; c. Iul. imp. 3,109 (cf. ciu. 12,21)</i>
fatum	1	<i>ep. 194,32 (cf. ciu. 1,1)</i>
fortuito	2	<i>qu. c. pag. 13</i>

fortuitu		<i>ep. Rm. inch. 13</i>
fortuitus motus	2	<i>Gn. litt. 5,21,42; ciu. 11,1</i>
iniquitas	1	<i>ep. 194,32</i>
inordinatus	2	<i>prou. dei 2; 3</i>
passim (fieri)	1	<i>s. 8,10</i>
perturbatus	1	<i>prou. dei 2</i>
temere	2	<i>diu. qu. 24; en. Ps. 9,2</i>
temeritas	1	<i>ciu. 9,13</i>

3.1.2.5 AGGETTIVI QUALIFICATIVI DI *PROVIDENTIA*

Diuinus è l'aggettivo associato con maggiore frequenza a *providentia* ed è variato talvolta dal possessivo *sua / tua*. Al secondo posto per numero di attestazioni viene l'aggettivo *occultus*, che esprime il carattere misterioso e segreto della provvidenza, assieme ad *altus* e *secretus*. L'uso agostiniano mostra una grande varietà nell'aggettivazione di *providentia*. Tali qualificazioni esprimono, ad esempio, la bontà o la generosità della provvidenza (e.g. *beneficens, bona, liberalis, misericors*), la sua grandezza e la sua potenza (e.g. *magna, mirabilis / admirabilis, summa, tanta*), la sua facoltà di mantenersi immutata (e.g. *incommutabilis, incontaminata*).

Tabella 10 Aggettivi qualificativi di *providentia*

AGGETTIVO	Nr. OCCORRENZE	PASSO/I
admirabilis	1	<i>Gn. litt. 11,15,20</i>
aliena	1	<i>prou. dei 2</i>
aliqua	2	<i>Acad. 3,23; s. 18,1</i>
alta	2	<i>ciu. 1,28; 8,24</i>
beneficens	1	<i>ep. 140,13 (beneficentissimus)</i>
	1	<i>mor. 1,12 (quid beneficentius)</i>
bona	1	<i>s. 163,11</i>
diuina	143	(v. banca dati)
cf. sua (= dei)	11	
cf. tua (= dei)	2	
incommutabilis	2	<i>uera rel. 34; 76 (cf. lib. arb. 2,45)</i>
incontaminata	1	<i>c. Iul. 3,34</i>
ineffabilis	1	<i>Gn. litt. 11,15,20</i>
infirma	1	<i>lib. arb. 3,5</i>
iniusta	1	<i>lib. arb. 3,5</i>
iusta	1	<i>qu. 2,18 (iustissimus)</i>
liberalis	1	<i>mor. 1,12 (quid liberalius)</i>
magna	1	<i>qu. 7,49,24</i>
mala	1	<i>lib. arb. 3,5</i>
medicinalis	1	<i>cont. 32</i>
mirabilis	2	<i>cons. eu. 1,22;</i>
misericors	1	<i>ep. 19 salutatio (misericordissimus)</i>
munda	1	<i>c. Iul. 3,34</i>
occulta	7	<i>ciu. 2,23; 7,35; en. Ps. 89,6; ep. 108,6; qu. 2,18; gr. et lib. arb. 44 (x2)</i>

prophetica	1	<i>ciu.</i> 16,2
sapiens	2	<i>qu.</i> 2,18 (<i>sapientissima</i>)
secreta	2	<i>Acad.</i> 1,3; <i>ciu.</i> 8,24
summa	1	<i>ciu.</i> 11,1
tanta	1	<i>an. quant.</i> 73

3.2 PROVIDEO

3.2.1 ATTESTAZIONI PREAGOSTINIANE DI PROVIDEO

Il verbo *prouideo* è calco del greco προοράω (cf. Varro *ling.* 6,96: *prouidere* <a> προιδεῖν); il suo valore etimologico è quello di ‘vedere ciò che sta davanti’: il preverbo *pro-* può avere sia valore spaziale (vedere ciò che sta davanti agli occhi del corpo o della mente)¹²⁴ sia valore temporale (vedere ciò che è avanti nel tempo). *Prouideo* designa quindi in primo luogo un’attività mentale (cf. gr. προνοέω), la capacità di presagire o di anticipare le cose (sia positive sia negative) attraverso il ragionamento¹²⁵ oppure in seguito a un’ispirazione divina¹²⁶ (*prouideo* è infatti impiegato in riferimento alla divinazione). La capacità di anticipare gli eventi è chiaramente una prerogativa degli dèi, per i quali nulla è imprevisto¹²⁷.

Prouideo esprime inoltre l’azione di ‘provvedere’, ‘prendersi cura’ di qualcosa o di qualcuno (il suo valore è affine a quello di verbi come *consulo*, *curo* etc.): impiegato dapprima in riferimento ad attività umane quotidiane, ma anche in ambito politico e militare¹²⁸, il verbo acquista un’accezione tecnica nel lessico filosofico di Cicerone, dove esprime l’attività provvidenziale della divinità stoica, intesa come mente che governa razionalmente l’universo. Questo valore si consolida nel *De natura deorum*: in quest’opera *prouideo* designa nello specifico la protezione e la cura divine nei confronti degli esseri umani: la coppia verbale *consulo et prouideo* è infatti complementare a

¹²⁴ Con valore metaforico (gli occhi della mente) v. Lucr. 4,883s.; Cic. *leg.* 1,60: *ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria, quae uirtus ex prouidendo est appellata prudentia*; Ps 15,8 (Vulg.): *prouidebam dominum in conspectu meo...* (LXX: προωρώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός).

¹²⁵ Cic. *de orat.* 2,333: *ut mente prouidere, auctoritate probare, oratione persuadere possis*; *diu.* 2,16: *medicus morbum ingrauescentem ratione prouidet*.

¹²⁶ *diu.* 1,63: *cum ergo est somno seuocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura prouidet*; 64; 2,124; *Tusc.* 1,66: *his ... in naturis nihil inest, quod uim memoriae mentis cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura prouideat et complecti possit praesentia ... unde ad hominem venire possint nisi a deo*; cf. *nat. deor.* 2,162: *multa augures prouident*.

¹²⁷ Cf. Pacuu. *trag.* 408: *... si quae euentura sunt prouideant, aequiperent Ioui*; Cic. *rep.* 6,1: *siquidem est deus qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet, qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus*; Sen. *benef.* 4,32,1: *quae repentina putamus, illis superis prouisa ueniunt ac familiaria*.

¹²⁸ Cic. *fam.* 2,8,2: *ad omnia quae prouidenda sunt in re publica*. Per l’uso di *prouidencia* e *prouideo* in ambito politico è imprescindibile il lavoro di Martin (1982).

quella costituita da verbi di governo come *administro* e *rego*, che si riferiscono invece all'attività regolatrice dei processi naturali (*nat. deor.* 1,4: *qui [sc. philosophi] deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant, neque uero id solum, sed etiam ab isdem hominum uitae consuli et prouideri*)¹²⁹. La cura divina nei confronti degli esseri umani, rivolta anche ai singoli individui¹³⁰, consiste nel finalismo della natura, che la provvidenza costituisce e governa a vantaggio dell'uomo.

Anche Seneca usa il verbo *prouideo* per esprimere l'azione provvidenziale degli dèi: essa riguarda sia l'aiuto divino nei confronti dell'uomo (*benef.* 6,23,5: *omnibus alimenta protinus et auxilia prouiderint [sc. di]*) sia, più in generale, la direzione dell'universo che, in quanto mortale, necessita di una protezione divina per mantenersi vivo nel tempo (*epist.* 58,27: *Miremur ... deumque inter illa uersantem et hoc prouidentem, quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione uitium corporis uincat*)¹³¹. Infine, Seneca riferisce il verbo *prouideo* a Giove, personificazione della divinità stoica (*Sen. nat.* 2,45,2: *is [sc. Iouis] est enim cuius consilio huic mundo prouidetur*)¹³².

Nella *Vulgata*, *prouideo* è attestato come corrispondente di diversi verbi greci, come ὀράω / προοράω, ἐπισκέπτομαι, προβλέπω, ἐτοιμάζω¹³³; inoltre il verbo latino non è sempre il traduttore di προνοέω e di προοράω, resi di tanto in tanto con verbi o locuzioni differenti, come nel caso di *Sap* 6,7: in quanto creatore del piccolo e del grande, Dio provvede a entrambi allo stesso modo; il chiaro riferimento alla πρόνοια divina è espresso in questo versetto dalla forma verbale corrispondente (LXX: ... μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν [sc. ὁ πάντων δεσπότης] ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων); il

¹²⁹ Il verbo è ripreso con ironia dagli epicurei, che descrivono la divinità stoica come costantemente impegnata a pensare a tutto (*Cic. nat. deor.* 1,54: *omnia prouidentem et cogitantem et animaduertentem et omnia ad se pertinere putantem curiosum et plenum negotii deum?*).

¹³⁰ *Cic. nat. deor.* 2,164: *nec uero universo generi hominum solum sed etiam singulis a dis immortalibus consuli et prouideri solet.*

¹³¹ Secondo Seneca, come la provvidenza divina è necessaria alla salvaguardia di un universo reso mortale dalla presenza della materia, allo stesso modo la *prouidentia* umana (la virtù) deve proteggere la parte mortale dell'uomo (*epist.* 58,29 cit. *supra*, 18): Seneca trae quindi un insegnamento morale dalla cosmologia platonica che sta descrivendo in questo passo.

¹³² Cf. *Sen. Phaedr.* 466ss.: *prouidit ille maximus mundi parens, / cum tam rapaces cerneret fati manus, / ut damna semper subole repararet noua. Prouideo* ricorre in contesto ermetico per esprimere la cura e l'aiuto provvidenziale degli dei (come previdenza rispetto al futuro?); v. [Apul.] *Ascl.* 38: *hi [sc. dii caelestes] nostri ... singillatim quaedam curantes, quaedam sortibus et diuinatione praedicentes, quaedam prouidentes hisque pro modo subuenientes humanis amica quasi cognatione auxiliantur.*

¹³³ Fra i verbi greci resi con *prouideo* bisogna aggiungere καταδέχομαι ('ricevere', 'ammettere') e si riferisce all'atto mentale che porta a prendere in considerazione un problema (cf. *Dt* 32,29: *intellegerent ac nouissima prouiderent*).

latino scarta invece il verbo tecnico corrispondente *provideo*, preferendogli l'espressione alternativa e filosoficamente meno caratterizzata *cura est* (*Vulg.: pusillum et magnum ipse fecit [sc. cuiusquam dominus] et aequaliter cura est illi pro omnibus*). Nella *Vulgata*, *provideo* esprime sia l'idea della prescienza, dell'annuncio anticipato dei profeti o della Scrittura (con questo valore il verbo latino rende il greco προοράω, come in *Act* 2,31 e in *Gal* 3,8)¹³⁴, sia l'idea del progetto divino finalizzato al bene – e dunque implicitamente provvidenziale (*Hbr* 11,40) –¹³⁵, sia l'idea dell'attenzione divina (*Nm* 27,16)¹³⁶, sia, infine, la facoltà di Dio di predisporre beni per la prosperità futura del suo popolo (*Ez* 20,6)¹³⁷. Da ultimo, in *Gn* 22,8, *provideo* è attestato con valore riflessivo e designa l'atto con cui Dio si procura la vittima del sacrificio a lui offerto (è l'episodio del sacrificio di Isacco)¹³⁸.

In Tertulliano, il verbo *provideo* presenta più di 20 occorrenze, sia con il valore di 'prevedere' sia con quello di 'provvedere'. Si è visto che, quanto meno nella prima fase della sua produzione, Tertulliano impiega *providentia* per rendere il greco πρόγνωσις, per esprimere, cioè, l'idea della prescienza divina¹³⁹. Non mancano esempi del verbo impiegato con questo stesso valore etimologico, per rendere il carattere ispirato della Scrittura (*praescr.* 6: *providerat iam tunc spiritus sanctus futurum ... angelum*

¹³⁴ Nei due versetti è attestata la forma participiale *providens*, trattata *infra*, 47: *Act* 2,31: *providens [sc. propheta] locutus est de resurrectione Christi*; *Gal* 3,8: *providens ... scriptura quia ex fide iustificat gentes Deus praenuntiavit Abrahae...*; cf. il commento di Mario Vittorino, *ad Gal.* 1,3,8: *providens, inquit, scriptura, id est quae futura sunt uidens scriptura, id est prophetia quae scripta est*. Lo stesso valore del verbo è in *adu. Ar.* 3,16: *providens [sc. propheta] locutus est de resurrectione Christi, quia neque relictus est in inferno ...*

¹³⁵ *Hbr* 11,40: *Deo pro nobis melius aliquid providente ut ne sine nobis consummarentur* (cf. τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττον τι προβλεψαμένου ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν). All'attivo προβλέπω significa 'vedere prima', 'prevedere'; la diatesi media sviluppa invece il valore di 'preparare', 'predisporre', secondo un uso che pare più raro rispetto al primo valore del verbo (cf. *LSJ*, s.u. προβλέπω, in cui l'unico esempio fornito del valore medio è proprio questo versetto); cf. *Ps* 36,13: *providet [sc. deus] quia ueniet dies eius* (LXX: προβλέπει; *Vulg.*: *prospicit*).

¹³⁶ *Nm* 27,16: *provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem...* (cf. LXX: Ἐπισκεψάσθω κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς ἀνθρώπων). Il verbo greco ἐπισκέπτομαι significa 'indagare', 'rivolgere l'attenzione', senza quindi un riferimento forte alla sfera del futuro. Il passo si riferisce all'individuazione di un successore di Mosè come guida del popolo di Israele.

¹³⁷ *Ez* 20,6: *quam [sc. terram] providebam eis fluentem lacte et melle quae est egregia inter omnes terras* (LXX: ἦν [sc. γῆν] ἡτοιμάσα αὐτοῖς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι κηρίον ἐστὶν παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν). In questa attestazione di *provideo* trovano sintesi sia l'elemento della proiezione dell'azione divina nel futuro, che si svolge nel tempo secondo un preciso disegno originario, sia l'aspetto della protezione e cura divina per il suo popolo. Il verbo greco corrispondente, ἐτοιμάζω, si concentra invece soprattutto sul primo aspetto ('preparare', 'tenere pronto').

¹³⁸ *Gn* 22,8: *... Deus providebit sibi uictimam holocausti ...* (cf. LXX: Ὁ θεὸς ὄψεται ἑαυτῷ πρόβατον εἰς ὀλοκάρωσιν); *Ambr. Abr.* 1,8,74; *epist.* 55,2.

¹³⁹ V. *supra*, 23s.

seductionis; carne Christi 23; adu. Hermog. 32,1), né sono assenti attestazioni in cui *prouideo* esprime la cura divina (*cult. fem. 2,10: omnia ... a deo prouisa; patient. 4,3; 6: deus thesauro suo prouidet, nec sinet obrepere indignos*). Esse si riferiscono soprattutto al fatto che Dio procura tutto il necessario al bene delle sue creature¹⁴⁰, secondo un uso del verbo che si ritrova anche nella Bibbia (cf. *Ez 20,6; Hbr 11,40*); *paenit. 1*, presenta invece un'attestazione di *prouideo* più caratterizzata in senso filosofico: qui è infatti particolarmente marcato l'aspetto dell'ordine e del governo dell'universo da parte della ragione divina (*res dei ratio quia deus omnium conditor nihil non ratione prouidit disposuit ordinauit*).

Anche in Lattanzio *prouideo* ricorre circa 20 volte, in prevalenza con valore cosmologico: il verbo designa infatti l'azione di salvaguardia e protezione divina delle creature¹⁴¹, oltre che il sovrintendere da parte di Dio al compimento dei processi naturali (*inst. 2,11,6: nondum enim natis animalibus aliquis utique prouidit ut nascerentur*). L'aspetto della razionalità (Dio inteso come intelligenza e ragione) costituisce l'essenza del *prouidere* lattanziano, che consiste quindi in un'attività della mente (divina) e ha la sua ragione di essere proprio in questa concezione razionale di Dio: *ut animalia recens edita uel haberent alimentum uel non haberent periculum, necesse est ut aliquis diuina nescio qua ratione prouiderit (2,8,11)*¹⁴². L'aspetto della conoscenza anticipata, implicito nel valore etimologico di *prouideo*, emerge come elemento complementare al concetto di provvidenza, in relazione all'idea del disegno razionale realizzato dalla provvidenza stessa nell'interesse delle sue creature (cf. l'esempio dell'architetto in *opif. 6,5*, con cui Lattanzio spiega l'idea della progettualità divina)¹⁴³. Per Lattanzio la provvidenza di Dio coincide con l'essenza stessa del divino e, come si è detto, negare la

¹⁴⁰ Se però Dio ritiene di dovere rafforzare la volontà umana può procurare anche il male; cf. *adu. Marc. 2: ... – nam et illud [sc. malum] utique deus prouidebat – ut fortior homo praetenderet ...*

¹⁴¹ Lact. *inst. 2,14,1: prouidens deus ne fraudibus suis diabolus ... uel corrumperet homines uel disperderet ... misit angelos ad tutelam cultumque generis humani*.

¹⁴² La ragione costituisce l'elemento di somiglianza fra l'essere umano e il suo creatore, secondo una concezione che molto deve al pensiero stoico, trasmesso al mondo latino da Cicerone; cf. Lact. *ira 18,14: si deo subiacet cogitare, sapere, intellegere, prouidere, praestare, ex omnibus autem animalibus homo solus haec habet, ergo ad dei similitudinem factus est (prouideo si riferisce qui a tutti gli effetti a un'attività mentale); opif. 2,1: dedit enim homini artifex ille noster ac parens deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret nos ab eo esse generatos, quia ipse intellegentia, ipse sensus ac ratio est*.

¹⁴³ Lact. *opif. 6,5: si peritus architectus cum magnum aliquod aedificium facere constituit, primo omnium cogitat quae summa perfecti aedificii futura sit ... cur deum quisquam putet in machinandis animalibus non ante prouidisse quae ad uiuendum necessaria essent quam uitam ipsam daret?; cf. opif. 2,1: ceteris animantibus (escluso l'uomo) quoniam rationalem istam uim non attribuit, quemadmodum tamen uita earum tutior esset, ante prouidit*.

prima corrisponde a negare l'esistenza stessa di Dio (*ira* 4,6: *si nihil curat, nihil prouidet, amisit omnem diuinitatem*; 9,5).

In Ambrogio, il verbo *prouideo* ricorre circa 40 volte. In *hex.* 2,3,10, compare in riferimento alla creazione, ma in un contesto decisamente diverso da quello visto, ad esempio, in Lattanzio. *Prouideo* si trova infatti nel commento a *Gn* 1,6, in cui è descritta la separazione del cielo dalle acque: Dio si preoccupa (*prouideo*) di mantenere nel tempo la distinzione fra il firmamento e le acque, stabilita il secondo giorno della creazione (*qui iussit discerni aquam interiecto et medio firmamento prouidit quemadmodum diuisa atque discreta manere possit*). Ambrogio impiega inoltre *prouideo* per esprimere l'utilità dell'intera creazione per l'uomo (*Iob* 3,6,16: *operator mundi prouidens generationi humanae omnia ad utilitatem nostri uel tristia uel ea quae parum delectent fecerit*). Per descrivere la facoltà di Dio di anticipare i bisogni degli esseri umani, l'autore istituisce un'analogia fra Dio e un re umano: anche in questo caso si tratta del disegno provvidenziale di Dio che attuato nel futuro per il bene di chi lo ama (*in psalm.* 118,5,14: *si reges terrae norunt commoda prouidere sequentibus se, quanto magis deus, qui bonus est, nouit quemadmodum profutura disponat diligentibus se!*) o per aiutare l'uomo a correggere i propri peccati (*in psalm.* 118,14,3: *prouidens dominus disposuit in hoc mundo testamentum suum, ut magis hic fleamus peccata nostra quam flenda seruemus*)¹⁴⁴. Anche Ambrogio usa *prouideo* con il valore etimologico di 'prevedere', in riferimento alle profezie formulate nella Scrittura (cf. *Abr.* 2,11,89) o, più in generale, alla facoltà di anticipare e prevenire le difficoltà future¹⁴⁵.

3.2.2 PROVIDEO IN AGOSTINO

Su 169 attestazioni totali di *prouideo* in A., il verbo compare 30 volte in riferimento a un'attività divina (con questa accezione l'unico avverbio riferito a *prouideo* è *diuinitus*). A. impiega questo verbo sia nel suo valore etimologico di 'vedere in anticipo' sia come verbo di cura ('provvedere a', 'prendersi cura di'). Il dato più rilevante è che in A. circa un terzo delle attestazioni teologiche di *prouideo* si riferisce alla Scrittura. Una differenza rispetto agli usi di *prouideo* visti negli autori cristiani precedenti è che in A. *prouideo* non designa soltanto il carattere ispirato della Scrittura (come ad esempio in s.

¹⁴⁴ Cf. *Ambr. fuga* 2,9: *aduersus mundana uitia et saeculi huius naufragia remedium prouideretur*.

¹⁴⁵ Cf. *epist.* 7,11; *in psalm.* 118,16,8.

Guelf. 7,4), ma definisce il carattere provvidenziale della Scrittura stessa in senso più ampio, è usato per affermare che il significato della Scrittura è tale in relazione a un piano divino prestabilito, che si realizza nel presente e si compie nel futuro. Così, ad esempio, l'oscurità della Scrittura 'è prevista' da Dio come rimedio alla *superbia* umana (*doctr. chr.* 2,7); il messaggio biblico del passato ha la sua validità nel fronteggiare le eresie del tempo presente (*ciu.* 16,34) o nel fornire insegnamenti attuali (*ciu.* 18,47). *Prouideo* è impiegato anche in relazione all'aspetto più strettamente esegetico: Non solo Dio ha previsto i molteplici significati della Scrittura ma si impegna anche perché essi affiorino alla mente dei lettori della Bibbia (cf. la figura etimologica *praeuideo / prouideo ut* in *doctr. chr.* 3,38). La Scrittura è uno strumento necessario alla realizzazione del piano di Dio, che si propone di insegnare, educare e innalzare l'uomo per sottrarlo all'universo terreno (*doctr. chr.* 4,10), proprio come il creato ha funzione propedeutica al percorso di conversione dell'uomo (*nupt. et conc.* 1,21: v. *infra*, cap. IV, 258).

Oltre un terzo delle attestazioni teologiche di *prouideo* esprime poi la cura divina per l'essere umano (cf. *en. Ps.* 39,27, dove *prouideo* è coordinato a *curo*). Soprattutto in contesto antipelagiano, *prouideo* è attestato nell'ambito della metafora terapeutica (cf. *remedium prouideri*)¹⁴⁶: i rimedi contro il peccato somministrati da Dio all'uomo sono il battesimo (*c. Iul. imp.* 1,106; 4,125), il matrimonio (*c. Iul.* 1,68), la rinascita in Cristo (*c. Iul.* 3,58). In riferimento alla creazione, invece, *prouideo* rimanda all'idea del piano divino, del progetto razionale previsto e seguito da Dio nella creazione stessa (*nupt. et conc.* 2,31; *prou. dei* 6). Infine, *prouideo* esprime l'idea della prescienza divina, della conoscenza simultanea ed eterna di tutto quello che avviene o dovrà avvenire (*ciu.* 12,19).

Tabella 11 Prouideo in Agostino

PROUIDEO IN RELAZIONE ALLA SCRITTURA	NR. OCCORRENZE
<i>s. Guelf. app.</i> 7,4 (= <i>s.</i> 229J,4): <i>uidete, quia quod uidetis ante prouisum est, et quod cernitis ante praedictum est.</i> <i>exp. Gal.</i> 22: <i>spiritus ... sanctus ... utrumque prouidit ut et timore uisibilis poenae custodirentur ... et ipse timorem istum solueret.</i> <i>doctr. chr.</i> 2,7: <i>totum prouisum esse diuinitus non dubito ad edomandam labore</i>	10

¹⁴⁶ La *iunctura* è attestata nel lessico cristiano per indicare la cura contro il peccato, v. e.g. *Cypr. laps.* 14; *Ambr. fuga* 2,9; *in psalm.* 118,19,3; *Rufin. Basil. hom.* 2, p. 28, 63; *Orig. princ.* 2,9,7; *Orig. in cant.* 2,148.

<p><i>superbiam et intellectum a fastidio renouandum, cui facile inuestigata plerumque uilesunt.</i> <i>doctr. chr. 3,38: dei spiritus ... <u>praeuidit</u> [sc. sententiam], immo <u>ut</u> occurreret [sc. eam lectori uel auditori], quia et ipsa est ueritate subnixa, <u>prouidit</u>.</i> <i>doctr. chr. 3,38: quid in diuinis eloquiis largius et uberius potuit <u>diuinitus prouideri</u>, quam <u>ut</u> eadem uerba pluribus intellegantur modis?</i> <i>doctr. chr. 4,10: in istorum litteris sacris, quos nobis erudiendis et ab hoc saeculo prauo in beatum saeculum transferendis <u>prouidentia diuina prouidit</u>.</i> <i>exp. Rm. inch. 13: sed haec uerborum consonantia siue prouenerit siue <u>prouisa sit</u>, non pugnaciter agendum est.</i> <i>ciu. 16,34: et hoc <u>prouisum est</u> contra haereticos futuros secundarum aduersarios nuptiarum, ut in ipso patre multarum gentium post obitum coniugis iterum coniugari demonstraretur non esse peccatum?</i> <i>ciu. 18,47: <u>diuinitus autem prouisum fuisse</u> non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum deum uixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Hierusalem.</i> <i>qu. 1,7: a uiro sapiente uel deo demonstrante <u>prouisa sint</u>, quae talium quoque animantium escis conuenirent.</i></p>	
PROUIDEO IN RELAZIONE ALL' ESSERE UMANO	
<p><i>ciu. 4,21: nec ipsi [sc. di] potuerunt omnibus bonis humanis minutatim singillatimque digestis deos minutos et singulos <u>prouidere</u>.</i> <i>ep.186,1: <u>prouidit nobis deus</u> litterarum fidissimum perlatores omnium.</i> <i>s. 352,9: deus, ne per illam spem indulgentiae rursus auerentur peccata, non dehinc <u>prouidere debuit</u>? quomodo enim <u>prouidit</u> ne desperando augeantur, sic <u>prouidere debuit</u> ne sperando augeantur.</i> <i>en. Ps. 113,2,12: ipsi enim filiis hominum quos fecit caelum, terram dedit in qua operentur, qui nouit terrae <u>prouidere</u> per caelum.</i> <i>en. Ps. 39,27: quid tibi <u>curaturus</u> es? quid tibi <u>prouisurus</u>? habeat tui curam qui fecit te.</i> <i>c. Iul. imp. 1,106: mendacissime affirmans, quod propter solam genitalium commotionem baptismum dicamus <u>esse prouisum</u> ... dicimus ideo <u>diuinitus esse prouisum</u> secundae spiritualis natiuitatis auxilium ... quoniam secundum Adam carnaliter nati contrahunt mortis antiquae prima natiuitate contagium.</i> <i>c. Iul. imp. 4,125: animas paruulorum, quibus <u>prouidet</u> lauacrum regenerationis.</i> <i>c. Iul. 1,68: aduersus eam [sc. libidinem] <u>prouisum fuisse</u> coniugale remedium.</i> <i>c. Iul. 4,26: sicut infantibus qui sine baptisate moriuntur, <u>prouisuri estis</u> aliquem locum inter damnationem regnumque caelorum.</i> <i>ep. 153,7: caute salubriterque <u>prouisum sit</u>, ut locus illius humillimae paenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina uilis minus utilis esset aegrotis.</i> <i>en. Ps. 103,3,11: <u>prouidit</u> [sc. Christus] ne damnaret quaesiturum, et praebuit exemplum infirmo.</i> <i>c. Iul. 3,58: tu confessus es <u>prouisum fuisse</u> remedium.</i></p>	12
PROUIDEO IN RELAZIONE ALLA CREAZIONE	
<p><i>nupt. et conc. 1,21: in aliqua re quae creata est ad usus hominum creatorem <u>prouidisse</u> et instituisse, quod ad generis humani ualeret exemplum?</i> <i>nupt. et conc. 2,31: in hominibus quos deus ex hominibus parentibus creat, hoc intendat, hoc curet, hoc sui operis ratione <u>prouideat</u>, ut habeat diabolus seruos, quos ipse sibi facere non potest.</i> <i>prou. dei 6: cetera inferius quae sicut deus condenda statuit <u>prouidendo</u>, ita homo haberet loquenda laudando, nisi ea fecisset pudenda peccando¹⁴⁷.</i></p>	3
PROUIDEO COME VERBO DELLA PRESCIENZA DIVINA	
<p><i>ciu. 12,19: quaecumque noua et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere uellet, inordinata et inprouisa habere non posset, nec ea <u>prouideret</u> ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret.</i></p>	1 + 1

¹⁴⁷ La coppia costituita *loquenda laudando* è problematica dal punto di vista esegetico e richiederebbe la correzione in *loquendo laudanda*, perché la lode del creato avviene attraverso la parola, e non il contrario.

s. <i>Guelf.</i> 7,4 (cit. <i>supra</i> : colonna relativa a “ <i>Provideo</i> in relazione alla Scrittura”)	
ALTRI USI DI PROVIDEO	
ord. 2,46 <i>nec ita saltem, ut uel uirtute prouiderit, ne sua substantia uiolaretur.</i> c.adu. leg. 1,27 <i>si putat propterea non praescisse, quia si praescisset, ne contingeret prouidisset.</i> c. <i>Faust.</i> 22,22: <i>subplicium sibi prouidisset</i> [sc. <i>deus Manichaeorum</i>]. <i>Io. eu. tr.</i> 119,2: <i>non ut famulae deus quam creauerat et regebat, sed ut matri homo de qua creatus fuerat et quam relinquebat, alterum pro se quodammodo filium prouidebat.</i>	4

3.3 PROVIDENS, PROVIDENTER

3.3.1 PROVIDENS, PROVIDENTER PRIMA DI AGOSTINO

L’aggettivo participiale *prouidens* è attestato per la prima volta in Cicerone per esprimere il carattere provvidenziale della divinità stoica (*nat. deor.* 2,77: *si concedimus intellegentes esse deos, concedimus etiam prouidentes et rerum quidem maxumarum*). Lo ritroviamo poi in Plinio, nel nesso *prouidens natura* (*nat.* 11,198; 16,110) e in Apuleio, che qualifica così la dea Iside (*met.* 11,18: *deae prouidentis*). Le forme del comparativo¹⁴⁸, del superlativo¹⁴⁹ e l’avverbio *prouidenter* sono piuttosto rare nel latino classico e sono del tutto assenti nella loro accezione teologica. Il primo impiego di questo genere dell’aggettivo è in Tertulliano (*anim.* 46,11: *deum ... prouidentissimum*; cf. *resurr.* 63,7: *prouidentissima gratia sua* [sc. *dei*]).

Nell’uso cristiano vi è una differenza fra il grado positivo e gli altri gradi dell’aggettivo: nel primo caso, infatti, *prouidens* non esprime solo l’aspetto della cura divina ma anche il concetto di prescienza, risentendo dell’uso biblico di questo lessema (cf. *Act* 2,31; *Gal* 3,8, dove *prouidens* si riferisce al carattere ispirato della Scrittura e alle profezie: v. *supra*, 41, citt. in n. 134). Alcuni esempi di *prouidens* riferito alla provvidenza di Dio sono attestati in Ambrogio e nelle traduzioni rufiniane di Origene¹⁵⁰. Nella maggioranza dei casi le altre forme sono impiegate invece come espressioni della provvidenza di Dio, con un lessico che si richiama in maniera più o meno esplicita allo

¹⁴⁸ Il comparativo presenta un’unica attestazione in Cic. *fam.* 3,1,1 (e una in [Quint.] *decl.* 14,8), per poi ricomparire nel latino cristiano (v. Tert. *fuga* 13; Ambr. *epist.* 1,6; Aug. *ep.* 134,4).

¹⁴⁹ Le forme del superlativo sono attestate in età imperiale: con *prouidentissimus* si designa l’uomo politico (Plin. *ep.* 4,17,9) o l’imperatore stesso, v. e.g. Plin. *ep.* 8,17,2: *prouidentissimus imperator*; cf. 10,77 *salutatio*; Frontin. *aq.* 11: *Augustum prouidentissimum principem* (CIL IX 5894); Th.l.L. X/2,2328, 43ss.; 62ss. s.u. *prouideo*.

¹⁵⁰ Ambr. *Iob* 3,6,16: *operator mundi prouidens generationi humanae omnia ad utilitatem nostri uel tristia uel ea quae parum delectent fecerit*; Rufin. *Orig. princ.* 1,4,3: *neque conditor neque beneficus neque prouidens deus aliquando non fuerit*.

stoicismo (Tert. *anim.* 46,11: *Stoici deum malunt prouidentissimum humanae institutioni*).

L'uso del grado superlativo si osserva soprattutto in Lattanzio, come se, recuperando il lessico stoico plasmato da Cicerone, Lattanzio intendesse amplificarne al massimo il potenziale espressivo, sfruttando anche le forme inutilizzate dall'autore pagano¹⁵¹. I superlativi lattanziani si riferiscono soprattutto alla straordinaria grandezza di Dio nel progettare l'universo (*inst.* 2,8,3: *esset deus ad excogitandum prouidentissimus, ad faciendum sollertissimus*; 7,3,25: *mira dispositio prouidentissimae rationis*; cf. *opif.* 11,2: *prouidentissimus artifex*). Come si è già detto, per Lattanzio la provvidenza è il modo di esistere di Dio, e negarla significa negare l'esistenza stessa di Dio (*ira* 9,5: *si est deus, utique prouidens est*)¹⁵².

3.3.2 PROVIDENS, PROVIDENTER IN AGOSTINO

Circa un terzo delle attestazioni agostiniane di *prouidens* e dei lessemi derivati si riferiscono alla Scrittura. Le due attestazioni dell'aggettivo participiale al grado positivo sono unite al verbo di parola *aio* (*prouidens ... ait*) e costituiscono una variazione della formula biblica *prouidens locutus est* [*sc. propheta*] di *Act* 2,31 (cit. *supra*, n. 134). Con questa formula A. introduce una citazione scritturistica (cf. *ep.* 87,7; *c. mend.* 37; *c. adu. leg.* 1,40: *prouidentissime ... loquens*, riferito al linguaggio biblico, che tenta di esprimere l'ineffabile). Nei due passi agostiniani, il valore di *prouidens* esprime però non tanto la prescienza profetica, come è invece nel lessico biblico, quanto piuttosto la provvidenza di Dio, che nel parlare tiene conto della sua Chiesa o dei suoi fedeli (*c. Faust.* 13,13; *ep.* 53,3)¹⁵³.

L'avverbio *prouidenter* si riferisce all'oscurità della Scrittura (cf. *doctr. chr.* 2,7, cit. *supra*, Tabella 11). *Trin.* 15,13 è l'unica attestazione agostiniana di *prouidenter* con valore di prescienza (l'avverbio è antitetico a *memoriter*). In altri passi, invece, *prouidenter* e *prouidentissimus* sono in relazione con il concetto di giustizia, intesa

¹⁵¹ A. compirà un passo ulteriore in questo senso, impiegando la forma comparativa dell'avverbio, rarissima prima di lui, essa presenta infatti tre sole occorrenze, di cui due si riferiscono all'azione dell'imperatore (Plin. *epist.* 61,1; 77,1) e una introduce invece una citazione biblica (Tert. *resurr.* 47).

¹⁵² V. *supra*, 25. La provvidenza è l'unica garanzia dell'ordine delle cose, v. *inst.* 3,17,18: *si nulla prouidentia est, quomodo animalium corpora tam prouidenter ordinata sunt*; *opif.* 3,4: *neesse est ut prouidentissima illa maiestas id effecerit quod erat melius et rectius*; 6,10: *membra omnia tam ordinate, tam prouidenter effecta ...*

¹⁵³ Lo stesso modulo espressivo è riferito all'Apostolo in *Io. eu. tr.* 62,5, dove *prouidens* designa il carattere ispirato delle parole di Paolo (*apostolus in posterum prouidens ait ...*).

come facoltà di servirsi in modo positivo del male (*ciu.* 11,14; 14,27; *prou. dei* 11). In *Simpl.* 2,3,1, l'aspetto della volontà divina emerge dalla similitudine con la figura dell'imperatore (v. *infra*, s.u. **consulo**), dal nesso *prouidentissima uoluntas* di *perseu.* 33 e, infine, da *corrept.* 23, dove la *prouidentissima dispositio* di Dio consiste nel piano salvifico a lui già noto sin dall'inizio.

Tabella 12 Prouidens e derivati in Agostino

PROVIDENS	NR. OCCORRENZE
<i>c. Faust.</i> 13,13: <i>manifestationem claritatis ecclesiae dominus quoque <u>prouidens</u> ait ...</i> <i>ep.</i> 53,3 <i>innocentibus christianis, quibus dominus <u>prouidens</u> ait ...</i>	2
PROUIDENTER	
<i>ciu.</i> 14,27: <i>qui <u>prouidenter</u> atque omnipotenter sua cuique distribuit, non solum bonis, uerum etiam malis bene uti nouit.</i> <i>c. ep. Pel.</i> 4,34: <i>cotidianam remissionem et ut petant <u>prouidenter</u> instruit [sc. deus] et petentes clementer exaudit.</i> <i>ep.</i> 104,7: <i><u>prouidenter</u> ista, non crudeliter fiunt.</i> <i>s.</i> 8,18: <i>gratias domino occultanti <u>prouidenter</u>, aperienti suauiter.</i> <i>prou. dei</i> 11: <i>quomodo non <u>prouidenter</u> utitur [sc. deus] etiam peccatis impiorum, quando per illa pius sanguis in remissionem fusus est peccatorum?</i> <i>trin.</i> 15,13: <i>non dicimur <u>prouidenter</u> sed memoriter canere uel dicere.</i>	6
PROUIDENTISSIME	
<i>ciu.</i> 3,14: <i>discesserant [sc. dii] sane ecce iam tertio, ut eis quarta Roma <u>prouidentissime</u> crederetur.</i> <i>en. Ps.</i> 101,1,10: <i>ne desperatione homines peius uiuerent, promisit indulgentiae portum, rursus, ne spe ueniae peius uiuerent, fecit diem mortis incertum, <u>prouidentissime</u> utrumque constituens, et reuertentes quo recipiantur, et differentes unde terreantur.</i> <i>ep.</i> 87,7: <i><u>prouidentissime</u> dominus non ait ...</i> <i>c. adu. leg.</i> 1,40: <i>propter quod <u>prouidentissime</u> scriptura diuina de illo ineffabili loquens ad quaedam etiam uerba descendit, quae iam hominibus et ipsis carnalibus, cum de deo sermo est, uidentur absurda et indigna.</i> <i>c. mend.</i> 37: <i><u>prouidentissime</u> scriptum est ...</i> <i>Simpl.</i> 2,3,1: <i>nec ... magni meriti est cui loquitur deus; interest enim quid loquatur, quia et imperator cum multis innocentibus non loquitur, quibus <u>prouidentissime</u> consulit ad salutem, et cum multis nocentibus loquitur, quos iubet interfici (cit. in <i>Dulc. qu.</i> 6,2).</i>	6
PROUIDENTISSIMVS	
<i>s.</i> 50,6: <i>solum condidit affluentissima bonitate, sed etiam <u>prouidentissima</u> moderatione dispensat.</i> <i>ciu.</i> 11,14: <i>quamuis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti iustitia <u>prouidentissima</u> creatoris.</i> <i>ciu.</i> 18,41: <i>quidquid philosophi quidam ... uerum uidere potuerunt et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt, quod mundum istum deus fecerit eumque ipse <u>prouidentissimus</u> administret.</i> <i>perseu.</i> 33: <i>non perseueraturi perseueraturis <u>prouidentissima</u> dei uoluntate miscentur, ut esse discamus "non alta sapientes, sed humilibus consentientes" [Rm 12,16], et cum timore et tremore nostram ipsorum salutem operemur (cf. <i>ep.</i> 217,14, cit. <i>infra</i>, 51).</i> <i>corrept.</i> 23: <i>quicumque ergo in dei <u>prouidentissima</u> dispositione praesciti praedestinati uocati iustificati glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii dei sunt, et omnino perire non possunt.</i>	5

3.4 PROVIDVS

3.4.1 PROVIDVS PRIMA DI AGOSTINO

L'aggettivo *prouidus*, riferito alla divinità, è attestato per la prima volta nel *De natura deorum* di Cicerone, in cui qualifica il concetto stoico di natura (*nat. deor.* 2,58: *natura ... consultrix et prouida utilitatum oportunitatumque omnium*; 128: *haec omnia esse opera prouidae sollertisque naturae*). I derivati di *prouideo* non sono infatti mai attestati prima di Cicerone; sono coniatati sul modello del greco, che a partire da πρόνοια forma gli aggettivi προνοητής, προνοητικός e l'avverbio corrispondente προνοητικῶς. In Plinio *prouidus* si trova ancora una volta in riferimento alla natura (*nat.* 15,7), mentre nel *De Platone* di Apuleio esso qualifica il sostantivo *ordinatio*, vale a dire l'ordine universale in nome del quale il sommo dio governa l'universo (*Plat.* 2,23: *summus deorum cuncta haec ... prouidae ordinationis uniuersitate et constantia regat*).

Non sono invece attestate occorrenze bibliche dell'aggettivo né della forma avverbiale corrispondente. In ambito cristiano il lessema viene recuperato nel suo valore etimologico, in riferimento alla prescienza divina¹⁵⁴. A. lo impiega con questo valore in *c. Faust.* 21,16 (cf. l'antitesi *prouida / improuida*). Con Lattanzio viene usato invece il valore provvidenzialistico di *prouidus* in riferimento all'attività creatrice di Dio¹⁵⁵ e alla sua cura per il genere umano (*ira* 19,6: *si est prouidus, ut oportet deum, consulit utique generi humano*).

3.4.2 PROVIDVS IN AGOSTINO

In A. l'aggettivo *prouidus* è attestato 4 volte con valore teologico-provvidenzialistico (su 17 occorrenze totali), una sola volta nella forma avverbiale. *Prouidus* si riferisce alla prescienza divina soltanto in *c. Faust.* 21,16, in antitesi a *improuidus* (in questo passo A. sta confutando le posizioni degli avversari manichei sulla natura di Dio). In tutti gli altri casi, l'aggettivo si riferisce alla provvidenza divina ed è associato a lessemi solitamente attestati anche in presenza del sostantivo *prouidentia* (*administro, dispensatio, gubernatio, misericors*). In *en. Ps.* 7,1 e *bapt.* 5,23, *prouidus* pone l'accento

¹⁵⁴ Tert. *adu. Marc.* 2,24, p. 367,18: *quem deum ... confiteris et prouidum*; cf. il sost. antecedente *improuidentia*; Cypr. *mortal.* 2: *quando haec euentura praedixerit dominus prouidae uocis hortatu*; 17.

¹⁵⁵ Lact. *ira* 10,51: *nec ... tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in conseruandis ordinibus temporibusque constantia aut olim potuit sine prouido artifice oriri aut constare*; *inst.* 2,8,39: *factorem aliquem sentientem prouidum peritumque faciendi*.

sulla cura divina intesa sia come intervento salvifico sia come azione terapeutica sull'uomo. In *Gn. litt.* 5,20,41, il nesso *prouidu moto* esprime il carattere dinamico dell'*administratio* divina, che porta a compimento la creazione nel tempo (cf. il perfetto *condidit*, che sottolinea il carattere compiuto della creazione esamereale, in antitesi all'*administratio*, che è invece un processo che si estende nel tempo).

Tabella 13 Prouidus in Agostino

PROVIDVS	NR. OCCORRENZE
<i>en. Ps.</i> 7,1: <i>iste [sc. dominus] ad salutem omnium hominum <u>prouida</u> gubernatione conferret.</i> <i>c. Faust.</i> 21,16: <i>si ipsae [sc. animae] hoc futurum nesciebant, pars dei uestri <u>prouida</u> erat, pars inprouida quomodo ergo una eademque substantia?</i> <i>bapt.</i> 5,23: <i>quam <u>prouida</u> et misericordissima dispensatione dominus, ut tumores nostros curaret, stulta mundi elegit, ut confunderet sapientes.</i> <i>Gn. litt.</i> 5,20,41: <i>ea ille, qui condidit, <u>prouido</u> motu administrare.</i>	4
PROVIDE	
<i>c. Iul.</i> 3,41: <i>deus ... <u>prouide</u> hominem condit.</i>	1

3.5 PROVISIO

Prouisio designa la facoltà o la capacità di *prouidere*, di anticipare gli eventi o di prendersi cura di qualcosa o di qualcuno¹⁵⁶. Nei classici è un sostantivo raro ed è attestato soprattutto nella sua accezione etimologica. In relazione alla provvidenza divina, *prouisio* è attestato soltanto negli autori cristiani, soprattutto in Lattanzio, che individua in questo sostantivo il piano razionale dell'azione provvidenziale di Dio (*inst.* 2,11,6: *ut umor ille concretus e terra in uarias imagines corporum fingeretur ... mira inextricabilisque prouisio est*; 7,3,21: *nec incipi quicquam potest sine prouisione rationis*)¹⁵⁷.

Tabella 14 Prouisio in Agostino

PROVISIO	NR. OCCORRENZE
<i>conf.</i> 9,18: <i>ex occultis <u>prouisionibus</u> tuis.</i> <i>ciu.</i> 11,23: <i>non opificis <u>prouisione</u> mirabili ad rerum corporalium salutem decoremque consultum est</i> (cf. <i>Lact. inst.</i> 2,11,6: <i>mira ... prouisio</i>). <i>c. ep. Pel.</i> 4,23: <i>haec causa sic agitur, tamquam <u>prouisione</u> diuina tam longe futuros hereticos Pelagianos iam catholica confutaret ecclesia.</i> <i>c. Iul.</i> 6,43: <i>ille quippe ad baptismum nescio qua <u>prouisione</u> peruenit; iste repentina morte non peruenit.</i>	7

¹⁵⁶ *Th.l.L.* X/2,2346,20ss., s.u.

¹⁵⁷ Cf. *Arnob. nat.* 3,23: *ut ... feliciter cedant [sc. res], illorum deorum prouisione curari*; *Firm. math.* 1,5,8: *[sc. in caelo] non prudentiam esse, non rationem aut prouisionis ordinem*; *Rufin. Orig. in Num.* 27,4: *dei prouisionibus*.

<p><i>ep. 108,13: <u>ad</u>tendite illud speculum, quod ad uos admonendos deus misericordissima, si sapietis, <u>prouisione</u> constituit.</i></p> <p><i>ep. 217,14: non perseueraturi perseueraturis dei <u>permissione</u> uel <u>prouisione</u> ac <u>dispositione</u> miscentur (cf. <i>perseu.</i> 33, cit. <i>supra</i>, Tabella 12).</i></p> <p><i>s. 51,23: <u>prouisio</u> est, ut nascentes succedant morientibus.</i></p>	
---	--

3.6 PROVISOR

Nel lessico cristiano, *prouisor* è riferito a Dio o a Cristo ed esprime la cura delle persone divine per l'uomo¹⁵⁸. Nella professione di fede cristiana, *prouisor* è riferito a Dio in quanto protettore della sua creazione: *Hil. syn. 29 credimus ... in unum deum ..., cunctorum quae sunt aedificatorem et factorem et prouisorem* (cf. e.g. *Athan. syn. 23, 2: πρoνοητήν*)¹⁵⁹. A. riferisce due volte *prouisor* a Cristo: in *c. Iul. 1,33*, riprendendo *Chrys. hom. 10 in Rom. 1* (cit. in *c. Iul. 1,27*), Cristo è definito *prouisor iustitiae*, perché ha perdonato i peccatori con il sacrificio della croce. In *ep. 219,2*, Cristo è invece *suae domus administrator atque prouisor*: i due epiteti compaiono infatti nell'ambito della metafora domestica, con cui A. descrive il potere di Cristo di "riedificare" l'uomo dall'errore dell'eresia attraverso la Chiesa, la *domus* di Cristo¹⁶⁰. In questo passo, la matrice dei due epiteti non va dunque ricercata nel loro valore traslato, come appellativi divini, quanto piuttosto nel loro valore concreto: Cristo è descritto qui come amministratore e figura in grado di provvedere alla *domus*-Chiesa (cf. *ep. 93,14: prouisores ecclesiae, defensores pacis*): l'antitesi è infatti fra ortodossia ed eresia (cf. l'insistita contrapposizione dei pronomi personali *uos / nos* che scandisce il passo).

Tabella 15 Prouisor in Agostino

PROVISOR	NR. OCCORRENZE
<p><i>c. Iul. 1,33: Christus factus est <u>prouisor</u> iustitiae, quam per crucem omnibus condonauit</i> (cf. <i>Chrys. hom. 10 in Rom. 1</i>, cit. in <i>c. Iul. 1,27</i>).</p> <p><i>ep. 219,2: suae [sc. Christi] domus administrator atque <u>prouisor</u> per uos destruxit male constructa, per nos aedificauit, quae fuerant construenda.</i></p>	2

¹⁵⁸ *Prouisor meus* è una delle antiche varianti nella resa del greco *πρoνοητή μου* di *Ps 39,18* (cf. *adiutor meus; curam habebit mihi; Vulg. sollicitus est mihi*); *Filastr. 82, 6 Christus prouisor ... et omnipotens*; *Hier. adu. Pelag. 3: dominus prouisor bonorum omnium*; *Th.l.L. X/2,2348,73ss., s.u.*

¹⁵⁹ [Rufin.] *fid. 1*, p. 1125^A: *deus conditor omnium ... prouisor benignus*; 61 p. 1154^C: *creatorem, prouisorem*; v. *Th.l.L. X/2,2349,11ss., s.u.*

¹⁶⁰ Per questo passo v. *infra, s.u. administrator*, 86ss.

4. ATTESTAZIONI “SECONDARIE” DELLE PAROLE-CHIAVE

Nelle tabelle seguenti sono state raccolte quelle che si possono definire le attestazioni “secondarie” delle parole-chiave, vale a dire quelle occorrenze agostiniane di *providentia*, *provideo*, *providens* e derivati, *providus*, *provisio*, *provisor*, *provisus* in cui i lessemi-chiave compaiono nell’ambito di una citazione (biblica o di altro autore) oppure si riferiscono alla provvidenza intesa come facoltà umana. A eccezione di *mor.* 2,9 e di *Sap* 6,16 (v. appendice, 278-283) i dati qui raccolti rimangono a margine dell’analisi svolta nei capitoli successivi, che si concentra invece sulle attestazioni delle parole-chiave riferite alla provvidenza divina (v. *supra*, 5).

4.1 PROVIDENTIA

Tabella 16 Attestazioni “secondarie” di *providentia* (nell’ambito di una citazione)

ATTESTAZIONI NELL’AMBITO DI UNA CITAZIONE		
CITAZIONI BIBLICHE		PASSI AGOSTINIANI
<i>Ecl</i> 5,5	<i>ne dederis os tuum ut peccare faciat carnem tuam neque dicas coram angelo non est <u>providentia</u> ne forte iratus Deus super sermone tuo dissipet cuncta opera manuum tuarum (Vulg.)</i> ¹⁶¹ .	<i>spec.</i> 8
<i>Sap</i> 6,16	<i>quoniam dignos se ipsa circuit quaerens^a et in uis ostendit se illis hilariter et in omni <u>providentia</u> occurrit illis^b.</i>	<i>lib. arb.</i> 2,41 ^b ; 2,45 ^b (parafrasi) <i>mor.</i> 1,32 ^{ab} <i>Gn. litt.</i> 5,21,42 ^b <i>s.</i> 8,17 ^b (parafrasi) <i>ep.</i> 101,3 ^b <i>spec.</i> 22 ^{ab}
<i>Sap</i> 9,14	<i>cogitationes enim mortalium timidae et incertae <u>providentiae</u> nostrae.</i>	<i>c. Faust.</i> 22,52 <i>s.</i> 210,5 <i>ciu.</i> 22,29 <i>trin.</i> 3,21; 14,14
<i>Rm</i> 13,14	<i>sed induite Dominum Iesum Christum et carnis <u>curam</u> ne feceritis in desideriis (Vulg.).</i> <i>... et carnis <u>providentiam</u> ne feceritis in concupiscentiis ...</i>	<i>conf.</i> 8,29 <i>doctr. chr.</i> 4,40 (x2) <i>s. Denis</i> 8,1 (= <i>s.</i> 260/A) <i>s.</i> 230,1 <i>en. Ps.</i> 118,20,3 <i>ep.</i> 130,7 <i>exp. prop. Rm.</i> 77
?	<i>dictum est enim: nihil per diuinam <u>providentiam</u> ad id ut non sit</i>	<i>mor.</i> 2,9

¹⁶¹ Cf. LXX: μή δῶς τὸ στόμα σου τοῦ ἑξαμαρτήσαι τὴν σάρκα σου καὶ μὴ εἶπης πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ὅτι ἄγνοιά ἐστιν, ἵνα μὴ ὀργισθῇ ὁ θεὸς ἐπὶ φωνῇ σου.

	<i>peruenire permittitur.</i>	
ALTRE CITAZIONI		
Cic. inu. 2,160	<i>partes eius [sc. prudentiae]: memoria, intellegentia, <u>prouidentia</u> ... Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intellegentia, per quam ea perspicit, quae sunt; <u>prouidentia</u>, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est.</i>	<i>diu. qu. 31,1</i>
Manich. epist. fund. frg. 1 Feldmann	<i>Manichaeus apostolus Iesu Christi <u>prouidentia</u> dei patris ...</i>	<i>c. ep. Man. 5,6; 8,9 (x2)</i>
Fel. A. c. Fel.	<i>et cum accepisset codicem Felix, legit: «Manichaeus apostolus Iesu Christi <u>prouidentia</u> dei patris ...» (Manich. epist. fund. frg. 1 Feldmann).</i>	<i>c. Fel. 1,1</i>
Cresc. A. Cresc.	<i>aduersus <u>prouidentiam</u> dei, qua «in christianum nomen», ut tuis uerbis utar, «totus cotidie uertitur mundus». «In christianum nomen <u>prouidentia</u> dei totus cotidie uertitur mundus».</i>	<i>Cresc. 3,84 Cresc. 4,64</i>
Iulian. Ad Florum	<i>disputat [sc. Apostolus] etiam apud Lycaones et Areopagitas quoniam deus nec temporibus praeteritae ignorantiae <u>prouidentiae</u> suae documenta submouerit.</i>	<i>c. Iul. imp. 5,64</i>
Iulian. A. c. Iul.	<i>peccatorum quoque genitalibus manum diuinae <u>prouidentiae</u> interesse</i>	<i>c. Iul. 3,34</i>

Tabella 17 Attestazioni agostiniane di *prouidentia* riferito alla sfera umana

ATTESTAZIONI IN RIFERIMENTO ALLA SFERA UMANA	
<i>Gn. adu. Man. 2,22</i>	<i>non indigentes illius [sc. Dei] interno lumine, sed utentes propria <u>prouidentia</u> quasi oculis suis ad dinoscendum bonum et malum.</i>
<i>c. Faust. 22,48</i>	<i>ex <u>prouidentia</u> generandi leges inpositas. <u>prouidentia</u> propagandae successionis.</i>
<i>ciu. 1,31</i>	<i>senatoria <u>prouidentia</u>.</i>
<i>ciu. 5,12</i>	<i>illis toleratis ac temperatis malis paucorum bonorum <u>prouidentia</u> res illa crescebat.</i>
<i>ciu. 5,20</i>	<i>unde non ei digne seruit soliditas quaedam firmitasque uirtutum, nihil prouideat <u>prouidentia</u>...</i>
<i>ep. 137,8</i>	<i>neque enim mole sed uirtute magnus est deus, qui <u>prouidentiae</u> similiorem sensum magis formiculis et apiculis dedit quam asinis et camelis.</i>
<i>ep. 203, salutatio</i>	<i>Initium sine <u>prouidentia</u>, et finis cum poenitentia. Ita se habent omnia quae in ista mortalitatis aerumna cupidius quam prudentius appetuntur.</i>
<i>cont. 23</i>	<i>non tamen ei spiritus bonus siue eius [sc. carnis] naturam per <u>prouidentiam</u> nutriendo ac fouendo siue eius uitii per continentiam resistendo consuleret, nisi utraque substantia utriusque artificem deum etiam decore sui huius ordinis indicaret.</i>
<i>b. uid. 7,10</i>	<i><u>prouidentiam</u> generationis.</i>
<i>trin. 14,14</i>	<i>nam quidam cum de uirtutibus agerent in quibus est etiam Tullius in tria ista prudentiam diuiserunt, memoriam, intellegentiam, <u>prouidentiam</u>... ...<u>prouidentiam</u> rebus tribuentes futuris quam non habent certam nisi praescii futurorum, quod non est munus hominum nisi detur desuper, ut prophetis.</i>
<i>trin. 15,13</i>	<i>ut praeuideamus non <u>prouidentia</u> nos instruit sed memoria. non solet eorum <u>prouidentia</u> sed memoria praedicari.</i>

4.2 PROVIDEO, PROVIDENS E DERIVATI

Tabella 18 Attestazioni agostiniane di *provideo*, *providens* e derivati nell'ambito di una citazione

ATTESTAZIONI NELL'AMBITO DI UNA CITAZIONE		
CITAZIONI BIBLICHE		PASSI AGOSTINIANI
Gn 41,33	<i>nunc ergo <u>provideat</u> rex uirum sapientem et industrium et praeficiat eum terrae Aegypti (Vulg.).</i> <i><u>prouide</u> hominem prudentem.</i>	loc. 1,160
Ps 15,8	<i>proponeram in conspectu meo semper quia a dextris meis est ne commouear (Vulg.).</i> <i><u>prouidebam</u> dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi ne commouear.</i>	en. Ps. 7,1 en. Ps. 15,8 en. Ps. 108,8
Rm 12,17	<i>nulli malum pro malo reddentes <u>providentes</u> bona non tantum coram Deo sed etiam coram omnibus hominibus.</i>	spec. 30
2 Cor 8,21	<i><u>prouidemus</u> enim bona non solum coram Deo sed etiam coram hominibus.</i> <i>... <u>provideat</u> "bona coram deo et hominibus" [2 Cor 8,21].</i>	op. mon. 17 b. uid. 27 spec. 32 s. 47,12 (x 2) s. 54,2 s. 355,1 cf. doct. chr. 4,61
Gal 3,8	<i><u>prouidens</u> autem scriptura quia ex fide iustificat gentes Deus praenuntiavit Abrahae quia benedicentur in te omnes gentes (Vulg.).</i> <i><u>prouidens</u> autem scriptura, quia ex fide iustificat gentes deus, praenuntiavit Abrahae dicens: in semine tuo benedicentur omnes gentes.</i> <i><u>prouidens</u> autem scriptura, quia ex fide iustificat gentes deus, praenuntiavit Abrahae dicens: in semine tuo benedicentur omnes gentes.</i>	ep. 196,10 c. Faust. 16,24 c. adu. leg. 2,13
1 Tim 5,8	<i>si quis autem suorum et maxime domesticorum curam non habet fidem negavit et est infideli deterior (Vulg.).</i> <i>quisquis autem suis et maxime domesticis non <u>providet</u>, fidem denegat et est infideli deterior.</i> <i>non <u>providet</u>, fidem negavit et est infideli deterior.</i>	Io. eu. tr. 119,2 ciu. 19,14 ep. 262,8 s. 356,3 ep. 243,12
Hbr 11,40	<i>Deo pro nobis melius aliquid <u>providente</u> ut ne sine nobis consummarentur (Vulg.).</i> <i>pro nobis enim meliora <u>providerunt</u> ne sine nobis perfecti perficerentur.</i> <i>pro nobis enim meliora <u>providerunt</u> [sc. sancti].</i> <i>pro nobis meliora <u>providerunt</u>.</i>	pecc. mer. 2,50 spir. et litt. 41 Gn. litt. 9,6,11 ep. 164,9 (parafraasi)
1 Pt 5,2	<i>pascite qui est in uobis gregem Dei <u>providentes</u> non coacto sed spontanee secundum Deum neque turpis lucri gratia sed</i>	spec. 44

	<i>uoluntarie.</i>	
ALTRE CITAZIONI		
Cypr. domin. orat. 22	«dimitte nobis debita nostra» [Mt 6,12]: <i>quam necessarie autem, inquit, quam <u>prouidenter</u> et salubriter ammonemur, quod peccatores sumus...</i>	<i>c. ep. Pel. 4,27 perseu. 8</i>
Iulian. A. c. Iul. imp.	<i>singula quoque indulgentiae remedia <u>prouideret</u>. quod [sc. baptisma tuum] propter solam genitalium commotionem dicis <u>fuisse prouisum</u>. quae [sc. gratia] a Christo <u>prouisa est</u>. hominum laudet naturam, cuius saluti eam [sc. gratiam] intellegit <u>fuisse prouisam</u>.</i>	<i>c. Iul. imp. 2,108 c. Iul. imp. 1,106 c. Iul. imp. 1,106 c. Iul. imp. 3,188</i>
Iulian. A. c. Iul.	<i>aduersus eam [sc. curiositatem] diuinitus <u>fuisse prouisum</u>, ut ...</i>	<i>c. Iul. 6,17</i>
<i>c. Iul. 3,29</i>	<i>nemo <u>prouidet</u> remedium sanitati.</i>	<i>c. Iul. 3,42</i>
<i>cura mort. 1</i>	<i>si fide suorum humano eius corpori talis <u>prouideatur</u> locus.</i>	<i>Dulc. qu. 2,2</i>
<i>Simpl. 2,3,1</i>	<i>imperator cum multis innocentibus non loquitur, quibus <u>prouidentissime</u> consulit ad salutem.</i>	<i>Dulc. qu. 6,2</i>
LETTERE DI ALTRO AUTORE		
Paolino di Nola	<i><u>prouidi</u> illam Eusebii.</i>	<i>ep. 24,3</i>
Papa Innocenzo	<i>eris tibi in <u>prouidendo</u> praestantior.</i>	<i>ep. 181,4</i>
Prospero di Aquitania	<i>omnium nostrum fatigatio <u>prouidente</u> hoc praesenti saeculo dei gratia in tuae caritatis et scientiae uigore respirat.</i>	<i>ep. 225,9</i>
Ilario	<i>per consilium sanctitatis tuae satagit <u>prouideri</u>.</i>	<i>ep. 226,1</i>

Tabella 19 Attestazioni agostiniane di *prouideo*, *prouidens* e derivati riferiti alla sfera umana

ATTESTAZIONI IN RIFERIMENTO ALLA SFERA UMANA	
PROUIDEO	
<i>uera rel. 51</i>	<i>... a magnis et spiritalibus uiris ecclesiae catholicae alumnis uideo cautissime <u>prouideri</u>, ne quid populariter agant.</i>
<i>f. et symb. 1</i>	<i>pia cautaque uigilantia <u>prouidendum est</u>.</i>
<i>conf. 5,23</i>	<i>illi ciuitati [sc. Romae] rhetoricae magister <u>prouideretur</u>.</i>
<i>conf. 9,13</i>	<i>renuntiaui peractis uindemialibus, ut scholasticis suis Mediolanenses uenditorem uerborum alium <u>prouiderent</u>.</i>
<i>conf. 9,28</i>	<i>quod [sc. sepulcrum] sibi <u>prouiderat</u> [sc. Monica] et praeparauerat iuxta corpus uiri sui.</i>
<i>s. dom. m. 2,57</i>	<i>cum uiderimus aliquem seruum dei <u>prouidere</u> ne ista necessaria desint.</i>
<i>c. Faust. 22,61</i>	<i>filiis suis patrem <u>prouidit</u> [sc. Tamar] socerum suum.</i>
<i>qu. eu. 2,45,1</i>	<i>sed si fraudando quia sibi <u>prouidit</u> in posterum, laudatum eum dicit a domino, quanto maiore alacritate sibi <u>prouidere</u> debent in aeternam uitam ...</i>
<i>ciu. 1,13</i>	<i>exequiae celebratae et sepultura <u>prouisa</u>.</i>
<i>ciu. 3,11</i>	<i>alios [sc. deos] <u>prouidendos</u> existimauit [sc. Numa Pompilius].</i>
<i>ciu. 5,20</i>	<i>nihil <u>prouideat</u> prouidentia*, nihil distribuatur iustitia (* prudentia).</i>
<i>ciu. 7,22</i>	<i><u>prouisum est</u> a sapientibus maioribus uestris, non ut ...</i>
<i>ciu. 9,9</i>	<i>isti ... quos inter nos et deos mediatores nobis philosophi <u>prouiderunt</u>, possunt quidem dicere de animo et corpore.</i>
<i>ciu. 14,18</i>	<i>habent <u>prouisum</u> lupanaria ipsa.</i>
<i>ciu. 19,14</i>	<i>imperant ... <u>prouidendi</u> misericordia.</i>

Cresc. 4,8	<i>eos qui missi sunt iniuriosa repulsione tractante necessitatem sibi incubuisse senserunt, ut iam ecclesiae <u>prouiderent</u>.</i>
adult. coniug. 2,15	<i>liceat alia uobis matrimonia <u>prouidere</u>.</i>
c. Iul. 2,20	<i>ne fortassis offensa defensorem sibi alium <u>prouideret</u>?</i>
c. Iul. 3,29	<i>nemo <u>prouidet</u> remedium sanitati.</i>
c. Iul. 4,9	<i>cui malo tantum licere posse, quis crederet, ut sibi laudatorem etiam de suis expugnatoribus <u>prouideret</u>?</i>
cura mort. 1	<i>si fide suorum humando eius corpori talis <u>prouideatur</u> locus, in quo appareat opitulatio etiam isto modo quaesita sanctorum.</i>
cura mort. 5 (= ciu. 1,13)	<i>exequiae celebratae et sepultura <u>prouisa</u>.</i>
cura mort. 9	<i><u>prouiderat</u> cadaueri suo, qui occiderat mendacio animam suam.</i>
b. uid. 27	<i>unum propter se ipsum sapientissime retinebat, alterum propter alios misericordissime <u>prouidebat</u>.</i>
c. Iul. imp. 4,38	<i>talis quippe in pecoribus non est, ex quibus tuae susceptae tale patrocinium <u>prouidisti</u>, ubi mutis illis tu posses esse uerbosus.</i>
ep. 43,11	<i>Secundus ... magis hoc apud Carthaginem <u>prouideret</u>, ne schisma fieret.</i>
ep. 43,16	<i>alteri ... eorum plebs alia regenda <u>prouideretur</u>.</i>
ep. 83,2	<i>a me undecumque <u>prouideretur</u>.</i>
ep. 86	<i>adiuuante domino deo nostro procul dubio <u>prouidebis</u>.</i>
ep. 104,9	<i>nos etiam pro ipsis aliquid <u>prouidere</u>.</i>
ep. 113	<i>sua ordinet sumptusque <u>prouideat</u>.</i>
ep. 125,2	<i>adiuuante domino <u>prouidere</u> conemur.</i>
ep. 129,1	<i>quo ipsius disputationis nostrae tranquillitati quietique <u>prouidisti</u>.</i>
ep. 139,1	<i>alius locus celebrior <u>prouidendus</u> est.</i>
ep. 151,6	<i><u>prouisus</u> enim erat et proximus locus non supplicii hominum deputatus sed ornamento potius ciuitatis.</i>
ep. 176,5	<i>cernit uenerabilitas tua instanter et celeriter <u>prouidendum</u>.</i>
ep. 253	<i>quem ad modum debeas episcopali paternitate catholicae ecclesiae <u>prouidere</u>, ut ...</i>
ep. 268,1	<i>quod sibi deberi ostendebant, unde acciperent, <u>prouiderem</u>.</i>
ep. 4*,4	<i><u>prouidet</u> sanctitas tua corrigendos esse a prauitate huius erroris.</i>
ep. 10*,5	<i>anta hominum multitudo utriusque sexus peius quam captiuitate barbarica amittat propriam libertatem, ipsorum est <u>prouidere</u>.</i>
ep. 18*,2	<i>nos in nomine domini et in eius adiutorio <u>prouidemus</u>.</i>
ep. 20*,2	<i>aliquem <u>prouideret</u> quem loco illo non expectato meo reditu uicinus episcopus ordinaret.</i>
ep. 22*,9	<i>sibi episcopum <u>prouiderent</u>.</i>
ep. 26*,1	<i>utcumque <u>prouideram</u>.</i>
Io. eu. tr. 62,5	<i>utcumque <u>prouideram</u>.</i>
Io. eu. tr. 109,5	<i>ordinandos diaconos <u>prouiderunt</u>.</i>
en. Ps. 25,1,4	<i>non elegi apponere cor meum his qui <u>prouidere</u> conantur, quemadmodum, quod fieri non potest, rerum transeuntium, perfructione beati sint.</i>
en. Ps. 34,1,7	<i><u>prouidere</u> sibi quod temporale est.</i>
en. Ps. 48,1,6	<i><u>prouideant</u> sibi.</i>
en. Ps. 84,10	<i>quidquid nobis <u>prouiderimus</u> ad refectionem.</i>
en. Ps. 118,8,4	<i>ratio sanitatis, qua pellendum escae fastidium <u>prouidetur</u>.</i>
s. 67,4	<i>ille hinc sibi tutelam <u>prouidit</u> aduersus inimicos.</i>
s. 91,7	<i>nauis <u>prouidenda</u>.</i>
s. 207,2	<i>quanta potestis uigilantia <u>prouidete</u>.</i>
s. 254,2	<i>uidete locum stercoris ab agricola <u>prouisum</u>.</i>
s. 343,1	<i><u>prouidendum</u> erat quomodo ceteris monstraretur.</i>
s. 351,7	<i>non sibi <u>prouidit</u> locum in corpore sacerdotis.</i>
s. 356,10	<i>aliunde <u>prouisi</u> sunt [sc. lapides].</i>
s. Denis 2,2	<i><u>prouideo</u> illi quasi uehiculum sonum.</i>

s. Dolbeau 6,10	" <u>prouide</u> tibi, consule tibi".
s. Etaix 1	<i>mulier mala, hoc non est tibi <u>prouidere</u>, sed marito inuidere.</i>
s. Guelf 12,2	<i><u>prouidendo</u>, nauigando, ambulando, currendo, cauendo, uiuere uult.</i>
exp. prop. Rm. 77	<i>ostendit non esse culpandam carnis <u>prouidentiam</u>, quando ea <u>prouidentur</u>, quae ad necessitatem salutis corporalis ualent (cf. Rm 13,14).</i>
PROVIDENS E DERIVATI	
ord. 2,9	<i>nos autem bene nobis <u>prouidentes</u>.</i>
ciu. 1,31	<i>quas Nasica ille <u>prouidentissime</u> cauendas esse censebat. ex hac <u>prouidentissima</u> patriae caritate ueniebat.</i>
en. Ps. 15,8	<i>ueniens in ea quae transeunt, non abstuli oculum ab eo qui semper manet, hoc <u>prouidens</u> ut in eum post temporalia peracta recurrerem.</i>
en. Ps. 48,2,1	<i>post hanc mortem non <u>prouidentes</u>, nisi quemadmodum nomen eorum quod reprobatur in caelo, inuocetur in terra.</i>
ep. 40,3	<i>...te, cui sapienter <u>prouidenti</u> dictum sat est.</i>
ep. 134,4	<i>...cur non flectas in partem <u>prouidentioerem</u> lenioremque sententiam...?</i>
ep. 199,9	<i>tamquam doctor <u>prouidentissimus</u> iudicaret [sc. Apostolus].</i>
ep. 9*,4	<i>si nec iustitia ista seruatur quam <u>prouidentissime</u> constituerunt leges publicae ...</i>
pat. 7	<i>quamquam et ipsi corpori tunc <u>prouidentius</u> consulatur.</i>
trin. 15,13	<i>non dicimur <u>prouidenter</u> sed memoriter canere uel dicere.</i>
c. ep. Parm. 1,16	<i><u>prouidentissimus</u> apostolus.</i>
an. et or. 4,27	<i>... si plaga inruerit ignorant, qua caro feriat, se illa [sc. anima] <u>prouidenter</u> perniciterque subducat ...</i>
uirg. 13	<i><u>prouidens</u> [sc. apostolus] et consulens in futurum.</i>

4.3 PROVIDVS

Tabella 20 Attestazioni agostiniane di *prouidus* nell'ambito di una citazione e in riferimento alla sfera umana

PROVIDVS ATTESTATO IN UNA CITAZIONE	
Iulian. A. c. Iul. imp.	c. Iul. 3,39
PROVIDVS IN RIFERIMENTO ALLA SFERA UMANA	
c. Adim. 15	<i>laqueos incautis et minus <u>prouidis</u> abscondentem [sc. hominem].</i>
doctr. chr. proom. 7	<i>consilium regendi atque administrandi tam magni populi a socero suo ... et maxime <u>prouidus</u> et minime superbus accepit [sc. Moyses]?</i>
c. Faust. 22,50	<i>maritus iustus et <u>prouidus</u> pater [sc. Iacob].</i>
ciu. 1,33	<i>homines <u>prouidi</u>.</i>
ciu. 19,5	<i>etsi quisque ... tam uigilans [sc. sit], ut <u>prouido</u> consilio caueat ...</i>
an. et or. 2,8	<i><u>prouida</u> refectioe.</i>
an. et or. 2,18	<i><u>prouida</u> deliberatione.</i>
ep. 43,16	<i>quam innocens, quam integra, quam <u>prouida</u> atque pacifica [sc. sententia]!</i>
ep. 43,20	<i><u>prouidus</u> imperator.</i>
ep. 200,2	<i>quamque sis eorundem inimicorum salutis <u>prouidus</u>.</i>
ep. 230,5	<i>ignarus rex <u>prouida</u> sed non perfecta mente conceperat.</i>
en. Ps. 103,3,10	<i>esto curiosus, esto <u>prouidus</u>.</i>
s. 37,29	<i><u>prouida</u> [sc. sapientia] ad spectandum.</i>

4.4 PROVISIO

Tabella 21 Attestazioni agostiniane di *provisio* nell'ambito di una citazione e in riferimento alla sfera umana

PROVISIO IN RIFERIMENTO ALLA SFERA UMANA	
<i>lib. arb.</i> 3,27	<i>non defuisset domesticae disciplinae alia <u>provisio</u> ...</i>
<i>Gn. adu. Man.</i> 2,30	<i>spinae ac tribuli sunt punctiones tortuosarum quaestionum aut cogitationes de <u>prouisione</u> huius uitae.</i>
<i>s. dom. m.</i> 2,58	<i>in istorum <u>prouisione</u> regnum dei cogitemus.</i>
<i>c. Faust.</i> 18,7	<i>nos apostolus docuit <u>piam prouisionem</u>.</i>
<i>c. Iul.</i> 4,66	<i>commoditatis <u>prouisio</u>.</i>
<i>ep.</i> 22,9	<i><u>prouisione</u> et liberalitate tua.</i>
<i>ep.</i> 43,20	<i>qua diligentia, qua cautela, qua <u>prouisione</u> ... Caecilianum innocentissimum, illos inprobissimos iudicauit [sc. <u>prouidus imperator</u>].</i>
<i>ep.</i> 63,2	<i>conseruandae ecclesiasticae disciplinae <u>prouisio</u>.</i>
<i>ep.</i> 89,3	<i>isti <u>prouisionem</u> suam et pro ecclesia sollicitam curam praedicandam laudibus uentilarent.</i>
<i>ep.</i> 93,19	<i>huic <u>prouisioni</u> contradicere debui.</i>

4.5 PROVISOR

Tabella 22 Attestazioni agostiniane di *provisor* nell'ambito di una citazione e in riferimento alla sfera umana

PROVISOR ATTESTATO IN UNA CITAZIONE	
<i>Chrys. hom.</i> 10 in Rom. 1	<i>c. Iul.</i> 1,27
PROVISOR IN RIFERIMENTO ALLA SFERA UMANA	
<i>ciu.</i> 2,20	<i><u>provinciae</u> regibus non tamquam rectoribus morum, sed tamquam rerum dominatoribus et deliciarum suarum <u>provisoribus</u> seruiant [sc. reges] ...</i>
<i>ep.</i> 93,14	<i><u>provisores</u> ecclesiae.</i>

4.6 PROVISVS

Tabella 23 Attestazioni agostiniane di *provisus* in riferimento alla sfera umana

PROVISVS IN RIFERIMENTO ALLA SFERA UMANA	
<i>cura mort.</i> 6	<i><u>provisus</u> sepeliendis corporibus apud memorias sanctorum locus bonae affectionis humanae est erga funera suorum.</i>

I. IL MODO DI GOVERNARE DELLA PROVVIDENZA

1. ADMINISTRO, ADMINISTRATIO, ADMINISTRATOR, ADMINISTRATORIVS

La famiglia lessicale di *administro* conta oltre 240 occorrenze all'interno del *corpus* agostiniano (oltre la metà impiegate con accezione teologica); è costituita dal verbo *administro* (ca. 160 occorrenze in totale), uno dei preferiti da A. per esprimere l'azione della provvidenza nell'universo; dal *nomen agentis administrator* (13 occorrenze, di cui 7 con accezione teologica); dall'astratto *administratio* (ca. 72 occorrenze, più della metà con impiego teologico) e, infine, dall'aggettivo *administratorius* (1 occorrenza)¹. Di seguito, un elenco delle attestazioni agostiniane di *administro* e derivati in associazione diretta con le parole-chiave oggetto della presente analisi:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
administro	21	<i>lib. arb.</i> 1,13: <i>non administret diuina p-a.</i>	387-388
		<i>uera rel.</i> 2: <i>quae [sc. qualicumque opera naturae] administrante diuina p-a gignerentur.</i>	388-391
		<i>uera rel.</i> 50: <i>sub diuinae p-ae legibus administratur.</i>	388-391
		<i>uera rel.</i> 51: <i>diuinae p-ae procuratione administratur.</i>	388-391
		<i>diu. qu.</i> 24: <i>si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non p-a uniuersus mundus administratur.</i>	388-391
		<i>diu. qu.</i> 24: <i>si non p-a uniuersus mundus administratur ...</i>	388-391
		<i>diu. qu.</i> 52: <i>diuina p-a ... cuncta certissimo ordine administrare.</i>	388-391
		<i>diu. qu.</i> 53,1: <i>uniuersa generationum series ... administratur.</i>	388-391
		<i>duab. an.</i> 17: <i>nulla p-a, et casu potius quam ratione mundus administratur.</i>	391-392
		<i>c. Faust.</i> 22,19: <i>dei p-a istam uniuersitatem regi et administrari a summis usque ad ima.</i>	397-404
		<i>agon.</i> 9: <i>omnia ... diuinae p-ae legibus subdita administrantur.</i>	poco dopo 395/397
		<i>Gn. litt.</i> 5,20,41: <i>ea ille, qui condidit, prouido motu administrare cessaret.</i>	412-414 ²
		<i>Gn. litt.</i> 8,23,44: <i>dei p-a regens atque administrans uniuersam creaturam.</i>	412-414
		<i>Gn. litt.</i> 8,26,48: <i>quo [sc. opere] intrinsecus creatas etiam extrinsecus administrat.</i>	412-414
<i>Gn. litt.</i> 9,15,28: <i>deus uniuersam creaturam suam bipertito quodam modo opere p-ae ... et in</i>	412-414		

¹ A questi termini si aggiunge il sostantivo *administer*, attestato in *ciu.* 7,14 ed *ep.* 105,12, in contesti diversi da quello teologico-provvidenzialistico.

² Hombert 2000, 638.

		<i>naturalibus et in uoluntariis motibus administret.</i>	
		<i>Gn. litt. 9,18,33: easque inplet non illo opere p-ae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 11,15,20: sub admirabili et ineffabili p-a dei cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 11,22,29: illo opere p-ae, quo creatas naturas administrat.</i>	412-414
		<i>ciu. 10,17: diuinam p-am haec quoque rerum infima atque terrena administrare docuerunt [sc. philosophi].</i>	dal 412
		<i>ciu. 18,41: mundum istum deus fecerit eumque ipse prouidentissimus administret ...</i>	dal 412
		<i>qu. 2,18: ueniunt [sc. causae] ex occulta p-a iustissima plane et sapientissima uniuersum quod creauit disponentis et administrantis dei.</i>	419-421
administratio	6	<i>uera rel. 63: nec... diuinae p-ae administratio minus decora fit.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 53,2: ex hac ... ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per diuinam p-am.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 53,2: usque ad passerum administrationem... diuina p-a pertendente atque ueniente.</i>	388-391
		<i>lib. arb. 2,53: ... regitur administratione diuinae p-ae</i>	391-395
		<i>doctr. chr. 2,36: de quibusque nascentibus uel quoquo modo diuinae p-ae administratione existentibus rebus.</i>	dopo 391
		<i>en. Ps. 9,2: sic omnia ad diuinae p-ae regimen referantur, quae stulti quasi casu et temere et nulla diuina administratione fieri putant.</i>	394/395 ³
administrator	1	<i>ep. 219,2: administrator atque prouisor.</i>	418
administratorius	1	<i>Gn. litt. 5,23,46: administratorio actu gubernans et regens [sc. deus].</i>	412-414

Tabella 24 Attestazioni agostiniane di *administro* e derivati associati alle parole-chiave

1.1 USI PREAGOSTINIANI

I lessici presentano diversi corrispondenti greci del verbo *administro*, come διοικέω, οἰκονομέω (‘amministrare’; ‘disporre’), ὑπηρετέω, ἐξυπηρετέω (‘prestare servizio’; ‘prestare assistenza’; ‘aiutare’), διαχειρίζω (‘avere in mano’; ‘gestire’), soltanto il primo corrispondente greco è però riportato in modo unanime⁴. Nel lessico filosofico, e in modo particolare in quello di matrice stoica, *administro* e *administratio* si specializzano

³ Müller 1996-2002b, 807.

⁴ V. *Th.l.L.* I/1,731,9ss., s.u. *administro*; Schrevelius, s.u. *administro*; Hedericus, s.u. *administro*. Sulla corrispondenza *administro* / οἰκονομέω cf. Sen. *epist.* 89,10: ... *quam* [sc. *partem*] οἰκονομικὴν *uocant, administrandae familiaris rei scientiam.*

in effetti come traduzione di διοικέω e διοίκησις⁵. Διοικέω e *administro* sono verbi dal forte valore metaforico, che si trasferisce anche ai rispettivi derivati: διοικέω designa, infatti, la gestione della casa (un'amministrazione "interna" delle cose)⁶, alla quale si aggiunge il largo (e prevalente) impiego in ambito politico (cf. Plat. *leg.* 790b: εὖ τὴν τε οἰκίαν καὶ πόλιν ... διοικῶν)⁷: da questo valore deriva, più in generale, l'idea della conduzione delle cose, del loro controllo e amministrazione; un'accezione che implica anche l'idea di 'prendersi cura' di quanto si gestisce.

Da un lato, nel termine latino rimane traccia del valore originario del verbo su cui esso si compone (*ministro* = 'aiutare'; 'servire')⁸, perché *administro* significa propriamente 'essere a disposizione di'; 'adoperarsi per'⁹; dall'altro lato, questa ultima accezione sfuma di tanto in tanto in impieghi semanticamente meno caratterizzati (la generica conduzione di qualcosa), e si avvicina al valore di verbi come *ago* e *gero* (cf. Cic. *fin.* 3,68: *gerere et administrare rem publicam*; Aug. *ciu.* 5,25: *in administrandis et gerendis bellis*). Con questa accezione, *administro* ricorre in una grande varietà di contesti concreti, legati alla vita pratica o quotidiana: da quello agreste e contadino, militare, domestico, a quello religioso (*sacrificia*) e, infine, nautico¹⁰. *Administro* si riferisce inoltre all'amministrazione o al governo, anche essi consistenti nell'assolvimento di un compito o di una funzione in ambito sia pubblico sia privato: da qui il largo impiego del verbo come termine tecnico del lessico giuridico e politico

⁵ I lessici presentano anche i sostantivi οἰκονομία, πολιτεία, διακονία, ὑπηρεσία, διαχείρισις come corrispondenti greci di *administratio*: v. *Th.l.L.* I/1,729,46ss., s.u. *administratio*; Schrevelius, s.u. *administratio*; Hedericus, s.u. *administratio*. Nel lessico neotestamentario οἰκονομία è sia il 'ministero divino' (1 *Cor* 9,17; *Col* 1,25; *Eph* 3,2), inteso sia come 'piano salvifico' di Dio, e con questo valore i corrispondenti latini del sostantivo sono *dispensatio* e *dispositio* (*Eph* 1,10; 3,9 [*Vulg.*]; cf. tuttavia Tert. *Val.* 26,2 e il commento di Fredouille 1981, II 332, *ad loc.*), sia come percorso di 'educazione alla salvezza' nella fede (1 *Tim* 1,4: *aedificatio*), accezione, quest'ultima, frequente nei Padri: v. Michel 1954, V 154s.

⁶ *LSJ*, s.u. διοικέω.

⁷ Platone accosta il governo della casa a quello della città anche in *leg.* 809c: καὶ οἰκονομίαν καὶ τὴν κατὰ πόλιν διοίκησιν; *Meno* 91a: οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι. L'uso esclusivamente politico del verbo è invece in *leg.* 925 e; 957a, e in quasi tutte le attestazioni aristoteliche di διοικέω. L'immagine della *domus* in relazione con l'ambito politico è frequente anche negli autori latini (v. Cic. *inu.* 1,58, cit. *infra*, n. 19; Sen. *epist.* 47,14: *domum pusillam rem publicam esse*; v. Armisen-Marchetti 1989, 152).

⁸ *Ministro* significa originariamente 'servire' (*minister* = 'servo', ma anche 'ministro di un culto'); 'fornire', 'procurare qualcosa'; 'manovrare' la nave nel lessico nautico (cf. Liv. 34,6,6: *in nauis administratione*): v. *DEL*, s.u. *minister*.

⁹ *Th.l.L.* I/1,731,16ss., s.u. *administro*; *DEL*, s.u. *minister*; cf. i corrispondenti greci ὑπηρετέω, ἐξυπηρετέω, che esprimono la stessa sfumatura semantica: *LSJ*, s.u.

¹⁰ Le attestazioni non tecniche di *administro* (per lo più con valore traslato, vicino a quelle di verbi come *ago*, *curo*, *gero*) si riferiscono per lo più ad ambiti legati alla vita pratica o quotidiana, come ad esempio quello agreste o militare (v. e.g. Cic. *rep.* 1,35; Tac. *ann.* 13,6,2); *Th.l.L.* I/1,731,39ss., s.u. *administro*.

(sono decisamente frequenti le locuzioni *rem publicam / ciuitatem / prouinciam administrare*)¹¹.

La componente metaforica di *administro / administratio* è importante e gioca quindi un ruolo fondamentale nello sviluppo del loro valore filosofico e teologico, un'osservazione valida anche per διοικέω e διοίκησις. Questo trasferimento da una lingua tecnica all'altra, dal lessico della politica a quello teologico, è una peculiarità della religiosità romana, assorbita dal cristianesimo latino¹² e si riflette in tutta una serie di metafore che dall'ambito politico e giuridico-amministrativo si trasferiscono a quello teologico, ponendo un particolare accento sull'aspetto della volontà e del potere divini¹³ (pensiamo a parole come *imperium, potestas, a rego* e derivati, e agli stessi invalsi epiteti *dominus* e *pater*, con tutta la portata giuridico-amministrativa del secondo termine, legato al concetto romano di *paterfamilias*)¹⁴. Negli autori pagani, l'impiego di *administro* in relazione all'attività divina o di un'entità astratta resta marginale rispetto al suo uso in contesti concreti¹⁵ e si incontra a partire da Cicerone (*inu.* 2,44: *a fortuna administrari* [*sc. maleficium*], ma soprattutto *Cluent.* 147: *opinor haec omnia lege fieri totumque hoc iudicium ... quasi mente quadam regi legis et administrari*; con la giustapposizione di *rego* e *administro* (al passivo!), accostamento che ritroveremo spesso in A. prevalentemente con la stessa diatesi (v. *infra*, 66); da notare poi i sostantivi *iudicium, mens* e *lex*, che implicano la sovrapposizione della sfera giuridica a quella della ragione)¹⁶.

In *Catil.* 3,21, *administro* è impiegato con valore propriamente teologico, benché il contesto generale sia di carattere politico: *hic quis potest esse tam auersus a uero... qui neget haec omnia, quae uidemus, praecipueque hanc urbem deorum immortalium nutu ac potestate administrari?* (*Catil.* 3,21). In quanto parte dell'universo, la città è

¹¹ *Th.l.L.* I/1,732,1ss., s.u. *administro*.

¹² In questo è emblematico Lattanzio: v. Wlosok 1970, 50ss.

¹³ «Eine römische Gottheit ist also göttlicher Wille oder göttliche Macht. Als solche offenbart sie sich auch in Kraftäußerungen und Willenskundgebungen, während ihr Wesen oder ihr Sein im Verborgenen bleibt» (Wlosok 1970, 40).

¹⁴ «Die funktionelle oder magistratisch-juristische Auffassung der Götter kommt noch in dem altrömischen Kultnamen *pater* zum Ausdruck [...]. Er war eine Würdebezeichnung, entnommen der Vorstellung des streng juristisch definierten römischen Familienoberhauptes, des *pater familias*, und sollte den Gott gleichsam als Amtsträger, mit seinen Rechten und Verpflichtungen bezeichnen» (Wlosok 1970, 43).

¹⁵ *Th.l.L.* I/1,731,39ss., s.u. *administro*.

¹⁶ V. anche *fin.* 1,63: *maximasque ab eo [sc. sapiente] et grauissimas res consilio ipsius et ratione administrari*.

retta dalla medesima azione amministratrice che regge il mondo: il parallelo tra la città (o lo stato) e il cosmo è costante nelle argomentazioni retoriche, come testimoniano le esemplificazioni quintilianee del ragionamento sillogistico (*inst.* 5,10,14: “*cum prouidentia mundus regatur, administranda res publica <est: sequitur ut administranda res publica> sit, si liquebit mundum prouidentia regi*”; cf. *ibid.* 89). Vediamo così emergere la metafora politica in riferimento al governo divino dell’universo¹⁷, ma il potenziale metaforico su cui si fonda l’impiego traslato del verbo, con accezione cosmologica, è ben più ampio.

Nel *De inuentione*, Cicerone offre un esempio di carattere filosofico per spiegare la struttura logica del sillogismo deduttivo: se tutto ciò che segue un criterio razionale è preferibile a ciò che non lo rispecchia (*inu.* 1,58: *melius accurantur quae consilio reguntur quam quae sine consilio administrantur*), e se niente è governato meglio dell’universo (1,59: *nihil autem omnium rerum melius quam omnis mundus administratur*), se ne deve concludere che l’intero universo è retto dalla ragione o ne rispecchia un disegno preciso (*consilium*): *Quodsi melius geruntur ea quae consilio quam sine consilio administrantur, nihil autem omnium rerum melius administratur quam omnis mundus, consilio igitur mundus administratur (ibid.)*¹⁸. La veridicità della *propositio* (la prima affermazione sulla necessità di preferire quanto è retto secondo *consilium*) è dimostrata attraverso gli esempi dell’*imperator* dell’esercito, del *gubernator* della nave e della *domus* ben amministrata¹⁹. Si tratta di un passo dalla doppia matrice stoica: sul piano formale, perché Cicerone esemplifica un sillogismo ipotetico (*ratiocinatio*), una struttura di ragionamento elaborata dallo stoicismo²⁰; e sul

¹⁷ SVF II 1127-1131. Per questa metafora v. anche Orig. *c. Cels.* 7,70, in cui con similitudini di natura politica è spiegata la peculiarità del *logos* divino di affidare una precisa funzione anche ai demoni malvagi (ὕπὸ τοῦ διοικοῦντος τὰ ὅλα λόγου θεοῦ; stessa formula in 8,33).

¹⁸ L’esempio ciceroniano è ripreso in Quint. *inst.* 5,14,7-9.

¹⁹ Cic. *inu.* 1,58: *Domus ea quae ratione regitur omnibus est instructor rebus et apparatus quam ea quae temere et nullo consilio administratur. Exercitus is cui praepositus est sapiens et callidus imperator omnibus partibus commodius regitur quam is qui stultitia et temeritate alicuius administratur. Eadem nauigii ratio est. Nam nauis optime cursum conficit ea quae scientissimo gubernatore utitur*; cf. Cic. *nat. deor.* 2,85; 87 (v. Pease 1958, 763).

²⁰ «I giudizi disgiuntivi e ipotetici ebbero per gli Stoici una particolare importanza in quanto su di essi si fondava la loro teoria del sillogismo e della dimostrazione. Nell’elaborare tale teoria [...] gli Stoici dovettero seguire un metodo affatto diverso da quello di Aristotele. Per il discepolo di Platone l’intelligenza della natura profonda delle cose culminava nella determinazione del loro concetto, determinazione che si ottiene inserendo il concetto singolo in un sistema che sia adeguato all’ordine ontologico. [...] La forma autentica era quella del sillogismo categorico, in cui attraverso un termine medio un concetto più ristretto viene subordinato ad uno più ampio» (Pohlenz 2005, 86); cf. Colish 1985, I 84s.

piano del contenuto, perché altrove Cicerone attribuisce a Zenone il medesimo ragionamento: *Haec ... Zeno sic premebat: «Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur»* (*nat. deor.* 2,20 s.)²¹.

La matrice stoica del latino *administro / administratio* si riflette nella storia di διοικέω / διοίκησις, lessemi che si consolidano come tecnicismi filosofici soprattutto in riferimento al pensiero di Crisippo (διοικέω e derivati variano e prevalgono sulla famiglia di οἰκονομέω)²², ma l'uso cosmologico del verbo, seppure più raro, è già presente in Platone, che impiega διοικέω con il valore specifico di governo dell'universo da parte dell'anima²³, e riferisce la metafora politica all'ambito cosmologico²⁴. Plotino assimila l'uso tecnico di διοικέω e διοίκησις (διοικητής non è invece attestato nelle *Enneadi*), espressioni ormai consuete per esprimere il governo divino del cosmo: τοῦ παντὸς ἡ διοίκησις è un modulo fisso nelle *Enneadi* (2,9,8; 4,4,11), variato da τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν (4,4,12). In Plotino, oltre che nel già ricordato riferimento a Plat. *Phaedr.* 246c (cit. *supra*, n. 24), διοικέω compare come espressione del governo universale della φύσις (4,1,2: ἡ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις), dell'Uno (4,4,10: τὸ διοικοῦν ἐν) in contrapposizione al caso²⁵; dell'azione dell'anima universale sull'universo (2,3,13: Ἀρχὴ δὲ ἦδε ψυχῆς δὴ τὸ πᾶν τόδε διοικούσης κατὰ λόγον)²⁶ e del governo delle anime particolari su una parte di esso²⁷. Il governo delle anime sui corpi è anteriore rispetto all'origine dei corpi stessi e

²¹ Pease (1958, 600) propone altri *loci* paralleli per questo tipo di sillogismo stoico, «Through them runs a refrain of *mundus, ratio, melius* and *deus*» (*ibid.*, con bibliografia). V. Michel 1960, 183: «Le texte même de notre *epicheirema* appartient donc à Zénon. Le *De inventione* copie l'ouvrage du philosophe stoïcien»; cf. tuttavia Pohlenz 2005², 88: «Zenone in realtà fece poco conto della dialettica e nemmeno Cleante vi era portato. Crisippo invece fu un dialettico nato [...]». Sul contributo della retorica nella fissazione di una *uulgata* filosofica e del suo relativo lessico, v. *supra*, 19 e *infra*, s.u. *rego*, 129.

²² SVF II 528: διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος ... καθ' ὅσον δὲ εἰρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ... πρόνοιαν δ' ὅτι πρὸς τὸ χρησίμον οἰκονομεῖ ἕκαστα; cf. tuttavia SVF II 1178, dove nel parallelo fra casa e cosmo ricorre il verbo οἰκονομέω.

²³ Plat. *leg.* 896d-e: ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασιν τοῖς πάντη κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι;

²⁴ Plat. *leg.* 905e: ἄρχοντας ... γίνεσθαι τοὺς γε διοικήσοντας τὸν ἅπαντα ἐντελεχῶς οὐρανόν; *Phaedr.* 246c: πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ. Quest'ultimo modulo è ripreso da Plotino, che lo cita alla lettera (Plotin. 4,8,2 e 5,8,7) e lo varia con l'espressione affine τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν in Plotin. 2,9,6.

²⁵ Plotin. 6,9,5: Ὅστις οἶεται τὰ ὄντα τύχη καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι ... οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἐνός.

²⁶ Cf. Plotin. 2,3,16; 3,2,2; 4,3,7; 4,3,4; 4,8,2; l'anima ordina e regge ciò che viene dopo di essa, v. 4,8,3 (κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει); 2,9,2; 2,9,17.

²⁷ Plotin. 4,3,6; 4,7,13 (è lo stesso verbo usato per l'azione della singola anima sul corpo); sulle differenze nella relazione tra anima e corpo universali e anima e corpo particolari, v. 2,9,7.

autonomo rispetto alla provvidenza, che non può quindi essere ritenuta responsabile del male (3,2,7).

Diogene Laerzio testimonia la matrice prevalentemente stoica del valore teologico di διοικέω²⁸: con l'espressione εἰ προνοία διοικεῖται, infatti, il biografo individua uno dei campi di indagine della fisica stoica (7,133). Questa formula, che ha il sapore di un'espressione tecnica cristallizzata, è ricalcata dal modulo ciceroniano *providentia mundum administrari* che, con qualche lieve variazione, indica uno dei quattro aspetti in cui si articola la discussione teologica (*de natura deorum*) degli Stoici: *primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab his administrari, postremo consulere eos rebus humanis (nat. deor. 2,3)*²⁹. L'argomentazione del secondo libro del *De natura deorum* riflette questa stessa struttura quadripartita: il tema dell'*administratio* divina dell'universo costituisce il terzo punto affrontato dallo stoico Balbo³⁰. Diogene Laerzio riconduce quest'uso lessicale proprio a Crisippo e a Posidonio: Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρῦσιππός ... καὶ Ποσειδώνιος (7,138); e, sempre nel settimo libro (il riferimento è al Περὶ τελῶν di Crisippo), è presente un accenno a Zeus, legge e *logos* universale, che presiede la διοίκησις di tutte le cose: ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. (7,88)³¹. Nel *De finibus*, Cicerone attribuisce a Zenone l'idea dell'*administratio* dell'universo, garantita dalla *mens diuina* e dalla *natura*: *Zeno id dixit ... diuina mente atque natura mundum uniuersum et eius maximas partis administrari (fin. 4,12)*.

L'uso tecnico della famiglia lessicale di *administro* in ambito teologico, inaugurato dallo stesso Cicerone, si consolida nel *De natura deorum*. Nel lessico stoico,

²⁸ Cf. Orig. *c. Cels.* 4,54, si rifà alla scuola stoica per dimostrare che l'anima e il corpo sono entrambi opere di Dio (ὕπὸ ἐνυπαρχούσης ἀφαντάστου φύσεως διοικουμένων παντοδαπῶν φυτῶν).

²⁹ Cf. Plat. *leg.* 885b. *Administro* ricorre anche nel primo libro del *De natura deorum*, nella rassegna iniziale sulle numerose e discordanti opinioni dei filosofi in materia di dei: *nat. deor.* 1,2: *omni curatione et administratione rerum uacent [sc. dii]*; 1,4: *qui [sc. philosophi quidem magni atque nobiles] deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant*; cf. Arnob. *nat.* 2,56, cit. *infra*, n. 46.

³⁰ La formula scandisce l'inizio della trattazione di questo tema in *nat. deor.* 2,73 (*Proximum est ut doceam deorum providentia mundum administrari*), è ripetuta in 2,74 (dove si precisa che *providentia* sottintende sempre il genitivo *deorum*) e in 2,77; infine, in 2,133, essa è ripetuta con una lieve variazione per scandire la conclusione del terzo argomento affrontato (*Sic undique omni ratione concluditur mente consilioque diuino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conseruationemque admirabiliter administrari*). Sul problema del passaggio dal terzo al quarto argomento (al § 133 o al § 153?) nel secondo libro del *De natura deorum*, v. Pease 1958, 894. Sulle argomentazioni stoiche relative all'esistenza degli dèi e alla loro provvidenza, v. la monografia di Dragona-Monachou (1976).

³¹ Secondo Crisippo, quindi, "vivere secondo natura" significa anche vivere secondo virtù, cioè in accordo con la ragione che pervade l'intero universo ed è anche l'essenza della natura umana.

il concetto di *natura administrans* equivale a lessemi come *providentia, consilium, mens, ratio*³² ed è una forza paragonabile a un essere vivente complesso, dotato di una struttura ordinata (*nat. deor.* 2,82)³³. L'*administratio* della provvidenza, presenza costante ed eterna nell'universo (*nat. deor.* 2,84s.), coinvolge sia il momento originario della formazione del mondo sia il suo sviluppo nel tempo (2,75: *providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari*) e sovrintende anche al governo delle sue singole parti (2,86; cf. 165). La giustapposizione dei due verbi, *constituo* e *administro*, distingue la fase generativa da quella successiva³⁴: *administro* designa quindi il dispiegamento dell'azione divina nel tempo; un'accezione che si riscontra anche in A. (coerente con l'uso ciceroniano anche sul piano morfologico: anche A. predilige infatti la diatesi passiva: v. *supra*, 62). L'azione amministratrice divina coinvolge non solo le realtà già esistenti ma presiede anche al compimento delle realtà potenziali³⁵: è la dottrina del λόγος σπερματικός³⁶, che lascia tracce, *in primis* lessicali, nella dottrina agostiniana delle *rationes causales* e dei due "momenti" della creazione (v. *infra*, 77ss.). L'universo costituisce inoltre il risultato più alto dell'azione "amministratrice" divina (*nat. deor.* 2,76; 80: *nihil ... nec maius nec melius mundo; necesse est ergo eum deorum consilio et providentia administrari*): quest'ultima è la migliore possibile, poiché garantisce il massimo grado di perfezione realizzabile a partire da realtà imperfette (2,86)³⁷. La sovrapposizione fra *natura* ed

³² Cf. Sen. *nat. qu.* 2,45; Plut. *Stoic. rep.* 34; Diog. Laert. 7,135. Sul concetto stoico di natura v. i lavori di Besnier (*id.* 1996, 127-175, dedicato al secondo libro del *De natura deorum*; *id.* 1999, 119-131).

³³ V. Pease 1958, 754s.

³⁴ «Two fields for Providence are here shown: initial marshalling of the materials of the world and the subsequent governance of it» (Pease 1958, 744). In *constituo* prevale l'idea di 'ordinare' piuttosto che quella di 'costituire' qualcosa (tantomeno *ex nihilo*): v. *ibid.*

³⁵ Cic. *nat. deor.* 2,86: *qui [sc. mundus] reliquas naturas omnes earumque semina contineat, qui potest ipse non natura administrari ... omnium autem rerum quae natura administrantur seminator et sator et parens... educator et altor est mundus*; cf. *Tusc.* 1,118: *non enim temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam uis, quae generi consuleret humano ...*

³⁶ Cf. Diog. Laert. 7,136. «Mit der Bezeichnung λόγος sollt die Vernünftigkeit, mit der näheren Bestimmung σπερματικός die keimhafte Anlage und die Entfaltung im Weltprozess ähnlich einer organischen Entwicklung charakterisiert werden» (Meyer 1914, 12s.). «Als Teilinhalte des göttlichen Urpneumas bieten sie die Garantien, dass die im Pneuma angelegte strenge Gesetzmäßigkeit durch das ganze Universum gewahrt wird und der Weltlauf unter der Leitung der im Logos enthaltenen Vorsehung steht» (Meyer 1914, 15).

³⁷ L'energia dell'azione provvidenziale è in qualche modo limitata dall'imperfezione delle "materie prime" su cui essa opera: questa affermazione è funzionale a deresponsabilizzare l'attività divina dal tasso di imperfezione dell'universo in esso presente, nonostante l'intervento della provvidenza stessa. È un tema fondamentale nel *Timeo* di Platone e sarà ripreso anche da Plotino (2,9,13; 3,2,11), secondo il quale, però, il governo della provvidenza prevede la presenza di un certo tasso di negatività nell'universo, necessario a garantire l'armonia e l'equilibrio fra le sue diverse parti.

energia amministratrice e provvidenziale divina non può, evidentemente, essere valida per gli autori cristiani, per i quali la natura è *prodotto* dell'azione di Dio.

Per quanto riguarda invece le attestazioni della famiglia lessicale di *administro* negli autori cristiani, in Tertulliano, il verbo è attestato in associazione a *condo* (*spect.* 2,11), un accostamento frequente in A., anche se in Tertulliano, *administro* non si specializza ancora come verbo del secondo “momento” della creazione. In Tertulliano, *administro* esprime l'attività di Cristo, distinta ma complementare a quella del Padre (*praescr. haer.* 20,2: *patris uoluntatem administraret*)³⁸.

Le attestazioni teologiche di *administro* e derivati in Lattanzio (7 delle 10 occorrenze totali) sono concentrate nel *De ira dei*, opera in cui il tema della *administratio* divina è particolarmente presente. A differenza degli autori precedenti, nei quali la forma verbale prevaleva su quelle sostantivali, Lattanzio mostra di prediligere l'astratto *administratio* (5 occorrenze, a fronte di 1 occorrenza del verbo e di una 1 del *nomen agentis*). L'autore impiega questi lessemi con un'accezione tradizionale, rifacendosi a un uso ben consolidato negli scritti pagani, soprattutto in Cicerone (cf. la metafora politica in *ira* 10,42: *Si uero in huius mundi ut ita dixerim re publica nulla prouidentia est quae regat, nullus deus qui administret, ... unde igitur mens humana ... orta esse credetur?*). In quattro passi, i lessemi compaiono in esplicita polemica antiepicurea (*ira* 4,3; 4; 17,2; 4: v. *infra*, 83s.) oppure per condividere l'idea stoica del mondo creato a vantaggio dell'uomo (13,1: *mundi administrationem*).

Le attestazioni del *nomen agentis administrator*³⁹ e del suo corrispondente greco διοικητής in ambito provvidenziale-teologico sono invece più rare di quelle degli altri rappresentanti delle rispettive famiglie. Anche per questi sostantivi, la matrice di tale uso è stoica: διοικητής ricorre infatti una sola volta in Diogene Laerzio, per esprimere il concetto stoico del governo dell'universo: πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν (Diog. Laert. 7,88 = Posid. 427 (Theiler); SVF III 4). Accanto a διοικητής, bisogna

³⁸ Cristo adempie la volontà del Padre; cf. Tert. *orat.* 4: *est et illa dei uoluntas, quam dominus administrauit praedicando, operando, sustinendo; adu. Prax.* 24: *in filio facta et uerba patris administrante.*

³⁹ *Administrator* è attestato per la prima volta in Cicerone, con riferimento alle magistrature politiche (*de or.* 1,210: *imperator, qui cum esset constitutus administrator quidam belli gerendi*). Il sostantivo si incontra nuovamente in Tertulliano, con valore analogo (*spect.* 22: *auctores et administratores spectaculorum*): *Th.I.L.* I 730, 65ss., s.u. *administrator*.

tuttavia considerare anche διοικήτωρ⁴⁰, attestato nel *Corpus Hermeticum* (1,14; 1,16). Il secondo sostantivo è importante per la storia del latino *administrator*, perché l'unica occorrenza precristiana del sostantivo con accezione teologica è proprio di matrice ermetica: esso è attestato infatti nell'*Asclepius* pseudo-apuleiano: *caelum, sensibilis deus, administrator est omnium corporum* (Ascl. 3, un passo in cui poco dopo dio è definito anche *gubernator*)⁴¹.

Anche in ambito cristiano *administrator* è piuttosto raro come epiteto divino (in Mario Vittorino e Girolamo il lessema è riferito allo Spirito Santo)⁴². Prima di A., che lo impiega 7 volte con questo valore, *administrator* è attestato un'unica volta nel *De ira dei* di Lattanzio (19,6: *mundi administrator*)⁴³, nell'accezione tradizionale di 'governatore' dell'universo: nel *De ira dei*, opera in cui il tema e il lessico della *administratio* sono molto presenti, sul piano espressivo, il *nomen agentis* arricchisce un patrimonio lessicale e metaforico già fissatosi nella tradizione filosofica cui Lattanzio attinge. L'epiteto corrisponde a *gubernator* e *rector*, impiegati dall'autore con accezione analoga, con particolare riferimento alla potenza di Dio sull'universo⁴⁴.

1.2 USO AGOSTINIANO

Le prime attestazioni agostiniane della famiglia lessicale di *administro* sono costituite dalla forma verbale: con valore teologico, *administro* è impiegato per la prima volta nel *De ordine*, nel riferire la tesi avversaria di una provvidenza "limitata", che escluderebbe la sfera terrena dell'universo dal suo dominio: *aut ista terrena non posse a diuinis administrari aut neglegi atque contemni potius quam ita gubernari* (1,1)⁴⁵, con

⁴⁰ Sul diverso valore semantico dei suffissi -τωρ / -τήρ (-τής), v. Bénéviste 1948, 45ss. In estrema sintesi, i suffissi indoeuropei (*-tor / *-tér) indicano nel primo caso l' 'autore', designato a partire dall'atto che questi compie, e identificato, per così dire, nell'azione compiuta; il suffisso *-ter indica invece l' 'agente' inteso come 'adatto a', 'specializzato' o 'destinato' a compiere una certa azione: «*-tor est "personnel" et "singulier" par définition (c'est un certain acte qui est souligné comme prédicat possessif d'un certain sujet), autant *-tér tend à abolir l'individualité dans la fonction qui l'absorbe et à l'uniformiser dans une classe» (*ibid.* 62).

⁴¹ [Apul.] Ascl. 3: *ipse gubernator est qui est effector, deus ... idem gubernator deus omnium*.

⁴² Mar. Victorin. *adu. Ar.* 1B,58 e Hier. *c. Ioh.* 20.

⁴³ Ingreteau 1982, 348 *ad loc.*

⁴⁴ Cf. e.g. *inst.* 2,16,8: *ille autem praeses mundi et rector uniuersi, qui scit omnia ... solus habet rerum omnium potestatem*.

⁴⁵ Cf. *ord.* 1,14: *quis neget, deus magne ... te cuncta ordine administrare?* Nella tradizione patristica, l'idea di una provvidenza "limitata" alla sola sfera lunare era erroneamente attribuita ad Aristotele (v. *supra*, 15). L'azione limitata della provvidenza o l'idea che Dio sia l'autore del male costituiscono due delle principali tesi degli empi, riportate da A. all'inizio del *De ordine* (1,1). La seconda è riconducibile a «une attitude religieuse imprégnée de Manichéisme» (Solignac 1957, 147).

un'equivalenza semantica tra *administro* e *guberno*, che riprende il primo verbo, variandolo⁴⁶. Come vedremo, *administro* e *administratio* sono impiegati spesso da A. per esprimere l'azione onnicomprensiva della provvidenza (v. *infra*, 70s.; 73s.). Le forme nominali *administratio* e *administrator* sono attestate invece a partire dal *De uera religione* e dal secondo libro del *De libero arbitrio*.

Già dalle prime attestazioni di *administro* emerge dunque il profondo legame di questo verbo con il concetto di ordine, anche se nelle opere successive al *De ordine* il modulo *ordine administrari*⁴⁷ non sarà più attestato. In contesto cosmologico, questa azione ordinatrice consiste nella “combinazione” delle singole parti, che dà luogo a un insieme coerente⁴⁸ (cf. il valore di *condo* come equivalente di *ordino* in *mor.* 2,9)⁴⁹.

Alcune costanti stilistiche si mantengono, invece, lungo l'intero arco della produzione agostiniana, come l'associazione di *administro* e derivati con altri lessemi che esprimono il modo di agire della provvidenza nell'universo, in particolare con *guberno*, *rego* e i relativi lessemi derivati⁵⁰ (un cumulo lessicale che si riscontra già negli autori classici), al punto che è l'intento di concentrare a distanza ravvicinata i tre lessemi provvidenzialistici a determinare l'impiego dell'aggettivo raro

⁴⁶ In Origene il verbo greco corrispondente, διοικέω, ricorre in contesto polemico (c. *Cels.* 7,68: Οὐ πάντα μέντοι κατὰ γνώμην διοικεῖται τοῦ θεοῦ, καὶ πᾶσα ἐξ ἐκείνου πρόνοια; sono le parole di Celso stesso). In Arnobio (*nat.* 2,56), il verbo *administro* è attestato in un contesto simile all'*incipit* del *De ordine*: nel passo sono riportate le differenti posizioni sugli dèi (ateista, agnostica, aristotelica, epicurea, stoico-platonizzante), e *administro* esprime quest'ultima posizione: *sic et deos nonnulli esse abnegant prorsus; dubitare se alii an sint uspiam dicunt; alii uero existere neque humana curare: immo alii perhibent et rebus interesse mortalium et terrenas administrare rationes.*

⁴⁷ *Ord.* 2,2: *illa, quae apud deum sunt, ordine administrari; omnia quae sunt ordine administrari; omnia simul, quae deus administrat, ordine administrentur.*

⁴⁸ V. *ord.* 1,14 (cit. *supra*, n. 45); 2,2 (*omnia simul, quae deus administrat, ordine administrentur*); *uera rel.* 13: *ordinatissime administrari*; 63; *diu. qu.* 52 (*diuina prouidentia ... appareat cuncta certissimo ordine administrare*). Sul piano morale questa azione si traduce in una “distinzione” secondo un criterio di giustizia retributiva (l'ordine come distribuzione di ciò che spetta a ciascuno), v. *diu. qu.* 27: *summo enim deo cuncta bene administrante quae fecit, nihil inordinatum in uniuerso nihilque iniustum est.*

⁴⁹ Il riferimento è alla sottile precisazione filologica e lessicale che A. fa in *mor.* 2,9: l'autore discute qui *Is* 45,7, versetto citato nella versione della *Vetus Latina*: *ego facio bona et creo mala* (cf. *Vulg.*: *formans lucem et creans tenebras faciens pacem et creans malum ego Dominus faciens omnia haec*; LXX: ἐγὼ ὁ κατασκευάσας φῶς καὶ ποιήσας σκότος, ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιῶν τὰτα πάντα). A. osserva che molti testimoni della Bibbia riportano la lezione *ego facio bona et condo mala*; A. attribuisce così a *condo* non il valore consueto di verbo tecnico della creazione, equivalente a *creo* (*Th.l.L.* IV 154, 30ss., *s.u.* *condo*; cf. *fid. et symb.* 4,5: *idem est condere quod creare*), ma lo usa nell'accezione più rara di ‘comporre’, combinare le diverse parti di un insieme (Forcellini *s.u.* *condo*; *Th.l.L.* IV 148, 22ss., *s.u.* *condo*) e interpreta il versetto come segue: *facere enim est, omnino quod non erat; condere autem, ordinare quod utcumque iam erat, ut melius magisque sit* (*mor.* 2,9).

⁵⁰ Cf. la coppia verbale *rego et administro* in *ord.* 2,4; *Gn. litt. imp.* 5,25; *nat. b.* 44; *ciu.* 1,36; *s. Dolbeau* 26,22; *c. Faust.* 22,19; *regimen ... administratione* in *en. Ps.* 9,2; *s.* 264,4 (sull'ubiquità divina): *manens [sc. uirtus diuina] in gubernatione caelorum, manens in administratione terrarum.*

*administratorius*⁵¹ in *Gn. litt.* 5,23,46 (*administratorio actu gubernans et regens* [sc. *deus*]). Un'ulteriore costante stilistica agostiniana è l'accostamento di *administro* (verbo tecnico del "secondo momento" della creazione)⁵² o di un verbo corrispondente (*guberno, rego*, ma anche *ordino*) a un verbo di creazione (*fabrico; facio; condo; creo; gigno*)⁵³, a indicare il doppio statuto (creatore e al tempo stesso ordinatore) dell'intervento divino sull'universo⁵⁴. Questo legame si osserva anche per le forme nominali: delle 13 occorrenze complessive di *administrator* all'interno del *corpus* agostiniano, 7 sono di riferimento teologico; tra queste prevale la coppia *conditor et administrator*⁵⁵ (fatta eccezione per il binomio *administrator et prouisor* di *ep.* 219,2 (discusso *infra*, 86ss.) e per il sintagma *sub dei administratoris imperio* di *Gn. litt.* 11,21,28).

1.2.1 IN ANTITESI AL CASO

diu. qu. 24: *quidquid casu fit, temere fit; quidquid temere fit, non fit prouidentia. si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non prouidentia uniuersus mundus administratur. si non prouidentia uniuersus mundus administratur, est aliqua natura atque substantia quae ad opus prouidentiae non pertineat.*

L'*incipit* di *diu. qu.* 24 presenta un uso classico di *administro*, con la tradizionale antitesi tra le due sfere di azione tra loro contrapposte, quella della provvidenza e quella del caso (cf. il chiasmo *casu ... temere... temere... prouidentia*)⁵⁶. La formula *prouidentia mundus administrari* è frequente nel *De natura deorum* di Cicerone: come

⁵¹ *Administratorius* è un composto di secondo grado, formato su *administrator* (*Th.l.L.* I/1,731,5, s.u. *administratorius*). Nella *Vulgata*, è traduce del greco *λειτουργικός* (*Hbr* 1,14, dove gli angeli sono detti *administratorii spiritus*; cf. *Tert. adu. Marc.* 2,6,7: *cui [domino uniuersitatis] iam angeli administrant*). Le attestazioni dell'aggettivo presenti in Girolamo (*in Is.* 46,8; 11) e negli autori successivi dipendono quasi esclusivamente da citazioni o riecheggiamenti di questo versetto.

⁵² V. *infra*, 77ss.

⁵³ Sulle diverse sfumature semantiche del lessico della creazione, v. Braun 1962, 327ss.

⁵⁴ *Vera rel.* 2: *quae [sc. qualiacumque opera naturae] administrante diuina prouidentia gignerentur; 10: fabricante et administrante; doct. chr.* 2,36 (dove *condo: nascor = ordino: existo*): *de stellis, quas condidit et ordinauit deus ... sic etiam de quibusque nascentibus uel quoquo modo diuinae prouidentiae administratione existentibus rebus...; trin.* 3,16; in *qu.* 2,18 (cit. *infra*, 183) è presente sia l'accostamento di *administro* con un verbo di creazione sia la giustapposizione tra *administro* e un verbo dell'ordine: *uniuersum quod creauit disponens et administrantis dei*; cf. *ciu.* 18,41: *mundum istum deus fecerit eumque ipse prouidentissimus administrat*. Negli ultimi due passi citati il verbo di creazione è impiegato al perfetto, a marcare la distinzione fra i due momenti che costituiscono l'atto creatore di Dio: la creazione esamereale, conclusasi nell'arco dei sei giorni (*creauit; fecerit*), e la *creatio continua*, vale a dire il dispiegarsi dell'azione della provvidenza nel tempo, espressa da forme verbali usate al tempo presente (*disponens et administrans; administrat*): v. *infra*, 77.

⁵⁵ *Lib. arb.* 3,27; 35; *Gn. adu. Man.* 1,25; *doct. chr.* 2,44; s. 50,5; cf. *uera rel.* 43: *uniuersitatis huius conditio atque administratio*.

⁵⁶ Variato dal sostantivo *administratio* in *en. Ps.* 9,2 (*sic omnia ad diuinae prouidentiae regimen referantur, quae stulti quasi casu et temere et nulla diuina administratione fieri putant*).

abbiamo visto, si tratta di un'espressione cristallizzata, che si riferiva a una delle quattro parti in cui si articolava la discussione teologica stoica (v. *supra*, 65). Rispetto alla formula ciceroniana, la proposizione agostiniana presenta l'aggiunta dell'attributo *uniuersus*, che accentua l'onnicomprendività dell'azione della provvidenza, il fatto non sfugga proprio nulla al suo dominio (cf. la precisazione dell'aggettivo: *aliqua natura atque substantia quae ad opus prouidentiae non pertineat*). A. arricchisce la formula ciceroniana con Cicerone stesso: il nesso *uniuersus mundus* è attestato in *leg.* 2,8 (...*aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*; detto della legge eterna degli dèi), ma soprattutto in *nat. deor.* 1,120 (*tum ingentes quasdam imagines tantasque ut uniuersum mundum complectantur extrinsecus*: una delle ipotesi atomiste sugli dèi)⁵⁷, passo citato da A. in *ep.* 118,28.

duab. an. 17: *si nullas [sc. animas deus damnet], nullum meritorum iudicium est, nulla prouidentia, et casu potius quam ratione mundus administratur uel potius non administratur; non enim administratio casibus danda est.*

In *duab. an.* 17, l'associazione di *casus* e *administratio* si presenta come contraddizione in termini: i due concetti si escludono a vicenda (*non enim administratio casibus danda est*) e l'*administratio* è esplicitamente caratterizzata (in termini stoici) come intervento razionale sull'universo (*ratione mundus administrari*), che si identifica come *prouidentia* o *iudicium* (retributivo). L'attuazione di questo criterio di giustizia serve a dimostrare l'esistenza della provvidenza nell'universo: la giusta punizione è quindi una prova a favore della provvidenza.

en. Ps. 9,2: *quemadmodum omnes cruciatus, qui corporaliter inferuntur aut exerceant conuersos ad deum, aut ut conuertantur admoneant, aut iustae damnationi ultimae praeparent obduratos, et sic omnia ad diuinae prouidentiae regimen referantur, quae stulti quasi casu et temere et nulla diuina administratione fieri putant.*

In questo passo incontriamo nuovamente l'antitesi fra *casus* e *administratio*, ma qui la logica stringente e asciutta del ragionamento filosofico (cf. i due passi precedenti) si fa più concreta e, in modo coerente con la funzione omiletica dell'*enarratio*, il concetto astratto (il *regimen* onnicomprensivo della provvidenza) si colma di contenuti accessibili al pubblico dei fedeli. Onnicomprensività dell'azione provvidenziale significa attribuire uno scopo e una funzione a tutto, anche al dolore fisico (*cruciatus*

⁵⁷ Pease 1955, 524 s. La *iunctura* torna in contesto stoico in *nat. deor.* 2,59 e platonico in Apul. *Apol.* 49: *uniuersum mundum molitus*; cf. la *uariatio* di Lact. *ira* 13,1 (*uniuersam mundi administrationem*).

qui corporaliter inferuntur), che è un *externum*: un evento negativo tale soltanto in apparenza, come lo era già per gli stoici e in particolare per Seneca (si pensi al suo *De providentia*). Per il saggio senecano, infatti, il male è una forma di esercizio⁵⁸, come lo è per il fedele già *conuersus*; per chi invece non lo è ancora, questo può essere un richiamo (*admoneo*) alla *conuersio*⁵⁹ oppure, per chi sceglie di non ascoltare il richiamo divino, può costituire un anticipo della (giusta) punizione finale.

1.2.2 ADMINISTRATIO COME DISPOSIZIONE EQUILIBRATA DELLA SCRITTURA

diu. qu. 53,2: ex hac igitur ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per diuinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa uitae huius conuersione moribusque terrenis homines talium distributionum imagines seruent.

L'azione della provvidenza, la sua *administratio*, è qualificata dagli aggettivi *ineffabilis* e *sublimis*. Il termine si riferisce alla disposizione equilibrata di *manifesta* e *obscura* all'interno delle Scritture: i primi nutrono, educano (*pascere*) l'uomo, i secondi lo allenano (*exercere*). La *administratio* della provvidenza agisce secondo lo schema *signum-res*: il termine *imago* appartiene, infatti, a questa sfera semantica⁶⁰ e allude all'esegesi figurata⁶¹. Il sostantivo *administratio* sovrappone il piano della Scrittura a quello dell'*ordo naturae*, regolati entrambi dallo stesso principio di equilibrio e di giustizia. In concreto, nella vita umana, i *manifesta* e gli *obscura* assumono le sembianze del giudice (*iudex*) e del boia (*carnifex*), che nell'ordine complessivo occupano entrambi il posto conveniente al loro ruolo. Queste immagini, di ascendenza plotiniana⁶², compaiono in una riflessione più ampia dedicata alla Scrittura. Come

⁵⁸ Il tema della sofferenza come *exercitatio* (ἄσκησις) è un concetto-chiave del dialogo senecano (e.g. *prou. 2,2: omnia aduersa exercitationes putat* [*sc. uir fortis*]; 4,7: *hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet*): v. Lanzarone 2008, 148-150. Un motivo che avrà grande fortuna in ambito cristiano: v. Lefèvre 2000, 64-66; materiali di confronto fra Seneca e A. sono inoltre raccolti in Pieri 1998b, 125s. Su questo tema si tornerà nel IV cap.

⁵⁹ Per il tema dell'*admonitio* in relazione alla provvidenza, v. cap. IV, in partic. 253-261.

⁶⁰ «[...] der *imago*-Begriff ist bei Augustinus infolge seiner Nähe zum Geistigen vom materiellen *signum* am weitesten entfernt, obwohl er sich auch auf körperhafte Dinge und Vorgänge erstrecken kann. Im Gegensatz zur *imago* ist *signum* immer etwas sinnlich Konkretes» (Mayer 1969, 354). La concretezza del *signum* viene anche dal suo profondo legame con le *res*: il *signum* è, infatti, esso stesso una *res* significativa, che rimanda ad altre *res* (*ibid.*). Sul concetto di *imago*, v. Bochet 2004-2010a, 507 ss. Per l'impiego retorico del sostantivo, v. Cic. *inu. 1,49: imago est oratio demonstrans corporum aut naturarum similitudinem*; Quint. *inst. 5,11,24: ...in oratione illud genus, quod εἰκόνα Graeci uocant, quo exprimitur rerum aut personarum imago.*

⁶¹ Bochet 2004-2010a, 510; sullo schema *signum-res* e l'allegoria v. Mayer 1969, I 343ss.

⁶² Plotin. 3,2,17: ὁ δήμιος πονηρὸς ὃν χεῖρω πεποίηκε τὴν εὐνομούμενην πόλιν, εἰ δεῖ καὶ ἄλλη χρῆσθαι εἰκόνη. Δεῖ γὰρ καὶ τοῦτου ἐν πόλει – δεῖ δὲ καὶ ἀνθρώπου τοιοῦτου πολλάκις – καὶ καλῶς καὶ οὗτος κεῖται (“il boia, che è un male – se vogliamo adoperare un'altra immagine –, non rende peggiore una città ben governata. Anch'egli è necessario in una città e di tali uomini c'è spesso bisogno e perciò è bene che

vedremo, anche in Origene (*Princ.* 4,1,7, cit. *infra*, 176), l'imperscrutabilità della provvidenza è paragonata al carattere ispirato, e pertanto oscuro, delle Scritture.

1.2.3 ONNICOMPENSIVITÀ DELL'AZIONE "AMMINISTRATRICE" DELLA PROVVIDENZA

1.2.3.1 DALL'ALTO AL BASSO: ONNICOMPENSIVITÀ A LIVELLO ONTOLOGICO E MORALE

diu. qu. 53,2: *non itaque deus deceptor ..., sed meritorum et personarum iustissimus distributor, faciens quaedam per se ipsum, ... sicuti est inluminare animas et se ipsum eis ad perfruendum praebendo sapientes beatasque praestare, alia per seruientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam, quaedam eorum iubens quaedam permittens, usque ad passerum administrationem, sicut dominus in euangelio dicit, et usque ad faeni decorem, usque ad numerum etiam capillorum nostrorum diuina prouidentia pertendente atque ueniente.*

Con il nesso *passerum administratio*, A. parafrasa e sintetizza l'immagine derivata dal regno naturale presente in *Mt* 10,29 (*nonne duo passeret asse ueneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine patre uestro*)⁶³. L'espressione ricorre in un'enumerazione di immagini evangeliche, la bellezza del fieno⁶⁴ e il numero dei capelli⁶⁵: assieme a quella dei gigli (*Mt* 6,28), queste immagini fanno parte di un tradizionale repertorio scritturistico e patristico sul tema della provvidenza⁶⁶. Per A., questi riferimenti evangelici hanno lo statuto di prove concrete (e "letterali", che non occorre quindi interpretare in senso allegorico) dell'onnicomprendività dell'azione divina (*s. dom. m.*

anche egli ci sia" trad. di G. Faggin). La metafora del boia compare a conclusione di un passo dove è ampiamente sviluppata l'analogia fra mondo e dramma teatrale: fra mondo e testo, quindi (cf. *ibid.*: τὸδε τὸ πᾶν ποιήμα).

⁶³ Cf. *Mt* 6,26: *Respiciate uolatilia caeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea: et Pater uester caelestis pascit illa. Nonne uos magis pluris estis illis?* Attraverso la mediazione del vangelo, la *administratio* si caratterizza non soltanto come mera "gestione" o "controllo" dell'universo ma acquisisce anche una sfumatura "affettiva", tipica della concezione neotestamentaria di Dio e della sua provvidenza (v. *supra*, 23). La *administratio* consiste qui nella cura di Dio per le sue creature: egli provvede infatti al loro sostentamento (*pascit*).

⁶⁴ *Mt* 6,30: *Si autem faenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic uestit, quanto magis uos, minimae fidei?*; cf. *Lc* 12,28.

⁶⁵ *Mt* 10,30: *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt.*

⁶⁶ *Mt* 6,26: Ambr. in *Lc.* 7,124; *hex.* 4,2,6 (sulla generosità divina); Hier. in *Matth.* 6,26,850 ss.; *Mt* 10,29-30: Nouatian. *trin.* 8,6; Rufin. *Orig. princ.* 2,11,5; 3,2,7 (*nihil sine deo fiat*); in *Rom.* 3,1; Hier. in *Matth.* 10,29,1735 ss.; 10,30,1758 ss.; Ambr. in *psalm.* 38,20,1 (*deus, cui nihil inmensum sit, qui omnia mensura quadam suae scientiae comprehendat, nihilque ei sit inaestimabile, nihil inexamatum atque innumerabile, qui ait sed et capilli capitis uestri omnes numerati sunt*). Tuttavia, nei Padri, l'interpretazione provvidenziale di questi versetti concorre con altre: i *duo passeret* assumono significato morale, come allegorie dell'anima e del corpo (Tert. *scorp.* 9,7; Ambr. in *Lc.* 7,114); l'immagine dei capelli è prova dell'elezione divina (Ambr. *Abr.* 1,3,15: *ad gratiam iustorum*) o della promessa escatologica (Tert. *resurr.* 35,9 s.; Ambr. *spir.* 2 *prol.* 15 s.: *... quid mihi prodest, si deus omnipotens meos nouit capillos? Illud mihi redundat et proficit, si bonorum operum peruigil testis remunerationem gloriae donet aeternae*).

2,52: *ista documenta non sicut allegoriae discutienda sunt, ut quaeramus quid significant aues caeli aut lilia agri; posita sunt enim, ut de rebus minoribus maiora persuaderentur*). *Administratio* ricorre qui in associazione a *pertendo usque ad* (cf. *Sap* 8,1 cit. al termine del passo), un modulo impiegato spesso da A. per esprimere l'estensione dell'azione provvidenziale (v. *infra*, 283ss.), che in questo caso si dispiega lungo la direttrice alto-basso⁶⁷, coinvolgendo anche le creature inferiori dell'universo (gli animali e le piante: i *passeres* e il *faenum*) o i dettagli apparentemente più insignificanti del cosmo (il numero dei capelli sui nostri capi)⁶⁸. Su questo punto, A. si trova d'accordo con i platonici, secondo i quali la bellezza del regno vegetale e animale costituisce una prova dell'estensione universale della provvidenza⁶⁹: *diuinam prouidentiam haec quoque rerum infima atque terrena administrare docuerunt [sc. philosophi praecipueque Platonici] numerosarum testimonio pulchritudinum, quae non solum in corporibus animalium, uerum in herbis etiam faenoque gignuntur (ciu. 10,17)*⁷⁰.

Tuttavia, questo riferimento cosmologico si inserisce in un discorso di carattere morale ben più ampio, volto a dimostrare come la giustizia di Dio (che può intervenire sia in forma diretta sia in forma mediata nell'universo) non trascuri alcun ambito: il male morale non è, quindi, un inganno divino ma la punizione di colpe precedenti, secondo lo schema retributivo. *Administratio* esprime quindi la *cura* divina estesa anche al livello inferiore della gerarchia dell'essere. La prova dell'onnicomprendività della

⁶⁷ Cf. Orig. in *Ier.* 12,5: τὰ ἐν τοῦ οὐρανοῦ, τὰ ἐν τῇ γῆ πανταχοῦ διοικεῖ. Questa azione divina consiste qui nel prendersi cura (συμφέρει) dell'intero universo e anche dell'individuo, nei limiti in cui questo non turba l'equilibrio universale.

⁶⁸ A. fa spesso riferimento a questi versetti nella discussione sul tema della provvidenza: *Mt* 6,26 è cit. in *s. dom. m.* 2,51; *agon.* 9; in associazione a *1 Cor* 9,9 (un altro versetto sul quale A. riflette nell'ambito della discussione sulla provvidenza; v. *prou. dei* 9): *qu.* 2,89; *en. Ps.* 145,14; *Mt* 6,30 è cit. in *s. dom. m.* 2,52; *ciu.* 10,14 (particolarmente interessante per l'associazione delle immagini evangeliche e plotiniane: v. *infra*, n. 70 e 283-285); *c. adu. leg.* 1,6; *ep.* 205,17; *Mt* 10,30: *conf.* 1,19; *en. Ps.* 36,3,13; 96,17; 145,14; cf. la rivisitazione della metafora vegetale in *conf.* 7,8: *qua* [sc. sapientia] mundus administratur usque ad arborum uolatica folia.

⁶⁹ In *c. Faust.* 22,19, il terreno comune tra pagani e cristiani è impiegato polemicamente per accentuare la distanza rispetto all'avversario manicheo (*quod* [sc. iudicium dei] neque pagani negant, qui dei prouidentia istam uniuersitatem regi et administrari a summis usque ad ima concedunt).

⁷⁰ In *ciu.* 10,14, A. associa Plotin. 3,2,13 (*Plotinus Platonicus disputat eamque a summo deo... usque ad haec terrena et ima pertingere flosculorum atque foliorum pulchritudine conprobat*) a *Mt* 6,28-30; il passo è discusso in appendice (v. *infra*, in partic. 283-285).

provvidenza è funzionale a dimostrare che ogni aspetto dell'universo – anche l'ambito morale – ricade sotto il governo della legge divina⁷¹.

uera rel. 63: quare ista peruersitas corrigenda est, quia nisi fecerit [sc. animus] quod sursum est deorsum et quod deorsum est sursum, regno caelorum aptus non erit ... nec ideo diuinae prouidentiae administratio minus decora fit, quia et iniusti iuste et foedi pulchre ordinantur ...

Questo passo mette in luce lo stretto legame tra *administratio* e *ordo*, risultato dell'azione della provvidenza. La sua azione ordinatrice, che coinvolge anche gli aspetti inferiori, ha valore morale ed estetico (con una sovrapposizione dei due livelli: cf. il doppio statuto semantico di *decora* e *foedi*). L'azione della provvidenza è un movimento inclusivo e correttivo, che trasforma, ordinandoli, l'ingiustizia in giustizia e la bruttezza in bellezza: questo movimento di *conuersio* del negativo entro una cornice positiva (di matrice plotiniana: v. Plotin. 3,2,5, cit. *infra*, cap. IV, n. 5) si contrappone alla *peruersio* umana, che capovolge la gerarchia ontologica e morale, perché valuta “male”, ponendo ai vertici ciò che deve stare in basso e viceversa. La direttrice verticale alto-basso su cui si dispiega la *administratio* divina è così integrata da un movimento circolare di inclusione e diviene un elemento utile al progresso interiore dell'anima (v. *infra*, cap. IV, in partic. 259s.).

1.2.3.2 DALL'INIZIO ALLA FINE: LA ADMINISTRATIO DELLA STORIA

uera rel. 50: sic proportione uniuersum genus humanum, cuius tamquam unius hominis uita est ab Adam usque ad finem huius saeculi, ita sub diuinae prouidentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat.

In *uera rel. 50*, il campo di azione della provvidenza si dispiega nella storia lungo l'intero asse temporale (cf. il modulo *usque ad*), dal primo uomo alla fine del tempo, come si trattasse della vita di un singolo essere umano, che la provvidenza governa dall'infanzia alla vecchiaia⁷². L'associazione di *administro* al nesso *sub legibus prouidentiae*, che accentua il valore gerarchico dell'espressione, ricollega il valore del verbo al suo impiego originario e più frequente in ambito politico e giuridico (cf. *agon*.

⁷¹ Questo stesso schema si ritrova in *Aug. lib. arb.* 1,13, espresso in termini più asciutti: *nam nescio utrum non aliqua uehementiore ac secretissima lege teneantur [sc. res], si nihil rerum est, quod non administret diuina prouidentia.*

⁷² V. le analogie lessicali di *diu. qu.* 53,1: *diuina enim prouidentia pulchre omnia moderante, ita uniuersa generationum series ab Adam usque ad finem saeculi administratur tamquam unius hominis a pueritia usque ad senectutem temporis sui tractum aetatis gradibus terminantis.* Il parallelo tra governo del singolo e governo dell'intero genere umano da parte della provvidenza è espresso attraverso un lessico di forte marca politica (cf. in partic. l'antitesi avverbiale *priuatim / publice* in *uera rel.* 46; *diu. qu.* 44: v. *infra*, s.u. *ago*, 146).

9: *omnia ... in genere suo et in ordine suo diuinae prouidentiae legibus subdita administrantur*). Il valore giuridico-amministrativo del verbo è classico, ma A. lo risemantizza, innovando sul piano sintattico (sono rari i riscontri precedenti ad A. di *administrari sub*, così come l'associazione di *administro* e *lex*: attraverso questo accostamento lessicale, A. costruisce un'espressione dalla veste tradizionale e romana)⁷³; ravviva così la metafora insita nell'espressione, trasferendola alla sfera teologica (cosa che, prima di lui, avevano fatto Tertulliano e, prima ancora, Cicerone)⁷⁴: le leggi cui accenna A. non sono più le leggi della città, ma i criteri dell'ordine divino, che sul piano morale comportano la distinzione (*in duo genera distributum*) tra empì e non.

1.2.3.3 ADMINISTRATIO COME GARANZIA DI ORDINE E GIUSTIZIA

lib. arb. 2,53: quae [sc. alia uita] tamen regitur administratione diuinae prouidentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia et pro meritis sua cuique distribuit.

Anche la condizione della volontà peccatrice (*alia uita*), che devia dal bene autentico (*uoluntas ... auersa ab incommutabili et communi bono*), rivolgendosi a una forma di bene inferiore (*conuersa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius*), rientra nell'*administratio* della provvidenza. Quest'ultima si manifesta, infatti, sia sul piano ontologico, come azione ordinatrice (*ordinat*), sia sul piano morale, come equa distribuzione di pene e castighi (*distribuit*): l'*administratio* opera quindi nei due ambiti, garantendo rispettivamente l'ordine e la giustizia, intesa in termini retributivi⁷⁵, ed espressa attraverso una fortunatissima definizione di origine ciceroniana: *pro meritis sua cuique distribuit* (*lib. arb. 2,53*); cf. Cic. *inu. 2,160: iustitia est habitus animi communi utilitate conseruata suam cuique tribuens dignitatem*⁷⁶ (ciceroniano è anche

⁷³ Questa associazione lessicale è presente in Cicerone (*inu. 1,68: ex legibus omnes rem publicam optime putant administrari*; cf. 2,118), in riferimento al governo dello stato: A. impiega lo stesso lessico politico in riferimento al governo della provvidenza.

⁷⁴ Cic. *Cluent. 147*, cit. *supra*, 62 (con un valore già astratto di *administro*); Tert. *adu. Marc. 2,8,3: ... secundum obsequium legum eius administratur [sc. eadem arbitrii libertas et potestas]. Eius* è lezione trädita preferibile all'emendazione *dei* di Kroyman (ed. CSEL, vol. 47, 345), perché il referente del determinativo si deduce facilmente dal contesto (così Braun 1990, 63, n. 5).

⁷⁵ Aug. *lib. arb. 2,53: digna et iusta eam [sc. aduersionem atque conuersionem] miseriae poena subsequitur.*

⁷⁶ Questo passo è compreso nella lunga citazione del *De inuentione* che A. fa in *diu. qu. 31,1*. La formula con cui Cicerone definisce la giustizia si trova anche in altre opere, come *fin. 5,65 (quae animi affectio suum cuique tribuens ... iustitia dicitur)*; 67 (*iustitia in suo cuique tribuendo*); *nat. deor. 3,38 (iustitia... suum cuique distribuit)*; *rep. 3,18*; *leg. 1,19*; *off. 1,15*; 42. Cf. Plat. *rep. 1,331e*; Lact. *epit. 50,5: plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles de iustitia multa dixerunt adserentes et*

l'accostamento di *digna et iusta*; cf. il passo appena cit. e *off.* 1,15; 42: *pro dignitate cuique tribuatur id enim est iustitiae fundamentum*)⁷⁷.

1.2.4 ADMINISTRO, ADMINISTRATIO, ADMINISTRATORIVS COME LESSEMI TECNICI DEL “SECONDO MOMENTO” DELLA CREAZIONE

Administro si specializza come verbo tecnico per designare la *creatio continua*⁷⁸: il modulo composto da un verbo di creazione⁷⁹, generalmente al perfetto (a rimarcare il carattere di compiutezza della creazione esamerale), unito al verbo *administro*, solitamente al presente, e variato talora da *guberno*, *rego*, *operor*, *ordino* (un modulo che si riflette anche a livello nominale, nella coppia *conditor / administrator; conditio / administratio*)⁸⁰ esprime la distinzione fra la *prima conditio*, che pone i fondamenti dello sviluppo delle creature nel tempo (durante la creazione esamerale o simultanea hanno infatti origine reale gli elementi dell'universo e origine virtuale tutte le specie di creature nelle loro *rationes causales*), e la *administratio*, la creazione che fluisce nel tempo e porta a compimento gli organismi creati “in potenza” durante la fase precedente⁸¹.

extollentes eam summa laude uirtutem, quod suum cuique tribuat; Ambr. off. 1,115: *quae [sc. iustitia] suum cuique tribuit.*

⁷⁷ Anche in *qu.* 2,18 è presente l'accostamento dei concetti di *ordo* e *administratio* (*disponentis et administrantis*), e l'associazione di *prouidentia* e *iustitia*; la cornice generale del passo è tuttavia profondamente mutata rispetto a quanto visto finora: non siamo più di fronte all'idea di una giustizia retributiva, che agisce secondo criteri razionali, ma a una giustizia imperscrutabile; “spia” lessicale di questo cambiamento è la presenza di *occultus* come qualificativo di *prouidentia*. Il passo è analizzato *infra*, s.u. *occultus*, 183s.

⁷⁸ Sul valore esistenziale ed etico del “secondo momento” della creazione (dalla *deformatas* del peccato alla *formatio*), come completamento della creatura in Dio, secondo lo schema *creatio-conuersio-formatio*, v. Vannier 1991, in partic. pp. 14-19; 148-172.

⁷⁹ Una prima impressione di quanto sia ricco il lessico agostiniano della creazione si desume da Mayer 1996-2002, 63ss.

⁸⁰ Non si tratta, quindi, di due creazioni, ma di due “momenti”, imprescindibili tra di loro, di un unico atto creatore: «Le terme *moment* est à prendre dans une certaine mesure en un sens *temporel*, car le premier de ces moments, quoiqu'il ne soit pas *dans* le temps, est déjà le commencement du temps; mais ce terme est à prendre surtout en un sens *dialectique* car les deux aspects sont à penser indissociablement l'un de l'autre» (Solignac 1972a, 659; corsivo dell'autore). Per l'accostamento tra verbo di creazione e verbo di “amministrazione”, v. *Gn. litt.* 3,10,14: *uniuersa, quae creauit, administrantis [sc. dei]*; 5,4,10, altri esempi sono cit. *supra*, n. 54.

⁸¹ Con una funzione “fenomenologica” del “secondo momento” della creazione, durante il quale non si producono nuove specie di organismi, ma si rendono visibili e compiuti gli esemplari “virtualmente” prodotti nell'arco dei sei giorni. Attraverso la teoria delle *rationes causales*, i due “momenti” della creazione trovano reciproca sintesi e coerenza (Solignac 1972a, 661). Questa distinzione permette ad A. di risolvere l'apparente contraddizione interna alla Scrittura, sulla quale faceva polemicamente leva il manicheismo (come noto l'incongruenza tra i due Testamenti era infatti una delle principali obiezioni manichee, in risposta alle quali A. ricorre al metodo esegetico della *concincentia*, la dimostrazione dell'armonia tra i due Testamenti, applicata e.g. in *mor.* 1,27 ss.). A. si sforza quindi di conciliare l'idea

L'accostamento agostiniano di *administro* e derivati con un verbo o sostantivo di creazione è attestato per la prima volta nel terzo libro del *De libero arbitrio*⁸². Anche se la presenza di *administro* in questo testo non implica necessariamente un impiego già tecnico del verbo, nel terzo libro del *De libero arbitrio* si può tuttavia individuare il testo preliminare a una serie di riflessioni (e alla conseguente specializzazione del lessico a esse relativo) che troveranno elaborazione compiuta nel *De Genesi ad litteram*. Il dato è coerente con quanto osservato da Jean Pépin⁸³ a proposito della teoria delle *rationes aeternae*⁸⁴.

Come si è accennato all'inizio di questo capitolo (v. *supra*, 66s.), già nel *De natura deorum* di Cicerone è presente una distinzione fra la fase generativa dell'universo e il suo successivo governo nel tempo, reso dall'accostamento dei verbi *constituo* e *administro* (*nat. deor.* 2,75, cit. *supra*, 66). Anche nel testo ciceroniano la natura dell'azione espressa da *administro* si precisa quindi come intervento divino dispiegato nel tempo, e non coinvolge solo le realtà già esistenti ma presiede anche al compimento dei loro elementi potenziali (*nat. deor.* 2,86: *qui [sc. mundus] reliquas naturas omnes earumque semina contineat, qui potest ipse non natura administrari ... omnium autem rerum quae natura administrantur seminator et sator et parens ... educator et altor est mundus*)⁸⁵. Il lessico della *administratio* si salda così chiaramente al concetto stoico del

della totalità e della simultaneità della creazione (*Ecli* 18,1: *...creavit omnia simul*) con quella della sua compiutezza e del riposo di Dio il settimo giorno (*Gn* 2,2: *conplevitque deus die septimo opus suum ... et requieuit die septimo...*) e con quella della prosecuzione dell'azione creatrice di Dio nella storia (*Io* 5,17: *... usque nunc operatur*).

⁸² Aug. *lib. arb.* 3,6: *... semel statuit quem ad modum feratur ordo eius uniuersitatis quam condidit; neque enim aliquid noua uoluntate administrat* (le riflessioni di A. si concentrano qui soprattutto sul tema della prescienza divina e sul problema del rapporto tra necessità e volontà); 3,27: *conditor et administrator*; 3,35: *ineffabiliter laudandum inuenit deum naturarum omnium conditorem optimum et administratorem iustissimum*.

⁸³ Pépin 1994, 47s.; 67.

⁸⁴ Le *rationes aeternae* costituiscono una categoria più generale rispetto a quella delle *rationes causales*, preposte al compimento della creazione nel tempo. «In Bezug auf die *ratio* bzw. *rationes* existiert Erschaffenes in drei verschiedenen Weisen: 1. in der ihres transzendenten Grundes (*ratio creandi, rationes aeternae*; *Gn. litt.* 2,6,12; 4,24,41) [...]; 2. in der ihres ihnen im Augenblick ihrer Erschaffung eingestifteten Grundes (*rationes intextae*; *ib.* 4,33,52); 3. in der, in welcher Gott seitdem bis heute wirkt» (Mayer 1996-2002, 87). Oltre agli studi già citati, v. Meyer 1914, datato ma importante, e da aggiornare (assieme ad Altaner 1967, 246 ss.) per quanto riguarda il discorso relativo alle fonti agostiniane, soprattutto a Origene (v. *infra*, nn. 102s.; su questo punto cf. Pépin 1994, 64ss.); Gilson 2007⁶, 225-240; sulla presenza del concetto di λόγος σπερματικός nei Padri, v. Spanneut 1957, 316-319; Colish 1990, II, in partic 203ss. su A.

⁸⁵ Cf. Cic. *Tusc.* 1,118: *non enim temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam uis, quae generi consuleret humano ...*

λόγος σπερματικός⁸⁶: la ragione divina che “semina” i suoi frammenti (λόγοι σπερματικοί) nell’universo, e “intesse”, direbbe A.⁸⁷, negli *elementa mundi* i “germi” di tutti gli esseri o di tutti gli avvenimenti che avranno pieno sviluppo in futuro.

In A. l’idea stoica del λόγος σπερματικός si intreccia e si contamina con la dottrina (già medioplatonica) delle idee come elementi interiori a Dio (depositate nel Verbo divino, secondo A.)⁸⁸: una sintesi già operata dunque dal sincretismo platonizzante di età imperiale⁸⁹, ma in A. essa si salda anche al concetto plotiniano di *logos*, del quale risente la sua teoria delle *rationes causales*⁹⁰: «Le contenu de la notion [sc. du *logos*] est le même; le rôle des raisons est pourtant différent dans les deux systèmes»⁹¹, perché differente è la concezione della creazione dei due autori (mediata per Plotino, immediata per A.). A. poteva trovare questa idea della frammentazione della ragione universale in schegge di *logoi* particolari con funzione produttrice nella materia nei trattati plotiniani sulla provvidenza (3,2-3), a lui sicuramente noti (cf. *ciu.* 10,14), probabilmente nella traduzione di Mario Vittorino.

Se quindi, come è innegabile, le categorie del pensiero plotiniano forniscono ad A. l’impalcatura concettuale, “gli strumenti tecnici” – per usare le parole di Solignac –

⁸⁶ Per Zenone, v. SVF I 87; 102: ὡςπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα [sc. θεὸν] τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιῶντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν (= Diog. Laert. 7,136); per Crisippo, v. SVF II 580 (= Diog. Laert. 7,135); 717; 1074; 1132: ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὀρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ’ οἷων ἀπεκρίθη (= Diog. Laert. 7,148); v. Meyer 1914, 7ss.

⁸⁷ Sulle metafore tessili impiegate da A. in questo contesto, v. Solignac 1972a, 661.

⁸⁸ Le principali differenze tra la teoria stoica dei λόγοι σπερματικοί e quella agostiniana delle *rationes causales* (materialità dei primi, immaterialità delle seconde; carattere di rigida necessità dei primi, espressione della libera volontà divina delle seconde; riferiti all’intera natura i primi, riguardanti soltanto il mondo organico le seconde, una limitazione del concetto, quest’ultima, presente anche in Plotino) emergono da Meyer 1914, 181s.

⁸⁹ Lo studio di J. Pépin mette in luce come il concetto di *ratio diuina* sia trasversale a diverse dottrine filosofiche: i primi elementi di questa idea si possono individuare già nel *Timeo* platonico (29a; 39e), nella misura in cui le *rationes* sono modelli eterni e trascendenti per la generazione dell’universo; il concetto è approfondito dallo stoicismo, ed è importante per l’ermetismo, in particolare, nell’*Asclepius*, un testo sicuramente noto ad A. (v. Pépin 1994, 54ss.). Questi filoni si intrecciano inoltre con il platonismo di età imperiale, che opera una sintesi tra idee platoniche e pensiero stoico (*ibid.* 57ss.).

⁹⁰ Ne risente soprattutto in riferimento alle *rationes causales*, per quanto riguarda l’idea che il *logos* non è immanente all’universo, ma è una *funzione* mediatrice tra l’universo intellegibile e sensibile; inoltre quest’ultimo è immagine del primo, perché i frammenti di *logoi* particolari insiti nella materia hanno una funzione produttrice. Sul contributo del concetto plotiniano di *logos / logoi* per la formulazione agostiniana dei “due momenti” della creazione, v. Solignac 1972a, 654 ss.; 663 ss.; per una panoramica storica sul concetto greco di *logos*, v. Fattal 2005, 163ss. (su Plotino), sul debito della dottrina plotiniana del *logos* allo stoicismo, v. Witt 1931, in partic. 103ss.

⁹¹ Solignac 1972a, 664 (corsivo dell’autore).

con cui egli plasma la propria riflessione metafisica⁹², è altrettanto vero che Cicerone contribuisce a fornirgli i mezzi espressivi, e non soltanto il lessico, ma anche tutto un patrimonio di immagini e di metafore certamente molto antiche, in certi casi addirittura archetipiche, che acquistano profondità concettuale e diffusione capillare nel lessico filosofico.

Durante il “secondo momento” della creazione agostiniana, non vengono create nuove specie di creature, ma l’energia creatrice divina (*potentia occulta*; *Gn. litt.* 5,20,41, cit. *infra*, 82) garantisce il compimento delle realtà create soltanto a livello potenziale (*rationes causales*) durante la creazione simultanea. Quest’ultima consiste nella creazione degli *elementa mundi* (il cielo, la terra, le acque e gli astri, che scandiscono il giorno e la notte, e quindi il tempo), prodotti durante i primi quattro giorni nella loro esistenza reale, e degli organismi (le piante: terzo giorno; gli animali e l’uomo: quinto e sesto giorno), creati soltanto a livello potenziale (*Gn. litt.* 5,5,14: *potentialiter in numeris*)⁹³. Per A., la creazione degli *elementa mundi* (cielo, terra, mare) è come la costruzione di una casa (*ibid.*: *haec uelut habitatio rerum condita est*) e la fase successiva di *administratio* consiste dunque nella ‘buona gestione’ di essa da parte di Dio: la metafora domestica alla radice dei valori di *administro* è quindi un complemento perfetto a questo repertorio di immagini.

A. tende a preferire l’associazione di *condo* e *administro* rispetto a quella di altri verbi equivalenti: questa tendenza si stabilizza nel *De Genesi ad litteram*, opera in cui la teoria delle *rationes causales* (il concetto che connette i due “momenti” della creazione) trova formulazione compiuta; una preferenza forse dovuta all’originario valore metaforico che unisce quasi naturalmente questi due verbi: come *administro* e διοικέω, anche *condo* (‘fondare’) e il suo corrispondente greco κτίζω derivano infatti dal lessico politico⁹⁴, ed è sulla metafora della città che la specializzazione di κτίζω / *condo* come verbi tecnici della creazione ha il suo fondamento, verbi che il lessico cristiano preferisce a lessemi filosoficamente più connotati (come ad esempio δημιουργεῖν)⁹⁵.

⁹² Solignac 1972a, 657; 664.

⁹³ Solignac 1972a, 659ss.

⁹⁴ Κτίζω (‘fondare’), reso in latino da *condo*, è parola nobile del lessico politico «qui met l’accent, non pas sur l’œuvre manuelle du Fondateur, mais sur sa volonté et sa puissance, ces dernières faisant surgir à l’existence une cité qui l’honore comme un Dieu» (Braun 1962, 350); cf. Tert. *Val.* 20,1: *demiurgus ... nouam prouinciam condidit, hunc mundum* (v. le osservazioni di Braun sul passo: *ibid.*, 352).

⁹⁵ Braun 1962, 350.

Prima di A., l'accostamento di *condo* e *administro* è attestato in Tertulliano (*Spect.* 2,11: ... *licet eadem opera per ea quae condidit administrentur, quando haec sit tota ratio damnationis, peruersa administratio conditionis a conditis*), ma senza una connotazione tecnica del secondo verbo, equivalente a *gero*⁹⁶. In Tertulliano, *administro* ricorre generalmente come verbo dell'attività di Cristo (*praescr. haer.* 20,2: *patris uoluntatem administraret*)⁹⁷, distinta ma complementare a quella di Dio⁹⁸, soprattutto nella creazione: *in sermone Christo adsistente et administrante, deus uoluit fieri et deus fecit... sed et cetera utique idem fecit, qui et priora, id est sermo dei, "per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil"* [*Io* 1,3] (*adu. Prax.* 12). Tertulliano non formula la teoria delle *rationes causales*, ma nella creazione distingue fra l'azione di una *ratio / sophia* e quella di un *sermo / logos*⁹⁹. Egli contribuisce a fissare così il lessico latino della *prima conditio* e allo stesso tempo spiana la strada alla specializzazione del lessico della "creazione nel tempo". In Mario Vittorino, l'azione espressa da *administro*, riferita a Cristo, implica il compimento di tutte le cose (*ad Eph.* 1,1,3: *eius [sc. Christi] administrationem, qua conpleuit uniuersa*), un'idea che coincide con la funzione attribuita da A. all'*administratio* divina nell'universo¹⁰⁰.

Pépin rileva come in ambito latino, in autori familiari ad A., non si riscontri un particolare sviluppo della funzione delle cosiddette *rationes aeternae* nella creazione¹⁰¹. In ambito patristico A. poteva incontrare questo concetto in Origene¹⁰², in Atanasio (che offre però solo un riferimento sbrigativo alla "creazione nel tempo"), in Ilario di Poitiers

⁹⁶ «Administrare est couramment employé par Tertullien avec le valeur de *gerere*» (Turcan 1986, 99 *ad loc.*). In riferimento alla creazione, *administro* è attestato anche in *spect.* 2,5: *qualiter administrari iubeat quae instituit [sc. deus]*; su *instituo* come verbo di creazione e il suo impiego tertulliano, v. Braun 1962, 390 ss.

⁹⁷ Cristo adempie la volontà del Padre; cf. Tert. *orat.* 4: *est et illa dei uoluntas, quam dominus administrauit praedicando, operando, sustinendo*; *adu. Prax.* 24: *in filio facta et uerba patris administrante*.

⁹⁸ *Adu. Marc.* 4,6,2: *nihil Christo dei alterius commune esse debere cum creatore: ceterum creatoris pronuntiandum, si administrauerit dispositiones eius...*; *carne Chr.* 14,9: *Quod pater neque repromisit neque mandauit, Christus administrare non potuit*.

⁹⁹ Meyer 1914, 219s.

¹⁰⁰ Nell'*Alethia* di Mario Vittorino (1,2; 23; 54; 92; 95; 116; 221; 264), una versione in esametri del racconto della *Genesis*, è presente una terminologia che rimanda al concetto stoico delle ragioni seminali (*semina; germina; semina rerum*, ma per l'ultimo stilema cf. Lucr. 1,59; 176), senza che essa sia tuttavia accompagnata da un'aggettivazione specializzata in senso stoico: Mario Vittorino sembra quindi riferire questi lessemi alla creazione in generale, senza riferimenti specifici a quella potenziale: v. Colish 1990, II 93.

¹⁰¹ Pépin 1994, 59.

¹⁰² L'ipotesi di Origene come fonte di questa teoria è esclusa da Altaner sulla base di alcuni elementi interni al testo (*id.* 1967, 246ss.); interessanti analogie col *De principiis* origeniano sono invece evidenziate da Pépin (1994, 65ss.).

(*trin.* 12,40), in Basilio e in Gregorio di Nissa. Quest'ultimo presenta molte analogie con A., soprattutto per il fatto che Gregorio non si serve del concetto delle *rationes causales* soltanto in riferimento alla vita spirituale ma anche alla sfera naturale. Resta tuttavia complicato dimostrare la conoscenza di Gregorio di Nissa da parte di A., ipotesi che Altaner esclude categoricamente¹⁰³, propendendo invece per il parallelo con Ilario di Poitiers e per un possibile debito agostiniano nei confronti delle omelie sull'*Hexaemeron* di Basilio di Cesarea, disponibili nella traduzione latina di Eustazio¹⁰⁴.

1.2.4.1 ADMINISTRO COME ESPRESSIONE DEL 'MOVIMENTO' DELLA PROVVIDENZA

Gn. litt. 5,20,41: *mouet itaque occulta potentia uniuersam creaturam suam eoque motu illa uersata, dum angeli iussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternant uenti, dum abyssus aquarum lapsibus et diuersis etiam per aerem conglobationibus agitatur, dum uireta pullulant suaque semina euoluunt, dum animalia gignuntur uarioque adpetitu proprias uitas agunt, dum iniqui iustos exercere permittuntur, explicat saecula, quae illi, cum primum condita est, tamquam plicata indiderat: quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, prouido motu administrare cessaret.*

Come emerge dal passo citato, l'azione amministratrice della provvidenza si caratterizza come intervento dinamico (*prouido motu*): qui *administro* è espressione del 'movimento' della provvidenza¹⁰⁵. Il lessico impiegato si concentra sull'idea del movimento (cf. *mouet ... eoque motu ... uersata*); A. accenna a tutte le direttrici di movimento che compongono un unico, controllato, moto provvidenziale: ritroviamo, infatti, il moto circolare (*uersata; circumeunt*); alternato (*altenant*); verticale (verso il basso: *lapsibus*; o verso l'alto, come crescita: cf. *pullulant*); l'aggregazione (*conglobationibus*); il dispiegamento o la distensione (*euoluunt; explicat*)¹⁰⁶ di quanto era prima ripiegato su se stesso (*tamquam plicata*); e, in termini metaforici, il perseguimento di un fine (*perficiunt*); la dinamica del progresso morale (*exercere*), che allo stesso tempo implica il movimento di inclusione del negativo all'interno del

¹⁰³ Altaner respinge l'ipotesi che Gregorio di Nissa, come anche Atanasio, possano essere stati fonti di A., adducendo come argomento a favore di questa tesi l'assenza di traduzioni latine di questi autori o comunque l'impossibilità da parte nostra di ricostruire la storia della ricezione in lingua latina di questi autori (Altaner 1967, 248; 285). Sul problema della relazione fra A. e Gregorio di Nissa, v. anche Meyer 1914, 138ss. e Solignac 1972a, 665, che interpreta l'analogia fra i due autori come dimostrazione che «les idées de celui-ci [sc. Gregorio di Nissa] s'insèrent dans une tradition, celle des commentateurs "platoniciens" de la Genèse» (*ibid.*).

¹⁰⁴ Altaner 1967, 247; 437ss. La traduzione eustaziana si concentra tuttavia soprattutto sulla creazione seminale in senso proprio, vale a dire sullo sviluppo dei semi vegetali, che sono soltanto la traduzione metaforica di un concetto astratto: le *rationes causales* sono infatti incorporee, invisibili e anteriori a qualsiasi realizzazione fisica, e quindi anche ai semi (cf. *Gn. litt.* 6,6,9-10 e le precisazioni terminologiche in Solignac 1972a, 662).

¹⁰⁵ Sui due aspetti – dinamico e provvidenziale – della *administratio*, v. Solignac 1972c, 676ss.

¹⁰⁶ Cf. Cic. *Tim.* 14: *uniuersi corpus planum et aequabile explicaretur.*

disegno provvidenziale (v. *supra*, 75). A queste direttrici di movimento si contrappone il moto apparentemente privo di direzione (*agitatur*), generalmente attribuito al caso (cf. *Gn. litt.* 5,21,42: *casibus ... et fortuitis motibus agitari*)¹⁰⁷. Ogni genere di movimento è compreso nel *prouidus motus* divino, in contrasto con la tesi secondo la quale alcuni ambiti di azione sfuggono all'azione della provvidenza. Questa enfasi sul dinamismo dell'intervento amministratore di Dio¹⁰⁸ risente forse anche dell'antica contrapposizione tra l'inattività del dio epicureo e l'attività della divinità stoica: in *Cic. nat. deor.* 1,52, il verbo *uerso*, che ritroviamo nel passo agostiniano, è infatti riferito al moto dell'universo (esso stesso *logos* divino, secondo gli stoici) attorno all'asse celeste; il dio stoico, immanente, è *inplicatus* (*nat. deor.* 1,51; 52), "avvolto" nell'universo e per così dire "intrappolato" nelle sue attività (secondo gli epicurei è infatti un dio indaffaratissimo: *laboriosissimus; ibid.* 1,52)¹⁰⁹.

Il potente influsso dell'immaginario teologico epicureo si evince anche dall'uso di *administro* e derivati nel *De ira dei* di Lattanzio. Quattro delle sette occorrenze di questi lessemi all'interno dell'opera lattanziana compaiono in contesto antiepicureo, contro la concezione di una divinità immobile e imperturbabile (per Lattanzio, il movimento è infatti sinonimo di esistenza)¹¹⁰, e negare l'intervento di Dio sull'universo significa appiattirsi su una posizione ateista (*ira* 4,3: *deus igitur non est... si omnino nulla habet uoluntatem, nullum actum, nullam denique administrationem quae deo digna sit*)¹¹¹. L'*administratio* divina è quindi il risultato dell'interazione tra una

¹⁰⁷ V. *Gn. litt.* 3,10,14: *... facit occultis imperiis et opere dei a summis ad infima uniuersa, quae creauit, administrantis. unde in illo psalmo, cum commemorata essent: "ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis" [Ps 148,8], ne talia sine diuina prouidentia fieri mouerique putarentur, continuo subiecit: "quae faciunt uerbum eius" [Ps 148,8].* I fenomeni atmosferici avversi costituiscono uno degli argomenti tradizionali contro la provvidenza. Il moto inclusivo dell'azione provvidenziale qui non è diluito solo nel tempo ma anche nello spazio, perché si estende lungo l'intera direttrice alto-basso (*a summis ad infima*) e include nella *administratio* divina anche le realtà inferiori, apparentemente dominate dal caso.

¹⁰⁸ In contesto omiletico, l'evidenza del movimento serve come indizio per dedurre l'esistenza della fonte del movimento stesso. A. spiega il concetto dell'*administratio* divina dell'universo, attraverso la similitudine tra anima e corpo, applicando il consueto metodo sintetizzabile nella formula *a uisibilibus ad inuisibilia: sicut ergo ex motibus et administratione corporis animam, quam non uides, intellegis, sic ex administratione totius mundi et ex regimine animarum intellege creatorem* (s. Dolbeau 26,31).

¹⁰⁹ Sul *logos* stoico come principio attivo e dinamico v. SVF I 85, 102-104, 496; 2, 411, 413, 418, 421, 432, 484, 555. Colish 1985, I 24s.

¹¹⁰ Cf. *Lact. ira* 4,3: *deus igitur non est, si nec mouetur quod est proprium uiuentis*. L'antitesi tra la *quies* della divinità epicurea (corrispondente a un non-essere: *ibid.* 17,4) e la *actio* o *administratio* divina sostenuta invece da Lattanzio emerge anche in *ira* 17,4: *dei uero actio quae potest esse nisi mundi administratio?*; v. il commento di Ingremeau 1982, 233 ad 4,3.

¹¹¹ «Les deux premiers substantifs expriment "la disposition et l'aptitude", "la destination subjective"; le troisième, en *-tio*, passe de la disposition à l'action effective» (Ingremeau 1982, 233, che riprende Benveniste 1948, 48).

componente dinamica (*actus*) e un elemento volontario (*uoluntas*), consistenti nella *gubernatio mundi* (o *cura rerum*) e nella *cura uiuentium*¹¹²; l'interesse e la premura di Dio per le cose e per le creature sono due aspetti tra loro interconnessi del concetto di provvidenza¹¹³. A ben vedere, però, anche la *uoluntas* (o *diuina lex*; *ira* 17,5) ha in sé una sua componente dinamica, che si attua sul piano morale. Infatti, la *cura* di Dio nei confronti degli esseri umani consiste, in ultima analisi, in una dinamica di conversione¹¹⁴: è il desiderio di Dio che ogni essere umano divenga *sapiens* e *bonus* (17,4), obbedendo così alla legge eterna di Dio (17,5: *aeterna diuina lex*).

Ritroviamo la medesima componente dinamica di *administro* anche nell'uso apuleiano del verbo in *mund. 27 (an non eiusmodi compendio machinatores fabricarum astutia unius conuersionis multa et uaria pariter administrant?)*: il verbo è impiegato in contesto cosmologico, ma senza particolari connotazioni di carattere tecnico (e non è forse un caso che qui *administro* non traduca διοικέω, ma ἀποτελέω: 'portare a termine'; 'produrre')¹¹⁵. Il verbo ricorre nell'ambito della metafora del dio artigiano (o, più precisamente, 'burattinaio', come dirà lo stesso Apuleio immediatamente dopo)¹¹⁶, per dimostrare che a dio non servono molti aiuti (eccetto quello degli astri)¹¹⁷ per regolare i vari moti dell'universo, dei quali dio è l'unica fonte (*unius conuersionis / pariter us. multa / uaria*).

In A., l'energia divina che porta a compimento la creazione è trascendente (*potentia occulta*)¹¹⁸: la *administratio* è un movimento esterno alla creazione stessa

¹¹² Lact. *ira* 4,4: ... *quae dignor administratio deo adsignari potest quam mundi gubernatio, quam cura uiuentium maximeque generis humani...*?

¹¹³ In questo passo Lattanzio usa *cura* e *providentia* con valore sinonimico: v. Ingreteau 1982, 234, *ad loc.*

¹¹⁴ Per A. la *conuersio* implica l'idea letterale 'volgersi' verso Dio per farvi ritorno. Sul ruolo della *conuersio* nel processo della creazione, v. Vannier 1991, in partic. 11-14; 123-147.

¹¹⁵ Cf. Arist. *mund.* 398 b 14-16: ὡσπερ ἀμέλει δρῶσιν οἱ μηχανοτέχναι, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες.

¹¹⁶ Cf. Apul. *mund.* 27: *etiam illi, qui in ligneolis hominum figuris gestus mouent, quando filum membri, quod agitari uolent, traxerint, torquebitur ceruix, nutabit caput, oculi uibrabunt, manus ad ministerium praesto erunt nec inuenuste totus uidebitur uiuere.*

¹¹⁷ Il potere intermedio degli astri è un'aggiunta apuleiana e costituisce un'importante differenza rispetto al testo greco; v. i commenti di Beaujeu 1973, 331s., *ad loc.*; Bajoni 1991, 132s., *ad loc.*

¹¹⁸ L'aggettivo *occultus* esprime la trascendenza dell'azione provvidenziale sul cosmo in *Gn. litt.* 3,10,14: *occultis imperiis et opere dei ... administrantis*; 3,17,26: *occulto nutu administranti*; 8,9,17: *per occultam Dei administrationem*; cf. *conf.* 7,2: *occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem omnia, quae creasti*, ma l'aggettivo qui ha il valore soltanto di 'invisibile': A. sta descrivendo la sua idea originaria (prima di venire in contatto con la filosofia platonica) su Dio come presenza immanente nell'universo.

(*extrinsecus administrat*)¹¹⁹, con cui la provvidenza dispiega (*explicat*) i *saecula* (non semplicemente gli intervalli di tempo, ma anche l'insieme degli esseri e degli avvenimenti in essi compresi)¹²⁰, che prima erano come ripiegati su se stessi (*tamquam plicata*). Questa immagine trova riscontro nella metafora del cielo "ripiegato" (*plico*), di *Is* 34,4 (*Vetus Latina*)¹²¹: "*caelum*" enim "*plicabitur ut liber*" [*Is* 34,4] *et nunc sicut pellis extenditur super nos* (*conf.* 13,16; v. *ibid.* 18), ma anche, più in generale, nella interpretazione della *Genesi* intesa allo stesso tempo come racconto e come creazione materiale, uno spunto fornito dal testo biblico stesso, nelle sue versioni più antiche¹²²: *hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, fecit Deus caelum et terram* (*Gn* 2,4), mentre nella *Vulgata* è attestata invece la lezione *generationes caeli et terrae*. Questo versetto è citato da A. alla fine di *Gn. litt.* 5,23,46, passo in cui incontriamo l'aggettivo (raro) *administratorius*¹²³ (in associazione a *guberno* e *rego*) a variare il sintagma *prouido motu administrare* di *Gn. litt.* 5,20,41: *ea, quae omnia simul fecit, administratorio actu gubernans et regens sine cessatione operatur* (*Gn. litt.* 5,23,46). La metafora del "secondo momento" della seconda creazione come il gesto di 'srotolare' di un volume si fa esplicita (con una sovrapposizione tra creazione materiale e libro, inteso come supporto fisico e come narrazione): *quae [sc. opera] nunc usque operatur, per uolumina temporum explicandorum uelut exordium narrandi sumens* (*Gn. litt.* 5,23,46).

L'azione amministratrice della provvidenza riguarda sia il piano cosmologico sia il livello morale, perché coinvolge le *naturae* e le *uoluntates* (A. parla di *opus bipertitum* in *Gn. litt.* 9,15,28: su questa *iunctura*, v. *infra*, 169-171), sottoposte entrambe alla medesima azione ordinatrice, che stabilisce una gerarchia fissa tra i diversi elementi del creato, secondo una relazione che va dal migliore al peggiore e che vede Dio al vertice della piramide ontologica e morale: *dei prouidentia regens atque administrans uniuersam creaturam, et naturas et uoluntates, naturas, ut sint, uoluntates*

¹¹⁹ *Gn. litt.* 8,26,48: *in opere diuinae prouidentiae ista cognoscere ... quo intrinsecus creatas etiam extrinsecus administrat, cum sit ipse [sc. deus] nullo locorum uel interuallo uel spatio incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia.*

¹²⁰ Solignac 1972c, 677.

¹²¹ Cf. Aug. *en. Ps.* 103,1,7: "*extendit caelum sicut pellem*" [*Ps* 103,2].

¹²² Solignac 1972b, 668s.

¹²³ Come si è visto (*supra*, n. 51), *administratorius* è attestato soltanto in *Hbr* 1,14 e in Girolamo, dipendente da questo versetto (*Th.l.L.* I/1,731, 5ss., s.u.). La formazione agostiniana è tuttavia slegata dall'uso biblico dell'aggettivo e sembra determinata dalla struttura sintattica del passo, in cui si concentrano i tre termini tecnici *administro*, *guberno*, *rego* (v. *supra*, 69s.).

autem, ut nec infructuosae bonae nec impunitae malae sint, subdit primitus omnia sibi, deinde creaturam corporalem creaturae spiritali ... in uoluntatibus autem bonas sibi, ceteras uero ipsis seruientibus sibi. (Gn. litt. 8,23,44). Se sul piano delle *naturae* questa azione ordinatrice ha lo scopo di garantire l'esistenza delle creature stesse, su quello delle *uoluntates* la gerarchia morale ha lo scopo di garantire la giustizia, intesa nei termini di equilibrio retributivo tra colpa e castigo (*ibid.*: *ut hoc patiatur uoluntas mala, quod ex iussu dei fecerit bona, siue per se ipsam siue per malam*; v. Gn. litt. 11,22,29).

Sotto l'*administratio* della provvidenza ricade anche l'adempimento della grazia, essa stessa "causa nascosta": *habet ergo deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas ... easque inplet ... illo [sc. opere prouidentiae], quo eas administrat, ut uoluerit, quas, ut uoluit, condidit. ibi est et gratia, per quam salui fiunt peccatores* (Gn. litt. 9,18,33). I risvolti escatologici dell'*administratio* divina emergono da Gn. litt. 11,15,20, discusso *infra*, s.u. *ineffabilis*, 201-203.

1.2.5 ADMINISTRATOR ATQVE PROVISOR: DALLA METAFORA DOMESTICA ALLA METAFORA "EDILE"

ep. 219,2: *idem igitur dominus et medicus noster utens uasis ac ministris suis... per uos percussit tumentem, per nos sanauit dolentem; idem suae domus administrator atque prouisor per uos destruxit male constructa, per nos aedificauit, quae fuerant construenda; idem diligens agricola possessionis suae sterilia per uos eradicauit et noxia, utilia per nos et fecunda plantauit.*

In A., *administrator* compare più raramente rispetto agli altri sostantivi che compongono questa famiglia lessicale. Il *nomen agentis* è attestato soprattutto nella coppia *conditor et administrator* (5 occorrenze)¹²⁴, che riflette a livello sostantivale l'*usus* agostiniano di giustapporre un verbo di creazione a un verbo di "amministrazione" o di ordine. A questa costante sfuggono il sintagma *sub dei administratoris imperio* di Gn. litt. 11,21,28 e la coppia *administrator et prouisor* di *ep.* 219,2.

Administrator atque prouisor varia il più consueto binomio agostiniano *conditor et administrator*. Il passo citato costituisce l'unica attestazione agostiniana di una coppia di epiteti riferiti a Dio in cui *administrator* (qui riferito a Cristo) non sia associato a un altro *nomen agentis* derivato da un verbo di creazione. Questa peculiarità va forse ricondotta al diverso valore assunto dal *nomen agentis* in questo passo: qui,

¹²⁴ V. *supra*, n. 55.

infatti, la metafora domestica – soggiacente, come abbiamo visto, alla famiglia lessicale di *administro*, e tradizionalmente associata al governo dell’universo (v. *supra*, 63) – viene recuperata ed esplicitata. Cristo è infatti *domus administrator*, non nei termini dell’amministratore assennato, secondo la tradizionale metafora filosofica, ma in quanto “demolitore” dell’errore dell’eresia e “riedificatore” dell’uomo attraverso la Chiesa, la sua *domus* (*destruxit male constructa ... aedificauit, quae fuerant construenda*) La metafora domestica, o forse in questo contesto più esattamente “edile”, è associata da A. ad altre immagini divine tradizionali: quella del medico (*medicus; percussit tumentem ... sanauit dolentem*) e quella dell’agricoltore (*agricola; sterilia ... eradicauit et noxia, utilia... et fecunda plantauit*). Questo susseguirsi di metafore esprime con particolare vivacità l’intervento correttivo di Dio, che agisce in forma mediata, servendosi in diverso modo degli esseri umani (cf. l’iterazione della struttura bimembre *per uos ... per nos*; con il primo membro di senso sempre negativo e il secondo di senso sempre positivo) per la salvezza del singolo (nel caso specifico di questa lettera, il monaco Leporio).

Come è emerso più volte, all’origine dei valori di *administro* e derivati vi è un forte tasso metaforico (già presente nei corrispondenti greci), dal momento che si tratta di lessemi usati inizialmente in un ampio spettro di contesti concreti e quotidiani. Tra tutte le immagini tradizionali evocate da *administro* e derivati, quella domestica e quella politica hanno ampia diffusione come metafore del governo dell’universo da parte di una divinità provvidente, soprattutto grazie alla filosofia stoica (v. *supra*, 63s.).

Nella letteratura cristiana si sviluppa inoltre anche un uso traslato delle accezioni di *administro*, concrete nel latino classico e ora reimpiegate come metafore dell’azione di Dio e in modo particolare della sua *cura* nei confronti dell’essere umano. Questo fenomeno si riscontra, ad esempio, nell’utilizzo della metafora nautica come espressione dell’aiuto divino, mediato dall’intervento degli angeli (Paolin. *ep.* 49,3: *de exercitu caeli milites excubare nauigio et cuncta nautici muneris administrare*); o delle metafore agresti, interpretate nei termini di “buona conduzione” dell’universo da parte di Dio (Arnob. iuv. in *Io.* 6: *pater eius agricola, quia mundi gubernator est: qui et pluuias et tempora quasi bonus cultor administrat*; Arnobio il Giovane legge così *Io* 15,1s., in cui

la metafora del vignaiolo completa quella cristologica della vite)¹²⁵; o con significato escatologico: *non solum eis speciem frumenti, sed et uini et olei administrans a cunctis eas aduersitatibus liberauit* (Arnob. iuv. in ps. 104,94s.)¹²⁶.

Come in Lattanzio, l'uso agostiniano di questi lessemi sembra invece aderire più saldamente al repertorio di immagini legate alla tradizione politico-culturale e filosofica più squisitamente romana, che l'autore reinterpreta e arricchisce di contenuti cristiani. Accanto a un valore metaforico più sfumato ma ancora presente, A. opta di tanto in tanto per accostamenti lessicali che ravvivino le immagini fondanti i valori di *ministro* e derivati: associa il verbo a lessemi dalla *facies* romana, che egli riferisce però all'ambito teologico (v. *diu. qu.* 53,2; *uera rel.* 50, analizzati *supra*, 72ss.). Altre volte A. sviluppa invece esplicitamente le metafore domestica e politica, con una varietà e una ricchezza che lo distinguono dai suoi predecessori, come nel caso della rilettura in chiave, per così dire, "edile" della consueta metafora domestica espressa da *ministro / administrator* (in *ep.* 219,2, dove la *domus* è la Chiesa e la metafora mette in luce il potere di Cristo di "riedificare" l'uomo dal peccato dell'eresia, secondo un uso che non abbiamo riscontrato prima di A.). La metafora della *domus* è impiegata con funzione cosmologica in *Gn. adu. Man.* 1,26, per esemplificare la differenza tra la limitatezza della prospettiva umana e l'universalità di quella divina¹²⁷ e in *en. Ps.* 103,4,10, in cui l'immagine (*similitudo*) della *domus* trova ampio sviluppo per spiegare ai fedeli il concetto di *administratio* dell'universo (*domum magnam aliquam putate totam istam administrationem creaturae*) e la relazione tra Dio e le sue creature: a seconda delle loro mansioni, infatti, alcune sono più vicine, altre sono invece più lontane dal Signore (*dominus!*), come è per i servitori di una casa e per il padrone¹²⁸. Il *dominus* può decidere di punire i cattivi servitori, degradandoli di rango; nell'universo (*domus magnae huius terrenae*), non può tuttavia avvenire che il demonio, paragonato al

¹²⁵ In entrambi i passi, si noti l'impiego della diatesi attiva di *ministro*, mentre nel lessico filosofico e in A., tende a prevalere il passivo.

¹²⁶ Cf. [Prosp.] *de promiss. et praed.* 1,29: *Christus ... ex horreis suis nobis diuinam sui corporis annonam administrat*. Per questo uso di *ministro* (attestato già in Varro *rust.* 3,16,5), va forse tenuto presente 2 *Cor* 9,10 (*qui autem administrat semen seminanti...*): v. *Th.l.L.* I/1,731,22ss., s.u. *ministro*.

¹²⁷ Infatti, afferma A. rispondendo alle obiezioni manichee, ciò che non serve al singolo non è per forza negativo, ma ha una sua funzione nell'economia complessiva: *etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur huius uniuersitatis integritas, quae multo maior est quam domus nostra et multo melior; hanc enim multo melius administrat deus quam unusquisque nostrum domum suam* (*Gn. adu. Man.* 1,26).

¹²⁸ *En. Ps.* 103,4,10: *in ipsis seruis habet circa se [sc. dominum] proximos sibi ... habet etiam seruos in infimis ministeriis, ita subditis sibi potestatibus ... a summis procuratoribus usque ad extrema ista et infima ministeria quam multi sunt gradus*.

servitore degradato, nuoccia alle altre creature a insaputa di Dio. Attraverso il riferimento all'immagine della porta, la similitudine domestica assume un significato cristologico (*Christus est enim illa ianua, et per Christum intramus ad uitam aeternam*).

In *cat. rud.* 31, la *domus* si fa *regnum*, sottolineando con forza maggiore l'idea del potere divino¹²⁹. L'associazione tra *administro* e *regnum* non è attestata nei classici; è collegata, verosimilmente, all'immagine della città celeste (cf. *en. Ps.* 51,6: *ciuem regni caelorum administrare aliquid in terra*; Hier. *epist.* 124,11: *de caelestis Hierusalem ... administratione*; cf. Hil. *Pict. in Ps.* 54,12: *dispositae per angelos legis administratio*). Il valore metaforico di *administro* trova così fertile reimpiego nell'immagine delle due città, indistinte sulla terra (*en. Ps.* 61,8: *ipsa commixtio temporalis facit, ut quidam pertinentes ad ciuitatem Babyloniam, administrent res pertinentes ad Ierusalem; et rursum quidam pertinentes ad Ierusalem, administrent res pertinentes ad Babyloniam*).

¹²⁹ Aug. *cat. rud.* 31: *qui nouit [sc. deus] quid de illis [sc. peccatoribus] agat, ut administratio regni eius ex nulla parte turbetur atque turpetur*; cf. *s.* 50,4: *... quod et largissima bonitate condidit, et iustissimo administrat imperio, ut sine ipsius nutu atque dominatu, nec mali ad auaritiaie supplicium nec boni ad usum misericordiae possint habere aurum et argentum*; con un evidente affioramento dell'accezione politica di *condo* = 'fondare'.

2. GVBERNO, GVBERNACVLVM, GVBERNATIO, GVBERNATOR

All'interno del *corpus* agostiniano, *guberno* è attestato 174 volte (15 in associazione diretta con le parole-chiave); *gubernatio* ricorre in tutto 43 volte (4 in contesto provvidenziale esplicito); mentre *gubernaculum* e *gubernator* non determinano mai in modo diretto i lessemi della famiglia lessicale di *prouideo*, ma A. impiega anche questi sostantivi (e la metafora nautica alla base del loro valore originario) per esprimere l'idea del governo divino dell'universo, un tema presente in un grande numero di attestazioni di *guberno* e derivati:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
guberno	15	<i>ord. 2,15: nullo nos ordine diuinae p-ae gubernari.</i>	fine 386
		<i>an. quant. 73: tanta dei p-a iustitiaque gubernari omnia.</i>	387/388
		<i>lib. arb. 2,45: hinc etiam comprehenditur omnia p-a gubernari.</i>	391-395
		<i>c. Adim. 26: diuina enim p-a cuncta moderante et gubernante.</i>	393/394
		<i>cons. eu. 3,30: qua [sc. p-a dei] mentes euangelistarum sunt gubernatae?</i>	ca. 400
		<i>op. mon. 35: eius [sc. dei] sapientissima p-a usque ad ista creanda et gubernanda perueniat.</i>	poco dopo 400
		<i>Gn. litt. 5,21,42: nec omnino audiendi sunt, qui putauerunt sublimes ... mundi partes ... diuina p-a gubernari, hanc autem imam partem terrenam ... casibus potius et fortuitis motibus agitari.</i>	412-414
		<i>prou. dei 2: [sc. omne] quod p-a gubernatur, ordinatum oportet esse atque dispositum.</i>	412?
		<i>prou. dei 3: negent gubernari diuina p-a res humanas.</i>	412?
		<i>prou. dei 8: in gubernandis et ordinandis rebus humanis diuinam p-am non negaret.</i>	412?
		<i>s. 282,1 [= s. Erfurt 1,1]: diuina ergo p-a gubernante istae [sc. Perpetua et Felicitas] non solum martyres, uerum etiam coniunctissimae comites.</i>	?
		<i>ciu. 12,5: in eum diuina p-a tendentes [sc. naturae] exitum, quem ratio gubernandae uniuersitatis includit.</i>	dal 412
		<i>ciu. 12,21: quae [sc. res] diuina p-a gubernantur.</i>	dal 412
		<i>ciu. 15,27: diuina p-a quam humana prudentia natantem gubernet.</i>	dal 412
<i>perf. iust. 41: qua [sc. p-a] gubernat omnia.</i>	ca. 414		
gubernatio	4	<i>diu. qu. 62: quaedam latenter, quaedam ... uisibiliter deus operetur, pertinet ad gubernationem p-ae.</i>	388-391
		<i>en. Ps. 7,1: ad salutem omnium hominum prouida gubernatione conferret.</i>	394/395

	<i>prou. dei 12: in rerum aliarum conditione et gubernatione... p-a eius apparet.</i>	412?
	<i>ciu. 12,28: sub tanta gubernatione diuinae p-ae.</i>	dal 412

Tabella 25 Attestazioni agostiniane di *guberno* e derivati associati alle parole-chiave

2.1 ATTESTAZIONI DI *GUBERNO* E DERIVATI PRECEDENTI E CONTEMPORANEE AD AGOSTINO

2.1.1 LA FAMIGLIA LESSICALE DI *GUBERNO* NEI PAGANI

Guberno è calco del greco κυβερνῶ (variato talora dal composto διακυβερνῶ)¹; il significato del verbo latino, come del suo corrispettivo greco, è caratterizzato da un alto valore metaforico: entrambi sono infatti termini tecnici del lessico nautico e significano propriamente ‘tenere saldo il timone’; ‘mantenere la rotta’; ‘governare la nave attraverso le onde’². L’originaria accezione marinara di *guberno* conferisce al verbo un dinamismo che si mantiene anche nei suoi impieghi traslati, perché esso esprime un movimento finalizzato (‘dirigere’; ‘condurre ad un fine’; ‘volgere al giusto’)³, svolto da una figura, quella del *gubernator* (κυβερνήτης), che riveste una posizione di comando non solo per la sua superiorità gerarchica rispetto al resto dell’equipaggio, ma anche per la responsabilità che caratterizza il suo ruolo⁴ e per la sua capacità di anticipare l’imprevisto⁵. Anche nelle accezioni in cui il valore proprio sfuma, e prevalgono invece i valori più astratti di ‘organizzare’, ‘regolare’ le singole parti di un’unità composita (come lo stato, il popolo, le *res ecclesiasticae*, l’universo o una sua parte, ad es. le *res humanae*) o di ‘prendersi cura’⁶, rimangono vive le componenti della volontà e del potere, sia che per *gubernare* si intenda l’atto di dirigere cose o persone nello spazio sia

¹ Il composto greco è piuttosto raro e di origine platonica: *Tim.* 42e (cf. con *Cic. Tim.* 46, entrambi citt. *infra*, 9898); *leg.* 709b (Ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα). È poi ripreso da Plutarco (*an. procr.* 1026e: διακυβερνᾷ τὸν κόσμον). Lo ritroviamo anche nei LXX (*Sap* 14,3: v. *infra*, 101; 3 *Macch* 6,2) e in *Clem. Strom.* 6,11,93. In ambito provvidenziale (talora anche in presenza dei lessemi πρόνοια / προνοέω) è attestato in Eusebio (*praep. eu.* 3,6,6; *demonstr. eu.* 4,10,15; *eccl. theol.* 3,3,5; in *Ps.* 23,225; 248: καθ’ ἣν [sc. διοίκησιν] προνοεῖ καὶ διέπει [sc. ὁ τῶν πάντων ποιητῆς Θεός] ὡσπερὶ χερσὶ ταῖς ἑαυτοῦ προνοητικαῖς δυνάμεσι διακυβερνῶν τὰ πάντα; 1220).

² Cf. *Enn. Ann.* 22,483: *dum clauum rectum teneam nauemque gubernem*; v. *Th.l.L.* VI/2,2349,60ss., s.u.; *DEL*, s.u. *guberno*; *LSJ*, s.u. κυβερνάω; per la patristica, v. anche *PGL*, s.u. κυβερνάω, κυβερνήσις, κυβερνήτης; per le attestazioni agostiniane, v. le voci *guberno*, *gubernator*, *gubernatio*, *gubernaculum* in *SLA*, II s.uu.

³ *Th.l.L.* VI/2,2350,8 ss., s.u.

⁴ Beyer 1957, 1034.

⁵ *Cic. diu.* 2,13: *et medici et gubernatoris et imperatoris praesensio est rerum fortuita rum*. Sull’accostamento di queste tre figure, v. Pease 1963, 370, *ad loc.*, e *infra*, 97.

⁶ *Th.l.L.* VI/2,2351,17ss., s.u. *guberno*.

che si intenda, in senso più lato, l'azione di gestirle. Con questo aspetto volontaristico, il verbo si presta quindi bene a esprimere il governo dell'anima sul corpo⁷, assimilabile a quello dell'*anima mundi* sull'universo (Chalc. *comm.* 2,150: *sanxit deus [sc. sanctionem] animae mundi ad perpetuam rerum omnium gubernationem*)⁸.

L'astratto *gubernatio* (κυβερνήσις)⁹ esprime tecnicamente l'azione o l'arte di governare la nave¹⁰; è insito nel sostantivo il concetto di "buon governo" (cf. Plat. *rep.* 332e), perché il nocchiero è esperto del mare e della navigazione e il suo aiuto è tanto più essenziale quanto più è alto il pericolo del naufragio¹¹. In Cicerone, autore nel quale il composto *gubernatio* è attestato per la prima volta, il sostantivo è impiegato sia con valore proprio che con valore traslato, non solo in ambito politico (*rep.* 1,2,3: *ciuitatis gubernatio*)¹², ma anche in ambito etico-filosofico (*inu.* 2,164: *continentia est, per quam cupiditas consilii gubernatione regitur*). In Cicerone, l'accezione astratta di *gubernatio* si riferisce prevalentemente alla sfera umana; in *Catil.* 3,18, è presente tuttavia una sovrapposizione tra l'azione amministratrice umana e quella divina nella gestione della grave situazione politica romana¹³. Fatta eccezione per l'unica attestazione senecana (*ep.* 87,17), il sostantivo passa direttamente al latino cristiano e a Calcidio (*comm.* 2,150, cit. *supra*, 92; 177: *lex diuina promulgata ... ad rerum omnium gubernationem*): l'impiego cosmologico-teologico di *gubernatio* si consolida con Lattanzio e sarà poi suggellato dagli otto libri *De gubernatione dei* di Salviano di Marsiglia. Bisogna tuttavia tenere presente che questa accezione di *gubernatio* è marginale rispetto agli altri

⁷ La metafora dell'anima come *gubernator* si incontra in Platone (*Phaedr.* 247c: ψυχῆς κυβερνήτη... νῶ; cf. Plotin. 4,3,21) e nel mondo latino è recepita a partire dalla commedia (Ter. *Hec.* 311: ... *gubernat animus...*); cf. Lucr. 5,559: ... *uis animae, quae membra gubernat*; v. Fantham 1972, 22, in partic. n. 11. Si tratta di un'immagine diffusissima in Ambrogio, autore nel quale la famiglia lessicale di *gubernare* è attestata soprattutto con accezione morale, per designare l'attività di controllo dell'anima sul corpo o sulle passioni: v. *infra*, n. 60.

⁸ Per il parallelo tra anima umana e *mens* divina, v. Lact. *opif. dei* 16,10 (cit. *infra*, n. 74).

⁹ L'astratto è più raro di κυβερνῶ e κυβερνήτης.

¹⁰ *Th.l.L.* VI/2, 2344,66 ss., s.u. *gubernatio*; per il valore metaforico v. *ibid.* 72ss.

¹¹ Scarpat 1996, II 293.

¹² Quella del capo politico come κυβερνήτης è un'immagine attestata sia in poesia (Pind. *Pyth.* 1,86 ss; in partic. 92: ... κυβερνᾶτας ἀνὴρ) sia in filosofia (Plat. *Resp.* 488a-489d; *leg.* 758a; *Euthyd.* 291c). A Roma la metafora è frequente da Catone in poi (ap. Plut. *Cato maior* 19e), è diffusa in Cicerone (*Sest.* 20; 98; *Rep.* 2,51; un più ampio censimento di passi in Fantham 1972, 23 s.). In Cicerone, la celebre metafora della nave-stato (cf. Alceo 208 a V.; Degani-Burzacchini 2005², 217ss.) è un *topos* ricorrente: «*gubernacula* and *naufragium* are the favourite symbols of Ciceronian political imagery» (Fantham 1972, 127, n. 22); l'osservazione può estendersi anche agli altri membri della famiglia di *gubernare* (v. May 1980, 259ss.); v. anche Sen. *ep.* 73,9; Armisen-Marchetti 1989, 148.

¹³ Cic. *Catil.* 3,18: *quod uix uidetur humani consilii tantarum rerum gubernatio esse potuisse*; cf. quanto affermato immediatamente prima: *Quamquam haec omnia ... ita sunt a me administrata, ut deorum immortalium nutu atque consilio et gesta et prouisa esse uideantur* (*ibid.*).

valori dell'astratto, un'osservazione valida anche per il suo corrispondente greco κυβερνήσις¹⁴.

Le attestazioni cosmologiche di *guberno / gubernator*, così come quelle di κυβερνῶ / κυβερνήτης sono numerose: la metafora – efficace¹⁵ e, diremmo, archetipica – del comando della nave, rende questi lessemi particolarmente adatti a esprimere l'idea dell'azione del dio che regge il mondo e, appunto, lo governa districandolo dal caos. Il loro uso teologico è debitore non solo alla metafora nautica ma anche all'impiego, già con valore traslato, di *guberno / κυβερνῶ* in ambito politico; privato del suo valore tecnico, *guberno* ricorre infatti anche come equivalente di *moderor* o in associazione a quest'ultimo¹⁶ (un uso ben attestato negli autori cristiani, compreso A.). Sul piano stilistico, il doppio uso di *guberno*, con accezione nautica e politica, si traduce nel frequente accostamento di *guberno* e *rego* (o delle loro rispettive forme sostantivali)¹⁷, caratteristica che si riscontra nell'accezione cosmologico-teologica di questi lessemi sia in A. stesso sia negli autori a lui precedenti. In ambito cristiano l'associazione di *rego* e *guberno* si arricchisce anche dell'immagine del regno celeste (Min. Fel. 18,5: *caeleste regnum gubernetur*).

L'uso di questi lessemi come espressioni dell'attività divina affonda le sue radici nel greco: la concezione di dio come κυβερνήτης è diffusa sia in poesia che in filosofia; da Pindaro in poi Zeus è infatti descritto come 'timoniere' dell'universo (Pind. *Pyth.* 5,122: Διός τοι νόος μέγας κυβερνῶ): si tratta di una metafora popolare, presente nei presocratici¹⁸, nel teatro¹⁹, ereditata da Platone (*Crit.* 109c; *Symp.* 186e: πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται; 197b: Ζεὺς κυβερνᾷν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων; 197e, detto di Eros; *Polit.* 272e: τοῦ παντὸς ὁ ... κυβερνήτης, etc.) e assorbita dallo stoicismo (pensiamo al celebre Inno a Zeus di Cleante: v. *infra*, n. 45). Nella filosofia stoica

¹⁴ Con questo valore, il sostantivo greco è attestato in Plutarco (*sept. sap. conu.* 162a: θεοῦ κυβερνήσει; cf. Clem Alex. *Protr.* 12,118,4: κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ); v. Beyer 1957, 1034s.

¹⁵ Il *gubernator* «donne l'image d'une autorité compétente au milieu des périls» (Armisen-Marchetti 1989, 148).

¹⁶ Cf. Cic. *fam.* 2,7,1: *teque hortor ut omnia gubernes et moderere prudentia tua*; v. Fantham 1972, 24.

¹⁷ Cic. *rep.* 2,15: *gubernari et regi ciuitatis*; 2,51: *rector et gubernator ciuitatis*; Sen. *ep.* 85,33: *Gubernator tibi non felicitatem promisit, sed utilem operam et nauis regendae scientiam*, Plin. *nat.* 12,87: *gubernacula regant*.

¹⁸ Per Anassimandro, v. VS 12 A 15,5 [= Arist. *Phys.* 3,203 b]: πάντα κυβερνῶν [*sc.* τὸ ἄπειρον]; per Parmenide, v. VS 28 B 12,3: ... δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ; per Diogene di Apollonia, v. VS 64 B 5,6.

¹⁹ Soph. *Aj.* 34s.: πάντα... /... σὴ κυβερνῶμαι χερί - così Ulisse, rivolgendosi alla dea Atena; Eur. *Suppl.* 880.

κυβερνῶ è verbo riservato all'azione di 'guida' della ragione sull'intero essere umano²⁰, l'unico essere vivente a essere guidato dal *logos*: SVF III 390 = Plut. *virt. mor.* 10,450d, ma κυβερνῶ è anche il verbo dell'attività divina sull'universo²¹, esplicitamente associato da Crisippo al sostantivo προνοία (SVF II 1184: κυβερνῶνται δὲ ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας). Non a caso, a Roma, la prima attestazione di *guberno* in associazione a *providentia* è attestata nel secondo libro del *De natura deorum* di Cicerone (2,73): ... *ab iis [sc. Stoicis] providentiam fingi quasi quandam deam singularem, quae mundum omnem gubernet et regat*²²; ritroviamo il verbo nella tradizionale discussione filo- e antiprovidenzialistica che vede gli stoici in prima linea: *Quibus non uidetur mundus dei et hominum causa institutus neque res humanae providentia gubernari, graui se argumento uti putant, cum ita dicunt: "si esset providentia, nulla essent mala"* (Gell. 7,1,1)²³. Infine, la similitudine stessa del κυβερνήτης / *gubernator* (spesso associata a quella del medico) e l'azione della provvidenza è presente in Crisippo (SVF II 1171); in ambito latino si incontrerà spesso a partire da Cicerone (v. *infra*, 97ss.).

In Lucrezio *guberno* è attestato con valore astratto nell'ambito delle discussioni antiteologiche. In Lucr. 1,21, il verbo ha un valore apparentemente positivo: il poeta lo riferisce infatti alla forza governatrice di Venere sulla natura (*quae [sc. Venus] quoniam rerum naturam sola gubernas*)²⁴: sembrerebbe dunque trattarsi di una sua concessione al teologismo. Venere è la forza costitutrice e ordinatrice dei diversi elementi dell'universo (intendendo la *natura* sia come insieme composto dalle diverse *res* sia come le *res* stesse, risultato dell'aggregato atomico). Se si considera però che il regno di Venere è noto per i giochi di amore e del caso, anche l'azione ordinatrice della dea (espressa qui da *guberno*) andrà allora inserita entro la più ampia cornice del caso: l'ordine costituisce quindi un momento accidentale nel flusso casuale delle cose²⁵. In questa prospettiva, nella Venere di Lucrezio si potrebbe riconoscere una figura

²⁰ Già Platone aveva riferito questo verbo all'attività dell'anima: *Phaedr.* 247c.

²¹ SVF II 1171: ὁ κόσμος ἠνιοχεῖται τε καὶ κυβερνᾶται; Posidonio fr. 386,61 Theiler.

²² Anche qui in coppia con *rego*; cf. *nat. deor.* 1,100: *naturam, quae haec effecisset moueret, regeret, gubernaret.*

²³ Il passo è citato da Lattanzio (*epit.* 24,5).

²⁴ I commentatori di Lucrezio propongono il confronto tra questo passo e Parmenide VS 28 B 12,3 (cit. *supra*, n. 18): v. Bailey 1963, *ad loc.*; Ernout-Robin 1962, *ad loc.*

²⁵ Cf. Gigandet 1996, 221-225.

allegorica antitetica a quella di Zeus²⁶, emblema della divinità governatrice per gli stoici.

In Lucr. 5,77, il participio *gubernans* designa la *natura* «come principio ordinatore che ammette sia la necessità (*uis*, ἀνάγκη) sia la casualità (*casus*, τύχη) [...]». Una delle attività fondamentali della natura, forza cosmica e impersonale, è proprio quella costitutiva ed ordinatrice, di controllo del mondo fisico²⁷. L'azione governatrice della natura si riferisce nello specifico alle leggi meccanicistiche della fisica, che determinano il moto degli astri (5,76s: *Praeterea solis cursus lunaeque meatus / expediam qua ui flectat natura gubernans*)²⁸. La stessa clausola chiude il v. 107 (*fortuna gubernans*)²⁹, dove il participio è congiunto a *flectat*, stessa forma verbale di Lucr. 5,77. La *iunctura* è speculare a *natura gubernans* del v. 77. L'alternanza dei soggetti (*natura* e *fortuna*) ha sollevato diversi problemi di carattere esegetico³⁰; secondo Jackson (2013, 156), il nesso *fortuna gubernans* sarebbe complementare a *natura gubernans* del v. 77, e non in contraddizione con esso, perché è espressione della concezione epicurea secondo la quale tutto ciò che accade è dovuto al caso. In questa prospettiva si rivela dunque inutile intendere i due sostantivi come sinonimi uno dell'altro.

Lucr. 5,1240 presenta infine una prima attestazione del nesso *cuncta gubernare*³¹, una *iunctura* corrispondente è già attestata in greco (v. *supra*, n. 18); capovolto di senso e variato spesso da *omnia*, il nesso costituisce una costante espressiva (agostiniana e non solo) dell'estensione universale dell'azione della

²⁶ Come mostrato da Asmis (1982, 458-470).

²⁷ Jackson 2013, 135 (con bibliografia).

²⁸ Il nesso *natura gubernans* esprime dunque una posizione antitetica alla «teologia astrale platonica, aristotelica e stoica» (Dionigi 2001², 429). Diverse possibilità interpretative della *iunctura* sono proposte da Gigandet 1996 (213-225), che nella *iunctura* individua «la tâche de penser la nécessité elle-même comme effet local du hasard, les lois comme agencement précaire de la contingence» (*ibid.* 223). A essa lo studioso conferisce funzione antistoica (v. *ibid.* 224).

²⁹ L'associazione di *guberno* e derivati con il sostantivo *fortuna* è anteriore a Lucrezio (cf. Ter. *Eu.* 1046: ... *quae* [sc. *fortuna*] *gubernatrix fuit*) ed è un modulo ricorrente. In Cicerone *guberno* è attestato nel corso di riflessioni personali sulla situazione politica di Roma (*Att.* 6,3,3; cf. *har. resp.* 19) e sembra che in Cicerone l'associazione di *guberno* e *fortuna* si concentri soprattutto negli scritti epistolari, più intimi (*Att.* 8,4,1; 14,11,1; cf. 15,9,1: *casus gubernabit*); cf. Val. Max. 9,12 *praef.* (*fortuna gubernaculum rexit*); Ou. *trist.* 5,14,29.

³⁰ L'alternanza tra *natura* e *fortuna* è stata interpretata come variazione sinonimica (così Munro 1886, 289), perché, secondo la concezione epicurea, la natura sarebbe allo stesso tempo caso cieco e necessità inesorabile, oppure come l'alternarsi di due concetti distinti tra loro e compresi entrambi nel sistema lucreziano (così Bailey 1963, 1332; secondo il quale il *clinamen* sarebbe una forma di causalità, compresa nel processo naturale delle cose; v. *ibid.* 1755).

³¹ Negli autori pagani, questa *iunctura* è attestata esclusivamente come clausola poetica: v. Manil. 2,82: ... *deus et ratio, quae cuncta gubernat*; Sil. 6,467. È poetica anche l'unica occorrenza cristiana della *iunctura* prima di A.: Paul. Nol. *carm.* 6,130: ... *nam cuncta regit nutuque gubernat*.

provvidenza nell'universo (v. *infra*, n. 85). In questo passo la *iunctura* serve invece a descrivere come di fronte a eventi catastrofici la ragione umana finisce per abbandonarsi a una fede irrazionale negli dèi: *quid mirum si ... / ... potestates magnas mirasque relinquunt [sc. mortalia saecla] / in rebus uiris diuum, quae cuncta gubernent* (con il congiuntivo obliquo *gubernent*, che marca la presa di distanza di Lucrezio dall'idea di un governo divino).

Guberno è spesso usato per designare il moto naturale degli astri: con questo valore, è attestato soprattutto in Varrone, Cicerone, Manilio e Apuleio. In Varr. *Sat. Men.* fr. 351, il verbo esprime l'azione direttrice del sole (astro divino, secondo il pitagorismo)³² sul cosmo, paragonato a una lira: *quam mobilem diuum lyram sol harmoge / quadam gubernans motibus diis ueget*. Anche in Manilio il verbo *guberno* (unico rappresentante di questa famiglia etimologica attestato in questo autore) ha negli astri il proprio soggetto agente: negli *Astronomica*, infatti, le stelle non sono governate ma governano esse stesse l'intero universo (2,823; 912; 925; 3,139; 208); la *ratio* divina dirige la totalità degli esseri attraverso le costellazioni dello zodiaco³³, e il cielo stesso ha carattere divino. Il verbo è però attestato anche con il soggetto *deus*:... *sacroque meatu / conspirat [sc. hoc opus immensi ... mundi] deus et tacita ratione gubernat* (1,250s.). In questi versi *guberno* esprime l'azione armonizzatrice di dio che, ordinandole, stabilisce una sintonia tra le diverse parti del cosmo³⁴, descritto come un corpo composto da varie membra³⁵, paragonate al microcosmo umano nel quarto libro (886ss.), dove *guberno* ricorre due volte, per indicare sia il governo della *ratio* sull'universo (890) sia quello dell'anima sul microcosmo umano³⁶.

Nel *De mundo*, Apuleio descrive l'azione mediatrice e benefica degli astri (27: *horum [sc. sol ac luna cunctumque caelum] enim cura salutem terrenorum omnium*

³² «On n'ignore pas que les Pythagoriciens divinisaient le soleil et voyaient en lui le chef, le guide, le maître (*dux, princeps, moderator, rector, ἡγεμῶν, ἄρχων*) de l'univers» (Cèbe 1990, IX 1498).

³³ Manil. 2,82s.: *hic igitur deus et ratio, quae cuncta gubernat, / ducit ab aetheriis terrena animalia signis*.

³⁴ V. *Th.l.L.* VI/2,2351,17ss., s.u. *guberno*. L'azione armonizzatrice della *ratio* divina è variamente sottolineata da Manilio (251: *conspirat*; 252: *mutuaque ... foedera; altera ... alterius; faciatque feratque; 254: maneat cognata*) in contrapposizione all'eterogeneità degli elementi costitutivi dell'universo (1,247: *membra; diuersa ... forma; 252: in cunctas ... partes; 254: per uarias ... figuras*).

³⁵ Manil. 1,247ss.: *hoc opus immensi constructum corpore mundi / membraque naturae diversā condita formā / aeris atque ignis, terrae pelagique iacentis*.

³⁶ Manil. 4, 892s.: *sic esse in nobis terrena corpora sortis / sanguineasque animas, animum, qui cuncta gubernat / dispensatque hominem?*

gubernari). Questo concetto è assente nel modello greco³⁷, e riflette in modo coerente la classificazione tripartita delle divinità formulata da Apuleio nel *De Platone et eius dogmate* (1,204s.)³⁸.

Anche in Cicerone *guberno* ricorre in riferimento sia al moto degli astri sia, più in generale, al governo dell'universo. È tuttavia assente la divinizzazione del cielo riscontrata in Varrone, Manilio e Apuleio: i corpi celesti sono piuttosto oggetto dell'azione di una forza naturale e divina che interviene senza identificarsi con essi: *nat. deor.* 1,52: *qui [sc. aliquis deus] regat, qui gubernet, qui cursus astrorum mutationes temporum rerum uicissitudines ordinesque conseruet*. In *nat. deor.* 2,15, Cicerone attribuisce a Cleante l'idea che la regolarità, l'ordine e la bellezza degli astri siano di per sé dimostrazione dell'esistenza di una ragione che sovrintende a questi moti: *nesesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari* (*nat. deor.* 2,15).

In diversi luoghi, Cicerone istituisce una similitudine fra il governo della nave e quello dell'universo, associando la figura del *gubernator* a quella dell'amministratore (*administrator*) della *domus*, del medico, del comandante dell'esercito (*imperator*)³⁹. Tali similitudini sono richiamate costantemente nella descrizione dell'azione divina sull'universo. Si tratta di un parallelo di matrice stoica, come emerge dal sillogismo deduttivo (una struttura di ragionamento essa stessa di origine stoica) esemplificato in *inu.* 1,58 ss., già discusso a proposito della famiglia lessicale di *administro* (v. *supra*, 63s.). Nel terzo libro del *De natura deorum* (3,75s.), le figure del *medicus* e del *gubernator* sono riferite all'azione divina (cf. SVF II 1171), questa volta però con intento polemico, in antitesi alla dottrina stoica che, assieme a quella platonica, intendeva deresponsabilizzare gli dèi dal male. Secondo Cotta, infatti, se il male deriva da un cattivo uso della ragione, dono dagli dèi, è corretto ritenere questi ultimi direttamente responsabili degli effetti negativi del loro dono. Incolpare soltanto gli

³⁷ Cf. *περὶ κόσμου* 398b, 7-10. «Apulée a introduit la notion importante de la délégation de pouvoir aux astres» (Beaujeu 1973, 332).

³⁸ L'idea dell'attività governatrice affidata alle divinità intermedie lascia traccia anche nell'*Apologia* (43: ... *inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas, easque diuinationes cunctas et magorum miracula gubernare*); cf. Min. Fel. 27,1: *auium uolatus gubernant [sc. daemones], sortes regunt*.

³⁹ V. *supra*, n. 5. L'accostamento di queste figure è già in Platone: v. e.g. *Polit.* 298d; *Resp.* 360e; *Symp.* 197e; *leg.* 902d.

esseri umani dei loro errori è come ritenere il medico responsabile della malattia o incolpare il capitano (*gubernator*) della violenza di una tempesta⁴⁰.

Nella traduzione ciceroniana del *Timeo*, *gubernò* non si riferisce alla generica azione divina sul cosmo, come è invece nella maggioranza delle attestazioni ciceroniane del lessema, ma alla vita dell'uomo e implica, quindi, l'idea dell'interesse e della premura della divinità per il genere umano: il demiurgo predispone, infatti, che gli dèi più giovani dirigano la vita degli uomini, per evitare che questi ultimi si procurino da soli inutili sofferenze: *deinde ut huic animanti principes se ducesque praeberent [sc. dii iuniores] uitamque eius quam pulcherrime regerent et gubernarent, quatenus non ipse bene factus sua culpa sibi aliquid miseriae quaereret* (*Tim.* 46). *Gubernò* traduce il composto greco διακυβερνῶ (*Plat. Tim.* 42e: ... ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερνᾶν ζῶον, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἐαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον), un verbo piuttosto raro e di matrice platonica (v. *supra*, n. 1)⁴¹.

In Seneca prevalgono i composti nominali *gubernator* e *gubernaculum* sulla forma verbale⁴²: un dato contrario alla tendenza generale che vede una ricorrenza maggiore del verbo rispetto ai sostantivi corradicali, ma coerente con il prevalere, in Seneca, del valore metaforico di questa radice (perché l'originario valore tecnico si attenua più facilmente nel verbo che non nei sostantivi corrispondenti), e con l'importanza delle immagini nel suo pensiero⁴³. In *epist.* 107,10, Seneca ci restituisce il ritratto di un Giove capitano, che tiene saldo il timone del mondo: ... *Iouem, cuius*

⁴⁰ Cic. *nat. deor.* 3,76: *Sed urgetis identidem hominum esse istam culpam non deorum. Ut si medicus grauitatem morbi, gubernator uim tempestatis accuset*; v. Pease 1958, 1170. L'innocenza degli dèi è un *Leitmotiv* della teologia platonica (cf. *Tim.* 42d; *rep.* 379b; 617e: αἰτία ἐλομένου θεός ἀνάιτιος; *leg.* 900a-e), ereditato dalla riflessione successiva: dallo stoicismo (cf. Crisippo *ap. Gell.* 7,2,12) e dal platonismo di Plutarco e, prima ancora, di Filone di Alessandria (*opif. mundi* 75; *conf. ling.* 31,161;36,180): cf. Sen. *nat.* 5,18,5; 5,18,13: *non tamen... queri possumus de auctore nostri deo si beneficia eius corrupimus et ut essent contraria efficitur*; Apul. *Plat.* 1,12: ... *nec ullius mali causa deo poterit adscribi*: Holford-Strevens 1988, 202s.; v. Lanzi 2000.

⁴¹ L'idea della premura e della protezione divina in associazione al verbo *gubernò* è presente anche in Apuleio che, introducendo il concetto di provvidenza, afferma: *sed omnia quae naturaliter et propterea recte feruntur prouidentiae custodia gubernantur* (*Plat.* 1,12).

⁴² In Seneca, la radice di *gubernò* è attestata 50 volte in tutto: il verbo *gubernò* è attestato solo 4 volte, a fronte delle 35 occorrenze di *gubernator* e delle 8 di *gubernaculum*; l'astratto *gubernatio* ricorre invece 2 volte. A questi sostantivi si aggiunge la neoformazione *gubernabilis* (*nat. qu.* 3,29,2: *siue animal est mundus, siue corpus natura gubernabile...*).

⁴³ «L'élaboration des concepts stoïciens est bien évidemment antérieure à Sénèque. Mais adhérer a une doctrine est, dans une certaine mesure, réitérer l'invention originelle des fondateurs du système [...]; et ici l'imagination joue son rôle, au niveau des couches profondes du psychisme» (Armisen-Marchetti 1989, 275).

*gubernaculo moles ista derigitur*⁴⁴ (cf. *Phaedr.* 903: ... *gubernator poli*, vale a dire Giove “timoniere del cielo”, ovvero «garant de l’ordre du monde, et de la *Fides*»; Grimal 1965, *ad loc.*). La metafora introduce la celebre traduzione dell’inno a Zeus di Cleante⁴⁵ (cf. *ibid.* 11: *Duc, o parens celsique dominator poli*); come accennato, la caratterizzazione del padre degli dèi come *gubernator* è un motivo tradizionale nella letteratura greca (v. *supra*, 93). L’universo, costituito da elementi contrari tra loro (*ibid.* 8), si contrappone all’immagine del saggio, al quale non resta che obbedire all’immutabile legge dell’universo (*ibid.* 9: *malus miles est qui imperatorem gemens sequitur*). Il passo conferma, quindi, il colore stoico delle immagini del *gubernator* e dell’*imperator* usate per descrivere l’azione divina sull’universo (v. *supra*). In Seneca, però, queste metafore tradizionali e cosmologiche acquistano un valore esistenziale: è infatti l’uomo stesso ad assurgere al ruolo di *gubernator*, nel tentativo di districarsi dalle tempeste della vita (*Marc.* 5,5; *prou.* 4,5; 5,9)⁴⁶. Attraverso la pratica della filosofia, il timone passa, per così dire, di mano, da dio all’uomo, che diviene soggetto attivo, il *gubernator* della propria esistenza⁴⁷. Così, l’antitesi tra il movimento oscillatorio dei flutti e la rotta lineare e ascensionale impressa all’imbarcazione della singola esistenza umana dalla filosofia si sviluppa a un livello immanente, entro il cerchio chiuso dell’interiorità individuale: una differenza sostanziale rispetto a quanto avviene in A., che di fronte al *deficit* della volontà umana rimette il timone nelle mani di Dio⁴⁸.

La fortunata metafora del *gubernator* ritorna nel *De mundo* di Apuleio, dove è la prima di una serie di immagini alle quali viene paragonata l’azione divina sull’universo: ... *quod est in triremi gubernator, in curru rector, praecentor in choris, lex in urbe, dux*

⁴⁴ Cf. *Aug. conf.* 6,7,12: *domine, tu, qui presides gubernaculis omnium, quae creasti ...*

⁴⁵ SVF I 537: Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, / χαῖρε [...] σύ, πάτερ ... μέτα πάντα κυβερνῶς; v. Pohlenz 2005, 217ss. Anche A. citerà questi versi (*ciu.* 5,8), attribuendoli con dissimulata incertezza a Seneca (*Annaei Senecae sunt, nisi fallor, hi uersus*).

⁴⁶ Per Seneca, il rischio del naufragio è intrinseco alla condizione umana, ma il saggio non rinuncia a lottare contro i flutti, indipendentemente dall’esito che avranno i suoi sforzi (*ad Marc.* 6,3; *prou.* 5,9; *epist.* 85,33ss.; 108,37), perché ha chiara dinanzi a sé la meta da raggiungere, il *portus* (*epist.* 31,2; 88,7; 123,12). La *conuersio* allo stoicismo costituisce infatti un elemento discriminante, perché permette di acquisire un nuovo sguardo sulla propria vita e sul mondo (v. Armisen-Marchetti 1989, 272ss.).

⁴⁷ Un uso che si ricollega anche a quello stoico di κυβερνῶν, inteso come attività del *logos* che guida l’intero essere umano: v. *supra*, 93s. Il rovesciamento nell’uso lessicale – dalla sfera teologica a quella umana – spicca in *epist.* 16,3, dove una serie di verbi e di metafore peculiari dell’azione divina hanno per soggetto la filosofia: [*philosophia*] *animum format et fabricat, uitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipita fluctuantium derigit cursum*.

⁴⁸ Per il valore autobiografico di *guberno* in *conf.* 4,23; 6,8, v. *infra*, 121s.

in exercitu, hoc est in mundo deus (35 = § 365)⁴⁹. Oltre alla similitudine immediata (ben riconoscibile in questa serie di immagini), il lessema *gubernator* riporta anche a un contesto mistico, come dimostrano le attestazioni ermetiche del termine⁵⁰. Nell'*Asclepius* pseudoapuleiano, infatti, *guberno* e *gubernator* sono attestati ben 16 volte⁵¹, spesso accostati a lessemi come *efficio / effector*, per esprimere il doppio ruolo del principio divino, che dà origine e dirige tutte le cose: *caeli uero et ipsius animae et omnium, quae mundo insunt, ipse gubernator est, qui est effector, deus* (*Ascl.* 3)⁵².

2.1.2 ATTESTAZIONI BIBLICHE DI GUBERNO

Anche il lessico biblico presenta alcuni esempi di *guberno* usato in riferimento all'attività divina: in tutti i casi si tratta di versetti veterotestamentari. In *Iob* 37,12, l'azione governatrice di Dio si può definire cosmologica in senso stretto, perché consiste nella direzione dei fenomeni atmosferici: *quae [sc. nubes] lustrant per circuitum quocumque eas uoluntas gubernantis duxerit ad omne quod praeceperit illis super faciem orbis terrarum*⁵³. Nel Libro di Esdra, invece, *guberno* si riferisce al governo divino della storia: ... *laudans Altissimum de mirabilibus quae per tempus faciebat / et quoniam gubernat tempora et quae sunt in temporibus inlata...* (4 *Esdr* 13,57s.).

Nel Libro della Sapienza, *guberno* è attestato tre volte con accezione propria: in *Sap* 10,4, la sapienza di Dio porta in salvo il giusto (Noè), 'guidandolo' attraverso le acque del diluvio scatenato per punire Caino (... *sanauit sapientia per contemptibile lignum iustum gubernans*)⁵⁴: anche qui, dunque, il verbo si riferisce all'intervento divino

⁴⁹ L'unica differenza tra le figure umane citate nel passo e dio è che il ruolo di comando assunto da quest'ultimo non costituisce un compito per lui oneroso: si tratta, infatti, di un dio che muove restando immobile, come quello aristotelico (*mund.* 35: *namque immobilis circumfert et regit cuncta[s], naturas formasque diuersis regionibus commouens...*); un lessico analogo a quello del *De mundo* è in *Socr.* 15 (*qui [sc. dei] ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo uitae gubernato*), dove il valore concreto di *guberno* è stemperato dalla perdita dell'accezione di tecnicismo nautico, ma *guberno* mantiene il suo valore come verbo di conduzione (cf. *curriculo*). L'associazione tra le figure del capitano della nave e la funzione dell'auriga è già in Filone (*decal.* 155; *ebr.* 199).

⁵⁰ Bajoni 1991, 146, *ad loc.*

⁵¹ [*Apul.*] *Ascl.* 3; 8; 10; 16; 17; 19; 24; 26; 29; 30; 32; 40; cf. Plut. *De Is. et Osir.* 369 c.

⁵² Poco sopra, questo dio è definito **administrator** del cielo e di tutti i corpi: si tratta dell'unica occorrenza della famiglia lessicale di **administro** in questo testo; v. *supra*, s.u.

⁵³ Si aggiunga l'attestazione di *guberno* in *Iob* 37,9 (esclusivamente nella versione della *Vetus Latina*), ricordata *infra*, 119s., relativamente a *cons. eu.* 3,48.

⁵⁴ Cf. LXX: ... ἔσωσεν σοφία δι' εὐτελοῦς ξύλου τὸν δίκαιον κυβερνήσασα. Nelle due versioni, greca e latina, l'attenzione è concentrata sulla fragilità dell'imbarcazione di Noè (a differenza della descrizione presente nella *Genesi*) e, di conseguenza, sull'importanza dell'intervento divino, perché solo la sapienza

nella storia, espresso attraverso la metafora nautica. In *Sap* 14,1ss., la fede nella provvidenza è contrapposta a una fede superstiziosa e idolatrica, e in questa sezione trova ampio sviluppo la metafora nautica: Dio è infatti rappresentato come *gubernator* della nave, capace di salvarla dal naufragio, a differenza dei simulacri di legno posti sulla prua delle imbarcazioni. In *Sap* 14,3, il verbo *guberno* ha per soggetto la parola-chiave *providentia*: *tua autem, pater, gubernat providentia quoniam dedisti et in mari uiam et inter fluctus semitam firmissimam* (cf. LXX: ἡ δὲ σὴ, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια, ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσῃ ὁδὸν καὶ ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ)⁵⁵. La provvidenza è in grado di individuare un percorso tra le onde e di salvare così il navigante dal naufragio (*Sap* 14,4). In *Sap* 14,6, il verbo è attestato ancora una volta con valore tecnico: *... spes orbis terrarum ad ratem confugiens ... quae manu tua erat gubernata* (cf. LXX: ... ἡ ἐλπίς τοῦ κόσμου ἐπὶ σχεδίας καταφυγοῦσα ... τῇ σὴ κυβερνηθεῖσα χειρὶ). Nel Libro della Sapienza, i riferimenti al motivo del mare e della navigazione come metafora dell'azione di Dio sono quindi ampiamente sviluppati, e tra questi trova naturalmente spazio la metafora dell'imbarcazione biblica per antonomasia: l'arca di Noè (cf. *Sap* 10,4), che qui simboleggia il rinnovamento⁵⁶. L'immagine di una provvidenza 'al timone' della nave è presente anche in A. (*ciu.* 15,27, ancora a proposito dell'arca di Noè: v. *infra*, 116s.). Tuttavia, all'interno del *corpus* agostiniano, non si registrano citazioni dirette dei versetti sapienziali appena menzionati.

di Dio, nel ruolo di κυβερνήτης, può salvare l'arca dal naufragio. L'uso del verbo κυβερνῶ riprende, adeguandoli, gli schemi della filosofia stoica: lo stoicismo riferiva infatti il verbo anche al *logos* che guida l'uomo (v. *supra*, 93s.), descritto dall'autore del Libro della Sapienza come fragile e in pericolo, se privo della guida divina: v. Scarpat 1996, II 293. Sul valore purificatorio del diluvio e sul significato della figura di Noè, "cerniera" tra vecchio e nuovo mondo, v. *ibid.* 288ss.

⁵⁵ L'associazione di διακυβερνῶ al soggetto πρόνοια ha un intento fortemente polemico: «tutta una tradizione greca attribuiva parte determinante nelle vicende umane alla τύχη e metteva fra i suoi incontrastati domini l'arte di navigare; [...] la τύχη è una presenza *salvifica* alla quale il popolo attribuiva grande importanza e venerazione. [...] Già gli stoici, ai quali era cara l'immagine dell'imbarcazione a raffigurare la vicenda umana, avevano sostituito la τύχη con la πρόνοια, ma i filosofi non sono il popolo» (Scarpat 1999, III 117; corsivo dell'autore). Un uso di διακυβερνῶ assimilabile a quello di questo versetto è in 3 *Mac* 6,2; avevamo visto inoltre comparire questo composto in Plat. *Tim.* 42e (v. *supra*, n. 1; cit. *supra*, 98).

⁵⁶ V. *supra*, n. 54. Per la ricchezza dei significati riferiti all'arca di Noè nell'immaginario cristiano, v. *infra*, n. 110.

Infine in *Is* 48,17⁵⁷, *guberno* non compare in relazione alla metafora del mare ma a quella della strada: Dio ‘guida’ e istruisce il singolo lungo il proprio percorso (*Is* 48,17: ... *ego Dominus Deus tuus docens te utilia gubernans te in uia qua ambulas*)⁵⁸.

2.1.3 *GUBERNO* E DERIVATI NEGLI AUTORI CRISTIANI

Negli autori cristiani anteriori e contemporanei ad A., la famiglia lessicale di *guberno* presenta un altissimo numero di occorrenze sia con valore traslato sia con valore tecnico (la metafora della nave è versatile e molto diffusa con diverse sfumature di significato)⁵⁹. Se si esclude Ambrogio, autore nel quale *guberno* e derivati ricorrono spesso con accezione morale (per esprimere sia il governo dell’anima sul corpo sia quello di Dio sull’anima stessa)⁶⁰, Lattanzio è l’autore che presenta il numero più cospicuo di occorrenze di questi lessemi. Prima di lui, il modulo *prouidentia (mundum) gubernari*, coniato da Cicerone (*nat. deor.* 2,73), presenta solo qualche occorrenza sporadica e in ambito cristiano è attestato per la prima volta in Minucio Felice: *prouidentia mundus regitur et unius dei nutu gubernatur* (20,2, con un accento sulla componente volontaristica dell’attività divina)⁶¹.

Le attestazioni teologico-provvidenzialistiche della famiglia lessicale di *guberno* negli autori cristiani riflettono in linea di massima l’uso classico (cosmologico). Questi lessemi ricorrono spesso in contesto apologetico, nell’ambito del confronto fra e

⁵⁷ La versione greca del versetto presenta una struttura del periodo un po’ diversa dal testo latino: è infatti assente il verbo tecnico κυβερνῶ (LXX: ... Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς σου, δέδειχά σοι τοῦ εὐρεῖν σε τὴν ὁδόν, ἐν ἣ πορεύσῃ ἐν αὐτῇ).

⁵⁸ Cf. Cypr. *domin. orat.* 1: *Euangelica praecepta ... nihil sunt aliud quam magisteria diuina... gubernacula dirigendi itineris, praesidia obtinendae salutis...* In *Is* 43,16, è espressa la metafora di Dio che apre una strada nel mare: ... *Dominus, qui dedit in mari uiam et in aquis torrentibus semitam* (LXX: ... κύριος ὁ διδοὺς ὁδὸν ἐν θαλάσσει καὶ ἐν ὕδατι ἰσχυρῶ τρίβον); v. Scarpat 1999, III 117.

⁵⁹ Cristo è il *gubernator* che salva dalla tempesta del *saeculum* (Ambr. *hex.* 3,5,24); permette di superare gli scogli del peccato e conduce alla resurrezione (Petr. Chrys. *serm.* 8); in Cromazio di Aquileia, il motivo della *gubernatio mundi* è associato a quello della nave-croce (*serm.* 37,8): Dio è quindi creatore e salvatore allo stesso tempo; è il capitano che guida la nave nel percorso verso la virtù (Quodu. *uirtut. carit.* 4).

⁶⁰ Il ‘governo’ dell’anima sul corpo è una metafora già platonica e stoica: v. *supra*, n. 7; Ambrogio riprende la celebre immagine platonica della biga in *Isaac* 8,65: *ipse rector est, qui nouit equos proprios gubernare*; per altre attestazioni ambrosiane della famiglia lessicale di *guberno* con accezione psicologica v. *hex.* 6,6,39; *Noe* 11,38: *mens ... sensus gubernat ... ibi gubernaculum ... foris diluuium*; *Isaac* 2,4 etc.; per *guberno* in riferimento al governo divino dell’anima v. Ambr. *bon. mort.* 7,26; 10,44: *cor regis in manu domini et ab eo regitur et gubernatur*; *Iac.* 1,5,17.

⁶¹ Cf. Cypr. *ep.* 59,5: *cuius [sc. dei] nutu et arbitrio regi et gubernari omnia*; *ep.* 66,9,1: *Christum qui arbitrio et nutu ac praesentia et praepositos ipsos et ecclesiam cum praepositis gubernat...* (per la stessa *iunctura*, cf. Cic. *Verr.* II 5,34: *nutu atque arbitrio ... gubernari*); Rufin. *Orig. in Gen.* 3,2: *superni nutus moderamine gubernatum*; Paul. Nol. *carm.* 6,130: ... *cuncta regit nutuque gubernat [sc. deus]*; Hier. *dial. c. Pelag.* 1,1: *dei nutu omnia gubernentur*; *epist.* 64,18.

posizioni cristiane e quelle filosofiche pagane (in contesti sia filo- sia antiprovidenzialistici, quando vengono riportate le tesi avversarie). Questo dato vale soprattutto per Tertulliano, Minucio Felice e Lattanzio, ma l'idea del governo divino dell'universo, sintetizzata nel modulo *mundum / omnia gubernari* (talvolta arricchito dalla presenza del verbo *rego*), è trasversale a moltissima produzione cristiana⁶². Nell'uso cristiano di *guberno* e derivati è inoltre possibile isolare l'idea del governo complessivo dell'universo, che si estende alle sue singole parti; l'idea della distinzione fra attività creatrice e azione governatrice dell'universo; quella della provvidenza come *uirtus* e, infine, l'analogia fra l'attività della provvidenza sull'universo e il carattere ispirato delle Scritture.

Tertulliano impiega *guberno* nel riferire la posizione di Varrone, secondo il quale l'azione dell'*anima mundi* divina sull'universo corrisponderebbe a quella dell'anima umana sul corpo (*ad nat.* 2,2: *Varro ignem mundi animum facit, ut perinde <i>n mundo ignis omnia gubernet sicut animus in nobis*). In *ciu.* 4,31, anche A. si confronta con Varrone e gli riconosce il merito di avere concepito Dio come anima governatrice dell'universo. È proprio con il nesso *mundum gubernare* che è espresso l'accordo tra Varrone e A.: quest'ultimo condivide, infatti, la concezione (di origine stoica)⁶³ di una divinità razionale, governatrice dell'universo⁶⁴. In *Apol.* 11, Tertulliano si confronta ancora una volta con le teorie filosofiche pagane e parla di un 'timone della ragione' (*cum omnis rationis gubernaculo*), come garanzia dell'ordine e della buona disposizione del corpo dell'universo. In *Apol.* 47, il sostantivo *gubernator* è usato in

⁶² Frequenti esempi di questa *iunctura* sono attestati in Lattanzio: *inst.* 3,20,13: *quis enim non sentiat hunc mundum tam mirabili ratione perfectum aliqua prouidentia gubernari...?*; 4,3,3; 5,2,4; 7,3,25, cit. *infra*, 105; *epit.* 4,5: [*sc. deum*] *totius summae gubernatorem*. Altri esempi della *iunctura* o di nessi corrispondenti sono in Ambrogio (*Cain et Ab.* 1,1,4; *epist.* 31,1: *Quem [sc. mundum] factum non oportuit sine gubernatore et quodam patre indefensum relinquere*; *hex.* 1,2,7, dove il tema del dio *gubernator* è in chiave antiepicurea), in Cromazio di Aquileia (*in Matth.* 42: *nauigaret ille qui totum mundum diuina uirtute gubernat*), nelle traduzioni di Rufino (*Orig. in Leu.* 7,7 *mundus dei prouidentia gubernetur*; Rufin. *Clement.* 4,8,1: *prouidentiam, per quam mundus regitur et gubernatur*; 8,6,6) e in Girolamo (*in Matth.* 1: *omnia prouidentia gubernari*); cf. l'epiteto divino *gubernator mundi* (Paul. Nol. *epist.* 49,3), usato nell'ambito della metafora nautica.

⁶³ *Cic. nat. deor.* 1,39-41; Diog. Laert. 7,148; cf. Lact. *inst.* 1,5,12; v. Hagendahl 1967, II 604s.; cf. la definizione pitagorica di Dio, riportata in Lact. *inst.* 1,5,17: [*sc. deus est*] *animus per uniuersas mundi partes omnemque naturam commeanz atque diffusus, ex quo omnia quae nascuntur animalia uitam capiunt*.

⁶⁴ *Ciu.* 4,31,2: *hi soli ei [sc. Varroni] uideantur animaduertisse quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem*. *Guberno* presenta sia la componente dinamica del 'dirigere' (cf. *motu*) in modo finalizzato sia quella di 'ordinare' e 'reggere' in modo razionale (cf. *ratione*); cf. *ciu.* 4,11; 7,6; Hagendahl 1967, II 615s. Sul concetto di *anima mundi* in A., v. O'Daly 1986-1994, 334s., *id.* 1988, 88-95; Teske 2001, 119s. (sul prudente agnosticismo mantenuto da A. nei confronti di questo concetto).

senso tecnico: la figura del capitano della nave è rappresentativa della concezione teologica platonica, perché esemplifica l'idea di un'azione immanente di dio⁶⁵, in antitesi all'immagine del vasaio (*figulus*), che è metafora della concezione stoica di una divinità che interverrebbe sul mondo dall'esterno: *Positum uero extra mundum Stoici [sc. deum adseuerant], qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc; intra mundum Platonici, qui gubernatoris exemplo intra id manet, quod regat (Apol. 47)*⁶⁶.

In Lattanzio, l'uso di *guberno* e derivati si attesta, in modo più evidente che in altri autori cristiani, su valori essenzialmente classici. Nella maggior parte dei casi, infatti, questi lessemi compaiono nell'ambito di un confronto con la filosofia pagana. Lattanzio offre diversi esempi del valore cosmologico di *guberno* e derivati, ed è nel concetto stoico di *prouidentia gubernatrix rerum* (*inst.* 1,2,3) che Lattanzio individua il tema principale delle opere filosofiche di Cicerone (in particolare del *De natura deorum*), ma l'idea del governo della provvidenza sull'universo rappresenta, a suo avviso, una posizione condivisa non solo dagli stoici: *his igitur tot ac tantis testibus conprobatur unius dei potestate ac prouidentia mundum gubernari (inst.* 1,8,1). In Lattanzio la famiglia lessicale di *guberno* compare anche con valore tecnico per esprimere il governo divino dell'universo, in associazione ad altre metafore, già classiche: in *inst.* 3,20,14, ad esempio, la figura del *gubernator* è associata a quella dell'amministratore della *domus* (come già in Cicerone) e alla funzione direttrice dell'anima; invece, in *inst.* 7,3,6, a queste immagini si aggiunge quella dell'auriga⁶⁷, già vista in Apuleio e, prima ancora, in Filone (v. *supra*, n. 49).

In *inst.* 7,3,12, la fase creatrice dell'attività divina è distinta da quella di gestione dell'universo nel tempo, realizzata attraverso l'intervento della provvidenza (*a deo factum esse mundum et eiusdem prouidentia gubernari*): Lattanzio presenta questa idea come un insegnamento derivato da Platone e sarà presente anche in A., dove *guberno* varia di tanto in tanto **administro**, verbo tecnico del "secondo momento" della creazione

⁶⁵ Abbiamo già visto come la concezione della divinità come κυβερνήτης sia ben attestata in Platone, che a sua volta la eredita dalla tradizione letteraria e filosofica a lui precedente (v. *supra*, 93).

⁶⁶ La posizione attribuita da Tertulliano agli stoici non coincide tuttavia con il loro pensiero (v. Moreschini 2006, 322, n. 225); cf. SVF II 1043 (= *Salu. gub.* 1,1,3), dove le notizie relative a stoicismo e platonismo sono invertite rispetto al passo tertulliano; cf. Min. Fel. 17,4 (passo vicino alla sensibilità stoica): *aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur moueatur alatur gubernetur*.

⁶⁷ Lact. *inst.* 7,3,6: *si regit [sc. mundum], non utique sicut mens corpus regit, sed tamquam domum dominus, nauem gubernator, auriga currum, nec tamen mixti sunt iis rebus quas regunt; cf. epit. 2,3 nec potest aliter rerum summa consistere, nisi ad unum cuncta referantur, nisi unus teneat gubernaculum, nisi unus frena moderetur regatque uniuersa membra tamquam mens una; v. anche ira 11,4.*

(v. *infra*, 113ss.). In Lact. *ira* 4,4 (cit. *supra*, s.u. **ministro**, 84, n. 112), la *gubernatio mundi* costituisce una componente della **administratio** divina, assieme alla *cura uiuentium*. Anche qui, quindi, il governo dell'universo si presenta come azione complementare e successiva all'atto creatore (*ira* 2,2: *potestas ac prouidentia effecerit a principio mundum et gubernet in posterum; inst.* 5,8,5: *deus mundi huius effector et gubernator*)⁶⁸.

L'azione governatrice coinvolge le singole parti dell'universo (*inst.* 7,3,25: *mundum omnesque partes eius ut uideamus mirabilis ratio gubernet*) e si estende dalla terra al cielo⁶⁹: è un'idea che percorre tutto il secondo libro del *De natura deorum* di Cicerone, ma l'accezione di *guberno* come organizzazione complessiva delle diverse parti di un tutto composito era già implicita in Lucrezio (1,21). A questa premessa segue l'idea di una presenza costante del *gubernator* divino in ogni parte dell'universo, un concetto espresso, ad esempio, anche nelle traduzioni rufiniane di Origene, che interpreta così *Hier* 23,24: *habet hic mundus gubernatorem suum, habet qui eum regat et habitet in ipso, omnipotentem Deum* (Rufin. *Orig. in Leu.* 5,2)⁷⁰.

La famiglia lessicale di *guberno* è attestata spesso quando un autore riporta (in forma diretta o indiretta) posizioni antiprovidenzialistiche⁷¹. Un primo esempio di questo uso del modulo *prouidentia gubernari* è in Gell. 7,1,1 (cit. *supra*, 94), dove il *focus* del problema è nello specifico il governo delle **res humanae** (cf. anche Fronto p. 235,26: *si prouidentia res gubernantur, hoc idem recte prouisum est?*)⁷². Il passo di

⁶⁸ Lo stesso tema è sviluppato in *ira* 10,51: *tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in conseruandis ordinibus temporibusque constantia aut olim potuit sine prouido artifice oriri aut constare tot saeculis sine incola potenti aut in perpetuum gubernari sine perito ac sentiente rectore*.

⁶⁹ Nell'*Ambrosiaster* emerge il tema degli elementi naturali a servizio del governo divino (in *Rm* 2,3: *cum eius nutu ac prouidentia uita ipsa gubernetur ministris elementis*; v. anche *Hier. ad Gal.* 2): gli astri, ad esempio, sono lo strumento con cui Dio governa l'universo (*qu.* 3,2) e il genere umano (115,39). Nella traduzione rufiniana dello pseudo-Clemente (*Clement.* 5,29,2) la *gubernatio mundi*, cioè la subordinazione e gestione di ogni elemento o fenomeno naturale a Dio, funge da prova della **cura** divina nei confronti degli esseri umani. Infine, secondo Arnobio il Giovane (in *Io.* 6), in quanto *gubernator* dell'universo, il Padre è come un contadino capace di gestire i fenomeni atmosferici (*et pluuias et tempora*), per coltivare così nel modo migliore la vigna-Cristo (il passo è cit. *supra*, 87).

⁷⁰ Sulla permanenza di Dio nel mondo, v. anche Ambr. *fide* 5,16: *Non solum "permanet" dixit, sed etiam permanebit, ut eius dispositione, "quae uentura sunt", gubernentur; in. psalm.* 118, *serm.* 12,11: *In caelo ergo uerbum permanet, quod secundum uerbi dispositionem regitur et gubernatur*.

⁷¹ Cf. la serie di interrogative dirette, inaugurata da *"Putas Deus est qui gubernat uniuersa?"*, che riassumono i dubbi degli *impii* nella traduzione rufiniana delle omelie di Basilio (Rufin. *Basil. hom.* 1); cf. *Hier. in Is.* 18,11: *nihil ad deum pertinere credentes, sed uel stellarum cursu uel uarietate fortunae omnia gubernari*.

⁷² Rufin. *Clement.* 8,4,5: *dico non secundum prouidentiam dei gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri uideamus*; Gaudent. *serm.* 44: *"Si dei prouidentia gubernaretur hic mundus, numquam promiscue bonos et malos tribulationum, dolorum, aerumnarum atque aegritudinum plagae*

Gellio è citato anche da Lattanzio (*epit.* 24,5), ma un ulteriore esempio del ragionamento contro gli avversari della provvidenza è presentato in *inst.* 7,3,26: ... *si et prouidentia summi dei ex dispositione rerum et uirtus ex magnitudine et potestas ex gubernatione manifesta est, hebetes ergo et insani qui prouidentiam non esse dixerunt.* La provvidenza è intesa qui come energia ordinatrice; il governo delle cose (*gubernatio*) è invece effetto dell'azione della potenza divina⁷³. L'associazione di *prouidentia* con *potestas* si riscontra anche in *ira* 2,2 (*potestas ac prouidentia*); in Lattanzio, la famiglia lessicale di *guberno* è attestata sia in relazione al tema dell'unicità di Dio, capace di governare l'intero universo senza bisogno di alcun sostegno esterno (*inst.* 1,3,2; 1,3,21: *quodsi in uno corpore tantarum rerum gubernationem mens una possidet et uniuersis simul intenta est, cur aliquis existimet mundum non posse ab uno regi, a pluribus posse?*) sia della perfezione di Dio, della sua capacità, cioè, di governare senza sosta il cosmo (*inst.* 1,3,11: *perfectus igitur non erit qui cessantibus ceteris non potest omnia gubernare*)⁷⁴.

Fin qui gli usi cristiani di *guberno* non si discostano quindi di molto dai valori già visti negli autori pagani; tuttavia, nella traduzione rufiniana del *De Principiis* di Origene *guberno* compare in due contesti in parte differenti: in *Princ.* 1,2,9, l'idea del governo divino delle cose compare nell'ambito dell'esegesi di *Sap* 7,25⁷⁵, versetto in cui la sapienza è definita *uapor uirtutis dei*⁷⁶. Secondo Origene, la *uirtus* divina di cui si parla nel Libro della Sapienza, altro non è che l'energia con cui Dio interviene nell'universo e lo governa, esercitando la sua provvidenza: ... "*uirtus dei*", *qua uiget, qua omnia uisibilia et inuisibilia uel instituit uel continet uel gubernat, qua ad omnia sufficiens est, quorum prouidentiam gerit, quibus uelut unita omnibus adest* (Rufin.

conficerent...". Nello pseudo-Mario Vittorino (*Phys.* 6), ai negatori di Dio si risponde che il *gubernator* divino si riconosce nelle cose da lui create, secondo l'idea (comune anche ad A.) della contemplazione dell'universo come lode a Dio.

⁷³ L'uso di *uirtus* «per designare la forza sovrannaturale di Dio e la sua ipostasi nella persona del Verbo» (Loi 1970, 70) è già tertulliano ed è determinato dal latino biblico, dove *uirtus* rende δύναμις o ισχύς (*ibid.* 70-74 su *uirtus* e *potentia*); cf. Ambr. *Abr.* 2,3,9: *cuius [sc. dei] inuisibili uirtute aduertit omnia regi et gubernari*; Ambrosiaster in *Rom.* 4,22: *mundus certa lege et potestate gubernatur et regitur modo definito a deo* (con un richiamo all'accezione politica del verbo). Troviamo traccia di questo uso anche in A. (c. *Faust.* 22,83 *uirtus bonitatis suae [sc. prouidentia]*: v. *infra*, s.u. *bonitas*).

⁷⁴ Cf. *opif. dei* 16,10: *diuina mens dei per uniuersas partes intenta discurret et omnia regit, omnia moderatur, ubique praesens, ubique diffusa*, dove il concetto platonico-aristotelico di Dio come *incorporalis mens* si fonde con quello stoico di pneuma diffuso dappertutto: Perrin 1974, II 388, *ad loc.*

⁷⁵ A. conosce *Sap* 7,25, ma le sue opere non presentano citazioni dirette della prima sezione del versetto, cui fa invece riferimento Origene.

⁷⁶ Cf. LXX: ἀτμίς... τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως; sull'origine presocratica del valore filosofico di ἀτμίς, v. Scarpat 1996, II 70s.

Orig. Princ. 1,2,9). Se, da un lato, il contesto esegetico sembra conferire una diversa profondità concettuale e teologica rispetto ai passi visti finora, bisogna tenere presente, dall'altro lato, che il Libro della Sapienza si caratterizza per un lessico di matrice stoica. Nella traduzione rufiniana del *De Principiis* di Origene, il tema del governo della provvidenza, espresso dal nesso *providentiae gubernatio* (4,1,7), è declinato in termini esegetico-scritturistici: si stabilisce infatti un parallelo – nel segno del mistero – tra l'azione della provvidenza nell'universo e il carattere ispirato della Scrittura (per l'analisi del passo, v. *infra*, cap. II, 176s.).

Da questa rassegna emerge che in ambito cristiano le occorrenze della famiglia lessicale di *guberno* congiunte a *providentia*, risentono in larga parte del valore filosofico ben consolidato nella riflessione pagana. Le numerose occorrenze di *guberno* e derivati in ambito cristiano presentano tuttavia una ricchezza semantica ulteriore rispetto agli usi pagani: oltre ai valori teologico-provvidenzialistici della famiglia lessicale di *guberno* appena visti, in ambito cristiano questi lessemi assumono infatti anche un valore che si potrebbe definire “educativo-correttivo” e “morale-pastorale” (v. Rufin. *Orig. in Num.* 20,3). Particolarmente significativa in questo senso è l'associazione di *guberno* (con il valore di ‘dirigere’; ‘tenere diritto’) alle metafore della frusta e del bastone, dei quali Cristo si serve per aiutare e correggere il fedele⁷⁷. L'azione governatrice di Dio evita inoltre l'errare dell'uomo (nella doppia accezione di ‘vagare’ e ‘sbagliare’), spalancandogli le porte del paradiso: *rector enim noster sic undique cuncta gubernat, / ut modo qui nobis errorem mentis ademit / hic meliore uia paradisi limina pandat* (Paolin. *Nol. carm.* 32,161ss.); la clausola classica *cuncta gubernare* (v. *supra*) acquista così un valore escatologico⁷⁸.

Anche il valore proprio di *guberno* e derivati, impiegati come lessemi tecnici del lessico nautico, acquista significati ulteriori: incontriamo così il Verbo divino che funge da timone (*gubernaculum*) della nave, nel dirigere la vita del fedele (Paolin. *Nol. epist.* 23,30); altrove è invece la croce di Cristo ad assolvere la medesima funzione: *gubernaculo crucis hanc regente / nunc ratem in nobis pia uela cordis / pandimus...*

⁷⁷ Paolin. *Nol. epist.* 5,17: “uirga eius [sc. Christi] et baculus ipsius nos consolatur et sustinet et gubernat.

⁷⁸ Così anche Petr. Chrys. *serm.* 8, dove Cristo è il timoniere che guida la nave del fedele oltre il peccato e verso la resurrezione.

(*carm.* 17,181s.), con un'interiorizzazione della metafora nautica⁷⁹; infine, Dio è il timoniere che guida la nave dell'uomo nel suo percorso verso la virtù (*Quodu. uirtut. carit.* 4).

2.2 USI AGOSTINIANI: IL GOVERNO DELL'UNIVERSO

In A. la famiglia lessicale di *guberno* esprime spesso l'azione della provvidenza sull'universo, variando e alternandosi così ai membri della famiglia lessicale di *administro* o accostandosi a *rego* e derivati, in un'associazione ben attestata già prima di A. (v. *supra*). Sono frequenti inoltre le associazioni agostiniane di *guberno* con un verbo di creazione, come *facio* (per lo più al perfetto e nel modulo fisso *quod / quae fecit*), *condo*, *creo*⁸⁰. Si è visto che la distinzione fra l'attività creatrice / produttrice e l'azione governatrice di Dio è presente già nei classici (Lattanzio la identifica come insegnamento derivato da Platone: *inst.* 7,3,12; cit. *supra*, 104); come vedremo, in A. *guberno* assume talora la funzione di *uariatio* del verbo *administro*, indicando tecnicamente il “secondo momento” della creazione.

La *gubernatio* divina dell'universo consiste nell'imprimere una forma eterna alle creature mutevoli ed effimere (*lib. arb.* 2,45); è lo svolgersi nel tempo della creazione, è il modo in cui Dio interviene ed è continuamente presente nel mondo⁸¹, vale a dire esercita la sua provvidenza. L'azione ‘governatrice’ di Dio sull'universo implica, appunto, il ‘mantenimento della forma’ nel divenire temporale; ma *gubernare* significa anche ‘imprimere limite e misura’ a tutte le cose (con un forte accento sulla natura onnicomprensiva di questa azione: v. *infra*, 121), ‘ordinare’ e ‘dirigere’ le creature,

⁷⁹ Il peccatore si ritrova al contrario senza la guida di Dio (*diuino gubernaculo*) e scivola verso il precipizio di peccati sempre più gravi: Ambr. *Cain et Ab.* 2,9,32.

⁸⁰ L'associazione di *guberno* con il verbo *facio* si trova e.g. in Aug. *in Ioh.* 2,10, cit. *infra*, n. 81; s. 68,6; 80,8; 125 *passim*; c. *ep. Man.* 38,44; *ep.* 166,5; *Gn. litt.* 5,23,46; *en Ps.* 105, 35 (*facit ... fecit*); 148,15; con *condo*: *Gn. litt. inp.* 16,59; *Gn. litt.* 4,12,22 *passim*; 23; *en Ps.* 31,2,25; *prou. dei* 12: *conditione et gubernatione*; *agon.* 9: ... *uniuersae creaturae conditor deus gubernet eam...*; con *creo*: *conf.* 6,7 (cit. *infra*, n. 103); *ep.* 166,5; *en. Ps.* 41,8; 122,10: *gubernacula creaturae*; s. 15A,8: *gubernatorem totius mundi, et creatorem caeli et terrae*; 52,3,5: *Fieri non potest ut per ipsum [sc. Verbum] creauerit, et non per ipsum gubernet*; 119,6; 347,3: *gubernatione creaturae*; *op. mon.* 35; *ciu.* 7,30: *creator et gubernator.*

⁸¹ Questo costituisce la differenza fondamentale tra la creazione umana (dove l'artigiano è separato dall'oggetto che crea) e quella di Dio, che permea il creato, pur senza perdere la sua trascendenza (Aug. *in Ioh.* 2,10: *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*; s. 264,4: ... *dominus manens deus, manens uerbum, manens sapientia, manens uirtus divina, manens in gubernatione caelorum, manens in administratione terrarum...*).

condurle al loro compimento, attraverso un moto finalizzato⁸² (e in questa accezione si sente ancora vivo il valore proprio e tecnico del verbo); significa, infine, ‘prendersi cura’ dell’universo stesso. Di tanto in tanto, queste accezioni sfumano una nell’altra, ma presuppongono tutte l’idea che la provvidenza agisca sempre secondo un criterio di giustizia (*an. quant. 73: tanta dei prouidentia iustitiaque gubernari omnia*; cf. *diu. qu. 24: iustus [sc. deus] autem regens et gubernans uniuersa nullam poenam cuiquam sinit immerito infligi*)⁸³.

2.2.1 ‘DARE FORMA’

Lib. arb. 2,45: “mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem es et anni tui non deficient” [Ps 101,27^b-28] ... de hac item forma dictum est quod “in se ipsa manens innouet omnia” [Sap 7,27^b]. hinc etiam comprehenditur omnia prouidentia gubernari. si enim omnia, quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum prouidentia. non enim ista essent si illa non esset.

Questo passo del *De libero arbitrio* contiene la prima definizione filosofica di *prouidentia*⁸⁴. Il modulo fisso *omnia prouidentia gubernari* (con la diatesi passiva del verbo, lo strumentale di *prouidentia* e l’aggettivo pronominale *omnis*, variato di tanto in tanto da *cuncta*, *uniuersus*, *uniuersitas* oppure *mundus*) si incontra già molto prima di A., sia negli autori classici (a partire da Lucrezio: v. *supra*, 95) sia in quelli cristiani⁸⁵;

⁸² *Ciu. 12,5: ... in eum diuina prouidentia tendentes exitum, quem ratio gubernandae uniuersitatis includit...*

⁸³ Cf. Hier. in *Ier. 2: omnia dei prouidentia et iustitia gubernentur et, quae nobis uidentur non habere rationem, iustitiae plena sint atque rationis*; in *Ezech. 1: prouidentia dei omnia gubernantur et quae putatur poena medicina est*; *Quodu. symb. 3,2*; *prom. 1,28: inter sontes insontem dei sapientia uirum gubernat, quae descendit cum illo ... in foueam, et in uinculis non dereliquit illum.*

⁸⁴ Pacioni 2007, 1164.

⁸⁵ Il nesso *omnia gubernare* compare per la prima volta in *Cic. har. resp. 19: deorum numine omnia regi gubernarique* (è l’unica attestazione teologica della *iunctura*: in Cicerone, il nesso è prevalentemente riferito alla sfera di azione umana: v. e.g. *Phil. 2,92*; *S. Rosc. 22*; *Att. 3,8,4*; *16,2,2*; *fam. 2,7,1*); con Apuleio questo modulo compare per la prima volta in ambito filosofico, e più precisamente provvidenzialistico: *Plat. 1,12: omnia ... prouidentiae custodia gubernantur*; in ambito cristiano è attestato in *Tert. ad nat. 2,2* (in polemica con Varrone); *Cypr. epist. 59,5,3: ... cuius [sc. Dei] nutu et arbitrio regi et gubernari omnia*, che pare quindi la prima attestazione della *iunctura* riferita al Dio cristiano (cf. *Anon. trin. 8: omnia gubernat et a nullo gubernatur*); *Lact. inst. 1,3,11* (ancora con accezione antipagana); *Ambr. hex. 1,2,7*; *Abr. 2,3,9*; cf. *Cain et Ab. 1,1,4: omnia gubernaculo*; *Rufin. Orig. Princ. 1,2,9*; v. anche *Heges. 5,2: creator elementorum ... omnia solus reget et gubernaret*; *Hier. in Is. 12,27: omnia illius [sc. omnipotentis dei] arbitrio gubernentur*; *dial. c. Pelag. 1,1*; in *Matth. 1*. Per le attestazioni preagostiniane di *cuncta gubernare*, v. *supra*, n. 31; per *uniuersus*, v. *Rufin. Basil. hom. 1*. Il modulo *mundum gubernare* è classico ed è marcato in senso stoico: è attestato per la prima volta in *Cic. nat. deor. 2,73*, per formulare il concetto stoico di provvidenza e torna in *Manil. 1,406*; *2,910*. Nei cristiani, ricorre in *Tert. adu. Iud. 2: mundi totius gubernator*; *Min. Fel. 20,2 e*, soprattutto, in *Lattanzio (inst. 1,8,1*; *3,20,13*; *4,3,3*; *5,2,4*; *5,8,5*; *7,3,12*; *7,3,25*; *ira 2,2*, *4,4*; *10,44*); v. anche *Ambrosiaster in Rom. 4,22*; *quaest. test. 3,2*; *Rufin. Clement. 4,8,1*; *5,29,2 (mundi gubernatio)*; *8,4,6*; *8,6,6*; *10,41,3*; *Orig. in Leu. 5,2 (habet ... mundus gubernatorem suum)*; *7,7*; *Paulin. Nol. epist. 16,2*; *16,4*; *49,3 (mundi gubernator)*.

in A. è una formula consueta per esprimere l'azione onnicomprensiva della provvidenza⁸⁶. In questo passo, *guberno* assume tuttavia un valore più specifico, perché il suo significato si precisa come 'dare forma' inalterabile alle cose mutevoli (*mutabilis*) e passibili di ricevere una forma⁸⁷ (*formabilis*) che non sono in grado di darsi da sé (*lib. arb.* 2,45: *nulla ergo res ... formare se potest*). La *providentia* è la *forma incommutabilis*, il principio vitale degli esseri mutevoli (perché ciò che è privo di struttura numerica non può esistere) e il presupposto del loro compimento. Come noto, il concetto agostiniano di *forma* risente e assimila gli elementi delle varie riflessioni antiche sull'argomento⁸⁸. Nel caso specifico della forma intesa come principio ontologico complementare alla materia e come elemento che porta a realizzazione la potenzialità dei singoli enti, è essenziale la riflessione aristotelica, ripresa poi dallo stoicismo. Nel passo agostiniano, l'attività di *formazione* delle cose, in cui consiste il governo della provvidenza, è associata a *Sap 7,27^b* (*in se ipsa manens innouet omnia*), e

⁸⁶ In A., i lessemi *guberno / gubernatio / gubernator* sono attestati con *omnia* in *an. quant.* 73; *lib. arb.* 2,45; *c. ep. Man.* 38,44; *Gn. litt.* 5,23,46; *en. Ps.* 31,2,25; 144,7; 148,10; *s.* 125,4; 150,4,5; 311,13,12; *perf. iust.* 41; *diu. qu.* 27: *omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderetur*; 52: *omnia custodienda et gubernanda*; con *cuncta* in *ord.* 1,25; *c. Adim.* 26 (prima di A., il nesso *cuncta gubernare* compare solo come clausola poetica: v. *supra*, n. 31); con *uniuersus* in *diu. qu.* 24; *agon.* 9: *uniuersae creaturae*, *ciu.* 22,29: *... deum ubique praesentem et uniuersa etiam corporalia gubernantem ...*; cf. *ep.* 102,11: *uniuersa creatura*; con *uniuersitas* in *Gn. adu. Man.* 1,25: *gubernatione uniuersitatis*; *ep.* 137,3; *ciu.* 4,31 *passim*; 12,5; *trin.* 12,19: *uniuersitate creaturae*; con *(totus) mundus* in *Gn. litt.* 5,21,42 (argomentazione contro chi nega un intervento della provvidenza sulle regioni inferiori dell'universo); *s.* 15A,8: *gubernatorem totius mundi*; 119,6; *In Ioh.* 24,1: *gubernatio totius mundi*; 102,6; *en. Ps.* 90,1,1; 122,10. La variante della *iunctura* con *uniuersitas* non è attestata prima di A.

⁸⁷ Il latino *forma* presenta uno spettro semantico amplissimo (*Th.l.L.* VI/1,1065ss., *s.u.* con una sinossi a p. 1066): *forma* è l'aspetto esteriore delle cose (con accezione equivalente alla *μορφή* greca: Stammkötter-Müller 2004-2010, 45); è la disposizione interiore, la condizione; l'immagine, anche con accezione retorica (*Th.l.L.* VI/1,1084,30ss., *s.u.*) ed esegetica (*Th.l.L.* VI/1,1083,82, *s.u.*; cf. *τύπος*); il modello, ad esempio nell'arte (*Th.l.L.* VI/1,1083, *s.u.*); l'esempio; la regola o la norma. Il sostantivo traduce anche il concetto platonico di *ιδέα*: così A. (*diu. qu.* 46,2: *Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere*), anticipato da Cicerone (*orat.* 10), Apuleio (*Plat.* 1,5,190; 6,192s.), Tertulliano (*anim.* 18): *Th.l.L.* VI/1,1086,56ss., *s.u.* *forma*; cf. *ibid.* 1078, 22ss. Tuttavia, nel concetto agostiniano di *forma* confluiscono elementi importanti della riflessione successiva a Platone: v. n. seguente.

⁸⁸ La *forma* agostiniana non coincide, infatti, soltanto con l'idea trascendente (in senso platonico), né soltanto con l'accezione di *μορφή* come struttura visibile, mutabile e percepibile di un oggetto (Stammkötter-Müller 2004-2010, 45; v. Liske 2005, 369s., su Aristotele; sul concetto di idea: Baltes 1996, 213ss.), ma è anche un principio ontologico essenziale, secondo la coppia aristotelica (e poi stoica) materia / forma (*εἶδος*: Arist. *Met.* 7,7,1032 b; *ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή*: *ibid.* 8,1, 1042, 28; per una panoramica storica della coppia materia/forma, v. Bormann 1972, 977ss.; in partic. pp. 977-988 per il periodo fino al V sec.), due dei principi fondamentali dell'essere, perché la forma fa esistere le cose, così come sono; infatti, come afferma A. stesso in *lib. arb.* 2,45, senza *forma* non potrebbe darsi neppure l'esistenza dei singoli esseri corporei. Tuttavia, la concezione agostiniana risente sia dell'elaborazione medioplatonica (l'idea che le *formae* siano pensieri divini, una concezione respinta da Plotino) e plotiniana del concetto, che respinge l'idea stoica di una materialità della forma (SVF I 87 [4]; II 313; Bormann *et al.* 1972, 985s.; «Plotin spricht von μορφή [...] auch mit Bezug auf rein geistige Formen, die in der intelligiblen Welt die Eigentümlichkeit der je einzelnen Idee gegenüber dem Einen verwirklichen»: Stammkötter-Müller 2004-2010, 45s.).

prima a *Ps* 101,27^b-28 (*mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem es et anni tui non deficient*)⁸⁹, uno dei versetti citati da A. per affermare (in chiave antimanichea) la trascendenza divina, declinata, nel caso di *Sap* 7,27^b, nei termini della immutabilità di Dio. Nella tradizione patristica latina, questo versetto è citato solo raramente⁹⁰; A. lo richiama in genere in chiave cristologica, in riferimento all’immutabilità del Verbo⁹¹, ma nel *De libero arbitrio*, testo in cui *Sap* 7,27^b compare per la prima volta, A. se ne serve per affermare il concetto dell’immutabilità e, in particolare, dell’eternità di Dio, senza distinzioni tra le persone divine.

La formazione come processo di perfezionamento delle cose è quanto avviene durante il “secondo momento” della creazione (per questo tema v. *supra*, s.u. *administro*, 77ss.)⁹²: A. non usa ancora lessemi come *administro* e *administratio*, che nel *De Genesi ad litteram* si firseranno come termini tecnici per esprimere questo concetto: l’idea di fondo è però già presente, nonostante una scelta lessicale meno specializzata. La *forma*, intesa come concetto vicino a quello dell’idea platonica, è allo stesso tempo principio ontologico («ewiger Formprinzip aller Dinge»)⁹³ e gnoseologico («Voraussetzung menschlicher Erkenntnis»)⁹⁴: questa doppia efficacia del concetto di *forma* è coerente con la definizione agostiniana di provvidenza come *forma incommutabilis*, inserita in una sezione più ampia del *De libero arbitrio* (2,41-46) di carattere psicagogico (v. *infra*, appendice, in partic. 279-281); la dinamica di formazione espressa dal verbo *guberno* in questo passo è anche il presupposto per la conoscenza del principio eterno attraverso le forme visibili delle cose, secondo lo schema agostiniano *per corporalia ad incorporalia*⁹⁵.

⁸⁹ Si tratta di due versetti che A. combina spesso tra loro e che, insieme ad altri, dovevano costituire un repertorio di citazioni scritturistiche sul tema dell’immutabilità divina (con finalità antimanichea): A. parla esplicitamente di *testimonia* in *nat. b.* 24, dove i due versetti compaiono assieme ad altri: v. La Bonnardière 1970, 128s.

⁹⁰ *Ibid.*, 129; 154ss. (su *Sap* 7,22-30 nella tradizione patristica precedente ad A.).

⁹¹ *Ibid.*, 152ss., in partic. 157s.

⁹² Sul valore esistenziale dell’astratto *formatio*, tappa finale nello schema *creatio-conuersio-formatio* (il riposo dell’uomo in Dio), v. Vannier 1991, in partic. pp. 14-19; 148-172; sulla caratura filosofica di *formo* / *formatio*, attribuita loro da Tertulliano (dietro ai quali era ancora sentita la concezione demiurgica della creazione; cf. *fabrico* o la specializzazione di questi lessemi come termini tecnici per la creazione del corpo umano; cf. *figo*), v. Braun 1962, 386.

⁹³ Pietsch 2004-2010, 469.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Nei paragrafi precedenti (41ss.), A. descrive il percorso di avvicinamento alla *sapientia*, che comincia con il riconoscimento dell’ordine e della perfezione delle realtà create.

2.2.2 LA PROVVIDENZA GOVERNA E IL CASO SCONVOLGE: GVBERNO VS. AGITO

Gn. litt. 5,21,42: admoneri autem nos oportet his, quae in tempore formantur atque nascuntur, quomodo ista considerare debeamus. non enim frustra scriptum est de sapientia, quod amatoribus suis "ostendit se in uis hilariter et in omni prouidentia occurrit illis" [Sap 6,16]. 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.

In *Gn. litt. 5,21,42*, *guberno* è antitetico ad *agito*, i due verbi esprimono due moti di natura contrapposta: quello ordinatore e finalizzato della provvidenza, che dirige le cose, e quello disordinato e turbolento del caso (v. *supra*, s.u. *administro*). Si tratta del consueto problema dell'estensione dell'azione della provvidenza: l'antitesi esprime l'idea di una provvidenza "debole", che governa senza intervenire su tutti gli aspetti della natura, ma limita la sua azione alla sola sfera celeste dell'universo, lasciando in balia del caso la parte inferiore di esso⁹⁶. A questa idea A. contrappone *Sap 6,16^b*, versetto citato raramente prima di lui, e utilizzato da A. come prova scritturistica a favore dell'idea dell'onnicomprendività dell'azione della provvidenza, espressa dal sintagma *in omni prouidentia* (ἐν πάσῃ ἐπίνοια)⁹⁷. Tale *iunctura* costituisce a mio avviso il nucleo concettuale della citazione scritturistica (il versetto ha infatti la funzione di cerniera fra le due sezioni del passo). A. adotta l'espressione biblica *in omni prouidentia* per esprimere l'onnicomprendività dell'azione provvidenziale e si serve di *Sap 6,16^b* per affermare la funzione istruttiva della creazione (cf. *admoneri ... oportet*)⁹⁸, ma lo cita anche con l'intento polemico di dimostrare che la sapienza si mostra con una

⁹⁶ L'idea di una provvidenza "debole" o "limitata" è erroneamente attribuita ad Aristotele: v. *supra*, 15. Secondo A., nessuna creatura o fenomeno naturale può essere determinato dal caso, pertanto anche gli eventi prodigiosi o apparentemente inspiegabili ricadono sotto la sfera di azione della provvidenza; cf. *ciu. 12,28: quid autem sub tanta gubernatione diuinae prouidentiae, quamuis eius causa lateat, frustra gignitur?*

⁹⁷ L'esegesi agostiniana del versetto si fonda su una traduzione molto differente dal testo greco (*Vulg.*: ... *in uis ostendit se illis hilariter et in omni prouidentia occurrit illis*; cf. LXX: ... ἐν ταῖς τρίβοις φαντάζεται αὐτοῖς εὐμενῶς καὶ ἐν πάσῃ ἐπίνοια ὑπαντᾷ αὐτοῖς): il traduttore latino ha infatti riferito il nesso ἐν πάσῃ ἐπίνοια alla sapienza anziché ai suoi *amatores* e reso ἐπίνοια con *prouidentia*, una scelta sorprendente, perché il sostantivo greco designa «la riflessione, le intenzioni delle quali è scrutatore il Signore» (Scarpit 1989, I 389; v. anche *id.* 1996, II 267s.). Lo stesso traduttore si incontra in *Sap 9,14*; mentre in *Sap 15,4*, il sostantivo greco ἐπίνοια è reso con *excogitatio*; in *14,3 prouidentia* traduce invece πρόνοια; v. *ibid.*, I 475.

⁹⁸ Con questo significato *Sap 6,16^b* ricorre nel II libro del *De libero arbitrio*, per affermare che ovunque ci voltiamo, la sapienza ci parla con le tracce delle sue opere. In *lib. arb. 2,41-46*, il versetto è un presenza, per così dire, carsica, e attraverso l'identificazione delle *uiaie* di cui si parla nel testo biblico con i *uestigia sapientiae*, A. fonde la metafora scritturistica e con i concetti filosofici in una sintesi originale: v. *infra*, appendice, in partic. 279-281.

provvidenza che raggiunge ogni cosa⁹⁹. Costituiscono delle risposte alle tesi avversarie anche i riferimenti a *Ps* 148,7-8 e *Mt* 6,30: la citazione tratta dal salmo 148 serve infatti a dimostrare che i fenomeni avversi all'uomo sono in realtà la realizzazione della parola (*uerbum*) di Dio; l'allusione evangelica richiama, invece, l'idea della cura divina rivolta anche alle creature ordinate sul gradino più basso della scala ontologica (un tema che ritroviamo in Plotino, 3,2,13)¹⁰⁰.

2.2.2.1 IL “SECONDO MOMENTO” DELLA CREAZIONE: VARIAZIONI LESSICALI

prou. dei 12: *Nam et in rerum aliarum conditione et gubernatione procul dubio prouidentia eius apparet, sine qua nullum folium labitur, nullum germen emittitur...*

op. mon. 35: *et quod sequitur de uolatilibus caeli et de liliis agri, ad hoc dicit, ne quisquam deum putet seruorum suorum necessaria non curare, cum eius sapientissima prouidentia usque ad ista creanda et gubernanda perueniat.*

I due passi sono accomunati dalla presenza della coppia lessicale composta da un lessema di creazione e *guberno / gubernatio*. Abbiamo visto che questo modulo è frequente sia in A. sia negli autori a lui precedenti, in ambiente sia classico che cristiano (v. *supra*). Attraverso questa coppia lessicale, A. distingue i due momenti della creazione, e in questo contesto, l'equivalenza semantica tra *administro / administratio* e *guberno / gubernatio* è evidente¹⁰¹. L'azione governatrice della provvidenza ha un aspetto, per così dire, durativo, perché si dispiega nel tempo e consiste nel mantenimento della forma nel divenire, nel 'portare a compimento' la creazione di tutti gli esemplari naturali formati soltanto in potenza (vale a dire come *rationes causales* delle cose) durante la creazione esamerale¹⁰². I due passi presentano due aspetti diversi ma complementari della *gubernatio* divina sull'universo: in *prou. dei* 12 il governo della provvidenza si configura come il presiedere da parte di Dio al processo vitale e allo sviluppo di tutti gli esseri, anche dei più insignificanti: la provvidenza è “garante” del compimento del ciclo biologico della natura, non senza una componente volontaristica, che si evince in particolare dalla metafora della foglia che cade (uno fra gli eventi naturali più imprevedibili, anche esso deciso da Dio); richiamandosi a

⁹⁹ L'interpretazione agostiniana si basa sul valore strumentale di *in* (Hofmann-Szantyr 1965, 126), confermato dalla variante *per* della *Vetus Latina* e dallo stesso A., che talvolta cita il versetto omettendo la preposizione (come in *lib. arb.* 2,41), uniformando, quindi, il costrutto a un uso sintattico più classico.

¹⁰⁰ A. allude esplicitamente a questo passo plotiniano in *ciu.* 10,14, discusso *infra* (v. appendice, 283-285).

¹⁰¹ Cf. il cumulo sinonimico in *Gn. litt.* 5,23,46, cit. e discusso *s.u. administro* (v. in partic. 85).

¹⁰² Per questo concetto v. *supra*, *s.u. administro*, 77ss.

immagini evangeliche (Mt 6,26; 28), *op. mon.* 35 pone invece l'accento sull'aspetto della cura di Dio per le sue creature: il governo dell'universo l'interesse di Dio a che ogni creatura abbia il necessario per la sua sopravvivenza¹⁰³.

2.2.3 GOVERNARE E ORDINARE

ciu. 12,21: *haec autem nouitas si non in rerum, quae diuina prouidentia gubernantur, ordinem uenit, sed casu potius euenit, ubi sunt illi determinati dimensique circuitus, in quibus nulla noua fiunt, sed repetuntur eadem quae fuerunt? Si autem et haec nouitas ab ordinatione prouidentiae non excluditur, siue data sit anima siue lapsa sit: possunt fieri noua, quae neque antea facta sint nec tamen a rerum ordine aliena sint.*

Il passo è esemplificativo della relazione profonda intercorrente fra il concetto di ordine e la *gubernatio* della provvidenza, che si configura, appunto, come azione ordinatrice (*ordinatio prouidentiae*). Il concetto affiora qui nell'ambito della polemica agostiniana contro la dottrina della metempsicosi o metensomatosi¹⁰⁴, che A. «colloca opportunamente [...] nella cornice cosmologica del mito dell'eterno ritorno, in cui ravvisa il principale ostacolo contro la concezione cristiana della creazione come atto libero di produzione totale dell'universo, la quale, in quanto tale, fonda e rende possibile la scelta libera della creatura intelligente del proprio destino eterno»¹⁰⁵.

L'onnicomprensività dell'ordine provvidenziale si riflette non solo sul piano materiale ma anche su quello temporale: finora abbiamo visto come l'azione governatrice e ordinatrice della provvidenza prenda le mosse, per così dire, nel passato, estendendosi nel presente (cf. i due “momenti” della creazione); qui, invece, è coinvolta anche la sfera del futuro. Nell'ordine della provvidenza sono infatti inclusi anche gli eventi mai accaduti prima (*nouitas*); il concetto di novità è però valido soltanto dal punto di vista della creatura, non del creatore, al quale tutto è già noto sin dall'eternità, perchè non è il risultato di una decisione repentina, ma è la realizzazione di un progetto per noi segreto. L'azione governatrice di Dio è così estranea a qualsiasi distinzione cronologica

¹⁰³ Il fatto che Dio regga, per così dire, il “timone” del creato (*conf.* 6,7: *domine, tu, qui praesides gubernaculis omnium, quae creasti*) ha anche una funzione correttiva sulla vita del singolo (*ibid.*: *ut aperte tibi tribueretur eius correctio, per me quidem illam sed nescientem operatus es*): Dio corregge la rotta della vita di Alipio servendosi di A., che, ignaro, funge da strumento dell'azione divina (sull'uso di *guberno* con accezione esistenziale e autobiografica, v. *infra*, 121ss.). Per la metafora della nave e della navigazione riferita al governo dell'universo, v. anche s. 125,4 (dove A. gioca sul doppio valore di *guberno*, usato nella sua accezione tecnica in riferimento alla sfera umana e con valore traslato in relazione a Dio); *en. Ps.* 122,10.

¹⁰⁴ Considerata nelle sue matrici platoniche (*Phaed.* 70 c; 80 d–81e; *Phaedr.* 249 a–b; *Gorg.* 525 e–526 b; *Resp.* 614 e–625 a) e neoplatoniche (Plotin. 1,2,4–6; 4,8; 2,9,6).

¹⁰⁵ Alici 2001, 539, n. 6. Sul concetto dell'eterno ritorno, v. Eliade 1975², in partic. 101ss.

fra ‘prima’ e un ‘dopo’: Dio, infatti, *futura iam fecit* (en Ps. 105,35), la successione temporale viene così annullata attraverso il riferimento del tempo perfetto alla sfera del futuro.

2.2.3.1 DISORDINE E INGIUSTIZIA: *GUBERNO* E *GUBERNATIO* IN CONTESTI POLEMICI

ord. 2,15: haec et alia in hominum uita cogunt homines plerumque impie credere nullo nos ordine diuinae prouidentiae gubernari.

prou. dei 2: «quia omne», inquiunt, «quod prouidentia gubernatur, ordinatum oportet esse atque dispositum. quid est autem», aiunt, «inordinatus et perturbatus rebus humanis ...»?

Si è detto che la famiglia lessicale di *guberno* è attestata spesso con valore cosmologico in contesti di segno negativo, dove sono riportate in forma diretta o indiretta le posizioni antiprovidenzialistiche. I due passi sono esemplificativi di questo uso “polemico” dei lessemi da parte di A., testimoniato da un grande numero di attestazioni di *guberno* e derivati. In particolare, nel *De prouidentia dei*, il modulo fisso *non gubernare res humanas* (con *guberno* impiegato sia all’attivo che al passivo) costituisce una formula costante per esprimere le tesi degli *impii*¹⁰⁶ (*prou. dei* 1;3;8;10; cf. *en. Ps.* 31,2,25; s. 48,5; 125,5 con la *uariatio* del sostantivo *gubernatio* sul verbo). Nei due testi citati, il fulcro del ragionamento degli *impii* riposa sul concetto di ordine, perché il disordine che regna nel mondo, e in particolare nelle *res humanae*, a livello morale si declina come ingiustizia nella distribuzione di premi e castighi (secondo una concezione distributiva della giustizia: v. *supra*, s.u. *administro*, 69, n. 48). *Haec et alia* (*ord. 2,15*) sono le ingiustizie riscontrabili nelle *res humanae*, per cui agli esseri umani accadono cose immeritate o contrarie ai loro desideri¹⁰⁷. Il nesso fra *ordo* e *gubernatio* costituisce un vero e proprio *Leitmotiv* nel *De prouidentia dei* agostiniano (dove emerge esplicitamente ai §§ 2; 3; 8; 10, con una concentrazione unica rispetto alle altre opere agostiniane di argomento affine). L’obiezione dei negatori della provvidenza si fonda, infatti, proprio sull’idea che l’azione di quest’ultima sull’universo (*gubernatio*) sia da identificare necessariamente in un intervento ordinatore, mentre le *res humanae* sono

¹⁰⁶ Con *impii* A. si riferisce ai filosofi, in generale, o in particolare, agli epicurei, ai manichei e a quanti si sentono ingiustamente afflitti dai mali e dubitano per questo motivo dell’esistenza della provvidenza o del suo intervento nell’universo. Esiste poi un’altra tipologia di *impii*, ovvero quanti ammettono la propria colpevolezza e la giustizia della punizione subita, ma accusano Dio di lasciare impuniti molti altri peccatori come loro.

¹⁰⁷ L’istruzione liberale permette di comprendere l’ordine della provvidenza, senza più essere turbati dalle apparenti ingiustizie delle *res humanae* (*ord. 2,14*).

invece quanto di più disordinato e incoerente si possa incontrare sulla terra, caratterizzate come sono da un'ingiusta e incostante prosperità dei malvagi a danno dei giusti.

2.2.4 DIRIGERE, CONDURRE ALLA META: L'AZIONE FINALIZZATA DEL GOVERNARE

en. Ps. 7,1: quod ille ad perniciem unius hominis peruersa mente faciebat, iste ad salutem omnium hominum prouida gubernatione conferret.

ciu. 12,5: quae [sc. naturae] semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum, quibus creatoris lege subduntur, in melius deteriusue mutantur, in eum diuina prouidentia tendentes exitum, quem ratio gubernandae uniuersitatis includit.

diu. qu. 62: ut autem quaedam latenter, quaedam uero per uisibilem creaturam uisibiliter deus operetur, pertinet ad gubernationem prouidentiae, qua omnes diuinae actiones locorum temporumque ordines distinctione pulcherrima peraguntur.

Nell'uso dell'astratto *gubernatio* si riconosce qui una traccia del valore tecnico all'origine del significato della famiglia lessicale di *guberno*. Traspare infatti l'idea di uno sviluppo progressivo, verso il quale conduce la *gubernatio* della provvidenza, che porta al raggiungimento della meta finale o al compimento delle attività divine (*diu. qu. 62*; cf. il preverbo *per-* di *perago*, che pone l'accento sul compimento dell'azione). La provvidenza agisce così in vista della salvezza dell'intero genere umano (*en. Ps. 7,1*), con uno risvolto, quindi, escatologico della *gubernatio*; nel cui piano razionale rientra anche il cambiamento delle creature, verso il meglio o verso il peggio (*ciu. 12,5*).

2.2.4.1 'TENERE IL TIMONE', 'DIRIGERE' L'ARCA

ciu. 15,27: [sc. arcam] quam nullus in mare mittat conatus hominum, sed leuet unda, cum uenerit, naturali ordine ponderum, magisque diuina prouidentia quam humana prudentia natantem gubernet, ne incurrat ubicumque naufragium.

In *ciu. 15,27*, la provvidenza è "propriamente" al timone dell'arca di Noè, per evitarle il naufragio: è questa l'unica attestazione agostiniana di *guberno* con valore tecnico, in associazione a un lessema della famiglia etimologica di *prouideo*¹⁰⁸. Il nesso *prouidentia gubernare* (con accezione tecnica del verbo) non è attestato né negli autori classici né in quelli cristiani anteriori o contemporanei ad A.; si trova invece nel Libro della Sapienza, nell'ambito di una metafora nautica, ampiamente sviluppata, che si presta bene ad essere associata all'episodio dell'arca (*Sap 14,3: tua autem, pater, gubernat prouidentia quoniam dedisti et in mari uiam...; v. supra, 101*). Al verbo *fero*

¹⁰⁸ Per lo stesso valore di *guberno* cf. s. 276,4, cit. *infra*, 120.

della *Genesi* (7,18: ... *arca ferebatur super aquas; Vulg.*), più generico e impiegato al passivo, A. preferisce dunque il verbo tecnico *guberno*, usato nella diatesi attiva¹⁰⁹, per mettere in evidenza la forza dell'intervento della provvidenza, che dirige la rotta dell'arca e le impedisce di affondare durante il diluvio.

Il riferimento alla *providentia* assume particolare risalto, perché giunge al termine di una serie di argomentazioni realistiche e di carattere scientifico (il coinvolgimento della provvidenza sembra una risposta perentoria alle obiezioni avversarie)¹¹⁰. Il contrasto tra l'azione divina e l'insufficienza dello sforzo umano è tale sia nella fase iniziale della navigazione sia in quella successiva di conduzione della nave attraverso le acque del diluvio, A. contrappone infatti il *conatus hominum* e alle *undae* (l'arca è sospinta dalla sola forza dell'acqua, senza alcun intervento umano)¹¹¹ e la *diuina providentia* alla *humana prudentia* (una contrapposizione suggerita anche dallo stretto legame fra i due lessemi, forme diverse dello stesso sostantivo); l'azione divina non è qui solo un semplice intervento di supporto all'agire umano, ma una completa sostituzione a esso. L'aspetto teleologico dell'azione provvidenziale è espresso esplicitamente dalla finale negativa (*ne incurrat ubicumque naufragium*). L'antitesi contrappone quindi anche due diverse tipologie di movimento: quello finalizzato, impresso all'arca dalla provvidenza, e quello casuale, di fluttuazione e oscillazione, che conduce inevitabilmente al naufragio.

¹⁰⁹ Cf. Ambrogio, più fedele al versetto della *Genesi* (*Noe* 15,51: *ferebatur [sc. arca] super summum aquarum*); cf. *ibid.* 15,55, dove, secondo l'interpretazione morale e antropologica che Ambrogio fornisce dell'episodio (v. Pastorino 1984, 319; 323ss.; 369, n. 1), il progressivo controllo di Noè-anima sull'arca-corpo fa sì che non solo questi sia sospinto tra le onde del diluvio delle passioni senza affondare, ma gli permette anche di mantenere la rotta (*gubernaret*): è l'esatto opposto di quanto avviene in A., che toglie il controllo del timone a Noè per cederlo invece alla provvidenza.

¹¹⁰ A. si oppone a chi nega la verità storica dell'episodio, limitandosi alla sola interpretazione allegorica dello stesso (*ciu.* 15,27), significato che A. riconosce comunque (l'arca come rappresentazione della Chiesa, salvata dai flutti grazie all'incarnazione di Cristo: v. *ciu.* 15,26). Sui numerosi significati dell'episodio dell'arca di Noè nell'interpretazione dei Padri latini, v. Testa 1970, 155ss.; sulla figura di Noè nei Padri, v. Ramelli 2007, II 3505ss.; nell'iconografia, v. Di Nino 2007, II 3509s. La figura di Noè ebbe grande fortuna anche nell'ambito della metafora della nave-Chiesa e di Cristo-capitano, un motivo iconografico molto diffuso nel cristianesimo antico, anche nelle arti figurative (Beyer 1957, 1036). La famiglia lessicale di *guberno* ricorre in questo contesto ad esempio in Ambr. *epist.* 19,5; *in psalm.* 118, *serm.* 2,35; Rufin. *epist. Clement.* 14,2; 15,3; cf. Tert. *idol.* 24.

¹¹¹ È rilevante anche il nesso *naturali ordine ponderum*: l'azione dell'onda sull'arca segue infatti una precisa legge di natura (cf. il principio della spinta di Archimede), una forza impressa all'universo dall'azione governatrice della provvidenza; pertanto, dietro a *unda* si cela in realtà il soggetto agente della provvidenza.

2.3 USI AGOSTINIANI: IL GOVERNO DELL'INDIVIDUO

2.3.1 DIRIGERE LA MENTE E ORDINARE I RICORDI: *GUBERNO NEL DE CONSENSV EVANGELISTARVM*

cons. eu. 3,30: quid ergo intellegendum est, nisi hoc actum esse secretiore consilio prouidentiae dei, qua mentes euangelistarum sunt gubernatae?

Il *De consensu euangelistarum* presenta un uso particolare di *guberno*: 5 delle 6 occorrenze totali del verbo in quest'opera si riferiscono infatti all'intervento di Dio sulla mente o sui ricordi degli evangelisti. Soltanto in *cons. eu. 3,30*¹¹² *guberno*, usato al passivo, è in associazione diretta con la parola-chiave *prouidentia*, che ha la funzione di causa efficiente; vista però la particolarità dell'uso del verbo in quest'opera, riportiamo anche le altre attestazioni di *guberno* tematicamente affini al passo appena citato:

cons. eu. 2,52: cur autem spiritus sanctus diuidens propria unicuique prout uult et ideo mentes quoque sanctorum propter libros in tanto auctoritatis culmine conlocandos in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens alium sic, alium uero sic narrationem suam ordinare permiserit, quisquis pia diligentia quaesierit, diuinitus adiutus poterit inuenire.

cons. eu. 3,48: recordationes enim eorum eius manu gubernatae sunt qui gubernat aquam, sicut scriptum est, qualiter illi placuerit. Fluitat enim humana memoria per uarias cogitationes, nec in cuiusquam potestate est, quid et quando ei ueniat in mentem.

cons. eu. 3,48: sic gubernauit [sc. Dominus] corda reminiscentium euangelistarum...

Dio interviene quindi sulle menti (*mentes: cons. eu. 2,52; 3,30; corda: 3,48*)¹¹³ degli evangelisti nell'atto di ricordare gli eventi oggetto della narrazione sacra o sui loro ricordi (*recordationes: 3,48*). L'azione governatrice, realizzata dallo Spirito Santo (2,52)¹¹⁴ o dalla provvidenza (3,30), ha lo scopo di restituire agli evangelisti la memoria degli eventi che devono essere narrati (2,52: *in recolendo quae scriberent*); di dare luogo a un flusso ordinato di ricordi, necessario a comporre la narrazione sacra e del tutto differente dal normale processo della memoria umana, portata invece ad associare casualmente i frammenti del passato.

Guberno ha quindi il valore di 'dirigere' le menti degli evangelisti (3,30) o di indirizzarne il ricordo rendendolo così ordinato (2,52; 3,48)¹¹⁵. Questo riferimento

¹¹² V. *infra*, s.u. *secretus*, 192.

¹¹³ Nel finale delle opere omiletiche, il nesso *gubernare mentem* ricorre come preghiera conclusiva: v. *en. Ps.* 150,8; s. 67,5,10; 183,10,15; 272,1.

¹¹⁴ Cf. *ibid.* 3,30: *sancto spiritu regebatur [sc. recordationes suae]*; 3,48: *sic gubernauit [sc. deus] corda reminiscentium euangelistarum.*

¹¹⁵ Per un uso affine di *guberno*, cf. *mus.* 6,1; s. 99,6; 343,1 (*in illis tamen uentis et fluctibus naufragium castitas non fecit, quia Dominus gubernauit*); dove il valore tecnico del verbo esprime metaforicamente

all'ordine è particolarmente forte in *cons. eu.* 2,52, dove l'azione governatrice dello Spirito Santo sulle menti degli evangelisti è dedotta dalla facoltà di quest'ultimo di attribuire a ciascuno ciò che gli è proprio (*spiritus sanctus diuidens propria unicuique prout uult*): il concetto riprende 1 *Cor* 12,11¹¹⁶.

In *cons. eu.* 3,48, affiora invece la matrice tecnica di *guberno*, rivitalizzata dal riferimento all'acqua (*gubernat aquam*): si tratta di un riferimento biblico, da identificare in *Iob* 37,9, citato nella versione della *Vetus Latina* (*gubernat autem aquam qualiter illi placuerit*)¹¹⁷; nella *Vulgata* il versetto non presenta questo verbo, ma A. lo cita in questa versione anche nelle *Adnotationes in Iob*¹¹⁸. Il riferimento biblico all'acqua (*gubernat aquam*) è ripreso nella metafora delle fluttuazioni della memoria umana (*fluitat ... humana memoria*). Il nucleo dell'associazione tra i ricordi e l'acqua è costituito proprio dal verbo *guberno* (e dunque dalla citazione di *Iob* 37,9), come dimostra la ripetizione del verbo, che dà luogo a una struttura chiastica, in cui a differenti membri nominali esterni (*recordationes; aquam*) corrisponde l'identità dei membri verbali interni (*gubernatae sunt; gubernat*). A. istituisce così una relazione di identità tra la natura dell'intervento di Dio sulla memoria degli evangelisti e la sua azione sugli elementi naturali. Il verbo *fluito* chiude il cerchio associativo stabilendo una sovrapposizione tra l'ondeggiare della memoria e il movimento fluttuante dell'acqua, entrambe prive di direzione senza l'intervento di Dio¹¹⁹.

l'intervento di Dio a supporto dell'uomo, per sostenerne la volontà; in *en. Ps.* 102,7 (*erectus et gubernatus es ne caderes*), Dio dirige e sostiene l'uomo per evitargli non tanto il naufragio, quanto il suo corrispondente sulla terraferma, la caduta.

¹¹⁶ 1 *Cor.* 12,11: ... *unus atque idem spiritus diuidens singulis prout uult* (*Vulg.*); la versione dell'*Itala* presenta talora *unicuique* sia in assenza che in presenza di *singulis*, variato da *propria* (in più di una citazione agostiniana del versetto). Cf. anche la definizione di giustizia (distributiva) *sua cuique distribuit*, ricordata molte volte da A., riprendendo una formula ciceroniana: v. *supra*, s.u. **administro**). Per A. questa è una prerogativa della provvidenza, che mette ordine sul piano ontologico e sul piano morale.

¹¹⁷ Il CAG non fornisce alcun versetto di raffronto del passo, ma l'inciso *sicut scriptum est* è un chiaro indizio del fatto che si tratti di un riferimento biblico. La NBA propone invece il confronto con *Ps* 28,3; 32,7; 76,17; *Mc* 4,41; *Lc* 8,25.

¹¹⁸ *Adn. Iob* 37: "*Gubernat autem aquam qualiter illi placuerit*" (*Iob* 37,9): *ut pluat super unam ciuitatem, et super aliam non pluat...*; cf. *ciu.* 7,30: ... *qui [sc. deus] uniuersarum aquarum creator et gubernator est*.

¹¹⁹ *Cons. eu.* 3,48: *Cum ergo illi sancti et ueraces uiri quasi fortuita recordationum suarum propter narrationis ordinem occultae dei potestati, cui nihil fortuitum est, commisissent...* L'imprevedibilità della memoria umana (anche di quella degli evangelisti) è ribadita dalla presenza di *fortuitus*; il funzionamento della memoria degli evangelisti non si distingue di per sé in nulla da quella di qualsiasi uomo comune: l'ordine dei ricordi deriva loro esclusivamente dall'intervento di Dio, con una distinzione netta, quindi, della sfera umana, disordinata e caotica, da quella divina.

2.3.2 INTERVENTO SULLA VITA (E OLTRE) DEI SANTI

s. 282,1 (= s. Erfurt 1,1): *diuina ergo prouidentia gubernante istae [sc. Perpetua et Felicitas] non solum martyres, uerum etiam coniunctissimae comites, sicut factum est, esse debuerunt, ut unum suae gloriae signarent diem communemque sollemnitatem celebrandam posteris propagarent*¹²⁰.

La provvidenza interviene in modo finalizzato (cf. la proposizione finale) anche sui dettagli della vita umana, infatti, nel caso delle martiri Perpetua e Felicità essa ha fatto in modo che le due sante fossero compagne inseparabili nella vita come nel martirio. Il senso ultimo di questo aspetto delle loro vite si rende pienamente comprensibile soltanto in una prospettiva futura: il loro legame, sancito dalla provvidenza, doveva infatti portare all'istituzione da parte dei posteri di una celebrazione comune delle due martiri. L'evento biografico è quindi un *signum*, che assume pieno significato soltanto in prospettiva futura.

La cura di Dio per il singolo si estende anche oltre i confini della vita umana; nel caso di s. Vincenzo, la provvidenza si prende cura del santo sia da vivo, dirigendone e sostenendone la volontà (s. 276,4: *se [sc. Deum] gubernasse uiuentem*), sia da morto, preservandone miracolosamente le spoglie mortali (*ibid.*: *ipse [sc. Deum] inter undas gubernauit cadauer extinctum ... non mersit aqua maris corpus eius*). *Guberno* è qui usato ancora con valore tecnico (cf. *ciu.* 15,27, cit. *supra*, 116): il corpo del santo è, infatti, come un'imbarcazione, guidata attraverso le onde e sostenuta dalla provvidenza, per evitare che affondi.

2.3.3 REGOLARE, PORRE UNA (GIUSTA) MISURA: L'ASSOCIAZIONE DI *MODEROR* E *GUBERNO*

c. Adim. 26: *dupliciter enim appellatur malum: unum quod homo facit, alterum quod patitur; quod facit, peccatum est; quod patitur, poena... diuina enim prouidentia cuncta moderante et gubernante ita homo male facit, quod uult, ut male patiat, quod non uult.*

In questo passo, *guberno* è associato al verbo *moderor*, con il quale esprime l'azione onnicomprensiva della provvidenza sull'universo. Si tratta di una *iunctura* attestata sia in A. sia negli autori a lui precedenti o contemporanei (più frequente è però l'associazione tra *moderor* e *rego*). *Moderor* significa 'porre un limite' o una misura (ma anche 'frenare', 'contenere')¹²¹ e nella sua accezione di 'dirigere'; 'governare';

¹²⁰ Il s. Erfurt 1,1 presenta qualche lieve differenza di *ordo uerborum* rispetto a s. 282,1; l'edizione italiana dei sermoni di Erfurt è a c. di G. Catapano (2012).

¹²¹ *Th.l.L.* VIII 1212,46ss., s.u. *moderor*.

‘reggere’ (con valore sia proprio che traslato) si avvicina al valore di verbi come *rego* e *guberno*¹²². Per le sue diverse sfumature semantiche, *moderor* è un verbo efficace per esprimere l’azione divina sull’universo (con *cuncta*, cf. *Ou. met.* 1,83: ... *moderantum cuncta deorum*)¹²³: v. *infra*, s.u.

In questo passo, *moderor* esprime il governo divino sull’universo, qui però il riferimento all’azione onnicomprensiva della provvidenza (*cuncta moderante et gubernante*) è collocato entro un contesto dalle forti implicazioni morali, strettamente legato al tema della giustizia: il governo universale della provvidenza è chiamato in causa per dimostrare (contro i manichei) che non Dio ma l’uomo è l’origine del male morale (*peccatum*) e che anche quest’ultimo ricade entro l’ordine della provvidenza, perché la *poena* è il modo con cui Dio restituisce la condizione di ordine ed equilibrio turbata dal peccato: è il concetto di *ordinatio iudiciaria*, già presente in Tertulliano¹²⁴. In un contesto come questo, quindi, dove è così forte il riferimento alla giustizia, *moderor* non è solo un equivalente di *guberno* ma mantiene viva la sua accezione di ‘disporre le cose secondo una giusta regola’, in modo equilibrato¹²⁵, connotando ancora una volta l’azione governatrice della provvidenza come azione ordinatrice, riequilibratrice e, di conseguenza, giusta¹²⁶.

2.3.4 LA METAFORA AUTOBIOGRAFICA

Per completare questa rassegna sull’uso di *guberno* e derivati in riferimento al governo di Dio sull’individuo ricordiamo due passi delle *Confessiones* in cui il verbo è usato con valore metaforico e autobiografico, benché non in presenza immediata di una delle parole-chiave:

conf. 4,23: *et errabam typho et circumferebar omni uento et nimis occulte gubernabar abs te.*

¹²² *Ibid.* 1215,1ss.

¹²³ Cf. *Rufin. Clement.* 1,32,3: *ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem eiusque prouidentia intellexit cuncta moderari*; *Petr. Chrisol. serm.* 62.

¹²⁴ *Pacioni* 1994a, 146s., in partic. n. 48.

¹²⁵ *Th.l.l.* VIII 1214,11ss., s.u. *moderor*; cf. *Cic. leg.* 2,15: *dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, eaque, quae gerantur, eorum geri iudicio ac numine... et, qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones, intueri piorumque et impiorum habere rationem.*

¹²⁶ In *Rufino* sembra ricorrente l’intreccio fra i lessemi membri della famiglia lessicale di *moderor* e il lessico della provvidenza e della giustizia: v. e.g. *Rufin. Orig. Princ.* 2,9,8: *quae omnia ... uirtute sapientiae suae prouidens atque dinoscens moderamine iudicii sui, aequissima retributione uniuersa disposuit* (qui si tratta però del concetto retributivo e non distributivo di giustizia); 3,1,17: *prouidentiam dei iuste omnia moderantem et aequissimis dispensationibus pro singulorum meritis*; 3,2,3; *Apol* 2,12: *iustitiam esse dei prouidentiam, quae moderatur uniuersa*; *Clement.* 1,33,1: *iudicium futurum, bonorum remunerationem, malorum poenas, iusto cuncta moderanda iudicio declarauit.*

conf. 6,8: *cogitabam haec et aderas mihi, suspirabam et audiebas me, fluctuabam et gubernabas me, ibam per uiam saeculi latam nec deserebas.*

Si è visto che sin dall'antichità le metafore del mare e della navigazione esprimono l'azione divina sull'universo e che con Seneca esse assumono anche significato esistenziale (v. *supra*, 99). Nei due passi agostiniani, queste ultime hanno funzione autobiografica e presentano molti degli elementi già visti in altri contesti¹²⁷, come ad esempio il contrasto tra sfera umana e sfera divina (cf. l'antitesi asimmetrica in *conf.* 4,23: *errabam ... circumferebar vs. gubernabar*; bimembre in *conf.* 6,8: *fluctuabam vs. gubernabas*), tra la condizione di instabilità psicologica di A.¹²⁸, malato di *superbia* nel quarto libro (*errabam typho*)¹²⁹ e ancora incerto nel muovere i primi passi verso la fede nel sesto¹³⁰, e l'azione esercitata da Dio sull'io agostiniano che la subisce (cf. la diatesi passiva *gubernabar*), completamente ignaro (*nimis occulte*) del significato ultimo degli eventi che egli si trova a vivere.

In entrambi i passi, *guberno* esprime l'idea del moto coerente e finalizzato (alla conversione), impresso da Dio alla vita di A. I primi membri dell'antitesi esprimono invece l'idea di un movimento opposto a quello appena descritto: *erro*, *circumferor* e *fluctuo* evocano un moto oscillatorio e disordinato, privo di direzione¹³¹. *Circumfero*, al passivo, è sinonimo di *fluctuo*; con questo valore è usato prevalentemente in immagini di derivazione biblica¹³², come sembra confermare l'attestazione paolina del nesso *circumferri omni uento* (*Eph* 4,14)¹³³.

¹²⁷ In A., l'immagine del mare simboleggia, in generale, il *saeculum*. L'espressione *in profundum (maris)* esprime la condizione di assoluta disperazione dei peccatori: v. Lomiento 2009, 178, n. 97 (*ibid.* 157); Rondet 1954, II 691ss.

¹²⁸ La metafora dei *fluctus* con accezione psicologica è attestata a partire da Lucrezio. Nel *De rerum natura* essa è riferita, nello specifico, all'ira (3,298; 6,74) e alla condizione di angoscia del genere umano prima dell'avvento di Epicuro (6,33s.) (v. Konstan 2007). Una distinzione analoga è in Virgilio: nell'*Eneide*, l'immagine illustra sia l'effetto dell'ira sull'animo umano (*Aen.* 4,531; 12,527; 829) sia, più in generale, l'incertezza psicologica (8,19ss.; 12,486s.); il tema dell'oscillazione interiore si approfondisce nella riflessione di Seneca (*tranq. anim.* 2,10; 10,6; *breu. uit.* 2,3; 18,1; *epist.* 4,5; 52,1; 95,57; 111,4; 120,20). Sul tema dei "flutti interiori", v. anche Ov. *trist.* 1,11,9 s.; Manil. 5,221; Apul. *Socr.* 12; *met.* 5,21; 23; 7,4; 11,29.

¹²⁹ Courcelle 1984, 329ss.; O'Donnell 1992, 421; Pizzolato 1992-1997, II 183.

¹³⁰ *Conf.* 6,5,8: *sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius...* Il VI libro delle *Confessiones* è il libro dei 30 anni di A. e rappresenta il culmine della sua crisi intellettuale ed etica. La terminologia marina sottolinea la profondità della crisi, nella quale la *fluctuatio* si rivela essere una fase intermedia necessaria nel passaggio dalla malattia alla salute: v. Pizzolato 1968, 93.

¹³¹ Per la medesima antitesi, fra moto caotico e moto ordinato, v. *supra*, 112.

¹³² *Th.l.L.* III 1142,83ss., s.u. *circumfero*. Cf. Aug. *ep.* 105,2: *... omni uento iactari et circumferri, sicut scriptum est: qui fudit in falsis, hic pascit uentos; ciu.* 22,18: *... ut ultra non simus paruuli iactati et circumlati omni uento doctrinae...*

¹³³ *Eph* 4,14: *ut iam non simus paruuli fluctuantes et circumferamur omni uento doctrinae in nequitia hominum in astutia ad circumuentionem erroris.* Anche questo versetto allude a un processo di crescita:

Questo riferimento al mare, metafora della condizione di incertezza dell'animo di A., lascia trasparire l'accezione tecnica di *gubernio* e l'idea di un Dio "timoniere", che guida la vita dell'individuo attraverso le onde del *saeculum*. Il parallelismo antitetico tra i verbi esprime non solo il contrasto tra due movimenti di carattere opposto ma anche la polarità tra la sfera umana e la sfera divina, con un'asimmetria nella relazione tra l'io agostiniano, semplice navigante ancora smarrito nel *saeculum*, passivo e inconsapevolmente (*occulte*) guidato dalla provvidenza, e Dio, unico vero soggetto agente. Emerge qui tutta la passività dell'individuo predestinato, a fronte dell'azione divina¹³⁴. È l'insufficienza della volontà del singolo, determinata dalla macchia del peccato originario, incancellabile in modo autonomo, a rendere necessario l'intervento divino: il timone orgogliosamente impugnato dal saggio senecano (v. *supra*, 99) torna nuovamente nelle mani di Dio.

per Paolo, infatti, il raggiungimento della maturità comporta la fermezza della fede e la conseguente unità della comunità cristiana. L'interpretazione in chiave neoplatonica di Mario Vittorino (*in Eph.* 4,14) sembra avvicinare il versetto paolino al percorso di conversione descritto da A.

¹³⁴ Per un'interpretazione della sezione autobiografica delle *Confessiones* come «lode stupita della grazia predestinata» (Lettieri 2001, 152) sottoforma di testimonianza soggettiva; v. Lettieri 2001; per una rassegna delle altre ipotesi sulle motivazioni della composizione delle *Confessiones*, v. Catapano 2010, 121s.

3. REGO, RECTOR, REGIMEN, REGNUM

La famiglia lessicale di *rego* presenta un numero particolarmente alto di occorrenze agostiniane (*rego* è attestato per un totale di 670 volte all'interno del *corpus* agostiniano; *rector* 191 volte; *regimen* 30 volte e *regnum* 3.436) e costituisce il terzo gruppo di lessemi che A. associa più frequentemente alle parole-chiave. Per quanto riguarda il sostantivo *regnum*, bisogna tenere presente le profonde e complesse implicazioni teologiche di questa metafora; a fronte dell'altissimo numero di occorrenze complessive all'interno del *corpus* agostiniano, questo lessema ricorre però solo rare volte in associazione alla famiglia lessicale di *provideo* e *providentia*: in *c. Iul. imp.* 4,125, *regnum* si riferisce al regno dei cieli, mentre negli altri due passi sono i *regna* umani a ricadere sotto il dominio della provvidenza. Vista pertanto la rarità delle occorrenze agostiniane di *regnum* in associazione al lessico della provvidenza, ci si è limitati a segnalazioni sporadiche per gli autori antecedenti e contemporanei ad A., con l'unico scopo di completare la panoramica sul patrimonio di immagini con cui è espressa l'idea del potere divino, lasciando invece a margine l'aspetto escatologico che questo sostantivo implica negli autori cristiani. Di seguito una sinossi delle occorrenze agostiniane della famiglia etimologica di *rego* in relazione alle parole-chiave *providentia* e *provideo*:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
rego	14	<i>mus.</i> 6,56: <i>per quam [sc. p-am dei] cuncta creauit et regit.</i>	388-390
		<i>diu. qu.</i> 36,1: <i>diuina p-a regi uniuersa.</i>	388-391
		<i>lib. arb.</i> 1,1: <i>diuina p-a hoc uniuersum regi credimus.</i>	391-395
		<i>lib. arb.</i> 2,53: <i>quae [sc. alia uita] ... regitur administratione diuinae p-ae.</i>	391-395
		<i>s. dom. m.</i> 1,52: <i>a summis usque ad infima diuina p-a creata regerentur.</i>	393-394
		<i>c. Faust.</i> 22,19: <i>dei p-a istam uniuersitatem regi et administrari a summis usque ad ima.</i>	ca. 400-404
		<i>Gn. litt.</i> 5,21,42: <i>uilissimas eius abiectissimasque particulas diuina p-a regi.</i>	412-414
		<i>Gn. litt.</i> 5,23,44: <i>eadem diuina p-a per sanctam scripturam regit.</i>	412-414
		<i>Gn. litt.</i> 8,23,44: <i>dei p-a regens atque administrans uniuersam creaturam.</i>	412-414
		<i>ciu.</i> 1,36: <i>deus uerus mundum condiderit et de providentia eius, qua uniuersum quod condidit regit.</i>	dal 412

		<i>ciu. 9,13: p-a summi dei... non fortuita temeritate regitur mundus.</i>	dal 412
		<i>en. Ps. 31,2,18: si casibus reguntur homines, nulla p-a aliquid geritur.</i>	413 ¹
		<i>en. Ps. 145,13: qua [sc. p-a uniuersitatis] creauit omnia et mundum regit.</i>	?
		<i>s. 18,1: deus nec respicit nec regit ... nec aliquam p-am exhibet nobis.</i>	?
rector	2	<i>ciu. 1,28: alta quidem est p-a creatoris mundi atque rectoris.</i>	dal 412
		<i>cont. 32: per medicinalem p-am paululum desertus est a rectore.</i>	?
regimen	2	<i>en. Ps. 9,2: omnia ad diuinae p-ae regimen referantur.</i>	394/395 ²
		<i>Gn. litt. 5,22,43: nutu et regimine p-ae.</i>	412-414
regnum	3	<i>ciu. 5,1: prorsus diuina p-a regna constituuntur humana.</i>	dal 412
		<i>ciu. 5,11: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae p-ae legibus alienas esse uoluisse.</i>	dal 412
		<i>c. Iul. imp. 4,125: quibus [sc. paruulis] prouidet lauacrum regenerationis, ut eos mittat in regnum.</i>	dopo retr. (426-427)

Tabella 26 Attestazioni agostiniane di *rego* e derivati associati alle parole-chiave

3.1 ATTESTAZIONI DI *REGO* E DERIVATI PRECEDENTI E CONTEMPORANEE AD AGOSTINO

3.1.1 LA FAMIGLIA LESSICALE DI *REGO* NEI PAGANI

La radice **reg'*- è alla base di formazioni lessicali che esprimono sia l'idea del movimento in linea retta sia quella dell'estensione (cf. ὀρέγω)³. Il latino *rego* significa appunto 'dirigere in linea retta', sia in senso fisico che morale⁴ e con valore metaforico 'avere la direzione' o il comando di qualcosa o di qualcuno, ma anche 'rettificare', 'correggere'⁵. Questa doppia accezione di *rego*, valida anche per il corrispettivo *nomen agentis rector* e per l'astratto *regimen*, corrisponde a quella dei verbi greci εὐθύνω, ἰθύνω. Con valore proprio, il lessema latino designa la guida della nave (Lucr. 4,903; Verg. *Aen.* 10,218; Sen. *ep.* 85,33: *nauis regendae scientiam*), ma anche la conduzione dei cavalli o di un carro o, ancora, la mira di un'arma verso il bersaglio (Lucan. 7,515)⁶.

¹ Dulaey 2011, 321.

² Müller 1996-2002b, 807.

³ *DEL*, s.u. *rego*, 568.

⁴ Pensiamo all'aggettivo *rectus*, detto sia di una linea diritta (orizzontale o verticale) sia della caratura morale di una persona e speculare a εὐθύς e ἰθύς, che significano 'diritto', nella doppia accezione spaziale e morale: cf. *DEL*, s.u. *rego*, 567; *DEG*, s.uu. εὐθύς; ἰθύς.

⁵ Forcellini, s.u.

⁶ Forcellini, s.u.

Alla base dell'uso filosofico e teologico della famiglia lessicale di *rego*, si possono individuare essenzialmente tre filoni semantici: quello proprio e dinamico di 'dirigere', 'condurre' nello spazio; quello politico; e infine l'accezione, per così dire, "psicologica" di questi lessemi, alla base della quale risiede l'assimilazione dell'anima umana a quella cosmica, comune al platonismo e allo stoicismo⁷. Nel loro valore traslato i lessemi *rego* e *rector* equivalgono a βασιλεύω / βασιλεύς e διοικέω / διοικητής (per questi ultimi, v. *supra*, s.u. *administro*, 60ss.). Con il valore di 'governare', 'reggere', *rego* trova corrispondenza anche nel greco ἄρχω⁸. Come si vedrà, l'equivalenza fra i due verbi non vale solo in contesto politico ma si riscontra anche per quello che si è definito il valore "psicologico" di questi lessemi. In Platone, il verbo ἄρχω designa infatti il ruolo direttivo dell'anima umana e cosmica⁹, che è anche principio dinamico (cf. *Phaedr.* 245c): così, l'accezione psicologica si collega sia al valore proprio del verbo¹⁰ sia alla metafora politica. Per quanto riguarda il primo, basti ricordare la metafora platonica dell'auriga, la ragione, definita ὁ ἄρχων dell'anima stessa (*Phaedr.* 246b), un pensiero in sintonia con l'idea di un'anima divina che 'dirige' i moti o i cambiamenti dell'universo e il divenire delle stagioni¹¹. Nella Bibbia, *rego* e *rector* rendono in modo coerente il verbo ποιμαίνω e il sostantivo πρύτανις (v. *infra*, 135). L'astratto *regimen* (mai attestato nella *Vulgata*) corrisponde invece a sostantivi come ἐπιστασία e κυβέρνησις ed è assimilabile ai latini *rectio* e *gubernatio*¹²; con valore più tecnico, per designare la facoltà direttrice dell'anima; *regimen* traduce,

⁷ V. Moreau 1965. Cf. Chalc. *comm.* 2,251 = SVF II 1198: *Heraclitus uero consentientibus Stoicis rationem nostram cum diuina ratione conectit regente ac moderante mundana.*

⁸ La corrispondenza emerge chiaramente da Sen. *ira* 2,15: *nemo regere potest, nisi qui et regi, riecheggiamo dell'aristotelico οὐκ ἔστιν εἷ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα* (*Polit.* 1277b) e da Apul. *Plat.* 2,223: *regere et regi discant magistra iustitia*, corrispondente a Plat. *leg.* 643e: ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης; Ambr. *Abr.* 2,11,85: ... *dicitur Graece ἄρχουσα, Latine 'quae regat'*.

⁹ Plat. *leg.* 896c: ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον [sc. σῶμα] κατὰ φύσιν; *Tim.* 34b; cf. Apul. *Plat.* 1,199: *animam uero animantium omnium...omniumque gignentium esse seniore, ideo et imperitare et regere ea, quorum curam fuerit diligentiamque sortita...* offre un esempio di *rego*, impiegato in contesto platonico come corrispondente di ἄρχω. Il verbo greco è tradotto con *rego* anche da Calcidio (cf. *transl.* 1,27: *neque enim decebat rem antiquiorem a post genita regi*).

¹⁰ È così, ad esempio, in Lucr. 3,164 ([sc. *naturam animi atque animai*] ... *hominem totum regere ac uersare uidetur*): il contesto (cf. *uerso*) lascia pensare che il valore psicologico del verbo riposi sulla metafora della conduzione di un mezzo di trasporto (una nave) nello spazio: v. Ernout-Robin 1962, 31, *ad loc.*; Bailey 1963, 1016, *ad loc.*; cf. Lucr. 3,903; 4,896-906. *Rego* è accostato a un gruppo di espressioni che alludono alla conduzione di un carro o dei cavalli anche in Lucr. 2,1095s., per ribadire che nella loro eterna beatitudine gli dèi si disinteressano all'andamento dell'universo.

¹¹ Come si era già visto per *guberno* e derivati (v. *supra*, 96), per Manilio sono invece gli astri stessi a dirigere le cose; cf. Manil. 2, 923s.: ... *uelut in facie mundi sua collocat ora, / quae humana regit* [sc. *Cytherea*]; 3,64: *his* [sc. *stellis*] *regimen natura dedit*; 3,117ss.: ... *regunt dominantia sidera* ...

¹² Forcellini, s.u. *regimen*.

verosimilmente, il greco ἡγεμονικόν (cf. Lucr. 3,95: *in quo [sc. animo] consilium vitae regimenque locatum est*)¹³.

Il verbo latino si avvicina dunque al valore di verbi come *moderor*, *impero*, *guberno*, *administro*, *praesum*¹⁴. Lo stretto legame e, talvolta, l'interscambiabilità tra la famiglia lessicale di *rego* e quelle di *administro* e di *guberno* che si osserva in A., ma anche in Cicerone¹⁵, trova pertanto un fondamento in primo luogo a livello semantico¹⁶, oltre che sul piano della *uariatio* stilistica; nell'ampio spettro dei valori che caratterizza la famiglia lessicale di *rego* convergono infatti anche alcuni dei significati comuni agli altri due gruppi di lessemi già analizzati¹⁷.

L'accezione provvidenzialistica della famiglia lessicale di *rego* affonda le sue radici in un ricco patrimonio di immagini e di metafore tradizionali, consolidate già in ambito greco ed espresse dagli equivalenti dei suddetti lessemi¹⁸. L'immagine della divinità come 'regina' e 'reggitrice' dell'universo è attestata in ambito sia greco¹⁹ sia latino²⁰. Rientra in questo patrimonio di metafore tradizionali anche il sostantivo *rector*, con il quale si esprime il potere della divinità, soprattutto in poesia (Catull. 64,204; Verg. *Aen.* 8,572s.: ... *diuom tu maxume rector / Iuppiter*; Sen. *Ag.* 400; *Herc. fur.* 516;

¹³ *Consilium* renderebbe τὸ λογικόν, probabilmente; v. Bailey 1963, 1007, *ad loc.*; la coppia *consilium e regimen* è anche in Tac. *hist.* 1,84; Seneca usa invece *rector* (cf. *nat. qu.* 7,25,2).

¹⁴ Forcellini, *s.u.* *rego*.

¹⁵ *Rego* è associato a *guberno* (*nat. deor.* 1,52; 100; 2,73); ad *administro* (1,4); a *moderor* (quest'ultimo verbo ricorre in coppia con *rego*, soprattutto quando è più marcata l'accezione dinamica dell'azione).

¹⁶ Per la corrispondenza διοικέω / *administro*, v. *supra*, *s.u.*, 60ss.

¹⁷ In Cicerone si osserva la tendenza ad accostare *rego* a un altro verbo provvidenzialistico di valore affine. In certi casi, le coppie verbali così costituite rendono un solo corrispondente greco, come in *Tim.* 46, dove la coppia *regerent et gubernarent* traduce l'unico verbo platonico διακυβερνώ (cf. Plat. *Tim.* 42e; v. *supra*, *s.u.* *guberno*, 91; 98). Cicerone sembra andare nella direzione di un arricchimento concettuale e lessicale anche quando riferisce il pensiero di Aristotele, sdoppiando la resa di κινέω (cf. *Phys.* 256b, 24-27; *Met.* 1272b, 1-4) nella coppia *regat atque tueatur* (*nat. deor.* 1,33).

¹⁸ Il verbo ἰθύνω, ad esempio, è attestato con valore teologico già in Omero (*Il.* 17,632: ... Ζεὺς ... πάντ' ἰθύνει); ἄρχω ricorre invece nei presocratici, in riferimento al pensiero di Anassagora (*VS* 59 A 48: [θε]ὸν ... πάντων ἄρχειν καὶ κρατεῖν) e in Democrito (*VS* 68 B 267: φύσει τὸ ἄρχειν οἰκίητιον τῷ κρέσσοντι).

¹⁹ *VS* 31 B 128,2; *VS* 68 B 30: Ζεὺς ... βασιλεὺς ... τῶν παντῶν; Plat. *Crat.* 396a-b: ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων; Arist. *mund.* 398a: ὁ βασιλεὺς αὐτός, δεσπότης καὶ θεός; Philo *poster. Cain.* 101: πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὄλων βασιλεὺς ὁ θεός ἐστι; Plut. *Iside e Osir.* 383a: ἡγεμῶν ἐστὶ καὶ βασιλεὺς ὁ θεός.

²⁰ Naeu. *carm. frg.* 9 [Blänsdorf]: *summi deum regis fratrem Neptunum / regnatorem marum*; Lucr. 1,32s: ... *belli fera munera Mauors / armipotens regit...*; Caes. *Gall.* 6,17,2: *Martem bella regere* (l'uso di *rego* con valore bellico è consueto: v. Forcellini *s.u.*); Cic. *nat. deor.* 2,4: *Iouem et dominatorem rerum et omnia regentem*; 66: *datum est... Neptuno... maritimum omne regnum*; 3,53: *rege Ioue antiquissimo*; *rep.* 1,56: *rex ... unus esse in caelo... idemque et rex et pater haberetur omnium*; *carm. frg.* 37,1 (Traglia): ... *Iouis in regno caelique in parte resedit*; Prop. 4,5,65: *Venus... regina*; Sen. *Ag.* 348: *regia Iuno*; Apul. *met.* 11,2; 4; 5; 30: *regnator Osiris*. Calcidio (*comm.* 2,178) traduce con la coppia *rex e imperator caeli* la *iunctura* greca ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ (detto di Zeus in Plat. *Phaedr.* 247e); cf. Tert. *inst.* 2,16,5: *unumque omnium regem Iouem*; 7,22,5: *rectorem caeli deum [sc. Iouem]*; è ironico il riferimento a Giove come *rex* degli altri dèi e signore del cielo in Arnob. *nat.* 4,21.

Lucan. 4,110; Ou. *met.* 2,848; 13,599), dove si cristallizza nel nesso *rector Olympi*²¹. Anche il sostantivo *πρύτανις* è epiteto poetico riferito tradizionalmente alle divinità pagane, prima che corrispondente biblico di *rector* (v. *infra*, 135)²².

Quanto appena osservato – l'antichità delle attestazioni teologiche di questi lessemi e la loro occorrenza soprattutto in poesia – danno la misura di quanto sia consueto e consolidato questo modo di esprimere il potere divino. La filosofia si appropria dunque di un patrimonio di immagini e di un lessico tradizionali in ambito religioso e poetico. Così, nelle *Naturales Quaestiones* senecane, ad esempio, la rappresentazione popolare di Giove come dio del fulmine²³ si sovrappone al concetto stoico della divinità. Il ruolo di Giove, guida razionale (*rector*) e custode dell'universo (*custos*), coincide infatti con il *logos* stoico, vale a dire con l'anima cosmica (cf. SVF II 1076), la cui funzione è espressa dai medesimi lessemi (*rector* e *dominus*) riferiti tradizionalmente al signore dell'Olimpo²⁴: è un meccanismo già attuato da Cleante, che identificava in Giove il principio divino stoico²⁵.

Nel corso delle analisi relative alle famiglie lessicali di *administro* e *guberno*, è già emersa la presenza capillare della metafora politica alla base di una simile rappresentazione della divinità (dio, e in particolare Giove, come 're' dell'universo). Questo repertorio di immagini e metafore costituisce il retroterra degli impieghi filosofici dei nostri lessemi, che acquisiscono spessore filosofico con Cicerone, preceduto da Lucrezio. La produzione filosofica dell'Arpinate, e in particolare il *De natura deorum*²⁶, offre numerosi esempi dell'impiego in senso cosmologico e teologico

²¹ V. Ou. *met.* 2,60; 9,498; Sen. *Phaedr.* 959; *Herc. fur.* 205; Lucan. 2,4; 5,568; Manil. 1,914.

²² È riferito, ad esempio, a Zeus (Pind. *Pyth.* 6,24; Aesch. *Pr.* 170; Eur. *Troad.* 1288), a Poseidone (Stesich. 58), ad Apollo (Simon. 164); v. *LSJ, s.u.*

²³ Ben attestata, peraltro in Seneca tragico; v. e.g. Ag. 400s.: *pater ac rector / fulmine pollens*; *Phaedr.* 959: ... *igniferi rector Olympi*; cf. *nat. qu.* 2,43,1.

²⁴ Sen. *nat.* 2,45,1: *Ne hoc quidem crediderunt, Iouem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus, mittere manu fulmina; sed eundem quem nos Iouem intellegunt, rectorem custodemque uniuersi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne conueniet*; cf. Pohlenz 2005, 217ss.

²⁵ Il riferimento è al celebre Inno a Zeus: cf. SVF I 537, v. 2: Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν (cf. l'accostamento di ἀρχηγός e κυβερνῶ, due lessemi che esprimono il ruolo di capo e guida di Zeus, ma ἀρχηγός ha anche il valore di 'principio', 'origine'); v. 15: ... ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός; 36: ... σὸ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς.

²⁶ Nel *De natura deorum*, *rego* è attestato in associazione a termini astratti, come *natura* (2,77: *qua [sc. natura] caelum maria terrae regantur*; cf. 1,100) e *numen* (2,4: *aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec [sc. caelum et caelestia] regantur*; sul nesso *numen ... mentis*, v. Pease 1958, 547, *ad loc.*; 3,10) e impersonali, come nel caso di *uis* (1,32); ma anche con *deus* (2,77: *ab eo [sc. deo] igitur mundum necesse est regi*), e con *prouidentia*; il verbo è attestato al passivo con complemento di agente o alla

della famiglia lessicale di *rego*, ed è proprio nel dialogo appena ricordato che il verbo (in coppia con *guberno*)²⁷ viene per la prima volta associato al sostantivo *providentia* (*nat. deor.* 2,73: *providentiam fingi quasi quandam deam singularem, quae mundum omnem gubernet et regat*)²⁸.

Anche in altri passi di carattere filosofico si osserva una cristallizzazione del lessico che coinvolge, fra le altre, la famiglia etimologica di *rego*. Il verbo compare ad esempio nello schema quadripartito in cui si articola la riflessione stoica su dio (v. *supra*, 1, n. 3 e s.u. *administro*, 65). In questo contesto (*nat. deor.* 1,4; 2,3; 73; 3,6; 65; *dii.* 2,40), *rego* varia *administro* (cf. *ibid.* 2,3; 75) ed esprime il terzo di questi quattro aspetti, vale a dire quello relativo al governo dell'universo da parte degli dèi. Questa cristallizzazione del lessico è testimoniata anche dall'*incipit* del *De providentia* senecano (*prou.* 1,1: *quaesisti ... quid ita, si providentia mundus ageretur, multa bonis uiris mala acciderent*): il passo presenta infatti due varianti, *ageretur* (qui nel senso di 'mandare avanti un'attività') è *lectio difficilior* rispetto a *regeretur*²⁹, che costituisce una banalizzazione di *ageretur*, indizio della fissità espressiva rappresentata da *rego* in questo contesto³⁰. L'*incipit* del dialogo senecano si richiama infatti a un *topos* della retorica: la *quaestio de providentia* (*an providentia mundus regatur*)³¹, più volte ricordata da Quintiliano, che utilizza sempre il verbo *rego*³². Si tratta di un tema "da manuale" nelle argomentazioni retoriche, compreso nelle *theseis*, o *quaestiones infinitae*, i problemi astratti, slegati da circostanze particolari³³ e, secondo il parere dei filosofi, di loro esclusiva competenza.

diatesi attiva, perché la provvidenza stessa è intesa come una divinità (2,73 *providentiam fingi quasi quandam deam singularem*).

²⁷ Stessa coppia verbale in Cic. *Tim.* 46 (cf. Plat. *Tim.* 42e): v. *supra*, n. 17 e *infra*, 133; la citazione per esteso dei passi è *supra*, 98.

²⁸ Nel primo libro del *De natura deorum*, la famiglia lessicale di *rego* compare in dichiarazioni di carattere filoprovidenzialistico (*nat. deor.* 1,2: *utrum nihil agant [sc. dii] nihil moliantur omni curatione et administratione rerum uacent, an contra ab iis et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus regantur atque moueantur*). V. anche Cic. *nat. deor.* 1,32 (cf. Min. Fel. 19,7); 1,33; 1,4 (cf. ac. 126).

²⁹ Traina 2004⁴, 82, *ad loc.*; Lanzarone 2008, *ad loc.*

³⁰ Il verbo *rego* è attestato nel terzo coro della *Phaedra*, passo che funge da controcanto all'*incipit* del dialogo senecano: *sed cur idem qui tanta regis, / ... / hominum nimium securus abes, / non sollicitus / prodesse bonis, nocuisse malis?* (Sen. *Phaedr.* 972ss.); su questo coro v. Traina 2003, in partic. 148.

³¹ Lo stesso modulo è ripetuto da Lattanzio, v. e.g. *epit.* 50,3; *opif.* 2,10 (in chiave antiepicurea); *ira* 10,47; cf. Min. Fel. 5,12 (*si mundus diuina providentia et alicuius numinis auctoritate regeretur*); 20,2.

³² V. Quint. *inst.* 3,5,6; 5,7,35; 12,2,21. Il tema presenta una certa fortuna anche in ambito declamatorio: sulla *quaestio de providentia* nelle *Declamazioni maggiori* pseudoquintiliane, v. Pasetti 2008, 117ss.

³³ Per una storia della *thesis*, rimane fondamentale Throm 1932.

Seneca assimila invece la *providentia* divina e a quella umana: la prima ha la funzione di salvaguardare l'universo (esso stesso corporeo, e dunque mortale)³⁴; la seconda deve invece preservare il corpo dell'essere umano, attraverso un'azione regolatrice dei piaceri: *si mundum ipsum ... providentia periculis eximit, posse aliquatenus nostra quoque providentia longiorem prorogari huic corpusculo moram, si uoluptates ... potuerimus regere et coercere* (ep. 58,29)³⁵. Nel *De clementia*, Seneca istituisce un parallelo tra la relazione di subordinazione del corpo all'anima e quella della massa sottomessa al governante (*clem.* 1,3,5: *quemadmodum totum corpus animo deseruit... sic haec immensa multitudo unius animae circumdata illius spiritu regitur*). I sostantivi *spiritus* e *ratio*, riferiti qui all'ambito politico, sono usati comunemente da Seneca in riferimento alla natura e a dio³⁶; allo stesso tempo, il lessico rinvia alla metafora della *gubernatio*³⁷: *rego* mantiene quindi una sfumatura metaforica (quella di 'dirigere' un mezzo), che viene qui applicata al governo della massa, paragonata a sua volta al corpo subordinato all'anima³⁸.

L'azione "reggitrice" dell'universo è finalizzata al mantenimento di una stabilità nel divenire del cosmo stesso, nel fluire del tempo e dei suoi processi naturali, e si traduce nella regolarità della successione delle stagioni e degli eventi (cf. Sen. *benef.* 4,23: *tempore efficaci et penetrabili regatur maturitas frugum*), nell'alternanza del giorno e della notte (cf. Chalc. *comm.* 2,130: *exornatorem mundi deum mandasse provinciam soli quidem, ut diem reget, lunae uero, ut noctem tueretur*; cf. Gn 1,16), e coincide, a livello fisico, nella direzione del moto razionale dei pianeti (*nat. deor.* 1,52). In *Tusc.* 1,63, Cicerone allude alla struttura cosmologica descritta nel *Timeo* di Platone (*dissimillimos motus una reget conuersio*); l'antitesi fra *dissimillimus* e *unus* mette in luce la contrapposizione fra la molteplicità dei moti astrali e la natura unica e uniformatrice dell'intervento divino (cf. Apul. *mund.* 35): come si vedrà, l'unicità del

³⁴ Come si è già visto trattando il verbo *guberno*, anche in Manilio l'azione di dio coincide con quella dell'anima sul corpo dell'universo (cf. Manil. 1,250s., citt. *supra*, 96).

³⁵ L'analogia tra la presenza della ragione (*natura*) nell'universo e la diffusione dell'anima nel corpo è anche in Sen. *nat. qu.* 3,15,1: *placet natura regi terram, et quidem ad nostrorum corporum exemplar, in quibus et uenae sunt et arteriae, illae sanguinis hae spiritus receptacula*.

³⁶ Braund 2010, 211, *ad loc.*; per la relazione anima / corpo, v. *ibid.*, 206s. Sull'imperatore come "anima" dell'impero e sulla concezione mistica della monarchia, di ascendenza platonica e orientale, v. Boyancé 1936, 141s.

³⁷ Malaspina 2001, 265.

³⁸ L'opposizione fra anima e corpo non è l'antitesi fra spirituale e materiale, ma si riferisce alla contrapposizione fra causa e materia, fra un principio attivo (igneo, e dunque esso stesso materiale) e la materia inerte: v. Malaspina 2001, 262; cf. Sen. *epist.* 65,23.

rector divino che agisce sulla molteplicità delle parti dell'universo è un concetto frequente in ambito cristiano (v. *infra*, 138).

Il valore dinamico di questi lessemi viene messo in relazione anche con l'idea aristotelica del motore immobile. In *nat. deor.* 1,33 (*replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*)³⁹, Cicerone usa il verbo *rego* proprio in riferimento a questo concetto aristotelico. L'aspetto dinamico implicito nella famiglia lessicale di *rego*, emerge anche dall'associazione di questi lessemi con lessemi che esprimono il movimento⁴⁰: *siquidem est deus qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet, qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus* (Cic. *rep.* 6,26)⁴¹. Con queste parole Cicerone sintetizza la concezione platonica di un'anima cosmica (essa stessa ἀρχὴ κινήσεως: Plat. *Phaedr.* 245c), assimilabile a quella umana⁴², e la concezione stoica, perché nella caratterizzazione di dio come *princeps* si riconosce una traccia del concetto stoico di ἡγεμονικόν⁴³; principio che per gli esseri umani coincide con la *mens* (*nat. deor.* 2,29: *principatum, ut in homine mentem*); avevamo visto che Lucrezio si riferisce a questa facoltà con l'astratto *regimen* (cf. *Lucr.* 3,95; cit. *supra*, 127)⁴⁴.

Questo concetto favorisce un parallelo importante per il pensiero di Cicerone tra governo umano e governo divino dell'universo, concetto che sul piano lessicale trova fondamento nel doppio valore di verbi come *rego* e *guberno*. In *nat. deor.* 3,86, il parallelo tra il ruolo del re e quello degli dèi serve a esprimere l'idea che la *cura* divina non si estende ai singoli dettagli dell'universo, ma sia solo di ordine generale (*ne in regnis quidem reges omnia minima curant*)⁴⁵; inoltre, il governo dell'universo è

³⁹ Per questa *iunctura*, v. Cic. *leg.* 2,9; *sen.* 81, cit. *infra*, n. 53.

⁴⁰ Cf. Cic. *nat. deor.* 1,2; 100: *praestantemque natura, quae haec effecisset, moueret, regeret, gubernaret*. La gradazione della serie dei verbi va verso una loro progressiva specializzazione semantica: Pease 1955, 466, *ad loc.* «Il movimento stesso è implicito nell'esistenza del principio informatore e nel suo rapporto con la materia. [...] È per mezzo di questa tensione a lui propria che il *pneuma* conferisce al sostrato unità e coesione» (Pohlenz 2005², 143); cf. Long-Sedley 1987, II 288. Un altro elemento da tenere presente per il valore dinamico di questi lessemi è la dottrina stoica del τόπος (la 'tensione'), il movimento propulsivo che dal centro si irradia verso la periferia, per poi ritornare al centro, la forza che mantiene unito e in armonia l'universo e le sue parti; v. Pohlenz 2005², 142s.

⁴¹ Cf. Cic. *ac.* 119: [*sc. mens mundi*] ... *omnia moderetur, moueat, regat; nat. deor.* 2,90: *in esse aliquem ... rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris*.

⁴² Ronconi 1961, 138, *ad loc.*, sottolinea come le facoltà di *uigere, sentire, meminisse* e *prouidere*, appartenenti all'*animus* umano, siano al massimo grado nella divinità.

⁴³ «God is the rational commanding-faculty of the universe» (Long-Sedley 1987, II 279).

⁴⁴ Si tratta di un'equivalenza terminologica istituita da Cicerone stesso (*nat. deor.* 2,29: *principatum ... id dico quod Graeci ἡγεμονικόν uocant*).

⁴⁵ Cf. *Sen. prou.* 3,1: *pro uniuersis, quorum maior diis cura quam singulorum est*.

assimilato a quello di una città: *unum mundum ut communem rem publicam atque urbem aliquam regentis* [*sc. deos*] (*nat. deor.* 2,78), secondo la tendenza stoica a individuare nell'elemento sociale un'analogia tra uomini e dèi⁴⁶. Si tratta, quindi, della direzione del mondo nel suo complesso, in antitesi al governo delle sue singole parti. Questa funzione di direzione "complessiva" e mirata all'unità è il presupposto concettuale dell'identificazione della divinità come *princeps*, «il dio metafisico e unico, ὁ θεός di Platone»⁴⁷; un dio unico (gli dei, al plurale, non sono caratterizzati da questo epiteto)⁴⁸ che agisce in vista dell'unità⁴⁹.

La facoltà governatrice e regolatrice di dio, espressa nei termini di un intervento razionale (cf. *leg.* 2,32: [*sc. deorum*] *mente mundum regi*), finalizzato all'unità, presenta quindi sia elementi platonici (l'idea dell'*anima mundi* trascendente che non esclude, ma è subordinata all'azione del demiurgo) sia elementi stoici (l'idea panteistica dell'onnipresenza di un principio razionale nell'universo e l'ideale, di origine mistica, di una società universale, la *ciuitas communis deorum atque hominum*, dove la comunanza tra uomini e dèi è stabilita nel segno della *ratio* o della *sapientia*)⁵⁰. In questa sovrapposizione tra ordinamento politico e ordine dell'universo, uomini e dèi sono accomunati (*consociati*) da un unico principio razionale che Cicerone chiama anche *lex* o *ius* (*leg.* 1,23), riconosciuto da entrambi come legge fondamentale alla quale obbedire: si tratta della *recta ratio*, cioè dell'ὀρθὸς λόγος stoico⁵¹.

Nel secondo libro del *De legibus*, il verbo *rego* compare così in associazione al concetto di legge naturale e universale, coincidente con quello della ragione perfetta: *legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam quod uniuersum mundum reget imperandi prohibendique*

⁴⁶ A differenza dell'epicureismo, che imposta invece il parallelo sull'antropomorfismo degli dèi: v. Pease 1958, 794, *ad loc.*; cf. Cic. *nat. deor.* 1,46-50; *diu.* 2,40 (Pease 1963, 421, *ad loc.*).

⁴⁷ Ronconi 1961, 76, *ad loc.* Cf. Cic. *rep.* 1,56: *unum omnium deorum et hominum regem.*

⁴⁸ Ronconi 1961, 77, *ad loc.*

⁴⁹ Questo attributo è in Cic. *rep.* 6,26, ma si trova anche in *rep.* 6,13 (*nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae ciuitates appellantur; harum rectores et conseruatores hinc profecti huc reuertuntur*). Dal passo emerge il doppio valore - teologico e politico - della radice **reg*-, attraverso il quale Cicerone intende sottolineare che «dieu est par rapport au monde ce que l'homme politique est par rapport à la cité» (Boyancé 1936, 141).

⁵⁰ Cf. Cic. *leg.* 1,22; v. Girardet 1983, 145ss.

⁵¹ Cic. *leg.* 1,23: *parent autem huic caelesti descriptioni mentique diuinae et praepotenti deo, ut <sit> iam uniuersus hic mundus una ciuitas sit communis deorum atque hominum existimanda*; v. Dyck 2004, 127ss., *ad loc.*; in partic. 127s. su *descriptio* (lezione concorrente a *discriptio* e possibile traduzione di διοίκησις (cf. SVF I 162,3 = Diog. Laert. 7,88); Frank 1992, 346.

sapientia (Cic. *leg.* 2,8)⁵². La forza che spinge all'azione giusta ed evita l'errore coincide con la *uis diuina* che regge e custodisce l'universo⁵³, ed è assimilabile alla virtù della *prudencia*, definita come la facoltà di saper distinguere il bene dal male⁵⁴. Se questa legge razionale e naturale è comune a uomini e dèi, e coincide allo stesso tempo con la virtù della *prudencia*, la medesima definizione si potrà applicare anche alla provvidenza divina, tenuto conto, oltretutto, della parentela tra i sostantivi *prudencia* e *providencia* (*nat. deor.* 2,58: *talis igitur mens mundi ... uel prudencia uel providencia appellari recte possit*).

Oltre ai valori riconducibili ai tre filoni semantici individuati – dinamico, politico, psicologico e antropologico –, in Calcidio il verbo *rego* ricorre diverse volte in contesto provvidenzialistico. In *comm.* 2,132, *rego* individua infatti l'azione direttrice dei demoni o degli angeli sulla vita dell'uomo: *creator omnium et conseruator deus uolens esse hominum genus praefecit his, per quos recte regerentur, angelos siue daemones* (con la figura etimologica *recte regerentur*). Si tratta di una provvidenza di secondo livello, mediata da divinità intermedie. In *Tim.* 42e, Platone affida infatti alle divinità di secondo livello (gli dèi giovani) la cura dei viventi, per evitare che questi possano danneggiarsi da soli. Come si è già visto (a proposito di *guberno*: v. *supra*, 91), il verbo utilizzato da Platone è *διακυβερνῶ*, sdoppiato nella resa ciceroniana dalla coppia *regerent et gubernarent* (*Tim.* 46). L'idea di una provvidenza intermedia, affidata agli dèi di secondo livello (i demoni) è presente anche in Apuleio (cf. *Plat.* 1,205s.)⁵⁵. L'azione mediata della provvidenza, che si esplica attraverso l'influsso delle creature spirituali, sovraordinate a quelle corporee, secondo un ordine gerarchico della natura⁵⁶, è un tema che ritroviamo anche in A.; a queste due diverse tipologie di creatura corrispondono anche due distinte modalità con cui si attua la *administratio* della

⁵² Questa legge, all'origine di tutte quelle scritte dagli uomini, è definita *lex princeps* (Cic. *leg.* 2,8: *principem legem illam et ultimam mentem esse ... omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei*; v. Girardet 1983, 66ss.; Dyck 2004, 268, *ad loc.*). «Das theoretische Fundament dieses Gesetzesdenkens besteht in der Vorstellung von *lex* als in der Natur verwurzelter *ratio summa* (I 18), als *naturae uis* (I 19) und – aufgrund der Identität von *lex* und naturgegebener *ratio* (*recta, summa*) – als Gabe der Natur (I 33)» (Girardet 1983, 66); cf. SVF I 162, 1-3 (cf. SVF III 4 = Diog. Laert. 7,88).

⁵³ Cic. *leg.* 2,9: *uis ... ad recte facta uocandi et a peccatis auocandi ... aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei*. Per la coppia verbale *rego* e *tueor* v. Cic. *nat. deor.* 1,33; *sen.* 81: *deos uerentes qui hanc omnem pulchritudinem tuentur et regunt*.

⁵⁴ Cf. Cic. *leg.* 1,19: *prudenciam esse legem, cuius ea uis sit, ut recte facere iubeat, uetet delinquere*; *off.* 1,153: *prudenciam enim ... quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*; *inu.* 2,159.

⁵⁵ Il trattato calcidiano sul fato (cc. 143-190) rimanda del resto a un contesto medioplatonico.

⁵⁶ Cf. Aug. *Gn. litt.* 8,23,44: *dei providencia regens atque administrans uniuersam creaturam*, un'azione che consiste nella realizzazione di una rigida gerarchia dell'essere; Solignac 1972e, 513.

provvidenza, relativa sia alle *naturae* sia alle *uoluntates* (*Gn. litt.* 8,24,45). In Calcidio, il verbo *rego* torna per spiegare il concetto di **admonitio**, legata all'azione benefica degli angeli: si tratta di un dirigere che si riferisce alla sfera della volontà, con una finalità correttiva (*comm.* 2,256: *admonitionem, cum angelicae bonitatis consiliis regimur atque admonemur*).

In Calcidio *rego* è inoltre attestato in riferimento al fato: *legem quae mundi naturam sequitur et qua reguntur mundana omnia* (*comm.* 2,144)⁵⁷; cf. 147: *ipsae uero leges quae dictae sunt fatum est idque diuina lex est mundi animae insinuata, salubre rerum omnium regimen. Regimen* si collega alla ragione che garantisce il mantenimento dell'ordine universale (pensiamo ai passi del *De legibus* di Cicerone analizzati *supra*, dove la *lex naturae* coincide con la ragione divina). Il verbo *rego* torna ai capitoli 176s., dove la dottrina del fato è inserita «in a hierarchical system of divine hypostases»⁵⁸, e dove il reiterarsi di *rego* scandisce l'azione di queste ultime: il verbo esprime infatti l'azione del primo principio (*comm.* 2,176: *Principio cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri regique principaliter quidem a summo deo*); quella del secondo, ovvero la *providentia* (*ibid.*) e, infine, quella del fato che, come abbiamo visto, è legge universale (*comm.* 2,177). Il fato regge le cose secondo ordine e ragione, senza violenza (*ibid.*: *ratione ordine ac sine ui reguntur*) e corrisponde all'anima del mondo (*secunda mens dicitur, id est anima mundi tripertita*)⁵⁹.

3.1.2 ATTESTAZIONI BIBLICHE DI *REGO* E DERIVATI

Anche nella Bibbia, la famiglia lessicale di *rego* presenta un numero altissimo di occorrenze (si è reso pertanto necessario condurre una ricerca a campione). Tralasciando le innumerevoli attestazioni dei sostantivi *regnum* e *rex*, nella *Vulgata*, la radice **reg'*- è spesso associata all'idea di giustizia; è frequente, inoltre, la metafora della 'retta via', l'immagine, cioè, di Dio che conduce il singolo individuo in modo 'retto' e giusto⁶⁰.

⁵⁷ Cf. Plut. *de fato* 568d; Waszink 1962, 182; den Boeft 1970, 9ss.

⁵⁸ Secondo den Boeft (1970, 85), questa struttura tripartita ricorda, seppure con alcune differenze, la dottrine dei tre gradi della provvidenza presenti nel *De Platone* di Apuleio e in Nemesio. Tuttavia in Apuleio l'azione della provvidenza è bipartita: v. *supra*, 21, n. 70.

⁵⁹ V. den Boeft 1970, 85ss.

⁶⁰ Il tema della giustizia di Dio, connesso all'idea della 'via retta' è espresso per lo più dall'aggettivo *rectus*; v. e.g. *Dt* 32,4 (*iustus et rectus*); *Ps* 18,9; 24,8 (*bonus et rectus Dominus*); 26,11 (*semita recta*); 91,16; 118,137; *Is* 26,7; 45,19.

La *Vulgata* non presenta attestazioni dell'astratto *regimen*; il *nomen agentis rector* compare invece nel Libro di Ester (nella sezione tradotta dalla versione greca e ritenuta un'interpolazione al testo ebraico), dove vi è un riferimento a Dio come *omnium rector et saluator* (*Est* 15,5). Nel Libro della Sapienza, il medesimo epiteto è riferito polemicamente agli elementi del cosmo, scambiati per dèi da quanti confondono la creatura con il suo artefice e, scivolando nell'idolatria, venerano la prima, anziché il secondo: ... *neque operibus adtendentes agnouerunt quis esset artifex, sed aut ignem aut spiritum aut citatum aerem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putauerunt* (*Sap* 13,1s.). È un concetto ripreso spesso da A., che insiste sul carattere strumentale del creato, utile a mostrare la grandezza del suo artefice: contemplarlo e comprenderlo è infatti propedeutico al raggiungimento delle realtà spirituali⁶¹. *Rector* traduce il greco πρύτανις, chi comanda, il 'signore' o il 'capo' (*Sap* 13,2: ἀλλ' ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρον ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοῦς ἐνόμισαν). Oltre a essere un termine tecnico del lessico politico greco ('magistrato supremo'), il sostantivo è un epiteto (poetico) riferito tradizionalmente alle divinità dell'Olimpo (v. *supra*, 126) ed è preceduto dal sostantivo τεχνίτης (*Sap* 13,1), reso in latino con *artifex*, lessemi che rimandano al lessico filosofico e alla genesi demiurgica dell'universo. Questo evidenzia come nel Libro della Sapienza il termine *rector* abbia la funzione di rievocare il lessico filosofico pagano, con intento polemico.

Nella Bibbia, la forma verbale *rego* traduce con una certa coerenza il greco ποιμαίνω, che ha il valore tecnico di 'guidare al pascolo', ma anche quello più astratto di 'nutrire', 'avere cura di' e, più in generale, di 'governare', 'comandare'⁶². In *Ps* 22 è infatti sviluppata la metafora di Dio-pastore, che condurrà l'uomo proteggendolo e prendendosi cura di lui (*Ps* 22,1: *Dominus regit me et nihil mihi deerit*; Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με ὑστερήσει)⁶³; meno caratterizzato è invece l'uso di questo verbo in *Ps* 47,15 (... *in aeternum et in saeculum saeculi ipse reget* [*sc. Deus*] *nos in saecula*; ... αὐτὸς [*sc. ὁ θεὸς*] ποιμανεῖ ἡμᾶς εἰς τοὺς αἰῶνας). In entrambi i versetti si

⁶¹ A. cita però questo versetto soltanto due volte (in *Trin.* 15,3; s. 68,4).

⁶² *LSJ*, s.u.

⁶³ Cf. Rufin. *Orig. in cant.* 2: "*Dominus regit me*" – *siue ut in aliis legimus: "Dominus pascit me" – "et nihil mihi deerit"*. Si tratta, come noto, di una metafora fortunatissima nel pensiero cristiano, riferita all'azione divina (cf. Min. Fel. 18,7, cit. *infra*, n. 67); essa si riferisce però anche la direzione della Chiesa (*Cypr. epist.* 59,14: *singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet*).

tratta di azioni differite nel futuro. *Rego* compare (ancora una volta come traduzione di ποιμαίνω) in *Mt* 2,6, nella profezia riguardante la nascita di Cristo a Betlemme (*Mt* 2,6: ... *ex te [sc. Bethleem] enim exiet dux qui reget populum meum Israhel*; ἐκ σοῦ [sc. Βηθλέεμ] γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ). Anche in questo caso, l'azione espressa da *rego* si riferisce al futuro. Infine, il verbo compare tre volte nell'*Apocalisse* (2,27; 7,17; 9,15), come traduzione del medesimo verbo greco.

Rispetto a quanto osservato negli autori pagani, nel lessico biblico, *rego* e *rector* sono traducenti dello stesso corrispondente greco; l'azione espressa dalla forma verbale non riguarda tanto il governo del cosmo nel presente (ad eccezione di *Sap* 13,2, in cui si riscontra un uso filosofico di questa terminologia), quanto piuttosto l'intervento divino per il singolo essere umano o per l'intera umanità nel futuro.

3.1.3 REGO E DERIVATI NEGLI AUTORI CRISTIANI

Negli autori cristiani precedenti e contemporanei ad A. il numero maggiore di occorrenze di *rego* e derivati con valore cosmologico è attestato in Lattanzio, l'unico autore in cui il sostantivo *regimen* supera oltretutto le 10 occorrenze⁶⁴ (questo lessema è invece del tutto assente nella *Vulgata*, e in autori come Tertulliano, Cipriano, Minucio Felice, Arnobio il Vecchio, Rufino, Girolamo, Arnobio il Giovane).

Abbiamo osservato che l'uso di questi lessemi in riferimento al governo divino inteso come interesse, diremmo, "individuale" nei confronti del singolo è di matrice biblica (v. *supra*, 135s.). In Min. Fel. 36,9, questo valore, associato al tema della cura divina, si salda con l'accezione più strettamente cosmologica dei nostri lessemi: il concetto del *regimen* divino dell'universo è caratterizzato, infatti, non come conduzione razionale delle cose del mondo, ma come relazione di amore tra Dio e le sue creature (*deus ... omnium rector et amator suorum*). Alla direzione del tempo cosmico attraverso il governo dei pianeti, un tema frequente in ambito pagano (v. *supra*, 130), si aggiunge la direzione del tempo individuale, della vita del singolo essere umano (cf. Paolin. Nol. *carm.* 10,125s.: *quo [sc. Christo] mentes tenet atque mouet, quo tempora nostra / et loca disponit*).

⁶⁴ Lact. *inst.* 1,3,2: *mundi regimen*; 1,11,51: *iustum regimen*; 3,29,7: *humanarum rerum regimen*; *epit.* 6,1; *ira* 10,44.

In Tertulliano la famiglia lessicale di *rego* è piuttosto rara. Il verbo è attestato in *pat.* 15, in riferimento alla *patientia*, virtù derivata da Dio che, tra il resto, *carnem regit* (*pat.* 15)⁶⁵, mettendo così in luce la relazione gerarchica tra sfera spirituale e sfera corporea. In Cipriano, invece, *rego* e derivati esprimono il governo dell'universo (*epist.* 59,5: *cuius [sc. dei] nutu et arbitrio regi et gubernari omnia scimus et credimus; ad Demetr. 5: mundi dominus et rector et cuncta arbitrio eius et nutu gerantur*), ma ricorrono anche in relazione al tema dell'illuminazione, secondo l'idea di un Dio che ci "fa strada", conducendoci fuori dalle tenebre verso un percorso di luce (*domin. orat.* 1: *luce gratiae luminati iter uitae duce et rectore domino teneremus*).

Come accennato, in Lattanzio la famiglia lessicale di *rego* presenta un numero molto alto di occorrenze. Nelle sue opere, questi lessemi ricorrono spesso con accezione cosmologica, con un'evidente matrice filosofica di questi usi, come dimostra il fatto che essi si concentrino soprattutto in passi di carattere dossografico⁶⁶. La matrice filosofica dell'uso lattanziano si evince anche dal fatto che in questo autore tali lessemi sono spesso associati a sostantivi come *mens* e *ratio*, designando così l'azione di un principio razionale posto a governo dell'universo (*inst.* 2,5,19: *sed dei est illa ratio qui et fecit et regit omnia*). Lattanzio insiste soprattutto sul parallelo fra il governo dell'anima sul corpo e il governo di Dio sull'universo (posti entrambi in posizione sopraelevata: *opif.* 16,4); sulla unicità di questo principio razionale a fronte della molteplicità delle parti su cui esso interviene (*inst.* 1,3,20; 1,3,21: *quodsi in uno corpore tantarum rerum gubernationem mens una possidet et uniuersis simul intenta est, cur aliquis existimet mundum non posse ab uno regi, a pluribus posse?*; 1,7,3; 3,15,5). Abbiamo visto (a proposito di *Cic. Tusc.* 1,63: v. *supra*, 130) come l'idea della unicità del principio governatore sia un concetto già presente negli autori pagani: numerose sono le metafore che esemplificano questo concetto. In Apuleio (*mund.* 30; cf. *ibid.* 35) si trova ad esempio la metafora del comandante dell'esercito, del ***gubernator*** della nave, e dell'auriga (*rector*), immagini in parte riprese da Lattanzio (*inst.* 1,3,18), alle quali si

⁶⁵ Anche Cipriano istituisce una relazione tra l'essere umano e Dio nel segno della *patientia*; in Cipriano, questa virtù *disciplinam regit* (*bono pat.* 20).

⁶⁶ Lattanzio si riferisce agli stoici in *inst.* 1,2,2: *Stoici ... docentes nec fieri mundum sine diuina ratione potuisse nec constare, nisi summa ratione regeretur*; 2,5,19 (cf. *epit.* 4,3; *ira* 9,1), si richiama esplicitamente al *De natura deorum* di Cicerone in *inst.* 1,2,5 (*dei prouidentia regatur hoc omne quod cernitur*) e 1,5,24 (dove cita *nat. deor.* 2,77). *Rego* compare inoltre in passi relativi all'epicureismo (*epit.* 1,1; *opif.* 2,10); mentre in *ira* 10,50, la tesi filoprovvidenzialistica è riportata come posizione comune a Socrate e Platone, Pitagora, Zenone e Aristotele (*cuius [sc. diuinae prouidentiae] ui ac potestate omnia quae uidemus et facta sunt et reguntur*).

aggiunge la similitudine di carattere politico fra Dio, *rector mundi*, paragonato al governatore (*rector*) di una provincia (*inst.* 2,16,7; cf. *ira* 10,42)⁶⁷. Lattanzio si sofferma inoltre sulla diversificazione fra Dio e i destinatari della sua azione (egli non si mescola, per così dire, con il materiale sul quale interviene: *inst.* 7,3,6; la polemica è con Verg. *Aen.* 6,726s.).

In *inst.* 2,14,9, *rego* assume poi una valenza morale ed è impiegato per esprimere l'azione del demone socratico sulla vita del filosofo (*cuius nutu et arbitrio sua uita regetur*; cf. *epit.* 23,2, dove il demone è definito *custos* e *rector* della vita di Socrate)⁶⁸. Anche in Lattanzio, infine, è spesso presente il concetto di onnicomprensività dell'azione divina (*epit.* 3,1: *omnia regens [sc. unus deus]*), che si estende anche alla storia (*inst.* 5,15,8)⁶⁹, e l'associazione della famiglia lessicale di *rego* con i verbi di creazione (un modulo stilistico ben testimoniato da A.: v. *infra*, 141)⁷⁰.

La traduzione rufiniana del *De Principiis* di Origene, presenta diverse attestazioni del nesso *prouidentia regi*, che ricorre per indicare che un'identica (e unica) azione provvidenziale governa sulla pluralità delle cose del mondo (*Orig. Princ.* 2,3,6: *eadem dei summi prouidentia agi regique*; cf. *Rm* 1,20: *uirtus est qua regit omnia, diuinitas qua replet uniuersa*); è la provvidenza a determinare inoltre il numero di creature razionali presenti nell'universo (*Orig. Princ.* 2,9,1: *ut tantae [sc. rationabiles creaturae uel mentes] sint, quantae a prouidentia dei et dispensari et regi et contineri possint*); ma soprattutto, l'idea del governo della provvidenza è associata al tema della giustizia, perché negare il primo comporta anche la negazione della seconda (*Orig. Princ.* 2,9,5: *nec a deo factus esse mundus nec a prouidentia eius regi credetur, et consequenter nec dei iudicium de uniuscuiusque gestis uidebitur expectandum*)⁷¹.

⁶⁷ In Lattanzio è inoltre presente la metafora dell'inquilino di una casa; del comandante (*gubernator*) di una nave; dell'anima diffusa nel corpo (3,20,14; cf. 7,3,6), nonché le figure del pastore, del re, l'immagine del sole; cf. *Min. Fel.* 18,7: *rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus*.

⁶⁸ Per il nesso *nutu et arbitrio* in associazione al verbo *rego* cf. *Cic. Rosc.* 131 (*si Iuppiter Optimus Maximus, cuius nutu et arbitrio caelum, terra mariaque reguntur ...*); la stessa coppia nominale è in *Cypr. epist.* 59,5.

⁶⁹ Cf. *ciu.* 5,1; e in partic. 11: v. *infra*, n. 77.

⁷⁰ *Inst.* 2,5,19; 3,9,16: *mundum deus et fecit et regit*; 4,4,11; 5,1,1; *ira* 10,47: *diuina prouidentia mundum regi sicut et factus est*; 10,50; 10,53: *conditor rectorque mundi deus*; cf. *Ambr. hymn.* 4,1s.: *Deus creator omnium / polique rector ...* (citato da A. in *conf.* 9,12; cf. *Sen. Herc. Oet.* 1275: *... rector poli*); cf. *Paolin. Nol. carm.* 22,56s.: *... omnia per quod / facta uigent, quod cuncta regit [sc. uerbum]*.

⁷¹ In *Orig. Princ.* 3,3,5, l'ammissione del governo onnicomprensivo della provvidenza funge da argomentazione a favore dell'ingiustizia di Dio e della sua responsabilità del male (*qui dei prouidentia regi omnia quae in hoc mundo sunt adserunt ... non aliter poterit responderi ita, ut absque omni*

Infine, in *Orig. Princ.* 3,1,17, l'azione governatrice della provvidenza si attua secondo un criterio di giustizia (*providentiam dei iuste omnia moderantem et aequissimis dispensationibus pro singulorum meritis et causis regere immortales animas*)⁷² e ha lo scopo di perfezionare le anime in vista della loro vita futura. Anche in questo caso, quindi, il governo della provvidenza ha una funzione educativa e istruttiva (*immortali et aeterno aequitatis <iure et> moderamine diuinae providentiae immortalis anima ad summam perfectionis adducitur*).

In Ambrogio i lessemi membri della famiglia lessicale di *rego* hanno per lo più una valenza psicologica e morale, un uso già osservato a proposito di **guberno** e derivati (v. *supra*, s.uu., 102, n. 60). L'anima stessa deriva direttamente da Dio ed è la facoltà (*regale mentis imperium*) che 'regge' l'uomo (*Iacob* 1,1,4: *uigore ac potestate regerentur*; con un riferimento, quindi, all'uso politico del verbo). Seppure in numero inferiore, *rego* e derivati sono presenti, con accezione cosmologica, anche in Ambrogio (*off.* 1,26,124; *epist.* 1,4,5: *omnia coercent et regit [sc. deus]*; *epist.* 31,1: *inuisibilem deum uisibilis huius mundi rectorem esse*; *hex.* 1,2,7: *per quem [sc. deum] omnia reguntur et gubernantur*: con funzione antiatomistica). Ambrogio individua inoltre in Cristo il *rector* che ci conduce e ci "tiene a freno", evitandoci di cadere (*Isaac* 8,64): vedremo come in A. è invece la provvidenza a evitarci di scivolare nella *peruersitas* attraverso la Scrittura (*Gn. litt.* 5,23,44, cit. *infra*, 143). I due livelli, psicologico e cosmologico, si saldano in *Noe* 17,61, attraverso il riferimento al senso della vista: secondo Ambrogio, infatti, la vista è il senso più importante per l'uomo, perché gli permette di contemplare l'universo e di desumere così la grandezza del suo creatore (anche in questo caso, quindi, il cosmo riveste una funzione strumentale, perché è attraverso la sua contemplazione che l'uomo può raggiungere Dio)⁷³.

Infine, in Girolamo e in Paolino da Nola, la famiglia lessicale di *rego* esprime l'onnicomprendività dell'azione della provvidenza (*Hier. in Ezech.* 3,10: *cuncta regi providentia*; *Paolin. Nol. carm.* 6,130: ... *cuncta regit nutuque gubernat*; *epist.* 16,3), la

iniustitiae culpa diuina providentia demonstratur). La risposta origeniana a questa obiezione si fonda sull'idea dell' anteriorità dell'anima – causa del peccato – rispetto al corpo.

⁷² Cf. *Orig. Princ.* 3,1,17: *περὶ τῆς ποικίλης προνοίας τοῦ θεοῦ, ἀθανάτου ψυχῆς προνοουμένου.*

⁷³ *Noe* 17,61: *domestica est [sc. uisio] luminis et per eam aspicientes caelum terram maria, solem quoque, lunam et stellas ... intellegimus deum esse operatorem mundi atque rectorem nec sine auctore deo tantorumque operum conditore haec potuisse fieri credimus aut posse consistere.*

posizione dei suoi avversari⁷⁴. Emerge inoltre il tema della onnipresenza di Dio nell'universo (cf. Paolin. Nol. *carm.* 10,123ss.) e dell'estensione della provvidenza, che coinvolge anche le realtà inferiori⁷⁵ (apparentemente dominate dal caso), il singolo essere umano, e anche le sue azioni (Paolin. Nol. *epist.* 16,2: *actusque nostros, quos summi domini potestas regit et pro nostris meritis uertit aut dirigit, uacuis fatorum fortunaequae nominibus*; 16,5: *Quin potius ... omnia operum dei, in quibus consistimus et quorum pars sumus, omniaque munerum eius, quibus inter uitae istius fragilis et caducae incerta regimur atque seruamur, ad ipsum referamus*)⁷⁶.

3.2 USO AGOSTINIANO

Come detto, la famiglia lessicale di *rego* è in stretta relazione con quelle di ***administro*** e di ***guberno***, con le quali è a volte interscambiabile, per variare la terminologia con cui A. si riferisce all'azione divina; altre volte, invece, questi lessemi, associati in coppie verbali o nominali, danno luogo a un cumulo sinonimico (in parte è un tratto caratteristico dello stile agostiniano, in parte riprende un *usus* già consolidato negli autori precedenti, sia pagani che cristiani: v. *supra*). Neppure sul piano semantico si riscontrano particolari difformità rispetto agli usi già visti per le famiglie etimologiche di ***administro*** e ***guberno***; dal confronto con gli autori a lui precedenti o contemporanei, emerge tuttavia che talora A. si serve di moduli espressivi ormai cristallizzati, che l'autore reimpiega, però, in contesti più vari e in parte diversi rispetto agli autori precedenti (pensiamo, ad esempio, alla versatilità con la quale A. impiega il modulo *diuina prouidentia omnia / cuncta / uniuersum regi* o una sua variante).

⁷⁴ Hier. in *Eccl.* 5,7: *qui negarent prouidentia res humanas regi*; Paolin. Nol. *epist.* 16,2: *illisque mare uel caelum casu regi commouerique uideatur, qui mundum istum aut sine rectore uacuum aut otiantem neglectum deo ...*

⁷⁵ Paolin. Nol. *carm.* 22,138ss.: *cuncta deum regere, et nihil ut sine mente putemus / principis esse dei, dicens non arbore frondem, / aere non uolucrum sine iussu decidere?*

⁷⁶ *Rego* è attestato in riferimento all'uomo anche in Hier. *comm. Mt.* 1,865 (*homines ... dei regantur arbitrio*), nel commento a *Mt.* 6,26, un versetto a tema provvidenzialistico (*respicite uolatilia caeli quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea et pater uester caelestis pascit illa nonne uos magis pluris estis illis*).

3.2.1 *REGO* IN ASSOCIAZIONE A UN VERBO DI CREAZIONE; IL GOVERNO ONNICOMPRESIVO DELLE COSE

Sul piano linguistico, la distinzione tra azione creatrice e azione governatrice di Dio, è evidenziata dalla coppia costituita da un verbo di creazione (usato al perfetto) e il verbo *rego* (usato al presente), oppure da due sostantivi corrispondenti (la stessa struttura si incontra anche con le famiglie lessicali di *administro* e di *guberno*). Si tratta di un *usus* stilistico anteriore ad A. A. usa questi lessemi per esprimere le posizioni pagane in materia di provvidenza, condivise anche dai cristiani (*ciu.* 1,36; *c. Faust.* 22,19, cit. *supra*, s.u. *administro*, 69, n. 50), e insiste poi sull'estensione onnicomprensiva del governo della provvidenza, che coinvolge anche il piano della storia⁷⁷: *rego* (o un sostantivo membro della stessa famiglia etimologica) è associato infatti ad aggettivi pronominali come *omnis*, *cuncti*; oppure a *uniuersum / uniuersitas* o a *mundus*⁷⁸; equivalenti espressivi del modulo *a summis usque ad infima ... regi* (*s. dom. m.* 1,52; su questa formula, più frequente nella forma *pertendo usque ad / in*, v. appendice, 283ss.). L'idea del governo onnicomprensivo nel tempo presente è sfruttata da A. in dimostrazioni di varia natura e riguarda anche il piano della storia individuale.

Gn. litt. 5,22,43: *quid ergo absurdius, quid insulsius sentiri potest quam eam [sc. hanc mundi partem, quam putant fortuitis motibus perturbari] totam esse uacuum nutu et regimine prouidentiae, cuius extrema et exigua uideas tanta dispositione formari, ut aliquanto adtentius cogitata ineffabilem incutiant admirationis horrorem? Et cum animae natura naturae corporis antecellat, quid est dementius quam putare nullum esse diuinae prouidentiae iudicium de moribus hominum, cum in eorum carne tanta eius sollertiae clareant et demonstrantur indicia?*

L'analogia tra un principio razionale umano e uno cosmico è inoltre usuale, sia in ambito classico che cristiano (si pensi a Lattanzio), è il parallelismo fra macrocosmo e microcosmo. Anche in questo passo A. accenna alla relazione fra anima e corpo, ma lo fa in termini differenti da quelli visti finora: il *focus* del ragionamento agostiniano non risiede infatti nella dimostrazione dell'esistenza di un *regimen* provvidenziale, ma nello stabilirne l'estensione. Inversamente rispetto a quanto osservato finora, il punto di partenza non è quindi tanto la sfera dell'anima, quanto piuttosto quella del corpo.

⁷⁷ La provvidenza determina infatti l'esistenza e lo sviluppo dei *regna* umani (*ciu.* 5,1) e, in generale della storia, a tutti i livelli: raggiunge anche il più minuto e insignificante dettaglio naturale (*ciu.* 5,11: [*sc. deus summus et uerus*] *qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis uiscera nec auis pinnulam, nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium conuenientia et quadam ueluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse*); cf. *Lact. inst.* 5,15,8: *cum possit deus reges quoque ipsos inferiores etiam infimis facere.*

⁷⁸ *V. diu. qu.* 36,1; *Gn. litt.* 5,21,42, trattato s.u. *guberno*, 112s.; *c. Faust.* 22,19.

L'onnicomprendività della provvidenza, estesa anche al piano morale, permette ad A. di affermare che la sua azione coinvolge anche l'anima schiava del peccato (guidata anche essa dal *numerus*, che ne determina la bellezza, seppure di livello inferiore: *mus.* 6,56) e che Dio non può quindi essere responsabile del male, né di quello compiuto (*peccatum*) né di quello subito (*poena*) dall'anima malvagia (*lib. arb.* 1,1). L'azione reggitrice e governatrice della provvidenza coincide, infatti, con il concetto di giustizia distributiva, che riporta l'ordine morale, turbato dall'azione di una volontà libera di volgersi sia al bene immutabile (*conuersio*) sia ai beni mutevoli (*auersio*): cf. *lib. arb.* 2,53. Lo stesso discorso si applica ai demoni: posto che è la provvidenza a governare l'universo, e non il caso (*ciu.* 9,13: *porro quia prouidentia summi dei ... non fortuita temeritate regitur mundus*)⁷⁹, ne consegue che la loro eterna infelicità (*aeterna miseria*) è una conseguenza della loro malvagità (*magna malitia*). In *ciu.* 1,28, il nesso *creator mundi et rector* è infine associato all'idea dell'imperscrutabilità dei giudizi divini: la provvidenza è infatti qualificata dall'aggettivo *altus* (su questo passo, v. *infra*, il cap. dedicato al mistero della provvidenza)⁸⁰.

en. Ps. 145,13: *sic factus est homo, ut norit consulere iumentis suis; nec inde praecepta a deo accepit, sed insinuatum est illi in mentem a deo, ut possit et sine praecepto facere; fecit illum talem deus. Sed quomodo regit pecus, regendus est ab alio; ab eo a quo regitur, praeceptum accepit. Ad praecepti ergo tenorem, "non est de bobus cura deo" [1 Cor 9,9]: ad prouidentiam uniuersitatis, qua creauit omnia et mundum regit: "homines et iumenta saluos facies, domine" [Ps 35,7].*

In *en. Ps.* 145,13, A. analizza un versetto dal significato ambiguo (cf. *prou. dei* 9; *agon.* 9): l'affermazione di 1 *Cor* 9,9 ("Dio non si prende cura dei buoi") appare infatti come una limitazione del dominio della provvidenza. *Rego* è usato sia in riferimento alla conduzione del bestiame, secondo un uso che sembra vicino a quello biblico, visto in *Ps* 22,1, corrispondente al greco ποιμαίνω (v. *supra*, 135), sia in riferimento all'azione della provvidenza; inoltre, attraverso la citazione di *Ps* 35,7, *rego* assume una valenza escatologica e salvifica. Nel modulo chiastico *creauit omnia et mundum regit* vi è quindi la successione fra la creazione conclusa nell'arco dei sei giorni e il governo continuo della provvidenza, che si dilata, per così dire, anche nel futuro; il valore di

⁷⁹ Cf. *en. Ps.* 31,2,18: *si casibus reguntur homines, nulla prouidentia aliquid geritur* (A. sintetizza così una delle tesi degli empi).

⁸⁰ Cf. *Aug. s.* 18,1: *uident habere diuitias et pessimos homines et bonos homines uident etiam ... laborare in his miseriis non solum bonos, deus nec respicit nec regit, sed omnino in intimo quodam fundo mundi huius dimisit nos casibus uolui, nec aliquam prouidentiam exhibet nobis*. A. gioca qui sull'antitesi tra visibilità e invisibilità e sulla contrapposizione tra piano del presente e piano del futuro, in cui avrà luogo il giudizio divino. *Prouidentia* sembra avere qui il valore di 'interesse'.

rego salda, quindi, la dimensione del presente e quella del futuro (cf. le attestazioni bibliche di *rego*, sempre al futuro).

3.2.2 FUNZIONE ISTRUTTIVA

Gn. litt. 5,23,44: nos autem, quorum gressus, ne in illam peruersitatem incidamus, eadem diuina prouidentia per sanctam scripturam regit...

L'espressione *nos regit* ricorda un uso linguistico già visto nei salmi (e.g. in *Ps* 22,1 e 47,15), dove il verbo compare in moduli ai quali soggiace la metafora del pastore che conduce il gregge. La provvidenza si preoccupa dei fedeli, servendosi della Scrittura per evitare che essi cadano nel peccato. L'idea che la provvidenza stessa regga individualmente il singolo è un concetto cristiano: questo modulo non è infatti attestato nei classici (almeno non con questo valore)⁸¹; negli autori cristiani lo incontriamo invece in associazione alla metafora del pastore⁸², all'idea dell'illuminazione divina⁸³ e della grazia⁸⁴.

⁸¹ Cf. Sen. *controu.* 1,6,3: *natura nos regit*; Manil. 4,98: *... est aliud, quod nos cogatque regatque.*

⁸² Paolin. *Nol. epist.* 42,2: *hic ergo dominus et deus noster ... ouis et pastor in nobis est, quia nos inuisibili baculo et salutari uirga intus regit.*

⁸³ Rufin. *Orig. in Ex.* 1,5: *Si Dominus regit nos et sensus mentis nostrae illuminatus a Domino...*

⁸⁴ Mar. Victorin. *in Phil.* 4,8: *ipse [sc. deus] enim per spiritum suum missum in nos et gubernat et regit ut nihil in nobis sit.*

4. ALTRI LESSEMI RELATIVI AL MODO DI GOVERNARE DELLA PROVVIDENZA

Come si è visto, le famiglie lessicali di *administro*, *guberno* e *rego* sono composte da lessemi-chiave per esprimere l'idea del governo della provvidenza; la particolarità è di essere caratterizzati da un denso valore metaforico. Per esprimere l'agire della provvidenza A. si serve, oltre a essi, anche di un lessico in parte più comune e semanticamente meno caratterizzato (come nel caso di *ago*, *gero*). Per completare quindi la sezione dedicata al lessico che esprime il modo di governare della provvidenza si passeranno in rassegna anche i lessemi appena ricordati (assieme a *facio / fio* e a *opus / operor*, trattati nell'*excursus* conclusivo di questa sezione) e altri (*dispono*, *moderor*, *tempero*), attestati con minore frequenza in associazione alle parole-chiave rispetto alle famiglie lessicali già analizzate:

4.1 AGO, PERAGO

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
ago	8	<i>Acad. 1,1: si diuina p-a pertenditur usque ad nos ... mihi crede, sic tecum agi oportet, ut agitur.</i>	nov. 386-mar. 387
		<i>mus. 6,56: id agi per p-am dei ... ut etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur, et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem.</i>	aut. 388-fine 390
		<i>diu. qu. 44: aliud enim est quod diuina p-a quasi priuatim cum singulis agit, aliud quod generi uniuerso tamquam publice consulit.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 52: per quam [sc. dei p-am] praecipitur atque agitur ne anima corrumpatur et deos alios atque alios sequens quodammodo meretricetur, zelum dei appellauerunt.</i>	388-391
		<i>conf. 5,11: qui [sc. dominus deus] me tunc agebas abdito secreto p-ae tuae.</i>	ca. 400
		<i>adn. Iob 33: "semel enim loquitur dominus" [Iob 33,14]: quasi uocationem omnium iustorum semel fecit dominus et temporaliter circa singulos hoc agit diuina p-a.</i>	ca. 400
		<i>perseu. 31: res humanas in paruulis non diuina p-a, sed fortuitis agi casibus opinabimur.</i>	dopo retr. (426-427)
		<i>ep. 98,4: nec cum tale aliquid diuina p-a per infantulos agit, ipsos id agere scientia uel ratione credendum est.</i>	?
perago	2	<i>diu. qu. 49: hoc proportione in uniuerso genere humano fieri per diuinam p-am peragique pulcherrimum est.</i>	388-391

		<i>diu. qu. 62: qua [sc. p-a] omnes diuinae actiones locorum temporumque ordines distinctione pulcherrima peraguntur.</i>	388-391
--	--	---	---------

Tabella 27 Attestazioni agostiniane di *ago* e *perago* associati alle parole-chiave

Ago (gr. ἄγω) è uno dei verbi di movimento per eccellenza: designa infatti un'attività nel suo svolgimento continuo, nel suo aspetto imperfettivo, a differenza di *facio*, che esprime invece l'esercizio di un'attività in un momento determinato¹ (cf. *adn. Iob* 33). *Ago* significa 'spingere avanti a sé', 'condurre', 'guidare' (deriva dal lessico pastorale)² ma anche 'perseguire', 'condurre un'attività' (si contrappone a *quiesco*), mentre il valore perfettivo è proprio del composto *perago* ('condurre fino alla meta', 'completare un'opera')³; *ago* esprime il movimento sia in senso proprio (spostare da un posto all'altro) sia in senso traslato (trasformare lo stato di una cosa). Può infine riferirsi a un processo che si sviluppa nel tempo o al tempo stesso (*agere uitam, aetatem* etc.). Nel lessico neoplatonico di Mario Vittorino, *ago* corrisponde a *uiuo* e rende il greco ἐνεργεῖν: è l'agire che determina l'esistenza di Dio, privo di un principio o di un soggetto agente preesistente⁴.

Questo verbo si presta pertanto a esprimere l'attività divina nell'universo, considerata nel suo aspetto dinamico (dio come causa prima del movimento)⁵ ma anche dal punto di vista dell'interesse e della *cura* divina nei confronti del cosmo. L'espressione *nihil agere* è usata infatti con funzione antiprovidenzialistica, per esprimere la concezione epicurea della divinità: inattiva, disinteressata a quanto accade nell'universo e dunque *beata*⁶. In Cicerone, l'inattività del dio epicureo è espressa dai nessi *nihil agere, nihil curare*⁷, variati da *nihil negoti habere*⁸. Anche il verbo *ago* esprime la conduzione di un *negotium*, di un affare o di un'attività e con questo valore si

¹ *DEL, s.u.*; cf. la distinzione fra i due verbi in Varr. *ling.* 6,77. La bibliografia su *ago* (pubblicata fino al 1981) è raccolta nel primo volume a cura di Hiltbrunner (1981-1992, *s.u. ago*).

² *DEL, s.u.*; *Th.l.L. V/2,1367,11ss., s.u. ago*.

³ Il preverbo può conferire anche valore durativo o intensivo all'azione: v. *Th.l.L. X/1,1176,9ss., s.u. perago*.

⁴ Hadot 1968, 369s.

⁵ *Sen. nat. qu.* 7,2,3: ... *pigerrimam sortiti an uelocissimam sedem, circa nos deus omnia an nos agat; epist.* 71,12; *Manil.* 2,64; 3,540; v. *Th.l.L. V/2,1376,33ss., s.u. ago*.

⁶ *Cic. nat. deor.* 1,2; 101; 102; 110: *uirtus ... actiuosa; et deus uester nihil agens*; 2,44; 59; 93; cf. *Quint. decl.* 268,11: *quidam nihil agi sine prouidentia credunt*; v. *Th.l.L. V/2,1381,22ss., s.u. ago*.

⁷ *Cic. nat. deor.* 1,115: *cum dei ... omnino nihil curent nihil agant*; 123; 3,3.

⁸ *Cic. diu.* 2,40: *illius ... deus nihil habens nec sui nec alieni negoti non potest...* (v. Pease 1963, 421, *ad loc.*); *nat. deor.* 1,45; *Lact. ira* 4,2; 17,1; cf. *Diog. Laert.* 10,139: Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει; *Dox. Graec.* 572 (= *Hippol. Philosoph.* 22,3).

riferisce generalmente alla sfera umana, ma vedremo che in A. è usato invece in relazione all'attività della provvidenza. In ambito cristiano, l'idea dell'inattività divina viene ricondotta, in generale, alla posizione degli empi⁹.

Agere cum aliquo (aliqua re) + avverbio (male, bene etc.) significa 'trattare' o 'comportarsi' in un certo modo con qualcuno¹⁰. Questo costrutto è attestato in *Acad.* 1,1 e *diu. qu.* 44:

Acad. 1,1: *quam ob rem cum tibi tuo animo indigna multa accidunt, ne te ipse contempnas. nam si diuina prouidentia pertenditur usque ad nos, quod minime dubitandum est, mihi crede, sic tecum agi oportet, ut agitur.*

diu. qu. 44: *aliud enim est quod diuina prouidentia quasi priuatim cum singulis agit, aliud quod generi uniuerso tamquam publice consulit. nam et quicumque singuli ad certam sapientiam peruenerunt, nonnisi ab eadem ueritate suarum singillatim aetatum opportunitate inlustrati sunt. a qua ueritate, ut populus sapiens fieret, ipsius generis humani opportuna aetate homo susceptus est.*

Nel primo testo l'impersonalità dei passivi *agi* e *agitur* (e l'iterazione del medesimo verbo), unita alla presenza del verbo *oportet*, accentua l'idea della necessità assoluta (*oportet*), del fatto che le cose non debbano andare diversamente da come vanno, perché è la provvidenza a intervenire su di esse: A. spiega così le apparenti avversità che Romano è costretto ad affrontare e che sono in realtà necessarie nel suo percorso verso la *conuersio* filosofica. La sfera di azione della provvidenza comprende quindi anche quanto è comunemente ricondotto alla *fortuna* (*Acad.* 1,1: *quae uulgo fortuna nominatur occulto quodam ordine regitur*)¹¹, e agisce in modo individuale, intervenendo sulla vita del singolo. La sua modalità di intervento risente però ancora del concetto stoico e plotiniano di provvidenza, che è pronta a sacrificare l'individuo in vista dell'armonia universale (*nihilque seu commodi seu incommodi contigit in parte, quod non conueniat et congruat uniuerso*).

Lo stesso costrutto con il verbo *ago* è presente in *diu. qu.* 44, dove A. distingue fra due diverse modalità di azione della provvidenza: una relativa al singolo (*quasi priuatim cum singulis agit*) e una di carattere universale (*generi uniuerso tamquam*

⁹ Rufin. *Orig. Princ.* 3,5,3: *otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum*; Basil. *hex.* 2,2 (PG 29, 32b): v. Robbins 1912, 44; cf. anche la classica obiezione antiprovidenzialistica espressa in Rufin. *Orig. in psalm.* 36,5: *si per prouidentiam diuinam res agerentur, permetteret deus hunc iniquum et impium in tantum felicitatis ascendere*; *hist eccl.* 8,1,8: *uelut ignorantes deum absque diuina prouidentia res agi ducerent*; *Recogn.* 8,8,1: *non sine dei prouidentia mundus agitur*.

¹⁰ *Th.l.L.* I/2,1385,78ss., s.u. ago.

¹¹ V. *infra*, l'analisi di *Acad.* 1,3 (cap. IV).

publice consulit)¹². Non si sono trovate altre attestazioni di *priuatim* in riferimento all'azione divina¹³; l'avverbio rimanda solitamente alla distinzione fra sfera pubblica e sfera privata, tutta interna alla società romana: *priuatim* indica infatti la conduzione privata di un affare, di un *negotium*¹⁴, e si è visto che questa contrapposizione designa anche la tradizionale antitesi fra la divinità stoica, attiva e “impegnata” (cf. Cic. *nat. deor.* 1,51: *deum ... laboriosissimum*), e quella epicurea, inattiva e *beata*. C'è quindi un contrasto fra l'uso lessicale che presenta un forte riferimento alla vita politica e culturale romana, e il contenuto del passo, che accenna invece alla corrispondenza fra le diverse età del singolo individuo e quelle dell'umanità (v. *infra*, s.u. *consulo*).

In *mus.* 6,56, *ago* ricorre tre volte, con valori differenti. Nel primo caso si tratta dell'espressione *agi ... ut* ('darsi da fare' perché qualcosa accada; cf. *diu. qu.* 52): la provvidenza è il mezzo attraverso il quale anche le anime macchiate dal vizio 'sono condotte' (ed ecco il secondo valore di *ago*) secondo i *numeri* ('ritmi'), che la provvidenza 'estende' (*agat*) fino al livello più basso della scala ontologica. In *conf.* 5,11 è Dio che attraverso la sua provvidenza 'conduce' l'inconsapevole A.: in modo nascosto (*abdito secreto prouidentiae tuae*) la provvidenza dà infatti inizio al processo di trasformazione dell'io agostiniano, la *conuersio* (v. *infra*, s.u. *abditum*). Come detto, *ago* indica infatti sia il movimento concreto nello spazio sia il movimento in senso traslato, vale a dire un cambiamento di condizione. Con questo secondo valore, prima di A. il verbo si riferisce però soprattutto alla trasformazione dell'animo provocata dalle passioni, all'impulso violento e sconvolgente dei sentimenti oppure alla necessità¹⁵; qui invece *ago* ha un valore psicologico diverso: è la spinta al cambiamento che proviene dall'esterno e costituisce l'inizio di un itinerario circolare che si chiude – plotinianamente – con il 'ritorno' dell'io alla sua origine divina¹⁶.

In *adn. Iob* 33, *ago* si contrappone a *uocationem fecit*: l'antitesi è quindi fra azione e parola, ma anche fra durata (*ago*) e puntualità dell'azione (*facio*, qui oltretutto al pf.). Dio, infatti, chiama una sola volta (*uocationem ... semel fecit*), mentre la provvidenza realizza la parola divina in modo individuale (*circa singulos*) e continuato

¹² Lo stesso lessico è in *uera rel.* 46: *diuina prouidentia non solum singulis hominibus quasi priuatim, sed uniuerso generi humano tamquam publice consulit.*

¹³ *Th.l.L.* X/2,2,1383ss., s.u. *priuatim*.

¹⁴ *Ibid.* 1386,23ss.

¹⁵ *Th.l.L.* II/1,1370,63ss., s.u. *ago*.

¹⁶ Bodei 2005³, 193; v. *infra*, s.u. *admoneo*.

nel tempo oppure è lo strumento per realizzare in modo ordinato (*peraguntur*) le *actiones* divine (*diu. qu. 62*)¹⁷.

perseu. 31: neque enim fato cogitur deus illis infantibus subuenire, illis autem non subuenire; cum sit utrisque causa communis: aut res humanas in paruulis non diuina prouidentia, sed fortuitis agi casibus opinabimur, cum rationales uel damnandae uel liberandae sint animae; quandoquidem nec passer cadit in terram sine uoluntate patris nostri qui in caelis est, aut parentum negligentiae sic tribuendum est, quod paruuli sine baptisate moriuntur, ut nihil ibi agant superna iudicia.

In *perseu. 31*, i moduli espressivi tradizionali (come il nesso *res humanae*; l'antitesi fra caso e provvidenza) sono associati all'allusione a *Mt 10,29*, che fa parte del repertorio di versetti a tema provvidenzialistico: tutti questi motivi compaiono tuttavia in un contesto completamente mutato rispetto a quello abituale. Contro i semipelagiani, A. intende infatti dimostrare che il diverso destino dei neonati non è dovuto né alla grazia donata secondo i meriti né a un disinteresse della provvidenza nei loro confronti, ma che è compreso anche esso nel disegno insondabile di Dio. *Ago* ha per soggetto *casus* anche negli autori classici¹⁸; nel passo agostiniano il nesso è contrapposto a *prouidentia* [*sc. agi*] ed evoca un moto violento e agitato¹⁹; si è visto che si tratta di un'antitesi frequente, alla quale si è accennato anche per *Acad. 1,1*; qui, però, la natura dell'agire provvidenziale è diversa: nel dialogo giovanile si trattava infatti di un percorso caratterizzato da una logica razionale (seppure nascosta), ben riconoscibile nella sua meta finale (l'approdo alla filosofia); in questo passo, la logica dell'*agere* della provvidenza si perde invece (agli occhi umani) fra le vie tortuose di una volontà divina per noi incomprensibile.

¹⁷ *Perago* è attestato con valore cosmologico negli autori pagani (*Th.l.L. X/1,1176,66ss., s.u.*), ma l'impiego agostiniano è molto più astratto e concentrato sul processo di realizzazione, sull'ordine delle azioni (e intenzioni) divine: sono infatti la provvidenza e la sua azione ordinatrice a essere protagoniste, più che il risultato di queste ultime in se stesso. Un'altra modalità di azione della provvidenza è quella di determinare il verificarsi di avvenimenti straordinari (*ep. 98,4*), che secondo A. sono segni dotati di un preciso significato.

¹⁸ Verg. *Aen. 9,720*: ... *qui casus agat res*; Suet. *Tib. 69*: *cuncta fato agi*; Anthol. 38: *omnia casus agit*.

¹⁹ V. *Th.l.L. I/2,1375, 27ss.* (associato al moto degli elementi naturali).

4.2 DISPONO, DISPOSITIO

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
dispono	6	<i>ord. 2,11: omnis uita stultorum ... per diuinam tamen p-am ... quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet.</i>	fine 386- inizio 387 (Catapano)
		<i>Acad. 3,23: mundum istum nostrum aut natura corporum aut aliqua p-a sic esse dispositum.</i>	nov. 386- mar. 387
		<i>s. 8,1: diuinamque p-am per cuncta diffusam et disponentem.</i>	? ²⁰
		<i>en. Ps. 148,10: et inueniret quia totum dei p-a fit in terra; et miraretur disposita etiam membra pulicis.</i>	prima del 410 ²¹
		<i>prou. dei 2: "quia omne ... quod p-a gubernatur, ordinatum oportet esse atque dispositum".</i>	412?
		<i>qu. 2,18: ueniunt [sc. causae] ex occulta p-a iustissima plane et sapientissima uniuersum quod creauit disponentis et administrantis dei.</i>	419-421
dispositio	6	<i>util. cred. 6: horum autem temporum uices atque ordinem mira quadam diuinae p-ae dispositione digestum atque conpositum longum est explanare.</i>	391/392
		<i>en. Ps. 7,15: propterea diuinae p-ae etiam ista dispositio tribuenda est, non quia ipsa peccatores facit, sed quia ipsa ordinat cum peccauerint.</i>	393-394 ²²
		<i>Gn. litt. 5,22,43: cuius [sc. p-ae] extrema et exigua uideas tanta dispositione formari.</i>	412-414
		<i>ciu. 11,1: ciuitatem dei dicimus ... quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione p-ae super omnes omnium gentium litteras omnia sibi genera ingeniorum humanorum diuina excellens auctoritate subiecit.</i>	dal 412
		<i>corrept. 23: quicumque ergo in dei p-issima dispositione praesciti praedestinati uocati iustificati glorificati.</i>	prima di retr. (426- 427)
		<i>ep. 217,14: quidam non perseueraturi perseueraturis dei permissione uel prouisione ac dispositione miscentur.</i>	dopo 416

Tabella 28 Attestazioni agostiniane di *dispono* e *dispositio* associati alle parole-chiave

Dispono presenta oltre 450 occorrenze agostiniane, *dispositio* è attestato invece più di 100 volte nel *corpus* agostiniano, dove compare anche il *nomen agentis dispositio* (3 occorrenze). Fra gli autori cristiani precedenti ad A., Tertulliano è quello in cui questi lessemi sono attestati con maggiore frequenza, in particolare in relazione a Dio²³.

²⁰ Drobner (2003, 98s.) opta per mantenere l'incertezza della datazione di questo sermone, ritenendo troppo deboli le prove finora apportate a favore delle diverse ipotesi di datazione.

²¹ Müller 1996-2002b, 824.

²² Dulaey 2009, 279.

²³ Schwarte 1996-2002b, 498; cf. *Th.l.L.* V/1,1434,21ss., *s.u.* dispositio; Otto 1960, 166ss.

Dispono significa ‘ordinare’, ma anche ‘separare’, ‘distinguere’ o ‘disporre in posizioni diverse’ un oggetto composito (Lucr. 5,439: *membraque diuidere et magnas disponere partes*; Aug. *ord.* 1,2: *membra pulicis disposita mire atque distincte sunt*)²⁴: questo verbo presenta infatti un uso specializzato in riferimento alle parole o ai concetti da organizzare in un discorso o in un’opera scritta²⁵ (*dispono* e *dispositio* sono anche termini tecnici della retorica)²⁶; il verbo si riferisce inoltre al tempo, alle situazioni o alle azioni²⁷: con questa accezione prevale l’aspetto dell’intenzionalità e della volontà (‘disporre’, ‘decidere’, ‘progettare’). *Dispositio* designa sia il processo, l’*actus disponendi* (‘progetto’, ‘piano’, ‘disegno’)²⁸, sia il risultato di questa azione (‘distribuzione’, ‘suddivisione’, ‘ordine’, ‘assetto’)²⁹. Il verbo latino corrisponde a verbi greci come διατίθημι, καθίστημι, διοικέω, οικονομέω³⁰: analizzando le attestazioni del verbo latino nella *Vulgata*, si osserva che nella Bibbia *dispono* è traduce di una grande varietà di verbi greci, e decisamente vari sono anche i contesti in cui esso ricorre³¹; la stessa osservazione vale anche per il sostantivo che traduce invece διάθεσις, διαταγή, οικονομία³².

²⁴ *Th.l.L.* V/1,1421,3ss., s.u. *dispono*.

²⁵ Cf. Cic. *Tusc.* 1,3,6; Sen. *epist.* 89,1: *ingens corpus eius [sc. philosophiae] in membra disponi*; 14: *moralem eius [sc. philosophiae] partem primum incipiamus disponere*; *de orat.* 3,137: *libros confusos antea sic disposuisse*; *Th.l.L.* V/1,1423,68ss., s.u. *dispono*.

²⁶ Cic. *inu.* 1,9: *dispositio est rerum inuentarum in ordinem distributio*; *Rhet. Her.* 1,2,3; Quint. *inst.* 3,3,8.

²⁷ *Th.l.L.* V/1,1425,56ss., s.u.; Sen. *cons. Polyb.* 6,4: *ex tuo arbitrio diem disponere*; *epist.* 16,3: *uitam disponit [sc. philosophia]*.

²⁸ Cf. 4 *Esdr* 8,23: *cuius [sc. domini] iussio fortis et dispositio terribilis*; Tert. *Apol.* 17,27: *dispositiones ... et uoluntates*; *adu. Marc.* 2,27,3; Arnob. *nat.* 1,60: *summi regis imperio et dispositione*; Lact. *inst.* 1,13: *consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae*; Act 7,53: *accepistis legem in dispositionem angelorum*.

²⁹ *Dispono* e *dispositio* rientrano quindi nel lessico dell’ordine.

³⁰ *Th.l.L.* V/1,1420,69s.

³¹ Nella Bibbia *dispono* ricorre soprattutto nel Libro della Sapienza, dove traduce principalmente il greco διοικέω, riferito al governo universale (*Sap* 8,1; 15,1: ὁ θεὸς ἡμῶν ... διοικῶν τὰ πάντα; *deus noster... disponens omnia*); al governo dei popoli (8,14: διοικήσω λαούς; *disponam populos et nationes*; cf. tuttavia 9,12: *disponam populum tuum iuste*, traduzione di διακρινῶ τὸν λαόν σου δικαίως); al governo di Dio sull’uomo (12,18: διοικεῖς ἡμᾶς; *disponis nos*). *Dispono* corrisponde a διατάσσω in *Sap* 11,21 (... πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας; *omnia mensura et numero et pondere disposuisti*), un versetto che si direbbe “manifesto” dell’ordine universale; a διατίθημι in *Sap* 18,9, dove designa l’atto di stabilire una regola o di prendere una decisione (anche testamentaria; questo valore specializzato accomuna διατίθημι e *dispono*): *Lc* 22,29 (καὶ γὰρ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν; *et ego dispono uobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum*). *Dispono* rende anche διέπω (‘occuparsi di’, ‘guidare’, ‘governare’), riferito alla giustizia cosmica (*Sap* 9,3: διέπη τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη ...; *disponat orbem terrarum in aequitate et iustitia ...*; 12,15) e οικονομέω: *Ps* 111,5: οἰκονομήσει τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐν κρίσει ...; *disponet sermones suos in iudicio ...*

³² *Dispositio* traduce εὐδοκία in *Ecl* 33,14, versetto sul governo permanente del creatore sulle creature (πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ...; *omnes uiae eius secundum dispositionem eius*); rende διάταξις di *Ps* 118,91 (τῇ διατάξει σου διαμένει ἡ ἡμέρα) nell’*Itala* (*dispositione tua perseuerant dies*),

Nel latino cristiano (da Tertulliano in poi), questi lessemi designano il piano salvifico di Dio e si avvicinano così al valore di *dispenso* e *dispensatio*³³ (gr. οἰκονομέω; οἰκονομία)³⁴. I passi agostiniani in cui *dispono* ricorre in associazione a una parola-chiave presentano tutti la diatesi passiva (a eccezione di *s.* 8,1 e di *qu.* 2,18 nei quali il participio *disponens* è riferito rispettivamente alla provvidenza e a Dio)³⁵: questo rispecchia una tendenza generale di A., che preferisce le forme passive di questo verbo rispetto a quelle attive (il participio perfetto costituisce infatti ca. l'85% delle attestazioni totali). In A. *dispono* esprime soprattutto il processo attraverso il quale la volontà divina giunge alla sua realizzazione: il ruolo di Dio come soggetto agente è quindi un presupposto implicito, mai messo in discussione dall'autore³⁶.

In Tertulliano il lessico della *dispositio* riveste un ruolo importante. Questi lessemi sono da lui usati spesso in contesto trinitario: piano cosmologico e piano teologico, creazione (*adu. Hermog.* 145: *ad opera mundi disponenda*) e storia (*Apol.* 18,4: *qui saeculum certis temporum dispositionibus et exitibus ordinavit*) si saldano nel segno della *dispositio*³⁷. È la stessa *dispositio* divina, infatti, che crea dal nulla e guida le creature attraverso la loro storia, fino a ricondurle nuovamente al nulla (*adu. Herm.* 163: *Ceterum omne ex nihilo constituisse illa postremo diuina dispositio suadebit, quae omnia in nihilum redactura est*). Il progetto salvifico di Dio completa l'azione divina nell'universo e ne costituisce anche l'obiettivo (*adu. Prax.* 5,6: *ab ipsa dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque filii generationem*). In Tertulliano il lessico della *dispositio* non è mai associato a quello della provvidenza: la sua prospettiva è cristocentrica (è il Cristo-Logos a realizzare la volontà del Padre, la sua *dispositio*,

tradotto invece con *ordinatio* nella *Vulgata*. Nel Libro della Sapienza, *dispositio* ha valore soprattutto cosmologico e corrisponde a σύστασις ('composizione') in *Sap* 7,17 (σύστασιν κόσμου; *dispositionem orbis terrarum*) e a θέσις (*Sap* 7,19: ἄστρον θέσεις; *stellarum dispositiones* = 7,29; cf. 4 *Esdr* 6,44). Infine nella versione dell'*Itala* il sostantivo latino rende οἰκονομία (*Eph* 3,1: *dispositionem dei gratiae*; cf. Mar. Victorin. in *Eph.* 1,3,1), tradotto invece con *dispensatio* nella *Vulgata*. Cf. anche *Ecl* 19,18: *in omni sapientia dispositio legis* (= LXII 19,20: ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποιήσις νόμου).

³³ Müller 1996-2002a, 487ss. C'è una certa fluttuazione nell'uso di *dispositio* e *dispensatio* da parte degli autori cristiani, che del resto risale già alle versioni latine della Bibbia: v. n. precedente.

³⁴ Michel 1954, 154s.

³⁵ Per *qu.* 2,18, v. *infra*, s.u. *occultus*, 183s.

³⁶ Schwarte 1996-2002b, 498. Solo Dio è infatti l'autore di una *dispositio* indipendente e autonoma, che si realizza soprattutto nella sua azione creatrice. A. sottolinea invece a più riprese la fragilità e la limitatezza delle *dispositiones* umane, perché qualsiasi progetto dell'uomo è soggetto alla direzione che Dio ha deciso di imprimere a quest'ultimo (*ibid.* 499s.): un'idea espressa in *Pru* 16,9: *cor hominis disponet uiam suam sed Domini est dirigere gressus eius*.

³⁷ Otto 1960, 176s.; 182ss.

appunto)³⁸. Tertulliano distingue, infatti, fra una prima fase della creazione intenzionale e volontaria (interiore a Dio e, per così dire, “in silenzio”), e una seconda fase, in cui il suo progetto si realizza in modo concreto e la sua parola “si articola” nella materia³⁹. *Dispono* è usato in riferimento alla prima fase della creazione (con un forte accento sull’aspetto della volontà e dell’intenzionalità): *in sophia enim primo fecit, in qua cogitando et disponendo iam fecerat (adu. Hermog 148)*⁴⁰.

L’estraneità dell’azione divina alla dimensione del tempo⁴¹ si lega al concetto della prescienza (*adu. Marc. 2, 5,4: qui [sc. auctor omnium] uniuersa utique <et> disponendo praesciit et praesciendo disposuit*). Vedremo che A. compie un ulteriore passo in questa direzione, richiamando il tema della predestinazione (*corrept. 23*). In Tertulliano, il lessico della *dispositio* ricorre infine in relazione al tema del giudizio (*adu. nat. 1,19; resurr. 48*) e della salvezza⁴², e si vedrà che in A. le *dispositiones* provvidenziali salvano i predestinati (*corrept. 23*), un concetto di cui non c’è però traccia nel passo tertulliano.

Lattanzio è l’autore in cui si istituisce e si stabilizza la relazione fra il lessico della *dispositio* e quello della *prouidentia*⁴³. In Lattanzio *dispono* e *dispositio* sono attestati soprattutto con valore cosmologico, in associazione al lessico dell’ordine (*inst. 1,5,9: ab aliquo artifice disposita ordinata effecta sunt omnia; 2,5,15; 7,2,1; ira 10,41; 51*), e al concetto di *ratio* (*opif. 6,14; ira 10,38; 51; inst. 3,17,18; 7,3,25: mira dispositio prouidentissimae rationis*). Questi lessemi compaiono nell’ambito del confronto con le posizioni antiprovidenzialistiche, in particolare epicuree (*inst. 3,17,17: si enim prouidentia nulla est, quomodo tam ordinate, tam disposite mundus effectus est?*; cf. *epit. 1,3*); un uso analogo a quello che A. fa in *prou. dei 2* (v. *infra*, 153). Anche in Lattanzio l’uso di *dispositio* è maggiormente caratterizzato dal punto di vista

³⁸ *Adu Prax. 16: omnem ordinem diuinae dispositionis per filium decurrisse*. A questa concezione Tertulliano giunge innovando il concetto del *logos* stoico: v. Otto 1960, 182.

³⁹ *Adu Prax. 5: deus ... tacite cogitando et disponendo se cum quae per sermonem mox erat dicturus. Cum ratione enim sua cogitans atque disponens sermonem, eam efficiebat quam sermone tractabat*; cf. *adu. Hermog. 145*.

⁴⁰ Cf. la distinzione agostiniana fra creazione esamereale *creatio continua*, alla quale si è accennato *supra*, s.u. **administro**, in partic. 77ss.

⁴¹ *Resurr. 21: aeternae dispositiones eius [sc. dei] et uniuersales in omne hominum genus*.

⁴² *Tert. bapt. 8: eadem dispositione spiritalis effectus ... carni nostrae emergenti de lauacro post uetera delicta columba sancti spiritus aduolat*; cf. *adu. Marc. 2,375: Tuus quoque deus quos saluos non facit utique in exitium disponit; resurr. 37: ut in spiritum disponeret statum salutis*.

⁴³ Cf. *inst. 7,5,4: prouidentiam disponendi, rationem faciendi*. La provvidenza si rende inoltre evidente attraverso la *dispositio* dell’universo (*inst. 7,3,26: prouidentia summi dei ex dispositione rerum ... manifesta est*).

dell'intenzionalità (cf. Lact. *inst.* 1,1,3: *consilia et dispositiones* di Dio, contrapposti alla *cogitatio* umana; 2,16,14: *dispositiones dei*; 4,7,3). Inoltre, la *dispositio* divina è stabilita sin dall'origine del tempo e si realizzerà con la venuta di Cristo (4,10,1; 26,2: *summus pater a principio disposuerit et quemadmodum cuncta quae gesta sunt ordinavit*), anche in questo caso, quindi, il lessema si riferisce alla storia della salvezza.

Nella traduzione rufiniana del *De principiis* di Origene, *dispositio* esprime l'azione creatrice di Dio nell'universo (Rufin. *Orig. Princ.* 1,3,1: *uniuersa creauit atque disposuit*; 3,3,5; cf. *Orig. in Num.* 14,2); la sua azione ordinatrice che si dispiega nel tempo e nella storia (*Orig. Princ.* 1,2,12: *per quem [sc. uigor quidam] inoperatur pater, uel cum creat uel cum prouidet uel cum iudicat uel cum singula quaequae in tempore suo disponit atque dispensat*). Nel *De Principiis* troviamo anche un riferimento al concetto di prescienza divina, ma in relazione alla creazione "in potenza" (1,2,2: *uirtute praescientiae praeformata atque disposita [sc. creatura]*)⁴⁴. In quest'opera, il lessico della *dispositio* è associato soprattutto al tema della giustizia, intesa nei termini di un'equa (e ordinata) retribuzione secondo i meriti (1,8,1: *omnia ... aptissimo et iustissimo dei iudicio ordinata sunt et pro meritis disposita ipso iudicante et probante*; 4; 2,9,8; cf. Rufin. *Orig. in Rom.* 8,11)⁴⁵.

Nel lessico agostiniano *dispono* e *dispositio* si riferiscono soprattutto all'agire divino nella creazione e nella storia⁴⁶. È stato osservato che in riferimento alla creazione, questi lessemi non hanno mai valore cosmologico, ma che A. li riferisce soprattutto all'uomo⁴⁷. Per quanto riguarda i passi in cui questi lessemi sono attestati in relazione diretta con il lessico della provvidenza, questo dato sembra confermato solo in parte: benché sia netta la predominanza dell'uso di questi lessemi in riferimento all'essere umano, *dispono* e *dispositio* compaiono però anche in contesto cosmologico, per dimostrare, ad esempio, che l'azione della provvidenza si estende all'intero universo (*prou. dei 2: omne ... quod prouidentia gubernatur, ordinatum oportet esse atque dispositum*; cf. Lact. *inst.* 3,17,17, cit. *supra*, 152)⁴⁸ e che coinvolge anche gli aspetti

⁴⁴ Un uso che ricorda quello tertulliano (v. *supra*).

⁴⁵ Cf. *Sap* 3,5: *in paucis uexati in multis bene disponentur* (LXII: ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται); 4 *Esdr* 7,17: *disposuisti in lege tua quoniam iusti hereditabunt haec impii autem peribunt*.

⁴⁶ Cf. *Ecl* 33,13: *quasi lutum figuli in manus ipsius plasmare illud et disponere*; 4 *Esdr* 8,11: *ut nutriatur id quod plasmatum est usque in tempus aliquem et postea dispones eum tuae misericordiae*.

⁴⁷ Schwarte 1996-2002b, 501.

⁴⁸ Cf. anche *Acad.* 3,23, in cui A. enumera diverse ipotesi dei filosofi sull'origine dell'universo.

più insignificanti del cosmo (*Gn. litt.* 5,22,43: *extrema et exigua uideas tanta dispositione [sc. prouidentiae] formari; en. Ps.* 148,10: *disposita ... membra pulicis*)⁴⁹. È altrettanto vero, tuttavia, che queste affermazioni di carattere cosmologico sono formulate in una prospettiva antropologica, perché hanno la funzione di dimostrare che l'azione divina si estende anche alle *res humanae* e che la provvidenza è in grado di ricondurre il negativo entro un disegno positivo (cf. *en. Ps.* 7,15: *diuinae prouidentiae etiam ista dispositio tribuenda est, non quia ipsa peccatores facit, sed quia ipsa ordinat cum peccauerint*; cf. *Apul. met.* 9,1: *prouidentiae ... dispositio*). In ambito sia pagano che cristiano, sono numerosi gli esempi del valore cosmologico di questi lessemi, alla base del quale è prevalente il concetto di ordine⁵⁰. A. si concentra sulla *dispositio* di ciò che è inferiore o negativo, come ad esempio le anime o le *uitae* degli *stulti*: *per diuinam ... prouidentiam necessario rerum ordine includitur [sc. uitam stultorum] et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet (ord. 2,11)*⁵¹. Il riferimento ai *loci dispositi* ricorda i τόποι di Plotino (3,2,17)⁵², ai quali devono adattarsi (ἐναρμόττουσιν) le diverse anime: la giustizia consiste infatti nell'occupare il posto più adatto a ciascuno, contribuendo così all'armonia dell'insieme⁵³. In questo passo, *dispono* è dunque caratterizzato in senso filosofico e rimanda all'idea di una relazione razionale fra le parti di un insieme e al concetto di armonia⁵⁴.

⁴⁹ Cf. *Sen. epist.* 121,22: *quanti operis sit fila disponere* (della tela del ragno); con una differenza nell'uso della diatesi, attiva di Seneca e passiva in A., che sottolinea così il fatto che Dio sia il soggetto agente.

⁵⁰ Negli autori pagani *dispono* e *dispositio* esprimono spesso l'ordine dei fenomeni o degli elementi naturali (v. e.g. *Lucr.* 5,680s.; *Sen. benef.* 6,23,3; *nat.* 1,13,1: *nubes fors aliqua disposuit*; 2,1,3; 2,46,1; 3,22,1; 3,30,3; 5,18,1; 5; *epist.* 16,5; *Manil.* 2,71; 790; [*Apul.*] *Ascl.* 40; *Chalc. comm.* 1,29; 30; 1,130: *stellas disposuisse*; 2,354: *deus disponens et ordinans immortale hoc sensilis mundi*); ma anche quello delle cose umane (cf. *Sen. epist.* 78,7, cit. *infra*, n. 60); cf. *Tert. Apol.* 11,19; 17,1; *adu. Herm.* 154 (sulla *dispositio* con cui Dio separa il cielo dalle acque: la *dispositio* consiste quindi in un atto ordinatore e distintivo: cf. *ibid.* 158); *Lact. inst.* 7,7,8.

⁵¹ Per il nesso *ineffabili et sempiterna lege*, cf. *Cic. rep.* 3,33: *lex et sempiterna et inmutabilis*; oltre a riprendere *sempiternus*, A. mantiene il prefisso negativo di *inmutabilis*, variando l'aggettivo ciceroniano con *ineffabilis* di sapore platonizzante e successivamente cristiano: v. *infra*, cap. II, s.u.

⁵² Doignon 1997, 197, n. 44.

⁵³ Il passo si conclude con la celebre immagine del boia, che riveste anche esso un ruolo importante all'interno della città ben governata; cf. *Aug. diu. qu.* 53,2, che contiene forse un riecheggiamento di questa metafora.

⁵⁴ Il riferimento a *dispono* in associazione al tema della legge e della provvidenza è anche in Apuleio, anche se l'uso apuleiano è incentrato sul concetto di *cura* e protezione divine, piuttosto che sulla struttura ordinata dell'universo; v. *Apul. Plat.* 1,12: *natura etiam mortales eos, qui praestarent sapientia ceteris terrenis animantibus, ad aeuitatem temporis [s]e<di>dit fundatisque legibus reliquarum dispositionem ac tutelam rerum, quas cotidie fieri necesse est, diis ceteris tradidit [sc. summus exsuperantissimusque deorum omnium]*.

In s. 8,1, *dispono* mantiene un valore cosmologico (è usato per dire l'ubiquità della *providentia*), ma questa volta la sua matrice è biblica (*diuinamque providentiam per cuncta diffusam et disponentem, ut dictum est, suaviter omnia cum attingit a fine usque in finem fortiter*): *dispono* compare infatti in una parafrasi di Sap 8,1^b (Vulg.: *adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*; cf. LXII: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς)⁵⁵. Il soggetto del versetto è naturalmente la *sapientia*, sostituita qui da A. con *providentia*. Nel testo biblico, il corrispondente greco del nostro verbo è διοικέω (sul quale v. *supra*, s.u. *administro*)⁵⁶.

Il tema della creazione come atto *extra* temporale⁵⁷ comporta il problema della predestinazione⁵⁸. La grazia di Dio è donata sin dall'eternità e rientra nel progetto provvidenziale, perché Dio conosce in anticipo le anime di coloro che nasceranno (*corrupt. 23: quicumque ergo in dei providentissima dispositione praesciti praedestinati uocati iustificati glorificati sunt ... nondum nati, iam filii dei sunt, et omnino perire non possunt*)⁵⁹.

Dispono e *dispositio* presentano inoltre numerose attestazioni agostiniane in riferimento alla storia della salvezza. A. contrappone il tempo di Mosè a quello di Cristo; l'armonia fra Antico e Nuovo Testamento è frutto di un 'disegno' (*dispositio*) della provvidenza (*util. cred. 6: horum autem temporum uices atque ordinem mira quadam diuinae providentiae dispositione digestum atque conpositum*). Anche in *ciu.* 11,1 è presente il concetto di ordine, implicito in *dispono* e *dispositio*, ma è forte anche l'aspetto dell'intenzionalità⁶⁰. La superiorità (secondo una concezione gerarchica e

⁵⁵ Sull'uso agostiniano di questo versetto in relazione al tema della provvidenza, v. *infra*, 283ss.

⁵⁶ Quello della Sapienza è il libro della Bibbia in cui *dispono* e *dispositio* ricorrono con maggiore frequenza. Questo dato è probabilmente coerente con l'influsso filosofico ed ellenistico di cui risente il lessico di questo testo. *Dispono* ricorre anche in Sap 11,21 (Vulg.: *...omnia mensura et numero et pondere disposuisti*; cf. LXII: *... πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας*), un altro versetto di importanza cruciale per la riflessione agostiniana, sulla cui interpretazione v. Beierwaltes 1995, 243-262.

⁵⁷ *Corrupt. 23: iam fecerit deus, quae iam ut fierent ex aeternitate disposuit. Ideo de illo dicit et propheta Isaias: "qui fecit quae futura sunt" [Is 45,11].*

⁵⁸ Il problema della predestinazione costituisce uno degli aspetti più complessi del pensiero di A. La bibliografia sull'argomento è vastissima. Su questo problema, ci limitiamo a ricordare Drecolli 1999 e Lettieri 2001 e a rimandare a Drecolli 2004-2010, 236-242 per una prima ricognizione bibliografica sull'argomento.

⁵⁹ Cf. *doctr. chr.* 3,49: *in dispositione ac praedestinatione dei*.

⁶⁰ L'accento sulla intenzionalità nel processo della *dispositio* è evidente già in *Sen. prou.* 5,7: *quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit*; *epist.* 78,7: *sic nos amantissima nostri natura disposuit, ut dolorem aut tolerabilem aut breuem faceret*; *Apul. met.* 9,1: *nec consilio ... diuinae*

verticale dell'ordine) della città celeste non è casuale ma determinata da una *dispositio* ('decisione', 'piano') della provvidenza (*ciu.* 11,1); infine l'aspetto della volontà divina, finalizzata al mantenimento dell'ordine, emerge anche da *ep.* 217,14.

4.3 GERO

Il primo significato di *gero* è quello di 'portare', anche su di sé ('avere' in sé, 'assumere un incarico'); da cui deriva il valore di 'fare', 'compiere' (cf. *res gestae*), che consiste sia in un'esecuzione sia in una direzione o governo (cf. Rufin. *Orig. in Gen.* 3,2: *nihil sine prouidentia eius [sc. dei] geri*). Il verbo *gero* presenta quindi uno spettro semantico vicino a quello di *ago*, con usi in parte simili a questo verbo.

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
gero	4	<i>mus.</i> 6,30: <i>nescientes quid de nobis diuina p-a pulchrum gerat.</i>	aut. 388-fine 390
		<i>uera rel.</i> 45: <i>ipsa quoque animae medicina, quae diuina p-a et ineffabili beneficentia geritur gradatim distincteque pulcherrima est.</i>	388-391
		<i>agon.</i> 15: <i>et temporalia praeterita et futura, quae pro salute hominum gessit et gestura est aeternitas diuinae p-ae.</i>	poco dopo 395/397
		<i>en. Ps.</i> 31,2,18: <i>si casibus reguntur homines, nulla p-a aliquid geritur.</i>	413 ⁶¹

Tabella 29 Attestazioni agostiniane di *gero* associato alle parole-chiave

In *mus.* 6,30 *gero* ha il significato di 'fare'⁶² (o più precisamente di 'generare') la bellezza a partire da noi stessi (*de nobis*), di 'portare', cioè, a un cambiamento di stato. Questo modulo espressivo corrisponde a quello di *uera rel.* 75 (*quamuis ipsi nesciant, quid de se agatur boni*; cf. *en. Ps.* 9,20: *de peccatis eorum [sc. haereseon] diuina operatur prouidentia*; *Gn. adu. Man.* 2,42: *quae de illo [sc. diabolus] bene facit*). Il modulo *agi / geri quid ... de* esprime pertanto la facoltà della provvidenza di trasformare il negativo in positivo, integrandolo entro l'ordine complessivo dell'universo.

In *en. Ps.* 31,2,18 e *agon.* 15, *gero* si avvicina invece al valore di 'dirigere', 'governare'. Nel primo passo, infatti, *gero* varia l'antecedente *rego* nell'ambito della consueta antitesi tra caso e provvidenza: il governo dell'universo da parte della

prouidentiae fatalis dispositio subuerti uel reformari potest; *Chalc. comm.* 2,160: *omnia certe ex initio disposita atque decreta sunt*; 163.

⁶¹ Dulaey 2011, 321.

⁶² Cf. *Aug. diu. qu.* 24: *quidquid in mundo geritur partim diuinitus geratur partim nostra uoluntate*.

provvidenza (espresso da *rego*) è negato a vantaggio del caso; A. esprime così una delle posizioni degli *impii* enumerate in questo passo. In *agon.* 15, invece, A. pone l'accento sull'eternità dell'azione governatrice della provvidenza⁶³, finalizzata alla salvezza (cf. l'iterazione della stessa forma verbale al presente e al futuro, per ribadire la continuità del *gerere* provvidenziale).

In *uera rel.* 45, invece, è la *animae medicina* a essere 'somministrata' dalla provvidenza. Questo valore del verbo *gero* è particolare. Secondo Hensellek, *gero* corrisponderebbe qui a *suggero*, sulla base di Aug. *ep.* 197,19: *suggerit dominicam ... uulneribus medicinam*⁶⁴. Al passo agostiniano è possibile accostarne però uno di Apponio (8: *in multis medicinae gerit medelam*); in entrambi i casi si tratta di medicine spirituali, vale a dire della guarigione dal peccato. Il significato di *gero* in questo contesto corrisponde a quello del composto, la scelta agostiniana può forse aver subito la suggestione del nesso *gerere curam* ('preoccuparsi', 'interessarsi' di)⁶⁵, sostituendo l'interesse generico (*cura*) con il rimedio di tipo medico: la *animae medicina* di cui parla A. consiste nell'*auctoritas* e nella *ratio*, cooperanti nella vera religione, che la provvidenza ha il compito di 'somministrare' in modo ordinato e graduale (*gradatim distincteque*) all'anima⁶⁶; si tratta quindi di un processo terapeutico dolce (cf. *beneficentia*), continuo e diluito nel tempo. Il nesso *animae medicina geritur* ha un valore programmatico preciso, perché riprende risemantizza una metafora ciceroniana: per Cicerone, infatti, la *animi medicina* era la filosofia (*Tusc.* 3,6: *est profecto animi medicina, philosophia*)⁶⁷. A. sostituisce dunque la funzione terapeutica e salvifica della *auctoritas* e della *ratio* alla filosofia pagana, e ne afferma così implicitamente

⁶³ Per quanto riguarda il nesso *aeternitas diuinae prouidentiae*, va detto che la preferenza per l'astratto unito al genitivo piuttosto che per l'attributo corrispondente (in questo caso *aeternus*) è un elemento stilistico frequente nel latino tardo, in cui si prediligono gli astratti, scelta dovuta in parte anche all'influsso del costrutto ebraico: Hofmann-Szantyr 1965, 64b; 152γ.

⁶⁴ Hensellek 1981, 40; cf. *Th.l.L.* VIII 540,74s., *s.u.* medicina.

⁶⁵ Cf. Aug. *doctr. chr.* 1,24: *curam ... ualitudinis gerunt*. Con valore teologico la *iunctura* è attestata in Sen. *epist.* 95,50: *humani generis tutelam gerunt* [*sc. dii*]; Lact. *ira* 17,4: *mundi curam gerit* [*sc. deus*]. I nessi *curam / tutelam gerere* rimandano inoltre al lessico giuridico; cf. *Th.l.L.* II/6,1938,54ss., *s.u.* *gero*.

⁶⁶ Aug. *uera rel.* 45: *auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem*; *ord.* 2,26; v. Clémence 1951, 494ss.; Lütcke 1986-1994, 499ss.; per la relazione di *auctoritas* e *ratio* con il concetto di provvidenza, v. Camisasca 1987, 539-545.

⁶⁷ V. anche *ibid.* 3,4. La concezione della filosofia come medicina è diffusa nel pensiero antico (la terapia dell'anima è un'idea fondamentale per Platone e nell'ellenismo: Voelke 1993); secondo gli antichi una filosofia ha valore quanto più ha il potere di guarire l'anima; cf. Porph. *Marc.* 31, che cita Epicuro *fr.* 221 Us., in questo passo non vi è però traccia di una *iunctura* corrispondente a quella ciceroniana e poi agostiniana). Questa metafora avrà grande fortuna negli autori cristiani; v. Bochet 2004-2010b, 1230 (con bibliografia); per le *Tusculanae*, v. lo studio di Koch (2006), disinteressato però al lessico.

l'inefficacia⁶⁸. Il passivo *gero* pone l'accento sulla provvidenza come soggetto attivo in questo percorso terapeutico e salvifico dell'anima⁶⁹, laddove per i pagani l'approdo alla filosofia era invece un percorso esclusivamente umano.

4.4 MODEROR, MODERATIO, MODERATRIX

In associazione alle parole-chiave, la famiglia lessicale di *moderor* è rappresentata dalla forma verbale, dall'astratto *moderatio* e dall'epiteto *moderatrix*; non sono invece attestate occorrenze del sostantivo *moderamen* e del maschile *moderator*:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
moderor	4	<i>diu. qu. 27: omnia haec diuina p-a pro meritis moderatur animarum.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 53,1: diuina enim p-a pulchre omnia moderante.</i>	388-391
		<i>uera rel. 29: nostra supplicia diuina p-a moderata est.</i>	388-391
		<i>c. Adim. 26: diuina enim p-a cuncta moderante et gubernante ita homo male facit, quod uult, ut male patiat, quod non uult.</i>	393/394
moderatio	1	<i>s. 50,6: non solum condidit affluentissima bonitate, sed etiam prouidentissima moderatione dispensat⁷⁰.</i>	? ⁷¹
moderatrix	1	<i>uera rel. 43: conditricem uero ac moderatricem temporum diuinam p-am.</i>	388-391

Tabella 30 Attestazioni agostiniane di *moderor*, *moderatio*, *moderatrix* associati alle parole-chiave

Il verbo *moderor* presenta due valori principali: significa da un lato 'stabilire una misura' o un limite, una regola e quindi 'mitigare', 'mettere a freno' (è detto, ad esempio, delle parole o dei moti dell'animo: cf. il greco μετριοπαθέω)⁷²; dall'altro lato, il valore generico di 'stabilire un ordine o un percorso', lo avvicina al significato di

⁶⁸ La terapia dell'anima messa in atto dalla provvidenza ha il suo culmine nell'incarnazione della sapienza in Cristo. Secondo A., la vera religione, il cristianesimo, sarebbe stato dunque in grado di guarire l'anima dal triplice vizio (della *uoluptas*, della *superbia* e della *curiositas*), laddove Platone aveva invece fallito, e avrebbe dato efficacia compiuta alle tre parti della filosofia; v. Bochet 1997, 143-175; *ead.* 2004, 333-371 e *infra*, cap. III, s.u. *cura / curatio / curo*, in partic. 222.

⁶⁹ L'anima, precipitata da una condizione di eternità a una di temporalità in seguito al peccato originale (*uera rel. 38: homo de paradiso in hoc saeculum expulsum est, id est ab aeternis ad temporalia*) deve ora percorrere questo stesso itinerario a ritroso (*conuersio*), con l'aiuto della provvidenza; v. Camisasca 1987, 541ss.

⁷⁰ V. *infra*, s.u. *bonitas / bonus*, 237s.

⁷¹ Il *sermo* potrebbe appartenere ai primi anni del sacerdozio (391-396), ma non è possibile escludere una datazione più tarda, al tempo della controversia pelagiana: cf. Drobner 2013, 500-502.

⁷² Cic. *de orat.* 3,40: *lingua et spiritus et uocis sonus est ipse moderandus; fin.* 2,60: *moderatio cupiditatum. Moderatio* è anche uno dei termini proposti da Cicerone per rendere la virtù della σωφροσύνη (cf. *Tusc.* 3,16); cf. Chalc. *comm.* 2,140: *cum occasiones uitiorum percipit [sc. anima rationalis] aeternae legis prouida moderatione.*

verbi come *guberno* e *rego*⁷³: *moderor* significa infatti anche ‘condurre’, ‘dirigere’, ‘governare’ (riferito a un mezzo di trasporto, all’ambito politico, a un discorso o al canto); ma come si vedrà questi valori si trasferiscono anche alla sfera del divino; gli corrispondono i verbi greci διέπω, διοικέω (v. *supra*, s.u. *administro*, 60ss.), ἐπιστατέω⁷⁴. Questi due valori caratterizzano anche i sostantivi derivati: il *nomen actionis moderatio* (gr. διοίκησις, ἡνιοχία, κοσμιότης, μετρίότης)⁷⁵ esprime l’atto di ‘stabilire una misura’ o di ‘dirigere’, ‘istituire un ordine’ o quello di ‘conformare’ a esso. *Moderator / moderatrix* designano invece il o la protagonista di queste azioni. L’impiego teologico di questi lessemi si attesta con Cicerone. Come già osservato a proposito di *rego*, essi esprimono il moto costante degli astri, il governo razionale dell’universo che mantiene il suo ordine nel divenire del tempo⁷⁶. In contesti più strettamente cosmologici, la famiglia lessicale di *moderor* è ben attestata anche negli autori cristiani⁷⁷.

Al contrario, in A. *moderor* e *moderatio* ricorrono in associazione al lessico della provvidenza non tanto con valore cosmologico, quanto piuttosto per designare il governo di quest’ultima sulla storia umana (in particolare biblica: *diu. qu.* 53,1)⁷⁸, ma in A. questi lessemi dicono anche e soprattutto la giustizia della provvidenza. In *c. Adim.* 26, ad esempio, la giustizia è intesa in termini distributivi (v. *supra*, s.u. *guberno*, 120s.): sul piano morale essa riflette lo stesso criterio razionale posto a fondamento

⁷³ *Th.l.l.* VIII/2,1214,58ss., s.u. *moderor*.

⁷⁴ *Th.l.l.* VIII/2,1212,34s., s.u. *moderor*; Forcellini, s.u.

⁷⁵ *Th.l.l.* VIII/2,1205,79s., s.u. *moderatio*; Forcellini, s.u.

⁷⁶ Cic. *nat. deor.* 2,87: *nisi sensu moderante diuinaque prouidentia* (riferito alle diverse parti dell’universo); *ac.* 119: *Stoicus est, hunc mundum esse sapientem, habere mentem quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur moueat regat*; *nat. deor.* 2,60. L’ordine e la costanza con cui hanno luogo i moti dell’universo inducono a pensare che esso sia abitato da un dio che lo regge e lo governa (*nat. deor.* 2,90: *rectorem et moderatorem*; v. *supra*, s.u. *rego*, 131, n. 41); *rep.* 6,17: [*sc. sol*] *dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio*; 26: *qui [sc. deus] prouidet, qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est*; *Tusc.* 1,68; *leg.* 1,61; *Chalc. comm.* 2,251 (v. *supra*, s.u. *rego*, 126, n. 7); 3,311: *opificis moderatio* (della materia); cf. Cic. *nat. deor.* 1,67: *nulla moderante natura*; *fin.* 4,11: *quanta sit etiam apud deos moderatio, quantus ordo* (confrontandosi con le tesi epicuree).

⁷⁷ *Lact. inst.* 1,3,1; 1,8,2; 2,11,4; 3,20,13; *epit.* 2,3; 2,5; *opif.* 10,14; 16,4; 10 (spesso associato a lessemi della famiglia lessicale di *rego*: alcuni di questi passi sono infatti citati anche nella sezione precedente: v. *supra*); *Arnob. nat.* 2,74; 3,2; *Ambr. hex.* 1,4,13; 4,6,28; *epist.* 36,1. In associazione al lessico della provvidenza, *moderor* e derivati sono usati in contesto cosmologico in *Rufin. Apol.* 2,12: *quae [sc. prouidentia dei] moderatur uniuersa*; *Rufin. Recogn.* 1,32,3: *ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem eiusque prouidentia intellexit cuncta moderari*; *Hier. in Eccl.* 3,14: *deus certa ratione cuncta moderatus est, et iussit humanis usibus elementa seruire, ut homines haec uidentes, intellegant esse prouidentiam* (l’universo, quindi, è prova dell’esistenza di Dio).

⁷⁸ Cf. *Aug. s. dom.* 1,2; *diu. qu.* 58,2.

dell'ordine dell'universo (*diuina enim prouidentia cuncta moderante et gubernante ita homo male facit, quod uult, ut male patiat, quod non uult*); la provvidenza punisce infatti l'uomo che sbaglia riconducendo il male commesso entro un disegno generale di ordine.

In riferimento alla giustizia i lessemi in questione si avvicinano al primo dei due valori ricordati sopra ('stabilire una misura', 'un criterio giusto')⁷⁹. In *uera rel.* 29, ad esempio, la provvidenza commina in modo equilibrato i suoi castighi (*nostra supplicia diuina prouidentia moderata est*), che hanno una funzione educativa per l'uomo (*amaritudine poenarum erudiamur*), offrendogli l'occasione di correggere la propria *superbia* e rivolgersi così a Dio⁸⁰. Un concetto analogo è in *Hier. in Eph.* 6,31, p. 549^A: *in illo [sc. domino] moderata et ordinata sunt omnia, et poena qua peccatores corriguntur*⁸¹. L'espressione agostiniana *supplicia moderari* riecheggia il lessico giuridico⁸².

In *diu. qu.* 27, A. afferma, facendo riferimento a una concezione retributiva della giustizia, che l'azione della provvidenza è proporzionata ai meriti di ciascuna anima (*omnia haec diuina prouidentia pro meritis moderatur animarum*); A. fornisce così una motivazione all'idea della relatività delle *tribulationes* che affliggono indiscriminatamente buoni e malvagi: esse sono infatti un castigo (*poena*) per i malvagi e un'occasione di miglioramento (*exercitatio*) per i buoni. La funzione educativa di questi mali apparenti per i buoni è una risposta all'insoluto problema della teodicea e della sofferenza del giusto (v. *infra*, 270-276). Già in Cicerone *moderatio* assumeva una

⁷⁹ *Th.l.L.* VIII/2,1214,11ss.

⁸⁰ Cf. Bardy 1960b, 803. Per il ruolo di Dio che guida l'animo nel volgere i vizi in virtù, cf. *Lact. inst.* 6,17,12 (*nam istae concitationes animorum iuncto currui similes sunt, in quo recte moderando summum rectoris officium est ut uiam nouerit*), una rivisitazione in chiave cristiana della metafora platonica della biga (*Phaedr.* 246a-b), con Dio che si sostituisce alla ragione nel ruolo di auriga. Il vizio diuine virtù quando le pulsioni dell'anima non sono più rivolte agli oggetti terreni ma a Dio; v. *supra*, s.u. *guberno*, 102, n. 60.

⁸¹ Anche in Ambrogio il concetto di *moderatio poenae*, sinonimo della misericordia divina (*Noe* 13,45), ha la funzione di richiamare l'uomo a Dio (*pat.* 1,1: *debet enim iustitiam temperare moderatio ... ideo dominus Iesus compassus nobis est, ut ad se uocaret, non ut deterreret*).

⁸² Cf. coll. Mos. 1,11,3: *poenam ... recte ... moderatus es ad modum culpae*; *Vulp. dig.* 48,13,7: *moderanda poena est*. Il concetto della *moderatio poenae* costituisce il fondamento dell'azione giusta: v. *Ambr. in Ps.* 118,18,5: *iustus ... sicut ultor culpae, ita moderator est poenae, sicut uindex peccatorum, ita remunerator est uirtutum optimorumque meritorum* (in Ambrogio l'idea della "giusta proporzione" del castigo inflitto non si fonda su un criterio educativo, come per A., ma sulla capacità di sopportazione di ciascuno, v. *in Ps.* 118,20,41: *ne sine moderatione mensurae poenae cumulo grauarentur. Et sustinere non possent*); *Hier. in Leu.* 11,2: *est enim apud iudicem iustum poenae moderatio, non solum pro qualitate, uerum etiam pro quantitate*, in merito al giudizio finale.

valenza morale⁸³, proprio nell'ambito della tradizionale obiezione antiprovidenzialistica (*nat. deor.* 3,86: *mundi diuina in homines moderatio profecto nulla est, si in ea discrimen nullum est bonorum et malorum*)⁸⁴.

È nella traduzione rufiniana del *De Principiis* di Origene che si riscontrano le maggiori affinità espressive (la versione latina dell'opera origeniana risale al 398 ed è dunque successiva ai passi agostiniani qui analizzati)⁸⁵, perché la famiglia lessicale di *moderor* ricorre in associazione al lessico della provvidenza e in relazione al tema della giustizia, come declinazione del concetto di ordine⁸⁶. In *Rufin. Orig. Princ.* 2,9,8, emerge come Dio sia in grado di provvedere a tutte le anime, adeguando la sua azione ai meriti di ciascuna (*quae omnia deus usque ad minimum uirtute sapientiae suae prouidens atque dinoscens moderamine iudicii sui, aequissima retributione uniuersa disposuit, quatenus unicuique pro merito uel succurri uel consuli deberet*). L'azione divina segue pertanto un criterio di equità che secondo Origene è valido sia nella fase di preesistenza delle anime sia nel momento del giudizio finale (cf. *Rufin. Orig. Princ.* 3,1,17).

Infine, l'epiteto *moderatrix* è riferito a *prouidentia* soltanto in *uera rel.* 43 (*conditricem ... ac moderatricem temporum*), ed è di matrice ciceroniana (*nat. deor.* 3,92: *eius [sc. materiae] ... uniuersae fictricem et moderatricem diuinam ... prouidentiam*). Sia in Cicerone che in A., *moderatrix* è accostato a un altro *nomen agentis* riferito alla generazione dell'universo, ma l'indubbia analogia fra A. e Cicerone è tale soltanto sul piano formale, perché su quello semantico l'uso agostiniano si rivela più ricco di significati: in Cicerone *moderatrix* esprime la facoltà della provvidenza di plasmare ciò che essa vuole dalla materia (con un movimento, quindi, finalizzato alla generazione); in A., invece, la provvidenza è *moderatrix temporum* (i tempi di pronuncia delle sillabe, in questo contesto): l'epiteto compare, infatti, nell'ambito di una similitudine fra poesia e creazione (si deve amare il creatore, non la creatura, altrimenti

⁸³ Un ulteriore esempio ciceroniano dell'uso di questi lessemi in riferimento alla giustizia divina è rappresentato da *leg.* 2,15: *dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, eaque, quae gerantur, eorum geri iudicio ac numine; su iudicio*, v. il commento di Dyck (2004, 284 *ad loc.*).

⁸⁴ Cf. *Gaudent. serm.* 44: *dum uolunt fortuita adstruere uniuersa, quae creator omnium deus iusto moderamine prouidenter exercet, ita loquuntur: "Si dei prouidentia gubernaretur hic mundus, numquam promiscue bonos et malos tribulationum, dolorum, aerumnarum atque aegritudinum plagae conficerent"*.

⁸⁵ Simonetti 2010, 11.

⁸⁶ Perché la provvidenza ha la funzione di affidare a ciascuna anima il posto che le spetta, a seconda dello *status* morale assunto da ognuna nella sua condizione di preesistenza; cf. *Rufin. Orig. Princ.* 3,2,3: *de diuina prouidentia quod omnes, qui in hos humanae uitae descenderint agones, iustissima moderatione dispenset secundum rationem uniuscuiusque uirtutis*.

sarebbe come soffermarsi soltanto su di un'unica sillaba di una poesia, senza cogliere la bellezza dell'intero componimento). Alla base dell'uso agostiniano di questo lessema c'è dunque il valore tecnico di *moderor*, che esprime la modulazione della voce e del canto⁸⁷; la *providentia moderatrix* di A. è quindi una provvidenza "cantatrice", secondo un'immagine del tutto coerente con la metaforica agostiniana della parola (in cui il mondo è concepito come *carmen*)⁸⁸.

4.5 TEMPERO

Come verbo transitivo *tempero* (usato nella forma deponente da Lattanzio, sul modello di *moderor*) significa 'mescolare', 'combinare' rispettando le proporzioni (gr. κεράννυμι); modificare una sostanza per mezzo di un'altra: diluire, ad esempio, il vino con l'acqua o con un altro liquido per addolcirlo o mitigarne il sapore. Da qui, quindi, il significato di 'temperare', 'moderare'⁸⁹.

Tempero è attestato con valore cosmologico, per designare il momento della generazione del mondo narrata nel *Timeo* (Cic. *Tim.* 22; 27; 42; Chalc. *comm.* 2,296, cit. *infra*, n. 91). Alla base dell'uso agostiniano di questo verbo c'è l'idea della mescolanza di elementi contrari fra loro, che in questo modo riducono reciprocamente il loro effetto, componendo un insieme equilibrato; *tempero* è infatti un termine tecnico del lessico dell'armonia (cf. Cic. *rep.* 6,18: *acuta cum grauibus temperans uarios aequabiliter concentus efficit*; Apul. *mund.* 21,336: *initiorum inter se imparium conuentu[s] pari nec discordante consensu natura ueluti musicam temperauit ... unumque ex omnibus et ex uno omnia*)⁹⁰.

A. riferisce però questo verbo al piano della storia (*ciu.* 18,51: *cui [sc. ciuitati peregrinae] ... et rebus prosperis consolatio, ut non frangatur aduersis, et rebus aduersis exercitatio, ut non corrumpatur prosperis, per diuinam providentiam procuratur, atque ita temperatur utrumque ab alterutro*). I fedeli cristiani subiscono

⁸⁷ *Th.l.l.* VIII/2,1216,32ss., s.u. *moderor*.

⁸⁸ A. riferisce questo stesso epiteto anche a *iustitia* (*duab. an.* 20; *c. Sec.* 15: *moderatrice summa atque ordinatrice iustitia*); a *mens* (*ciu.* 14,19: *moderatrice mente atque ratione*; *ep.* 118,24: *mentem illam ordinatricem et moderatricem rerum omnium*; non a caso parafrasando Cic. *nat. deor.* 1,26!) e alla *sapientia* di Dio (*c. Sec.* 15: *summam dei sapientiam ... fabricatricem ac moderatricem suam [sc. pulchritudinis temporalis]*); cf. Eustath. *Bas. hex.* 3,7: *moderatricem sapientiam dei*, resa del greco τὴν μεγάλην τοῦ τὰ πάντα κυβερνῶντος σοφίαν.

⁸⁹ Forcellini, s.u. *tempero*; *DEL*, s.u. *tempero*; con valore assoluto, *tempero* significa invece 'moderarsi' o 'astenersi da', costruito con il dativo; in epoca tarda è però attestato anche il costruito *se temperare ab* (*DEL*, s.u.).

⁹⁰ Su *tempero* / κεράννυμι come lessemi tecnici dell'armonia, v. Ronconi 1961, 109.

eventi sia favorevoli sia avversi: la provvidenza è responsabile di entrambi e di mantenere una proporzione equilibrata fra essi, un'armonia fra gioia e dolore. Le attestazioni di *tempero* in riferimento alla commistione di un principio negativo e di uno positivo, per dare origine a un insieme armonico ed equilibrato, trovano riscontro anche in altri autori⁹¹; si tratta tuttavia di principi cosmologici e non di eventi appartenenti alla dimensione della storia: l'impressione è che A. riprenda quindi l'uso classico e consueto di questo verbo, specializzatosi nel lessico filosofico come lessema dell'armonia cosmica, per poi servirsene in un contesto del tutto differente⁹².

⁹¹ Lact. *inst.* 2,8, *par. add. 2*: *fecitque ante omnia duos fontes rerum sibi aduersarum inter seque pugnantium, illos scilicet duos spiritus, rectum atque prauum ... ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mixtura et temperatione mundus et quae in eo sunt uniuersa constarent*; Chalc. *comm.* 2,296: *mundum ex speciei bonitate siluaeque malitia temperatum*.

⁹² *Tempero* si riferisce alla sfera morale in Gaudent. *praef.* 45 (*deus omnipotens easdem plagarum species pro qualitatibus temperat meritorum, quosdam quidem puniens, quosdam uero uel emendans a uitiiis uel emundans uel certe ad ampliorem gloriam promouens*). Il valore del verbo è tuttavia diverso dall'uso agostiniano: qui infatti non c'è traccia dell'idea della mescolanza di elementi fra loro contrapposti, per dare luogo a un composto armonico; si tratta piuttosto della capacità di Dio di commisurare ai meriti di ciascuno le pene inflitte (un valore che era invece emerso per *moderor*: v. *supra*, s.u., in partic. 159-161).

EXCURSVS. IL “LAVORO” DELLA PROVVIDENZA: FACIO, FIO E OPERATIO, OPEROR, OPVS

I lessemi *facio* / *fio* e *operatio* / *operor* / *opus* non implicano l’idea del governo della provvidenza, ma sono comunque rappresentativi dell’agire divino nell’universo; l’analisi di questi lessemi completa pertanto la sezione dedicata al lessico di governo. *Operatio*, *operor* e *opus* sono lessemi di particolare importanza per il tema della “doppia azione” della provvidenza, teorizzata da A. nel *De Genesi ad litteram*, nel quale il concetto è espresso dalla locuzione tecnica *bipertitum* (o *geminum*) *opus* (o *operatio*) *diuinae prouidentiae*. L’analisi di questi lessemi completa e arricchisce dunque quanto già visto finora a proposito del tema della *administratio*.

1. FACIO, FIO

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
facio	5	<i>uera rel. 75: hoc facit [sc. p-a] per infima ministeria ... quos exterminatores et angelos iracundiae diuinae scripturae nominant, quamuis ipsi nesciant, quid de se agatur boni.</i>	388-391
		<i>Gn. adu. Man. 2,42: non enim diabolo imputatur nisi uoluntas sua qua conatur facere male, non dei p-a quae de illo bene facit.</i>	aut. 388-391
		<i>en. Ps. 7,15: propterea diuinae p-ae etiam ista dispositio tribuenda est, non quia ipsa peccatores facit, sed quia ipsa ordinat cum peccauerint.</i>	393-394
		<i>en. Ps. 9,20: ut etiam haereses esse permittantur ... quia hoc de peccatis eorum diuina operatur p-a, quae lucem et facit et ordinat, tenebras autem tantum ordinat.</i>	394/395 ¹
		<i>Gn. litt. 11,22,29: hoc autem illi deus per sanctos angelos facit illo opere p-ae, quo creatas naturas administrat.</i>	412-414
fio	16	<i>uera rel. 63: nec ideo diuinae p-ae administratio minus decora fit, quia et iniusti iuste et foedi pulchre ordinantur ...</i>	388-391
		<i>diu. qu. 24: quidquid casu fit, temere fit; quidquid temere fit, non fit p-a.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 49: quod ergo in uno homine recte educato ordine naturae disciplinae contingit, hoc proportionem in uniuerso genere humano fieri per diuinam p-am peragique pulcherrimum est.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 53,2: ex hac igitur ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per diuinam p-am, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem.</i>	388-391

¹ Müller 1996-2002b, 807.

	<i>util. cred 35: hoc factum est diuina p-a per prophetarum uaticinia, per humanitatem doctrinamque Christi, per apostolorum itinera ...</i>	391-392
	<i>doctr. chr. 1,39: facta est tota pro nostra salute per diuinam p-am dispensatio temporalis.</i>	poco dopo 391
	<i>s. dom. m. 2,79: qui etiamsi aliquando utilis est, non hoc ipse facit, sed fit de illo diuina procurante p-a.</i>	393/394
	<i>Gn. litt. 3,10,14: ne talia sine diuina p-a fieri mouerique putarentur, continuo subiecit: "quae faciunt uerbum eius" [Ps 148,8].</i>	404-405
	<i>en. Ps. 10,11: ne quid praeter modum atque mensuram, uel in ipsis peccatorum suppliciis, per diuinam p-am fieri arbitremur.</i>	409
	<i>ep. 104,7: prouidenter ista, non crudeliter fiunt.</i>	409/410
	<i>en. Ps. 148,10: et inueniret quia totum dei p-a fit in terra; et miraretur disposita etiam membra pulicis.</i>	ca. 410
	<i>ep. 118,31: quae omnia nullo modo nisi arte diuinae p-ae fieri uidet, quisquis magis mente quam oculis amat uidere idque ab eo expetit, a quo factus est.</i>	410
	<i>ciu. 7,35: sed occulta dei ueri p-a factum est, ut et Pompilio amico suo illis [sc. daemonibus] conciliati artibus, quibus hydromantia fieri potuit, cuncta illa confiteri permetterentur.</i>	dal 412
	<i>ciu. 18,2: hinc factum est, ut non sine dei p-a, in cuius potestate est, ut quisque bello aut subiugetur aut subiuget, quidam essent regnis praediti, quidam regnantibus subditi.</i>	dal 412
	<i>c. Iul. 1,33: ita et Christus iis qui ex ipso sunt, tametsi nihil iuste egerint, factus est prouisor iustitiae, quam per crucem omnibus condonauit.</i>	ca. 421-423
	<i>gr. et lib. arb. 44: fiunt uero ista per occultam dei p-am, cuius inscrutabilia sunt iudicia, et inuestigabiles uiae [cf. Rm 11,33].</i>	prima di retr.

Tabella 31 Attestazioni agostiniane di *facio* e *fiō* associati alle parole-chiave

Facio deriva dalla medesima radice di τίθημι, ed è dal primo significato di ‘porre’, ‘mettere’ che si sviluppa il valore di ‘fare’ (gr. ποιέω) in seguito a una decisione o a un atto di volontà². Nel lessico filosofico e nelle più antiche versioni della Bibbia, ποιέω e *facio* esprimono di consueto l’atto di formazione dell’universo³ (*Gn* 1,1: *fecit deus caelum et terram*; LXII: ἐποίησεν): l’ebraico *bârâ* è reso infatti sia con ποιέω che con κτίζω (LXII), ai quali corrispondono rispettivamente i verbi latini *facio* e *condo*. Benché

² *Th.l.L.* VI/1,86,9ss., s.u.; *DEL* s.u.

³ Il verbo ποιέω designa l’agire demiurgico nel *Timeo* (e.g. *ibid.* 31b), e questo valore si mantiene anche in ambiente neoplatonico (in Plotino, ad esempio). Il verbo è usato anche dagli stoici per esprimere l’azione del principio attivo che pervade l’universo (SVF I 85); cf. *Cic. nat. deor. frg.* 2: *quodsi non est a deo materia facta, ne terra quidem et aqua et aer et ignis a deo factus est*; 1,20; *Tim.* 35; *Sen. epist.* 65,4: *Stoicis placet unam causam esse, id, quod facit*; 9: *haec omnia mundus quoque ... habet facientem: hic deus est*; 10; 11; 12: *ratio... faciens, id est deus*.

l'uso di *facio* come verbo di creazione sia consolidato nella Scrittura, esso continua a essere sentito come poco adatto a esprimere il concetto cristiano di creazione, perché troppo caratterizzato in senso filosofico⁴. Nella *Vulgata* Girolamo opererà infatti per la sostituzione di questo verbo con *creo* (cf. *Gn* 1,1: *creauit*).

Fra i passi agostiniani qui censiti, *facio* esprime l'idea di creazione soltanto in *en. Ps.* 7,15 e 9,20: in entrambi i passi A. distingue fra l'azione creatrice (*facio*) e l'azione ordinatrice (*ordino*) di Dio, per affermare che la provvidenza non crea, ma "ordina" i peccatori o le loro azioni malvagie. Negli altri passi, *facio* significa invece 'fare', 'agire' in forma mediata (*uera rel.* 75; *Gn. litt.* 11,22,29); il verbo varia e corrisponde così ad *ago*, *gero* e *operor* nel modulo *quid boni de (malo) agere / facere / gerere / operari*, che esprime l'idea di dare luogo non tanto a un oggetto, quanto piuttosto a un cambiamento di condizione: la provvidenza si delinea quindi come una potenza trasformatrice, e nella fattispecie del negativo in positivo⁵.

In relazione al lessico della provvidenza, *facio* compare soprattutto nella forma passiva *fio*, corrispondente al greco γίγνομαι, in cui «l'idée d'accomplissement actif se superposait à l'idée grecque de devenir»⁶. Con il valore generico di 'avere luogo', 'avvenire' attraverso la provvidenza (lo strumentale *per prouidentiam* compare 4 volte, alle quali si aggiunge la litote *ne sine* di *Gn. litt.* 3,10,14), *fio* si riferisce a oggetti astratti in quasi tutte le attestazioni: così, ad esempio, è la *administratio* stessa ad 'avere luogo' attraverso la provvidenza (*uera rel.* 63; *diu. qu.* 53,2), oppure sono le punizioni (*supplicia*) a verificarsi in modo commisurato (*en. Ps.* 10,11), la *dispensatio temporalis* 'avviene' in vista della nostra salvezza (*doctr. chr.* 1,39) o, ancora, la provvidenza determina il fatto che talvolta il dono della grazia coinvolga i figli dei non credenti ed escluda invece quelli dei credenti (*gr. et lib. arb.* 44)⁷. A. sviluppa inoltre la metafora dell'artista in chiave antiatomistica (*ep.* 118,31) e riconosce all'*ars prouidentiae* la facoltà di dare forma compiuta, ordine, bellezza (*forma, figura, aequalitate, colore*) e

⁴ Il verbo è usato da Tertulliano che però si mostra cosciente della ambiguità di esso: v. Braun 1962, 332s.

⁵ *Facio* con *de*, *ex* e *pro* esprime nello specifico un cambiamento di stato: *Th.l.L.* VI/1,123,75ss., s.u. *facio*.

⁶ Braun 1962, 330. *Fio* è attestato esplicitando l'agente (all'ablativo semplice oppure preceduto da *a*, *de*, *ex*) oppure senza indicazione di esso, per esprimere l'incertezza del soggetto che innesca il processo che dà origine a un fenomeno: *Th.l.L.* VI/1,100,1ss., s.u. *facio*.

⁷ Incontriamo il costrutto *fit ut* in riferimento ad avvenimenti della storia di Roma, che A. riconduce all'azione della provvidenza (*ciu.* 7,35; 18,2).

vita (*anima*) alle cose. L'antitesi fra provvidenza e caso è istituita anche in *diu. qu.* 24; secondo un uso di *fio* già attestato nei classici⁸.

2. OPERATIO, OPEROR, OPVS

La famiglia etimologica di *opus* presenta un numero altissimo di occorrenze agostiniane⁹ e ha un ampio spettro semantico¹⁰. In associazione al lessico della provvidenza essa è rappresentata da *opus* ('lavoro', 'opera')¹¹, vale a dire il risultato concreto di un lavoro o di un'opera (gr. ἔργον); da *operatio* (gr. ἐργασία / ἔργον)¹², che designa invece l'atto o il risultato dell'*operari* e, infine, da *operor* (gr. ἐργάζομαι; 'essere attivo' o 'occupato', 'fare (qualcosa)', 'lavorare')¹³. Da un lato, il sostantivo *opus* era impigato già nel lessico filosofico per indicare metaforicamente l'universo e le cose generate dalla forza della natura o della divinità, oppure per designare l'azione corrispondente di formazione dell'universo; dall'altro lato, *operor* e *operatio* si presentavano invece al lessico cristiano come lessemi depurati di qualsiasi accezione filosofica¹⁴.

Nel latino dei pagani *operor* (non attestato prima di Plinio, a esclusione del participio *operatus*) designa soprattutto lo svolgimento di compiti e occupazioni relativi alla sfera umana: non presenta quindi legami stretti con il lessico religioso¹⁵. Sulla base del valore cosmologico di *opus*, il verbo corrispondente, molto diffuso nel latino biblico e cristiano¹⁶, si specializza (con Tertulliano) come verbo tecnico della creazione¹⁷. Esso pone un particolare accento su un aspetto specifico e tangente al nucleo concettuale

⁸ *Casu fieri* è attestato e.g. in Cic. *har.* 19; *Verr.* 2,2,162; *diu.* 2,18; *nat. deor.* 2,98; *temere fit / fieri* in Cic. *diu.* 2,15; *Att.* 7,18,4; *Sen. contr.* 7,7,13; *Plin. nat.* 2,100.

⁹ Il solo sostantivo *opus* è attestato 5800 in A., *operor* ricorre ca. 2800 volte, *operatio* quasi 300, e *opera* poco meno di 200 volte.

¹⁰ V. Alici 2006, 15ss.; Drecoll 2012, 300ss.

¹¹ Quint. *inst.* 2,14,5: *opus est, quod efficitur ab artifice*; v. *DEL*, s.u. *opus*.

¹² *Th.l.L.* IX/2,672,21ss., s.u.

¹³ In A. questo verbo ricorre soltanto nella forma deponente. Nel *corpus* agostiniano la famiglia di *opus* è rappresentata anche da *opera*, *operarius*, *operatiuus* (attestato solo in *diu. qu.* 63: *illa ... quae per uerbum facta sunt operatiua potentia*), *operator*, *operatorius*, *operatrix*, *operatus*, *operosus*, *opifex*, *opificium*.

¹⁴ A differenza di *fabrico*, ad esempio, corrispondente a δημιουργέω, e sentito quindi come termine caratterizzato in senso filosofico, espressione di una concezione di creazione differente da quella cristiana: v. Braun 1962, 381.

¹⁵ Se si esclude il participio *operatus*, riferito all'assolvimento di obblighi religiosi: v. *Th.l.L.* IX/2,690,6ss., s.u. *operor*, *opero*.

¹⁶ *Operor* è lessema del *sermo cottidianus* (v. Braun 1962, 382, n. 3), ma designa anche l'attività di Dio, di Cristo o di altre forze sovranaturali (v. *Th.l.L.* IX/2,690,6ss., s.u. *operor*, *opero*). La *Vulgata* presenta circa 250 attestazioni di questo verbo.

¹⁷ Braun 1962, 383; *Th.l.L.* IX/2,690,6ss., s.u. *operor*, *opero*.

della creazione, ovvero sull'elemento del 'lavoro', dell'opera organizzatrice e ordinatrice di Dio: *operor* designa una sorta di δημιουργεῖν cristiano, in cui l'atto creativo primordiale si integra nella dimensione del tempo (un concetto vicino a quella che A. definisce *administratio*) e nel complesso delle attività divine (*opera*), designate proprio da questi stessi lessemi¹⁸. Sul valore del verbo si modella infine quello di *operatio* (e di *operator*), sostantivo raro negli autori pagani (7 occorrenze), e diffusissimo invece da Tertulliano in poi. Esso ha sia un valore concreto (designa il risultato di un'azione), equivalente a *opera mundi*, sia un valore più astratto, quando esprime il processo, l'atto creativo. Attraverso le traduzioni più antiche della Bibbia, *operatio* si consolida inoltre come traduzione del greco ἐνέργεια¹⁹.

Di seguito una sinossi delle attestazioni agostiniane di questi lessemi in relazione al lessico della provvidenza:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
opus	13	<i>uera rel. 2: quae [sc. qualiacumque opera naturae] administrante diuina p-a gignerentur.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 24: si non p-a uniuersus mundus administratur, est aliqua natura atque substantia quae ad opus p-ae non pertineat.</i>	388-391
		<i>lib. arb. 2,41: "in uiis ostendet se illis hilariter et omni p-a occurret illis" [Sap 6,16]. quoquo enim te uerteris, uestigiis quibusdam quae operibus suis impressit loquitur tibi.</i>	391-395
		<i>Gn. litt. 8,12,25: qui [sc. deus] operatur omnem salutem gemino illo opere p-ae.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 8,19,38: opus diuinae p-ae bipertitum.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 8,24,45: deus bipertito p-ae suae opere praeest uniuersae creaturae suae.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 8,26,48: in opere diuinae p-ae ista cognoscere ... in illo, quo intrinsecus creatas etiam extrinsecus administrat ...</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 9,14,24: bipertito opere diuinae p-ae.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 9,15,28: deus uniuersam creaturam suam bipertito quodam modo opere p-ae ... administret.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 9,18,33: easque [sc. causas absconditas] inplet non illo opere p-ae ... illo, quo eas administrat, ut uoluerit, quas, ut uoluit, condidit.</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 11,11,14: ex quo opere diuinae p-ae in eos ueniat inponendae commotio disciplinae ...</i>	412-414
		<i>Gn. litt. 11,22,29: illi deus per sanctos angelos facit illo opere p-ae, quo creatas naturas administrat.</i>	412-414

¹⁸ Braun 1962, 383.

¹⁹ E.g.: *Sap* 13,4 (cit. *infra*, 170); *1 Cor* 12,6 (ἐνεργήματα); 10 (*Vetus Latina: alii datur operatio uirtutis; Vulg.: operatio uirtutum; ἐνεργήματα δυνάμεων*); *Eph* 1,19; 4,16 (cf. *ciu.* 22,18).

		<i>en. Ps. 144,25: audiimus ... p-am in omnibus operibus eius, confessionem omnium operum eius.</i>	412/414 o 416/417 ²⁰
operatio	2	<i>Gn. litt. 8,9,17: gemina operatio p-ae.</i>	412-414
		<i>cura mort. 16: cur non istas operationes angelicas credimus per dispensationem p-ae dei bene utentis et bonis et malis secundum inscrutabilem altitudinem iudiciorum suorum?</i>	ca. 421-423
operor	5	<i>en. Ps. 9,20: quo mysterio agitur, ut etiam haereses esse permittantur ... se quia hoc de peccatis eorum diuina operatur p-a.</i>	394/395 ²¹
		<i>Gn. litt. 8,12,25: qui [sc. deus] operatur omnem salutem gemino illo opere p-ae.</i>	412-414
		<i>s. 10,5: non solum quia cum peccat, non eo peccat animo, qua p-a deus de peccato eius operatur iustitiam.</i>	ca. 412
		<i>s. 125,5: operante utique diuina p-a, quia per malam uoluntatem malus esse uoluit, non autem deus malum ordinando fecit.</i>	? (dopo 1 giu. 411?) ²²
		<i>c. Iul. 3,34: de immundis et contaminatis, quae uoluerit [sc. p-a] operatur, munda tamen ipsa et incontaminata persistens.</i>	ca. 421-423

Tabella 32 Attestazioni agostiniane di *opus, operatio, operor* associati alle parole-chiave

Le attestazioni agostiniane della famiglia lessicale di *opus* sono concentrate soprattutto nel *De Genesi ad litteram*. In quest'opera, i sostantivi *opus* e *operatio* si specializzano nell'espressione tecnica *bipertitum* (o *geminum*) *opus* (o *operatio*) *diuinae prouidentiae*, con cui A. designa il concetto della "doppia azione" della provvidenza (*Gn. litt.* 8,9,17; 12,25; 19,38; 24,45; 9,14,24; 15,28). Esso compare per la prima volta in *Gn. litt.* 8,9,17, formulato con il sintagma *gemina operatio prouidentiae*: A. distingue infatti fra un agire provvidenziale *naturalis*, relativo, cioè, all'ordine e allo sviluppo delle creature (una ***administratio*** invisibile), e un agire *uoluntarius*, vale a dire un intervento mediato da volontà angeliche e umane sottoposte al volere divino²³. La stessa duplicità si riscontra nell'essere umano: in questo caso, A. parla di *gemina prouidentiae potentia* (il primo aspetto inerisce al corpo e il secondo all'anima dell'uomo)²⁴. La *uariatio* lessicale fra

²⁰ V. Müller 1996-2002b, 824.

²¹ Müller 1996-2002b, 807.

²² Drobner 2003, 223s.

²³ La prima attività, dice A., si occupa dell'esistenza delle creature (*Gn. litt.* 8,24,45: *ut fiant [sc. naturae]*), la seconda si riferisce alle volontà subordinate al volere divino (*ibid.*: *ut sine suo iussu uel permissu nihil faciant [sc. uoluntates]*; v. anche 9,15,28; cf. 11,22,29). Questa dipendenza è di ordine metafisico, ma non esclude la possibilità di autodeterminazione della volontà libera da un punto di vista psicologico e morale; ne costituisce, al contrario, il fondamento, perché questa stessa subordinazione alla provvidenza è intesa come esercizio di una libera scelta (v. Solignac 1972e, 512s.; Drecolli 2012, 302). Le volontà angeliche non si creano da sé, ma permettono a Dio di completare la creazione delle cose nel tempo, in conformità agli archetipi contenuti nel verbo (*Gn. litt.* 9,15,28); v. Solignac 1972f, 526s. Aug. *cura mort.* 16: *operationes angelicas*; cf. Tert. *resurr.* 5: *angelorum ... operatio*.

²⁴ Solignac 1972d, 503s.; *id.* 1972e, in partic. 511-514.

operatio e *potentia* induce a pensare che il primo sostantivo non esprima genericamente l'azione della provvidenza, ma che la individui in modo specifico come energia vitale, come forza che spinge alla crescita, mette in moto lo sviluppo e il progresso dell'universo²⁵. Si è detto, infatti, che talvolta nella *Vetus Latina*, il sostantivo *operatio* rende il greco ἐνέργεια (ad esempio in *Sap* 13,4: δύναμιν καὶ ἐνέργειαν; cf. Aug. *trin.* 15,2: *uirtutem et operationem*)²⁶. Del resto in questo passo, A. paragona l'universo a un grande albero (*in ipsum mundum uelut in quandam magnam arborem rerum*): l'*operatio* è dunque la forza vitale che lo attraversa dalle radici alle fronde. Il valore biblico di *operatio* come 'energia' è dunque recuperato per designare un concetto che ricorda da vicino la forza con cui il *logos* o *pneuma* stoico permea l'universo (nel caso agostiniano si tratta però di una provvidenza onnipresente e trascendente allo stesso tempo).

A. innova infine il concetto, introducendo l'idea della bipartizione dell'azione provvidenziale. Nei passi successivi del *De Genesi ad litteram* nei quali compare questo concetto, il lessico si consolida nel nesso *opus bipertitum*: l'aggettivo indica una suddivisione organizzata e ordinata in due parti (fra un prima e un dopo, ad esempio) e rimanda in modo particolare all'ambito della parola. Questo stesso aggettivo ricorre infatti proprio nell'*incipit* del *De Genesi ad litteram*, in riferimento alla Scrittura (*Gn. litt.* 1,1,1: *omnis diuina scriptura bipertita est*, vale a dire suddivisa fra Antico e Nuovo Testamento; *ciu.* 17,3: *bipertita ... eloquia prophetarum*), stabilendo implicitamente quella corrispondenza fra creazione e racconto essenziale per la concezione agostiniana di provvidenza. L'aggettivo *bipertitus*, relativo all'ordine di un testo o di un discorso²⁷, all'organizzazione dei concetti (*Cic. inu.* 1,67; 72: *bipertitam ... argumentationem*), evoca dunque la metafora verbale: la *Genesi* intesa sia come 'racconto' sia come 'atto' di creazione (*Gn. litt.* 5,23,46: *quorum operum eius [sc. dei], quae nunc usque operatur, per uolumina temporum explicandorum*)²⁸, come "articolazione" esteriore del *uerbum*²⁹ (cf. *lib. arb.* 2,41, in cui la provvidenza *parla* attraverso le sue opere: v. *infra*, 280).

²⁵ È già emersa più volte l'importanza dell'idea di movimento nella teologia e cosmologia antica, platonica (l'*anima mundi* come principio dinamico) e stoica (la tensione, il τόπος, con la quale il *pneuma* raggiunge tutte le cose), in antitesi alla staticità del dio epicureo. A. poteva ritrovare traccia di questo concetto, in termini naturalmente differenti, e più astratti, nel Libro della Sapienza: v. *infra*, 284, n. 30.

²⁶ La *Vulgata* presenta invece il nesso *uirtutem et opera*; altri esempi sono cit. *supra*, n. 19.

²⁷ *Th.l.L.* II 2002,43ss., s.u. *bipertitus*.

²⁸ V. *supra*, s.u. *administro*, 85. Questa sovrapposizione fra atto e racconto di creazione è supportata anche dalla Scrittura: la versione di *Gn* 2,4 citata da A. (*Gn. litt.* 5,5,1-3; 3,5; 5,16; 11,27; 23,46) presenta infatti il nesso *liber creaturae caeli et terrae* (LXII: ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς; cf. *Vulg.*:

Si è detto che nel latino cristiano *operor* acquista valore tecnico nel lessico della creazione, e indica precisamente il costante intervento ordinatore di Dio nel mondo. Il verbo ricorre in *Io* 5,17 (... *Pater meus usque modo operatur et ego operor*), versetto citato da A. come espressione dell'azione di Dio e di Cristo nel tempo. La preoccupazione di A. è infatti quella di conciliare l'apparente contraddizione fra i due testamenti, e in particolare tra questo versetto giovanneo e *Gn* 2,2, sul riposo di Dio (*conpleuitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et requieuit die septimo ab uniuerso opere ...*; da notare il ricorrere di *opus* anche in questo versetto). Il concetto di **administratio** e della creazione causale rappresenta la soluzione a questa apparente contraddizione fra i due versetti.

In relazione al lessema *prouidentia*, *operor* designa nello specifico l'azione ordinatrice di Dio che "mette al suo posto" il malvagio, proprio come il pittore capace di fare un buon uso del colore nero (*s.* 125,5); la provvidenza agisce quindi sul negativo (*en. Ps.* 9,20) e realizza (*operatur*) la giustizia (*s.* 10,5) o la guarigione (*salutem*) della volontà malata, come il medico opera (*operatiuus*, *operanti*) positivamente sul corpo (*Gn. litt.* 8,12,25)³⁰.

generationes caeli et terrae), espressione «condensée de toute son interprétation de la création» (Solignac 1972f, 670). Sulla metafora del mondo come libro, v. Blumenberg 1989.

²⁹ «[...] *uerbum* in various acceptations, according to Augustine it literally expresses the act of mental generation of meaning, the *fuit* of a reflective actualization of those spiritual virtualities» (Alici 2006, 21). A. interpreta il legame fra origine dell'essere e genesi del significato come rapporto dialettico tra *uerbum* e *opus* (*ibid.* 16 e *passim*).

³⁰ *Operor* unito a un oggetto astratto (con il valore di 'realizzare') è attestato soprattutto nel latino cristiano (cf. *Th.l.L.* IX/2,693,54ss., *s.u.* *operor*, *opero*): per il nesso *salutem operari*, cf. *Ps* 73,12 (cf. *Cypr. Quirin.* 2,29); *Phil.* 2,12; *Tert. bapt.* 5; *carn.* 14; *Ambr. parad.* 15,75; *off.* 1,3,9.

II. IL MISTERO DELLA PROVVIDENZA

Appartengono all'area semantica del "mistero" della provvidenza due gruppi di lessemi (o *iuncturae*): quelli in cui prevale l'idea della presenza nascosta della provvidenza (*abditum, latenter, occultus, secretus, non uisibilis*)¹, e quelli in cui predomina il senso di inadeguatezza delle risorse umane a descriverla o a raggiungerla, l'insufficienza espressiva della parola (*ineffabilis*) o la limitata capacità di comprensione dell'essere umano (*inscrutabilis, inuestigabilis / inuestigabiliter*)². Tutti i lessemi appartenenti al secondo gruppo sono formati con il prefisso negativo *in-* e i suffissi *-bilis / -biliter*, espressione della possibilità passiva (soprattutto nelle formazioni negative)³, e caratteristici di molte formazioni lessicali di età cristiana⁴. Di seguito, una panoramica della distribuzione di questi termini in associazione alle parole-chiave:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
abditum	2	<i>conf. 5,11: abdito secreto p-ae tuae.</i>	ca. 400
		<i>conf. 5,13: in abdito p-ae tuae.</i>	ca. 400
ineffabilis	1	<i>ord. 2,11: illa ineffabilis sempiterna lex.</i> (sint. epeseq.)	fine 386
	6	<i>diu. qu. 53,2: ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per diuinam p-am.</i>	388-391
		<i>uera rel. 45: diuina p-a et ineffabili beneficentia.</i>	388-391
		<i>uera rel. 98: ineffabilis misericordia dei.</i>	388-391

¹ Cf. inoltre *inuisibilis*, un cristianismo parziale (o relativo), vale a dire un lessema che ricorre in modo sporadico nei testi pagani (e.g. nelle opere filosofiche di Cicerone, Seneca etc.) e diviene consueto nella letteratura cristiana (un altro esempio di questo genere di cristianismi è *incommutabilis*): v. Schrijenen 2002⁴, 38.

² Il problema della inesprimibilità di Dio e della impossibilità per il pensiero umano di raggiungerne l'essenza sono due aspetti correlati fra loro: «Insofar as language cannot express the thought, so too, the reality of the divine nature cannot worthily be thought» (Carabine 1992, 12). Gli studi si sono concentrati soprattutto sugli aspetti affermativi della riflessione teologica di A. (discorso catafatico); il suo pensiero è segnato tuttavia in profondità anche dagli elementi costitutivi del discorso apofatico (v. la rassegna di motivi e passi in Lossky 1954, 575ss.). L'affermazione è valida, anche se A. non sviluppa una teologia negativa sistematica (così Carabine 1992, in partic. 5s.; 21s.; van Geest 2011, 13). Secondo van Geest (2011, 14ss.), il discorso agostiniano su Dio oscilla fra confidenza e reticenza, tentando di mantenere l'equilibrio fra parola e silenzio. Un orientamento preliminare sullo sviluppo di questo tema in A. è in Madec 1996-2002, 343s.; una sintesi della bibliografia agostiniana sull'argomento è offerta nella sezione introduttiva del lavoro di van Geest (2011, in partic. 9ss.). Una storia della teologia negativa, prima e dopo A., è in Carabine 1995. Al tema del discorso apofatico in A. è dedicato anche il recente lavoro di Ticciati (2013), concentrato non tanto sull'insufficienza della parola quando piuttosto sull'idea che il linguaggio divino sia in realtà teso a trasformare l'essere umano nella sua relazione con il divino stesso, rendendolo 'segno' di Dio. Sul tema della ineffabilità divina v. *infra*, s.u. *ineffabilis*.

³ Leumann 1917, 80.

⁴ Mohrmann 1961², 35; *ead.* 1965², 190. La stessa struttura morfologica caratterizza anche altri aggettivi agostiniani di significato affine, come *incomprehensibilis, inexplicabilis, impenetrabilis, inuisibilis, inenarrabilis*.

		<i>Gn. litt. 11,15,20: sub admirabili et ineffabili p-a dei.</i>	412-414
		<i>ciu. 10,14: intellegibilis atque ineffabilis pulchritudo.</i>	dal 412
		<i>Io eu. tr. 50,13: secundum p-am, secundum ineffabilem et inuisibilem gratiam.</i>	?
inscrutabilis	[1]	<i>iudicium eius inscrutabile (Rm 11,33): cf. gr. et lib. arb. 44; en. Ps. 7,1; ciu. 1,28.</i>	/
inuestigabilis	[1]	<i>uia eius inuestigabilis (Rm 11,33): cf. gr. et lib. arb. 44; en. Ps. 7,1; ciu. 1,28.</i>	/
inuestigabiliter	1	<i>prou. dei 10: inuestigabiliter et latenter ordo rerum humanarum currere credimus.</i>	412?
latenter	1	<i>prou. dei 10: inuestigabiliter et latenter ordo rerum humanarum currere credimus.</i>	412?
occulto	1	<i>adn. Iob 9: occultat ei p-am suam.</i>	ca. 400
occultus	9	<i>conf. 9,18: ex occultis prouisionibus tuis.</i>	ca. 400
		<i>ep. 108,6: occultae illius p-ae.</i>	410
		<i>ciu. 2,23: occultae ... p-ae dei.</i>	dal 412
		<i>ciu. 7,35: occultae dei ueri p-ā.</i>	dal 412
		<i>en. Ps. 89,6: in occulta eius p-a.</i>	418 o 419/420
		<i>gr. et lib. arb. 44: occultae dei p-ā.</i>	418
		<i>gr. et lib. arb. 44: per occultam dei p-am, cuius inscrutabilia sunt iudicia, et inuestigabiles uiae (Rm 11,33).</i>	418
		<i>qu. 2,18: ex occulta p-a iustissima plane et sapientissima.</i>	419/421
		<i>qu. 6,8: in occulto p-a.</i>	419/421
	6	<i>Rm. inch. exp. 13: occultissima dispensatione diuinae p-ae.</i>	394/395
		<i>en. Ps. 29,2,6: occultae dispensatione p-ae dei.</i>	395/396 ⁵
		<i>en. Ps. 29,2,6: occultae dispensationis est p-ae dei.</i>	395/396
		<i>ciu. 2,29: occulto iudicio diuinae p-ae.</i>	412-426
<i>qu. 4,23: occultae dispensatione diuinae p-ae.</i>		419/421	
<i>retr. 1,1,2: occultus quidam ordo.</i>		426-42	
		<i>[cf. en. Ps. 9,2: de p-a eius ... occultae sapientia dei].</i>	[394/395]
secreto	1	<i>lib. arb. 1,14: per diuinam p-am ineuitabilius secretoque puniatur.</i>	387-388
secretus	2	<i>Acad. 1,3: secreta p-ā.</i>	386-387
		<i>ciu. 8,24: alta et secreta dei p-ā.</i>	412-426
	3	<i>conf. 5,11: abdito secreto p-ae tuae.</i>	ca. 400
		<i>cons. eu. 3,30: secretiore consilio p-ae dei.</i>	ca. 400
		<i>retr. 1,1,2: fortuito... ad diuinam reuocandum est p-am. hoc ... ibi non tacui, dicens: "... nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est" [Acad. 1,1].</i>	426-427
non uisibilis	1	<i>diu. qu. 30: ipsa utilitas ... quam diuinam p-am dicimus, uisibilis non est.</i>	388-391

Tabella 33 Attestazioni agostiniane dei lessemi che esprimono il mistero della provvidenza

⁵ Dulaey 2011, 131.

1. IL LESSICO DELLA PROVVIDENZA “NASCOSTA”: CONSIDERAZIONI GENERALI

L'idea della presenza nascosta della provvidenza è espressa da A. con una certa varietà di lessemi o di espressioni, associati alla parola-chiave *providentia*. A parte *lateo* (*latenter*), che significa ‘essere nascosto’, il valore traslato (‘nascosto’; ‘segreto’) degli altri lessemi si è formato a partire da etimi differenti: *abdo* (*abditum*) è un ‘nascondere’ conseguenza di un allontanamento⁶; *secerno* (*secretus*) è un nascondere ‘mettendo da parte’⁷; *occulo* (*occultus*), derivato dalla radice **kel-*, comune anche al verbo greco *καλύπτω* (orig. ‘sotterrare’)⁸, significa ‘coprire’, ‘avvolgere’, ‘velare’ e quindi ‘nascondere’ (un valore corrispondente anche a *operio*)⁹; *altus* rende infine l'idea della segretezza e dell'oscurità a partire dal valore di ‘profondo’¹⁰.

Occultus corrisponde agli aggettivi greci ἀπόκρυφος, κρυφιαῖος, κρυπτός e al neutro sostantivato della forma participiale κερουμένον¹¹. La tendenza agostiniana al cumulo sinonimico si riscontra anche quanto riguarda per la sfera semantica del mistero, si tratta però di un uso linguistico consolidato già in precedenza: *occultus*, ad esempio, è spesso attestato in associazione ad aggettivi di significato concorrente (con *abditus*: v. Cic. *nat. deor.* 1,49: *res occultas et penitus abditas*; Plin. *nat.* 9,25; Rufin. *hist.* 3,25; Aug. *s.* 241,3: *occultis atque abditis sinibus*; con *secretus*, cf. Sen. *ira* 3,13,1: *occultam*

⁶ DEL, s.u. do.

⁷ DEL, s.u. cerno.

⁸ Oepke 1957a, 558; cf. *id.* 1957b, 960. Κρύπτω è verbo complementare a καλύπτω e significa ‘avvolgere’ per nascondere (e per proteggere), ‘nascondere’ per dissimulare (DEG, s.u. κρύπτω); nel tempo i due verbi hanno subito il reciproco influsso (*ibid.*). Al contrario, il composto con ἀπο- esprime l'idea del disvelamento: v. DEG, s.u. καλύπτω. Ἀποκαλύψις (‘rivelazione’) è un termine dalle complesse implicazioni teologiche: «Offenbarung ist Manifestation des Göttlichen. [...] Alle Religion hat irgendwie mit Manifestation des Göttlichen zu tun. Diese besteht in der Aufhebung der Verborgenheit» (Oepke 1957a, 566). Nella religione greca la manifestazione divina non è tuttavia un ἀποκαλύπτειν, ma una ἐπίδειξις o il σημαίνειν della divinità. Questo scarto lessicale è indicativo del fatto che la segretezza non costituisce un tratto essenziale del concetto greco di divinità (*ibid.* 568). I termini ἀποκαλύπτω e ἀποκαλύψις sono lessemi di per sé rari e, con accezione esclusivamente teologica, fanno parte del lessico biblico e sono attestati esclusivamente in testi di epoca tarda (*ibid.* 572). Nel Nuovo Testamento, la manifestazione divina è espressa dai lessemi γνωρίζω, δηλώω, φανερόω, ἐμφανίζω, ἀποκαλύτω / ἀποκαλύψις, che costituiscono una sorta di *climax*, in cui il “tasso di solennità” aumenta progressivamente (al diminuire del numero di attestazioni dei lessemi in contesto profano): dal significato di ‘comunicare’ si passa a quello di ‘rendere noto’, di ‘rendere manifesto’ e, infine, di ‘rivelare’ (*ibid.* 594s.).

⁹ Th.l.L. IX/2,682,6, s.u.

¹⁰ Th.l.L. I 1779,6ss., s.u. altus; Diff. gramm. suppl. 284,26: *inter altum et excelsum hoc interest, quod altum tam in superiorem partem elatum intellegitur, quam quod ad inferiora deponitur, excelsum in superius tantum*; cf. i sinonimi di avverbi riferiti all'accezione di ‘profondo’: *interius, penitus, occultius, impresse* (Th.l.L. I 1786,47s., s.u.). Al campo semantico di *profundus* è dedicato lo studio di Mantovaneli (1981).

¹¹ Th.l.L. IX/2,363,48s., s.u. occulo.

secretamque; Cypr. *laps.* 27; Mar. Victorin. *hymn.* 3,200: *secreta atque in occulto substantia, deus...*; Rufin. *hist.* 6,8,2; Aug. *ep.* 102,29; *retr.* 1,11)¹². Nella *Vulgata*, le forme di *abscondo* tendono a prevalere sui termini di significato affine (come *abdo* / *abditus*; *arcanus*; *lateo*; *occulo* / *occultus*; *operio* / *opertus*; *secerno* / *secretus*)¹³; *abscondo* traduce prevalentemente il greco κρύπτω, ma anche altri verbi di significato affine, come κλέπτω, καλύπτω, λανθάνω¹⁴. Nella Bibbia, le scelte lessicali variano a seconda della traduzione latina: nella *Vetus Latina* e nella *Vulgata*, la resa dello stesso lessema greco oscilla infatti tra *occultus*, *absconditus* o un'alternativa corrispondente¹⁵.

L'associazione tra le parole-chiave *providentia* / *provideo* / *provisio* e i lessemi che esprimono l'idea di essere nascosto è rara e si riscontra soltanto negli autori cristiani. Tuttavia, già in Lucrezio – in un contesto fortemente antiteologico –, si trova un riferimento alla forza nascosta della natura (5,1233s.: *usque adeo res humanas uis abdita quaedam / opterit...*)¹⁶, capace di spazzare via in un attimo le *res humanae* (*iunctura*, quest'ultima, tematica della provvidenza: v. *infra*, s.u., 247-249), e dimostra così che la divinità non può (o non vuole) intercedere a favore dell'uomo.

Secondo Lattanzio, la presunzione di riuscire a penetrare con la ragione il mistero della provvidenza di Dio – un attributo costitutivo della sua essenza –¹⁷ è una prerogativa della filosofia pagana¹⁸: *in quo illos* [*sc. qui naturam rerum putauerint*

¹² *Th.l.L.* IX/2,363,60ss., s.u. *occulo*.

¹³ *Th.l.L.* I 163,4ss., s.u. *abscondo*; il dato è confermato anche da una ricerca nella *LLT-A*: alle 294 occorrenze di *abscondo* nella *Vulgata*, ne corrispondono 52 di *occult-*; 39 di *secerno* / *secretus*; 21 di *lateo*; 4 di *abditus*.

¹⁴ *Th.l.L.* I 153,49ss., s.u. *abscondo*.

¹⁵ Ad esempio, la traduzione di *Mt* 10,26 (οὐδὲν ... κεκαλυμμένον, ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται ...) *nilhil occultum, quod non reuelabitur* è attestata in Tert. *paenit.* 6; *uirg. uel.* 14; Aug. *mor.* 1,31; *Gn. adu. Man.* 2,32; *gr. et lib. arb.* 44, mentre la *Vulgata* traduce con *nilhil enim opertum quod non reuelabitur* (così anche Ambr. *in ps.* 43,82,2; Aug. *Spec.* 25); λόγος ... κρύφιος di *Iud* 3,19 è reso con *uerbum occultum* in Aug. *qu.* 7,20, mentre la *Vulgata* presenta l'aggettivo *secretum*.

¹⁶ La *iunctura* esprime la forza segreta e casuale che determina il divenire dell'universo, scambiata invece per forza divina da quanti, digiuni di filosofia epicurea, sono preda di una fede cieca e di un timore superstizioso: « [...] it [*sc. uis*] is the controlling force of the atomic *mundus*, which men do not understand when they misdirect their prayers to the gods, but which is the real power that grinds down human hopes and achievements» (Costa 1984, 138); cf. Ernout-Robin 1962, *ad loc.*; Bailey 1963, *ad loc.*; Müller 1975, 288.

¹⁷ Loi 1970, 67; v. *supra*, 24s.

¹⁸ Si pensi a Epicuro, *qui res occultas et penitus abditas non modo uideat animo sed etiam sic tractet ut manu* (Cic. *nat. deor.* 1,49); cf. Sen. *nat.* 6,5,2: *magni animi res fuit rerum naturae latebras dimouere, nec contentum exteriore eius aspectu introspicere et in deorum secreta descendere*; Manil. 4,308 s.: *quae tibi non oculis, alta sed mente fuganda est / caligo, penitusque deus, non fronte, notandus*; Apul. *mund.* 30: *non aliter diuinarum et humanarum rerum status regitur, quando uno moderamine contenta omnia pensum sui operis agnoscunt curatque omnibus occulta uis nullis oculis obuia, nisi quibus mens aciem suae lucis intendit*; cf. le antitesi senecane tra il futuro chiaro per gli dèi (*in aperto; prouisa ac familiaria*);

ingenio posse comprehendere] non excordes tantum fuisse arbitror, sed etiam inpios, quod in secreta caelestis illius prouidentiae curiosos oculos uoluerint inmittere (diu. inst. 3,20,2)¹⁹.

Nella traduzione rufiniana del *De principiis* di Origene, gli elementi dell'invisibilità e dell'incomprensibilità (*occulte / in occulto / occultus, inconpraehensibiliter [sic!], penitus, lateo, ineffabilis, latens, abscondo*) sono comuni all'azione della provvidenza nell'universo e al carattere ispirato della Scrittura che finisce per sfuggire, se ci si concentra soltanto sul suo senso letterale²⁰. La provvidenza governa ogni cosa, ma la sua *ratio* non si manifesta in modo uniforme: *alia uero tam occulte tamque inconpraehensibiliter [sic!] explicantur, ut penitus in his lateat diuinae ratio prouidentiae* (Rufin. *Orig. Princ.* 4,1,7). L'invisibilità del criterio provvidenziale – espressa attraverso un cumulo di lessemi riconducibili a questa area semantica –²¹ solleva dei dubbi riguardo all'universalità della provvidenza; la *ratio prouidentiae* non sfugge tuttavia in misura uguale a tutti gli esseri umani²².

Il tema del mistero accomuna dunque il piano cosmologico e il piano esegetico-scritturistico e si fonda sulla relazione tra *signum* e *res*: come infatti nell'universo, i *uisibilia* (o *corporalia*) sono segni che rimandano a significati (*res*) ulteriori e invisibili (*inuisibilia* o *incorporalia*), così l'oscurità del dettato biblico richiede

oscuro e inaspettato, invece, per l'uomo (*ex abdito; repentina*): *nobis ex abdito subit, et, quae repentina putamus, illis prouisa ueniunt ac familiaria* (Sen. *benef.* 4,32,1).

¹⁹ Non solo la provvidenza è nascosta, ma essa lascia avvolti nel mistero anche alcuni meccanismi della creazione, che si rivelano soltanto ai fedeli; cf. Rufin. *Clement.* 8,27,1: *sed et in hoc admiranda est diuina prouidentia, quod uidere nos quidem et agnoscere fecit quae fiunt, quomodo autem et qualiter fiant, in secreto posuit et in occulto, ut non indignis ad agnitionem subiaceant, sed dignis et fidelibus, cum meruerint, patefiant.*

²⁰ Cruzel-Simonetti 1980, IV 154. La fede nella provvidenza impedisce di mettere in discussione la sua azione soltanto perché non si è in grado di comprenderla; in modo analogo, il carattere ispirato della Scrittura non deve essere messo in dubbio, soltanto perché non si riesce a coglierne il significato al di là dei segni verbali (*Princ.* 4,1,7: *... ne scripturae quidem sanctae diuina esse inspiratio ... pro eo non putabitur, quod infirmitas intellegentiae nostrae non ualet per singula uerba occultas et latentes inuestigare sententias ...*). Sull'oscurità come caratteristica costitutiva della Scrittura, v. Rufin. *Orig. in Num.* 18,4.

²¹ Rispetto all'originale greco (ἕτερα δὲ οὕτως ἀποκρύπται, ὡς ἀπιστίας χώραν παρέχειν δοκεῖν τῆς περὶ τοῦ τέχνης ἀφάτω καὶ δυνάμει διοικοῦντος τὰ ὅλα θεοῦ), la traduzione latina è notevolmente dilatata. Nel testo greco, l'idea della imperscrutabilità di alcune opere della provvidenza è espressa soltanto dal verbo ἀποκρύπτω, a fronte dei quattro termini latini riconducibili alla medesima sfera semantica (*occulte, inconpraehensibiliter [sic!], penitus, lateat*).

²² Rufin. *Orig. Princ.* 4,1,7: *ita ut interdum a nonnullis nec credantur quaedam ad prouidentiam pertinere, quoniam quidem ratio ab eis latet, per quam ineffabili quadam arte opera diuinae prouidentiae dispensantur; quae tamen ratio non aequaliter omnibus in occulto est; cf. Aug. en. Ps. 103,2: deo placuit talium rerum figuris abscondere sapientiam suam, non auferre studiosis, sed claudere negligentibus, aperire pulsantibus.*

un'interpretazione che superi il mero senso letterale²³. L'idea dell'oscurità divina si lega quindi in modo indissolubile al metodo allegorico, che spinge alla ricerca di un significato ulteriore della Scrittura e, più in generale, all'idea che l'universo sia disseminato di *signa* della presenza divina²⁴. In *doctr. chr.* 2,7, la locuzione *prouisum esse diuinitus*²⁵ esprime la funzione educativa dell'oscurità della Scrittura; nel passo si condensa un cumulo di lessemi riconducibili alla sfera semantica dell'oscurità (*obscure; densa caligo* e, prima, *obscuritas et ambiguitas*)²⁶: *ita obscure dicta quaedam densissimam caliginem obducunt. quod totum prouisum esse diuinitus non dubito ad edomandam labore superbiam et intellectum a fastidio renouandum, cui facile inuestigata plerumque uilescunt*. L'idea dell'oscurità delle Scritture come risultato di una disposizione provvidenziale, dalla quale deriva l'esigenza di ricercarne un senso più profondo al di là del significato letterale, avvicina A. alla tradizione alessandrina, ma con la differenza che per gli alessandrini il fine di tale oscurità è quello di tenere lontani gli indegni dal significato autentico della Scrittura; mentre A. insiste sulla funzione educativa di tale oscurità che funge da stimolo alla ricerca e alla modestia²⁷.

2. OCCVLTVS, OCCVLTIO

Se escludiamo le circa 140 attestazioni dell'aggettivo *diuinus*, *occultus* è l'attributo associato più spesso a *prouidentia* (7 occorrenze, alle quali bisogna aggiungere il sintagma *occulta prouisio* in *conf.* 9,18). *Occultus*²⁸ è sia ciò che è 'nascosto', perché

²³ Il tema del mistero si declina, quindi, anche nei termini di oscurità testuale, che rende necessaria un'esegesi figurata. Questo concetto retorico-esegetico è espresso da lessemi quali *figura*, *allegoria*, *prophetia*, *metaphora*, *aenigma*, *imago* (equivalente, in questa accezione, a *typus*, *umbra*, *figura*, *exemplum*): Bochet 2004-2010a, 508; Dodaro 2012, 144; v. Mayer 1969, 341, cit. alla n. seguente.

²⁴ «[...] Gott, der sich in seinem Sprechen der ontologisch variablen *signa* bedient, offenbart sich stets *per similitudinem* und nicht *per essentiam*. *Similitudines* bedürfen der Auslegung» (Mayer 1969, 341).

²⁵ Il modulo *diuinitus prouideri* è attestato anche in *doctr. chr.* 3,38; *ciu.* 18,47; *c. Iul. imp.* 1,106: v. *supra*, 43s.

²⁶ A. distingue fra *ambiguitas* e *obscuritas*: la prima ha luogo quando non sappiamo scegliere fra diversi significati; la seconda si ha invece quando capiamo poco o nulla (cf. *dial.* 8: *inter ambiguum et obscurum hoc interest, quod in ambiguo plura se ostendunt, quorum quid potius accipiendum sit ignoratur, in obscuro autem nihil aut parum quod attendatur apparet*).

²⁷ Simonetti 2011⁴, 422s. Sulla funzione educativa della Scrittura, v. *supra*, 44; *infra*, 257s.; 260, n. 35.

²⁸ Derivato dal verbo *occulo*, che esprime sia l'idea di 'coprire' (*Th.l.L.* IX/2,362,3ss., s.u. *occulo*) sia quella di 'oscurare' (*ibid.* 37 ss.); accezioni che possono precisarsi in quella di 'sotterrare' (*ibid.* 40s.). Per l'etimologia del termine, v. *DEL*, s.u. *celo*.

‘invisibile’ sia ciò che sfugge alla comprensione umana²⁹, perché troppo complesso o relativo a un piano diverso da quello della ragione stessa.

Nei classici, *occultus* non è attestato in associazione a *providentia / provideo / prouisio*, ricorre invece con altri sostantivi astratti. Sono piuttosto frequenti i riferimenti alla natura, i cui criteri razionali non sono immediatamente accessibili agli esseri umani. Con questo valore *occultus* (o un aggettivo corrispondente, come ad esempio *arcanus*) è associato a sostantivi quali *causa, natura, potentia, res, ratio, uis*³⁰ oppure ricorre al neutro sostantivato. Significativa in questo senso è l’espressione tecnica *natura et res occultae* (Cic. Ac. 1,19) per designare la filosofia naturale³¹. Come si è accennato, è sul campo dei “segreti della natura” che si gioca la polemica dei cristiani contro la pretesa della filosofia pagana di riuscire a penetrare con la ragione ciò che deve invece restarle ignoto³². L’eco di questa antitesi traspare in *ench.* 16, dove il riferimento agostiniano al mistero delle cause naturali è incastonato tra due citazioni virgiliane (di *georg.* 2,490 e 2,479)³³, e si contrappone alla pretesa delle scienze (qui, in particolare, della medicina) di riuscire a conoscere le cause ultime delle cose.

L’idea che alcuni aspetti della creazione rimangano nascosti all’uomo è un tema presente negli autori cristiani³⁴. A. si riferisce spesso al mistero della natura³⁵: con

²⁹ Cassiod. in *psalm.* 50,7: *occulta uero sunt quae nec oculus conspicit, nec mens humana diiudicat*; v. Th.l.L. IX/2,364,1ss., s.u. *occulo* (*occultus*).

³⁰ Cic. *fin.* 5,41: *occulta natura*; 51: *quae naturae obscuritate occultantur*; 58: *consideratio cognitioque rerum caelestium et earum, quas a natura occultatas et latentes indagare ratio potest*; Verg. *georg.* 1,86: *occultas uires* [*sc. agrorum*]; Sen. *nat.* 2,59,2: *per occulta naturae*; Manil. 4,196: *occultis naturae ... causis*; Aetna 178: *occultas scrutabere* [*sc. causas*]; Plin. *nat.* 2,97: *occultam...rationem*; 22,1: *nihil ab rerum natura sine aliqua occultiore causa gigni*; 32,1: *potentiae occultae*; Ambr. *hex.* 3,2,9: *occultae secreta naturae*.

³¹ Cf. Cic. Ac. 1,15: *primus* [*sc. Socrates*] *a rebus occultis et ab ipsa natura inuolutis ... auocauisse philosophiam et ad uitam communem adduxisse*.

³² Lact. *opif.* 1,14: *qui* [*sc. homines*] *uulgo philosophi nominantur, ut ea quae abstrusa prorsus atque abdita deus esse uoluit, scrutarentur ac naturam rerum caelestium terrenarumque conquirent, quae a nobis longe remotae neque oculis contrectari neque tangi manu neque percipi sensibus possunt*; Hil. in *psalm.* 126,11; cf. Sen. *epist.* 95,61: *ratio autem non impletur manifestis: maior eius pars pulchriorque in occultis est*.

³³ *Ench.* 16: *non nobis uideatur ad felicitatem consequendam pertinere si sciamus causas magnarum in mundo corporalium motionum quae abditissimis naturae finibus occultuntur*. La validità dei due versi virgiliani, riferiti al cosmo, viene così estesa anche al piano dell’etica: v. Müller 2003, 220s.

³⁴ Rufin. *Orig. Princ.* 2,11,4: *in operibus dei, quae ab eo facta sunt, sentiendum est quod eorum, quae uidemus ab eo facta, ratio et intelligentia manet in occulto*.

³⁵ V. e.g. Aug. *Gn. litt.* 5,20,41: *mouet itaque occulta potentia uniuersam creaturam suam* (in questo passo, la *iunctura* si riferisce, nello specifico, alla *creatio continua*); *ciu.* 10,16: *occultis ipsius mundi causis*.

questo valore sono particolarmente significativi sia la *iunctura* (e già senecana)³⁶ *sinus naturae*³⁷, qualificata talora da aggettivi come *abditus* e *secretus*, sia il sostantivo *ratio*, usato con il valore tecnico di ‘ragione seminale’, e ‘nascosta’ nel mondo³⁸, a differenza di altre cause, che sono ‘nascoste’ in Dio, come la grazia³⁹. Il nesso *occulta et abstrusa uis* (*en. Ps.* 105,9) stabilisce una relazione tra l’incomprensibilità degli eventi naturali e la difficoltà delle Scritture⁴⁰.

L’idea di una *potentia occulta* rimanda in generale alla dimensione divina (*ciu.* 12,26: *cuius [sc. dei] occulta potentia cuncta penetrans*)⁴¹; nell’*usus* lessicale cristiano, Dio stesso è qualificato come *occultus* e tale è anche il suo modo di intervenire nell’universo⁴². Le attestazioni di *occultus* in associazione a *providentia*, sono distribuite prevalentemente nelle opere tarde di A., a partire dal 410 (*ep.* 108). Nelle opere precedenti, risalenti agli anni a ridosso dell’episcopato, come in *conf.* 9,18; *ep. Rm. inch.* 13 ed *en. Ps.* 29,2,6⁴³, *occultus* qualifica una volta la parola-chiave *provisio* e alcuni sostantivi determinanti *providentia*, come *dispensatio* (4 occorrenze) e *iudicium* (1 occorrenza); infine, l’unica attestazione del verbo *occulto* in associazione a *providentia* risale al 400 circa (*adn. Iob* 9): v. Tabella 33.

Il nesso *occultus ordo* è attestato invece già nei dialoghi, ma non compare mai prima di A. In *Acad.* 1,1 (prima attestazione agostiniana di *occultus*), l’ordine nascosto è un concetto ancora indefinito (*occulto quodam ordine*): l’idea che gli eventi positivi e

³⁶ Sen. *nat.* 1, *praef.* 7: (attraverso la conoscenza, l’uomo) *petit altum et in interiorem naturae sinum uenit*; in questo passo, «le sinus devient le symbole de l’intimité» (Armisen-Marchetti 1989, 173).

³⁷ *Trin.* 3,8: *ea quae secreto naturae sinu abdita continentur*; *ep.* 190,16: *multa ... in abditissimis naturae sinibus latent*; *ciu.* 22,20: *sinus ullus secretumque naturae*; *prou. dei* 7: *ex occultis naturae sinibus*; *en. Ps.* 78,5: *ex occultis naturae sinibus*; *s.* 310,1: *ex occultissimo naturae sinu*; ‘nascosta’ è inoltre la condizione antecedente alla creazione *ex nihilo*: *in secreto naturae, certe ubi non uidebantur. processerunt inde, formauit te deus qui non eras* (*s. Dolbeau* 21,15); *s. Erfurt* 5,2: *tu antequam natus esses quid fuisti? eductus es de naturae latebris, ut in ista specie conspicua oculis appareres*.

³⁸ *Gn. litt.* 6,10,17: *quae ex occultis atque inuisibilibus rationibus ... in manifestas formas naturasque prodierunt*; 7,22,32: *occulta ratio*; 7,22,33; 10,2,3; 10,21,37: *rationem seminis occultam*; *qu.* 2,21: *quaedam occultae seminariae rationes*; cf. *Gn. litt.* 6,1,1.

³⁹ *Gn. litt.* 9,18,33; 34: *mysterium gratiae huius apostolus absconditum dixit non in mundo ... sed in deo*.

⁴⁰ *En. Ps.* 105,9: *ualde occulta et abstrusa uis est qua deus agit, ut etiam illa quae sensu carent, confestim eius obtemperent uoluntati*.

⁴¹ *Iuu.* 7,200: *occulti miranda potentia fati*; *Plin. paneg.* 1,5: *occulta potestate fatorum*; *Apul. Apol.* 26: *occulta et diuina potentia*.

⁴² *Io. eu. tr.* 37,1: *homo manifestus, deus occultus*; *conf.* 5,6: *me autem iam docuerat deus meus miris et occultis modis*; *ciu.* 10,12: *modus quo fecit occultus [sc. deus mundum] est et inconprehensibilis homini*. Nel lessico di Mario Vittorino il nesso *in occulto* esprime la condizione del Padre o delle tre ipostasi trinitarie (e.g. in *adu. Arium* 1B, 53; 59; *hymn.* 3 ss.).

⁴³ *Ep. Rm. inch.* risale al 394/395 (Ring 1996-2002, 1058); *en. Ps.* 29,2 al 395/396 (Hombert 2000, 97; Müller 1996-2002b, 810, con altre ipotesi di datazione).

negativi si verificano in armonia con il tutto si contrappone alla sfera del caso. La dialettica tra la logica nascosta delle cose (*occultus*) e il caso è una costante agostiniana (v. e.g. *cons. eu.* 3,48; *ciu.* 4,33) e risente del pensiero stoico⁴⁴; l'ordine, benché non sempre visibile, ingloba anche ciò che comunemente si ritiene ricada sotto la sfera di azione del caso (cf. *retr.* 1,1,2): la *fortuna* è il segno visibile con cui Dio manifesta la sua azione ordinatrice nel mondo⁴⁵. Nel *De ordine* (1,33; 2,54), l'*ordo occultus* comincia a essere qualificato anche dall'aggettivo *diuinus*, ma talora la *iunctura* è ancora preceduta da un esitante *nescio qui* (*ord.* 2,12; 2,54). L'*ordo occultus*, del quale l'essere umano diviene talvolta strumento inconsapevole (*ord.* 1,33), provoca la meraviglia di chi lo contempla, riconducendo entro un disegno di ordine complessivo anche il negativo (*ord.* 2,12)⁴⁶.

L'ordine nascosto riguarda sia il piano cosmologico (cf. *sinus naturae*: v. *supra*, 179) sia quello esistenziale dell'uomo⁴⁷; la *iunctura* assume una sfumatura morale via via più marcata, associandosi a espressioni relative al concetto di giustizia (*iustitia / iustus / non iniquus*) e a lessemi come *meritum*, *poena*, e soprattutto *iudicium*⁴⁸. Quest'ultima osservazione vale anche per il sintagma *providentia occulta*, spesso associato a lessemi relativi al lessico della giustizia: siamo dunque in un ambito concettuale – quello della volontà e della giustizia divine, nascoste e insondabili – di carattere esclusivamente cristiano⁴⁹. *Rm* 11,33 è un versetto fondamentale per questo uso lessicale: Ὡς βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. *O altitudo diuitiarum sapientiae, et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et inuestigabiles uiae eius* (*Vulg.*)⁵⁰, assieme al quale va ricordato *Ecli* 3,22s., sui limiti posti alla conoscenza

⁴⁴ Doignon 1996, 243ss.

⁴⁵ *Ibid.* 245ss.

⁴⁶ Cf. *ord.* 2,7: *quamquam enim occultissima ratio se demonstraturam polliceatur nihil praeter diuinum ordinem fieri*; v. *supra*, s.uu. *facio / fio*.

⁴⁷ *Prou. dei* 10: *quem [sc. ordinem rerum humanarum] uel immensum comprehendere uel occultum inspicere non ualemus*.

⁴⁸ Sul ruolo della imperscrutabilità dei *iudicia* divini nella dottrina agostiniana della predestinazione, v. Rigby 2002, 213ss.

⁴⁹ *Voluntas occulta* è in Cic. *Phil.* 7,21, ma si riferisce all'ambito umano. Oltre che in A., *iudicium occultum* è in Rufin. *Orig. in Num.* 5,3: *occultorum providentiae suae iudiciorum secreta*.

⁵⁰ V. Mantovanelli 1981, 345, n. 19. Dal confronto tra le due versioni, si riscontra una differenza nella struttura della prima parte del versetto: in greco, infatti, si susseguono tre genitivi, tutti dipendenti da βάθος; la *Vulgata* sostituisce, invece, la struttura trimembre del greco con una struttura bimembre: ed è in questo modo che il versetto giunge ai Padri latini, v. Schelkle 1956, 407.

umana delle opere divine⁵¹; la Bibbia trasmette inoltre l'idea di un Dio che, solo, ha il potere di rivelare le cose nascoste (2 Mac 12,41: *omnes itaque benedixerunt iustum iudicium Domini qui occulta fecerit manifesta*; Ps 50,8; Ecl 42,19 *reuelans [sc.dominus] uestigia occultorum*; Mt 10,26; Lc 8,17)⁵². È attraverso Paolo che in A. l'idea dell'insondabilità della volontà divina, espressa dal sostantivo *ordo*⁵³ ma anche da lessemi come *prouidentia*, *iudicium*, *consilium*, diviene espressione della dottrina della grazia: indicativi, da questo punto di vista, il sintagma *iustus et occultus ordo electionis meae* di *en. Ps.* 30,1,16 ed *en. Ps.* 30,2,2,13⁵⁴, dove il concetto di grazia, espresso in *Eph* 2,8 è interpretato come *sors* umana, risultato di un ordine che si trova presso Dio (*apud deum*: formulazione già presente in *ord.* 2,23: *semper erat ordo apud deum*; cf. *Cic. fin.* 4,5,11: ... *quanta sit ... apud deos moderatio, quantus ordo*)⁵⁵.

2.1 LA “CURA” NASCOSTA ALLA “MALATTIA” DI MONICA

conf. 9,18: *numquid ualebat aliquid aduersus latentem morbum, nisi tua medicina, domine, uigilaret super nos? absente patre et matre et nutritoribus tu praesens, qui creasti, qui uocas, qui etiam per praepositos homines boni aliquid agis ad animarum salutem. quid tunc egisti, deus meus? unde curasti? unde sanasti? nonne protulisti durum et acutum ex altera anima conuicium tamquam medicinale ferrum ex occultis prouisionibus tuis et uno ictu putredinem illam praecidisti?*

In *conf.* 9,18, il nesso *occultae prouisiones tuae* compare in un passo dal forte contenuto metaforico. Il tema della cura divina per il singolo è declinato qui nei termini antitetici di malattia e guarigione (*latens morbus*; tua **medicina**; *animarum salus*; **curo**; *sano*) e di abbandono e presenza (**uigilo**; *absente vs. praesens*). A. reinterpreta in termini

⁵¹ *Ecli* 3,22 s.: *altiora te ne scrutaueris et fortiora te ne exquisieris sed quae praecepit tibi Deus illa cogita semper et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus / non est enim tibi necessarium ea quae abscondita sunt uidere oculis tuis*. La profondità è attributo del pensiero divino, «espressione dell'imperscrutabilità dei suoi disegni di salvezza o della sua stessa essenza infinita» (Mantovanelli 1981, 344); cf. *Ps* 91,6; *Ecli* 7,24; *Eph* 3,18; 1 *Cor* 2,10; *Rm* 8,39 (versetti che attestano tutti il lessema *profundus*, citt. *ibid.* 339-341). L'abisso veterotestamentario riguarda il mistero dei giudizi divini, l'abisso neotestamentario è invece quello della misericordia di Dio (*ibid.* 375s.). Sulla «abissalità di Dio» in A. e sulla sua rappresentazione attraverso l'immagine della croce, v. Mantovanelli 1981, 372-378.

⁵² Nelle lettere paoline, è espressa inoltre l'idea di una conoscenza che nel tempo presente ci è velata (2 *Cor* 5,6-7: ... *per fidem ambulamus et non per speciem*) o accessibile soltanto in forma indiretta, attraverso le opere divine (*Rm* 1,20: *inuisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur ...*), ma che troverà compimento nell'eternità (1 *Cor* 13,12: *uidemus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem*): sulla funzione di questi versetti nel discorso agostiniano su Dio, v. Carabine 1992, 8.

⁵³ Nelle opere tarde, tuttavia, A. non si serve più del sostantivo *ordo* per parlare di grazia e di predestinazione, forse perché preferisce riservare questa parola ad azioni divine meno misteriose per l'uomo: v. Bouton-Touboulic 2004, 428.

⁵⁴ *En. Ps.* 30,2,2,13: *haec quodam modo sors occulta est uoluntas dei; in humano genere sors est, sors ueniens de dei occulta uoluntate, apud quem non est iniquitas ... occulta illius iustitia tibi sors est*.

⁵⁵ Sulla relazione tra il concetto di fato e quello di predestinazione, v. Magris 2008.

provvidenzialistici la guarigione della madre dal vizio dell'alcolismo. L'episodio esemplifica il modo in cui Dio interviene anche in modo indiretto nella vita delle sue creature, attraverso la mediazione di altre. Monica prese infatti coscienza del suo vizio e se ne liberò in seguito alla pesante battuta di un'ancella. Secondo A., quell'offesa realizzò la volontà nascosta e previdente di Dio (*provisio*) nei confronti di Monica: la severità di un episodio apparentemente negativo ebbe funzione terapeutica per la donna.

2.2 LIMITAZIONE DELL'AZIONE MALVAGIA

In *ciu.* 2,23 e 7,35, *occultus* sembra riferito prevalentemente all'invisibilità. In entrambi i passi l'intervento *occultus* della provvidenza è teso a limitare l'azione dannosa del malvagio: in *ciu.* 7,35, la provvidenza agisce di nascosto, permettendo ai demoni di compiere solo alcune malefatte e non altre (*ciu.* 7,35: *permitterentur ... non permitterentur*)⁵⁶.

In *ciu.* 2,23, la provvidenza 'nascosta' (*occulta prouidentia*) si contrappone alla dea pagana Marica: secondo A., il successo militare di Mario, seppure efferato, deve essere attribuito a una provvidenza invisibile, piuttosto che alla dea pagana:

ciu. 2,23: *nec Maricae nescio cui tribuo Marii sanguineam felicitatem, sed occultae potius prouidentiae dei... etsi aliquid in his rebus daemones possunt, tantum possunt, quantum secreto omnipotentis arbitrio permittuntur...*

Prevale qui l'antitesi tra visibile e invisibile: in precedenza A. aveva infatti accusato gli dèi pagani di essere stati impotenti di fronte alla rovina di Roma⁵⁷. Nella prospettiva di una "visibilità debole" degli dèi pagani, si colloca forse anche il breve accenno di A. al rituale, tutto esteriore, con cui Mario affidò la propria sorte alla dea⁵⁸.

⁵⁶ Entrambi i passi sono caratterizzati dalla presenza del verbo *permitto*, associato all'agire 'nascosto' della provvidenza. Lo stesso verbo è attestato in *ciu.* 8,24 (cit. *infra*, 196): anche in questo passo gli aggettivi che qualificano *prouidentia* (*altus* e *secretus*) rimandano alla sfera semantica del mistero.

⁵⁷ *Ciu.* 2,23: *nec se bonos [sc. deos] fingant, quod uelut offensi ciuium iniquitate discesserint. prorsus ibi erant; produntur, conuincuntur; nec subuenire praecipiendo nec latere tacendo potuerunt.*

⁵⁸ A. interpreta questo episodio della storia romana in senso provvidenziale: attraverso questo racconto, il vescovo di Ippona intende dimostrare che, in generale, l'intervento di forze malvagie (*daemones*) è limitato in modo invisibile da Dio (*secreto omnipotentis arbitrio*) e la prosperità dei malvagi, esemplificata qui dal successo di Mario, funge da monito ai buoni a non sopravvalutare la felicità terrena.

2.3 DETERMINA LE CAUSE DELLA VOLONTÀ

qu. 2,18: quae causae ut existant uel non existant, non est in hominis potestate, sed ueniunt ex occulta prouidentia iustissima plane et sapientissima uniuersum quod creauit disponentis et administrantis dei.

Come noto, il tema biblico dell'indurimento del cuore del Faraone⁵⁹ ha posto alla letteratura patristica il problema del rapporto tra libero arbitrio e gratuità dell'elezione divina, soprattutto alla luce dell'interpretazione paolina di questo tema in *Rm 9*⁶⁰. In *qu. 2,18*, A. commenta *Ex 7,3 (indurabo cor pharaonis*; citato nella versione della *Vetus Latina*): il concetto di libero arbitrio è mantenuto attraverso la distinzione tra la condizione malvagia dell'animo (*in malitia qualitas*), derivata dal vizio, vale a dire da una decisione dell'essere umano (*ex arbitrio uoluntatis*), e i pretesti (*causae*) che la inducono⁶¹. Questi ultimi possono darsi o meno, e questo dipende dalla *occulta prouidentia* di Dio: A. esprime così la necessarietà dell'intervento della volontà divina⁶². Oltre che dall'aggettivo *occultus*, il sostantivo *prouidentia* è qualificato dai superlativi *iustissimus* e *sapientissimus*⁶³: il primo aggettivo è collegato al piano morale, il superlativo *sapientissimus* richiama il livello cosmico perché, assieme ai participi *disponens* e *administrans*, allude alla creazione. Non viene messa in discussione la natura dell'azione nascosta della provvidenza, senza dubbio giusta (*iustissima plane*), ma se ne precisano l'utilità e l'intento dimostrativo, cioè quello di mostrare la *iusta*

⁵⁹ Questo tema affiora in diversi luoghi del libro dell'*Esodo*, con alcune varianti lessicali: v. Dietzfelbinger 1993, 17s., in partic. n. 3.

⁶⁰ Dietzfelbinger 1993, 20s. Questa analisi sembra approfondita da Origene (Pizzolato 1995, 511): v. i lavori raccolti in Perrone 1992.

⁶¹ A uno stesso stimolo possono corrispondere, infatti, diverse reazioni, a seconda della differente intenzione dell'animo umano; cf. Rufin. *Orig. Princ.* 3,1,11: *dum una eademque caloris sui uirtute sol ceram quidem soluit, limum uero arefacit et stringit: non quo uirtus eius aliter in limo, aliter operetur in cera, sed quod limi alia, alia cerae sit qualitas*; stessa similitudine in Hier. *Ecl.* 7,14: *quomodo enim una atque eadem solis operatio liquefacit ceram et siccat lutum, et pro substantia sua et liquescit cera, et siccat lutum; sic una dei in Aegypto signorum operatio mollebat cor credentium et incredulos indurabat*. Il doppio effetto della stessa azione divina è presente anche in A. Sulla distinzione tra 'volere' e 'potere', v. Bouton-Touboulic 2004, 391s.

⁶² Cf. *Simpl.* 1,2,22: *uoluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque inuitet animum, moueri nullo modo potest; hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate*.

⁶³ Anche in *en. Ps.* 9,2 si riscontra l'associazione di *prouidentia* e di *sapientia*, connotata come *occulta*, in un contesto nel quale è presente anche il concetto di *iustitia*: *non in toto corde confitetur deo, qui de prouidentia eius in aliquo dubitat; sed qui iam cernit occulta sapientiae dei, quantum sit inuisibile praemium eius, qui dicit: "gaudemus in tribulationibus"* [*Rm* 5,3].

poena inflitta al dannato per correggere i *timentes deum*⁶⁴, elementi che non sono a prima vista evidenti⁶⁵.

diu. qu. 40: diuersa autem uisa ordo rerum facit, occultus quidem, sed sub diuina prouidentia certus tamen.

La precisazione che *occultus* non significa ‘incerto’ risulta anche da *diu. qu. 40*, in un contesto analogo a quello di *qu. 2,18*. Secondo A., la vista di cose diverse determina differenti desideri e volontà, esse sono tuttavia distinte dalla natura dell’anima, che è unica. I *diuersa uisa*, stimoli della *uoluntas*, seguono un preciso ordine divino, ‘nascosto’ ma ‘indubbio’⁶⁶. La natura ‘nascosta’ della provvidenza opera in vista di un risultato evidente, che può essere infliggere un giusto castigo o “smascherare” le intenzioni autentiche dell’animo umano, reso malvagio dal vizio (*qu. 2,18*).

2.4 LA PROVVIDENZA INSONDABILE (A TUTTI I LIVELLI DEL COSMO)

Gn. litt. 3,10,14: qui commotus uentos et uehementius concitatus etiam ignes ac tonitrua et contractus nubila et conspissatus pluuiam et congelantibus nubilis niuem et turbulentius congelantibus densioribus nubilis grandinem et distentus serenum facit occultis imperiis et opere dei a summis ad infima uniuersa, quae creauit, administrantis. unde in illo Psalmo, cum commemorata essent: “ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis” [Ps 148,8], ne talia sine diuina prouidentia fieri mouerique putarentur, continuo subiecit: “quae faciunt uerbum eius” [Ps 148,8].

In *Gn. litt. 3,10,14*, l’aggettivo *occultus* è associato ai sostantivi *imperium* e *opus*. Si tratta di un passo di carattere provvidenzialistico in cui il sintagma *occulta imperia et opus* esprime l’intervento della provvidenza sui fenomeni atmosferici. sia favorevoli che sfavorevoli: è il tema della *administratio* divina, confermata dalla citazione di *Ps 148,8*, che dimostra come nessun fenomeno atmosferico sfugga alla provvidenza. L’aggettivo *occultus* è quindi associato a un lessema (*imperium*), che esprime l’arbitrarietà del

⁶⁴ Su questo aspetto, A. si distingue da Origene: secondo quest’ultimo, infatti, la funzione pedagogica dell’indurimento del cuore del faraone si rivolge al faraone stesso; in A., invece, il faraone è interpretato come figura strumentale all’intento dimostrativo di Dio: Dietzfelbinger 1993, 34, in partic. n. 39.

⁶⁵ «Er hat seinen Gott von jeder Verantwortung für Pharaos Taten und Leiden befreit. Allerdings hat das seinen Preis; er besteht in der Verarmlosung des biblischen Wortlauts zu einer *façon de parler*» (Dietzfelbinger 1993, 35). A. interpreta, infatti, il senso del dettato biblico come segue: *uidendum sane est, utrum etiam sic accipi possit: “ego indurabo” [Ex 7,3], tamquam diceret: quam durum sit demonstrabo.*

⁶⁶ Cf. *Th.l.L.* III 917,9ss., s.u. certus; con questa accezione l’aggettivo è in relazione con il campo della vista e si avvicina al valore di *manifestus*. L’accostamento degli aggettivi *occultus* e *incertus* è biblico: ... *incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi (Ps 50,8)*; cf. *en. Ps. 50,11: quae “occulta” [Ps 50,8]? quae “incerta” [Ps 50,8]? quia deus ignoscit et talibus. nihil tam occultum, nihil tam incertum.*

potere divino⁶⁷ ed è oltretutto legato al tema della parola, che ritroviamo nella citazione biblica, intesa qui come ordine, volontà articolata verbalmente.

gr. et lib. arb. 44: *et aliquando filiis infidelium praestatur haec gratia, cum occulta dei providentia in manus piorum quomodocumque perueniunt: aliquando autem filii fidelium non eam consequuntur, aliquo impedimento existente, ne possit periclitantibus subueniri.*

L'idea di un senso ulteriore e impenetrabile dell'azione provvidenziale, già presente nei precedenti esempi sull'uso di *occulta providentia*, assume contorni più netti in contesto antipelagiano (o semipelagiano, nel caso specifico del *De gratia et libero arbitrio*). In *gr. et lib. arb.* 44, il nesso *occulta providentia* è attestato due volte ed esprime il criterio assolutamente nascosto e insondabile secondo il quale Dio può concedere la grazia ai figli dei non credenti e non a quelli dei credenti⁶⁸. L'idea dell'insondabilità è rimarcata con particolare forza dal susseguirsi delle forme indefinite (*aliquando ... aliquando; quomodocumque; aliquo*).

Nella seconda attestazione della *iunctura* (*gr. et lib. arb.* 44: *per occultam dei providentiam, cuius inscrutabilia sunt iudicia, et inuestigabiles viae*), l'aggettivo *occultus* acquista un'accezione dichiaratamente paolino: gli *inscrutabilia iudicia* e le *inuestigabiles viae* sono infatti un riferimento a *Rm* 11,33 (cit. *supra*, 180), versetto citato per intero alla fine del passo. *Inscrutabilis* è un cristianesimo integrale (o assoluto), vale a dire un lessema mai attestato prima degli autori cristiani⁶⁹. La grazia del battesimo, riservata solo ad alcuni bambini, deriva dagli *occulta iudicia* divini⁷⁰: la *iunctura* stabilisce una sintesi tra l'aggettivo agostiniano e il sostantivo paolino. L'enfasi di A. sulla natura insondabile dei giudizi divini ha la funzione di accentuare la differenza tra i criteri della giustizia umana e quelli della giustizia divina⁷¹.

⁶⁷ Cf. Aug. *ciu.* 21,8: *summo regit [sc. deus] imperio ac potestate, quod condidit.*

⁶⁸ Paolino da Nola precisa analogamente che il senso delle decisioni divine non è inesistente ma nascosto: *si qua autem sunt in arcanis statutorum eius altiora sensibus et cogitationibus nostris, etiamsi rationem eorum consequi et colligere non possumus, tutius tamen nobis est magis occultas esse rationes quam nullas credere* (*ep.* 16,3). Anche Girolamo mette in guardia sulla limitatezza della conoscenza umana, incapace di comprendere appieno il senso e la giustizia delle cose: *subostendit tamen esse causas rerum omnium et iustitiam, quare unumquodque sic fiat, sed in occulto eas latere et non posse ab hominibus comprehendi* (*in Ecl.* 8,16).

⁶⁹ Schrijnen 2002⁴, 37s.; Mohrmann 1965², 215.

⁷⁰ *Gr. et lib. arb.* 45: *ad occulta ergo dei iudicia reuocate, quando uidetis in una causa, quam certe habent omnes paruuli, haereditarium malum trahentes ex Adam, huic subueniri ut baptizetur, illi non subueniri ut in ipsa obligatione moriatur.*

⁷¹ Van Geest 2011, 202. «Augustine employs an apophatic tenor in *De gratia et libero arbitrio* precisely in order to give his readers hope rather than despair from the awareness that they live in complete unknowing and that God is incomprehensible» (*ibid.*); ma c'è di più: nella dottrina agostiniana della predestinazione, l'idea della imperscrutabilità dei giudizi divini è importante perché, integrando i concetti

2.5 DISTRIBUZIONE ‘NASCOSTA’

qu. 6,8: longe autem secretiore iustitia iudicat deus, qui potens est etiam post mortem, quod homo non potest, uel liberare uel perdere. uisibiles igitur adflictiones hominum siue mortes... nouit dominus in occulto prouidentiae suae quemadmodum iuste quibusque dispenset.

In *qu. 6,8*, *occultus* è impiegato in forma sostantivata⁷² nel nesso *in occulto prouidentiae suae*. A. affronta il problema della punizione apparentemente ingiusta talvolta comminata anche ad altri individui oltre al responsabile dell’azione che viene castigata, e distingue tra *uisibilis adflictio siue mors* e *inuisibilis poena*: quelle che in questo mondo sembrano punizioni ingiuste ricadono, in realtà, nell’ambito delle *uisibiles adflictiones* o della morte. Esse non sono necessariamente negative, ma possono sia aiutare che danneggiare chi le subisce e sono pertanto distribuite dalla provvidenza secondo un criterio invisibile di giustizia. A. gioca sulla dialettica tra l’invisibilità, caratteristica dell’azione della provvidenza, e la visibilità del risultato di quest’ultima, e sull’antitesi tra *uisibilis adflictio* e *poena inuisibilis*. Quest’ultima, con funzione esclusivamente negativa, è inflitta soltanto a chi ha commesso un errore. Nel passo, il campo semantico dell’‘essere nascosto’ coinvolge anche la prospettiva escatologica: il nesso *secretior iustitia* è riferito, infatti, al giudizio divino *post mortem*. Attraverso l’idea della segretezza, l’azione provvidenziale, da un lato, è caratterizzata come azione assolutamente giusta; dall’altro, essa è posta entro un orizzonte escatologico, perché il suo disvelamento non può darsi in questa vita⁷³.

Complementare all’uso appena visto, è l’attestazione dell’aggettivo *occultus* in *qu. 4,23: quoniam et in piis occulta dispensatione diuinae prouidentiae datur tempus florendi atque regnandi*. La distribuzione della provvidenza è qualificata come *occulta*, ‘nascosta’ e ‘incomprensibile’ da una prospettiva umana, perché dispensa beni anche ai malvagi.

en. Ps. 29,2,6: ut uelit [sc. malus], iam reus est; ut possit, occulta dispensatione prouidentiae dei in alium permittitur ad poenam, in alium permittitur ad probationem, in alium permittitur ad coronam...

di grazia e di giustizia, incrina il meccanismo retributivo; conferisce funzione pedagogica all’azione divina nei confronti dell’essere umano; segna la distanza incolmabile tra piano umano e piano divino; caratterizza l’azione divina in senso misericordioso e buono, sollevandola da un volontarismo altrimenti inquietante: v. Rigby 2002, 216ss.

⁷² In *conf.* e *ciu.*, le forme del participio perfetto passivo sostantivato al neutro singolare sono frequenti in costrutti preposizionali, anche se non abbondantissime: v. Balmus 1930, 49s.

⁷³ Bouton-Touboulic 2004, 424ss.

Il nesso *occulta dispensatio diuinae prouidentiae* è attestato due volte in *en. Ps.* 29,2,6. A. distingue tra il presente storico e il futuro escatologico (*modo / postea*), tra volontà e possibilità di fare il male (*uoluntas nocendi / potestas nocendi*). La *uoluntas* è in potere dell'uomo, la *potestas* gli è data, invece, secondo un criterio nascosto della provvidenza, in vista di un fine ben preciso (punire, mettere alla prova o premiare). Il sostantivo *dispensatio* designa propriamente la 'distribuzione', l'equa 'disposizione' di un oggetto concreto o di qualcosa di astratto (con questo valore è attestato negli autori pagani)⁷⁴, oppure designa la gestione di qualcosa (cf. οἰκονομία)⁷⁵. Nel latino cristiano, il sostantivo si specializza per esprimere l'ordine divino finalizzato alla salvezza (significato che si consolida con Tertulliano)⁷⁶, ma può designare, più in generale, l'atto di sistemare, ordinare qualcosa, il criterio secondo il quale una cosa viene disposta⁷⁷. In questo passo il sostantivo è impiegato con questo secondo valore più ampio rispetto al concetto di economia di salvezza (e vicino a **dispositio**): *dispensatio* si riferisce alla distribuzione e all'ordine di Dio, secondo il criterio per noi insondabile della sua volontà⁷⁸. Con questo stesso valore il nesso *occulta dispensatio* compare in *ep. Rm. inch.* 13 (*concinentia linguarum non fortuitu sic sonuisse arbitratus est, sed occultissima dispensatione diuinae prouidentiae*); il contesto è tuttavia differente rispetto a quello appena visto: la *occultissima dispensatio* della provvidenza stabilisce infatti armonia e coerenza tra sistemi linguistici differenti.

2.6 IL GIUDIZIO CHE, COMPIENDOSI, SI NASCONDE

adn. Iob 9: “*faciens iudicium eius operit*” [*Iob* 9,24]: *aut ipsius inpii iudicium aut iusti; in hoc enim tempore opertum est. aut certe hoc ipso facit iudicium eius, id est: eo illum punit, quo occultat ei prouidentiam suam, ut est: “prae magnitudine irae suae non requiret”* [*Ps* 9,25 / *Ps* 10,4?]. *uel eo iustum uindicat, quo occultat persecutori eius iudicium suum, id est prouidentiam suam, ut artius peccatorum laqueis per inpunitatem capiatur.*

Adn. Iob 9 costituisce l'unica attestazione agostiniana della forma verbale *occulto* in associazione a *prouidentia*. In *Iob* 9,24, l'idea del giudizio nascosto di Dio è espressa

⁷⁴ Negli autori pagani *dispensatio* è attestato soprattutto in riferimento alla distribuzione di denaro, frumento, cibo, di un compito o di un incarico (*Th.l.L.* V/1,1397,71ss., s.u.)

⁷⁵ *Th.l.L.* V/1,1398,27ss., s.u.

⁷⁶ Cf. Tert. *adu. Val.* 28; *adu. Prax.* 4; *Th.l.L.* V/1,1398,66ss., s.u.

⁷⁷ Cf. Tert. *adu. Prax.* 4: *sub hac ... dispensatione quam oikonomiam dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil.*

⁷⁸ Cf. Rufin. *Orig. in Num. hom.* 28,3: *non sine occulta quadam dei dispensatione et iudicii eius iustitia.* Per l'impiego di *dispensatio* in A., v. Müller 1996-2002a, 487-491; *SLA*, s.uu. *dispensatio*; *dispenso*. A questi lessemi si è accennato anche nel corso della trattazione di **dispono** e di **dispositio**: v. *supra*, s.uu., in partic. 151.

dal verbo *operio*. A. tenta di spiegare in quale modo il giudizio di Dio si compia in modo ‘nascosto’ (*Iob* 9,24: ... *faciens iudicium eius operit*)⁷⁹ e interpreta la parola *iudicium* come giudizio terreno, che si realizza come punzione ai malvagi, ai quali viene celata la provvidenza di Dio. La proposizione *occultat [sc. deus] ei [sc. impio] prouidentiam suam* esprime l’idea che Dio nasconde al malvagio la sua cura verso quest’ultimo; per spiegare questo concetto, A. cita *Ps* 9,25 (*prae magnitudine irae suae non requireret*), che esprime invece la negazione della cura divina: in ambito biblico, il verbo *requiro* vale infatti per «obseruare, curare, custodire diligenter, seruare, implere»⁸⁰. A. sembra dunque reinterpretare il senso del versetto, affermando non tanto la negazione della provvidenza nei confronti del malvagio, come vorrebbe invece il testo biblico citato, quanto piuttosto la sua evidenza agli occhi del malvagio. Dio si vendica invece di nascosto del giusto, perché, lasciando apparentemente impunito il suo persecutore, aggrava la condizione di quest’ultimo (*eo iustum uindicat, quo occultat persecutori eius iudicium suum, id est prouidentiam suam, ut artius peccatorum laqueis per inpunitatem capiatur*).

3. SECRETVS, SECRETO

3.1 LEGGE DIVINA, LEGGE NASCOSTA (E INEVITABILE)

lib. arb. 1,14: *sed dispiciamus diligenter... quousque per legem istam, quae populos in hac uita cohibet, malefacta ulciscenda sint, deinde quid restet, quod per diuinam prouidentiam ineuitabilius secretoque puniatur.*

Lib. arb. 1,14, presenta la coppia avverbiale *ineuitabilius secretoque*. La forma avverbiale *ineuitabiliter* non è attestata prima di A. (il grado comparativo dell’avverbio è un *hapax*). L’antitesi tra visibile e invisibile è trasferita a livello morale: A. distingue infatti tra *lex humana* e *lex diuina*; quest’ultima, invisibile e più efficace della prima, interviene portando a compimento gli effetti della legge civile. La distinzione agostiniana tra queste due distinte tipologie di legge deve molto a Cicerone⁸¹. Limitando il discorso alla legge eterna, Cicerone identifica la *lex* con la *summa ratio* (*leg.* 1,18), riprendendo la concezione stoica⁸² di una legge fissa e immutabile⁸³, definita

⁷⁹ Cf. *Vulg.*: ... *uultum iudicium eius operit*.

⁸⁰ Forcellini, s.u. *requiro*.

⁸¹ De Capitani 1987, 100ss., n. 275.

⁸² Dyck 2004, 109; cf. *rep.* 3,33, cit. *infra*, n. 84.

tecnicamente *recta ratio*, parte integrante della natura (*insita in natura*), e preposta a prescrivere ciò che è permesso e ciò che è invece vietato fare⁸⁴. Anche la *lex* ciceroniana, impressa nella mente umana⁸⁵, costituisce l'elemento di contatto tra uomini e dèi⁸⁶ (*aeterna, summa, uera, princeps, recta*)⁸⁷: in questo principio razionale e divino trovano sintesi il piano universale e naturale e quello morale o umano. In A., piano naturale e piano morale sono regolati da un principio comune di ordine⁸⁸, che egli identifica con la provvidenza (*lib. arb.* 1,13: *nescio utrum non aliqua uehementiore ac secretissima lege teneantur, si nihil rerum est, quod non administret diuina prouidentia*)⁸⁹.

L'associazione tra il sostantivo *lex* e gli aggettivi appartenenti alla sfera della 'invisibilità' o della 'impenetrabilità' non si trova in Cicerone⁹⁰, come non è ciceroniano l'aggettivo *ineuitabilis*⁹¹, che negli autori classici esprima generalmente l'inevitabilità degli eventi negativi⁹², ed è riferito al *fatum*⁹³ o alla legge divina; con questa ultima accezione, *ineuitabilis* si riferisce anche ad aspetti positivi e provvidenzialistici (come in *Sen. epist.* 88,15: *agit illa [sc. sidera] continuus ordo fatorum ineuitabilis cursus*; *Chalc. comm.* 138: *lege diuina, quam Plato ineuitabilem appellat promulgationem*; 149:

⁸³ Cic. *leg.* 2,8: *legem ... aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*; *rep.* 3,33: *una lex et sempiterna et inmutabilis*.

⁸⁴ Cic. *rep.* 3,33: *est ... uera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae uocet ad officium iubendo, uetando a fraude deterreat*; cf. *Lact. inst.* 6,24,29.

⁸⁵ Cic. *leg.* 1,18: *eadem ratio [sc. summa, insita in natura], cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est*; cf. *Aug. lib. arb.* 1,15: *aeternae legis notionem, quae impressa nobis est ... ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima*; *conf.* 3,9: *furtum certe punit lex tua, domine, lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas*; v. Solignac 1962, 663s.

⁸⁶ Cic. *leg.* 1,23: *... quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus*; Dyck 2004, 124.

⁸⁷ Cic. *leg.* 1,18: *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria* (cf. *Aug. lib. arb.* 1,15; cit. *supra*, n. 85); 2,8; 2,10; *rep.* 3,33, cit. *supra*, n. 84; *nat. deor.* 1,36: *Zeno autem, ut iam ad uestros Balbe ueniam, naturalem legem diuinam esse censet, eamque uim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria*; 2,79.

⁸⁸ *Aug. lib. arb.* 1,6: *neque enim ulla uis, ullus casus, ulla rerum labes umquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima*.

⁸⁹ Cf. *Aug. pecc. et remiss.* 2,5,6: *cur autem illum adiuuet, illum non adiuuet, illum tantum, illum autem tantum, istum illo, illum isto modo, penes ipsum est et aequitatis tam secretae ratio et excellentia potestatis*: l'idea della imperscrutabilità e della potenza compaiono in riferimento alla grazia.

⁹⁰ Cf. *Th.I.L.* VII/2,1249,37ss., s.u. *lex*; l'idea della necessità è invece presente in Cicerone ed è legata al concetto di *fatum*, cf. Cic. *Tim.* 43: *leges fatales et necessarias*.

⁹¹ Non vi sono attestazioni ciceroniane di questo lessema: cf. *Th.I.L.* VII/1,1317,56ss., s.u. *ineuitabilis*.

⁹² *Quid. met.* 3,301: *ineuitabile fulmen [sc. Iouis]*; *Sen. ira* 2,13,1: *aut utile id [sc. malum] esse aut ineuitabile*; *Quint. decl.* 301,9: *ineuitabilem fraudem*; [*Quint.*] *decl.* 13,6: *ineuitabilem pestem*; *Apul. Apol.* 26: *perniciem caecam et ineuitabilem*.

⁹³ *Curt.* 10,1,30: *fatum, cuius ineuitabilis sors est*; *Manil.* 2,113: *certum est et ineuitabile fatum*; *Chalc. comm.* 143; 149; 151.

scitum ineuitabile uocat ille fatum, ineuitabilem uim potentiamque intellegens principalem causam omnium quae in mundo consequenter continueque fiunt). In Apuleio, il *fatum*, esso stesso inteso come legge divina, è lo strumento in grado di portare a termine i progetti di dio (*Plat.* 1,12,205: *diuinam legem esse fatum, per quod ineuitabiles cogitationes dei atque incepta complentur*)⁹⁴. In questi testi troviamo quindi le radici dell'uso agostiniano.

Il retroterra ciceroniano del concetto di *lex aeterna* è arricchito quindi da altri elementi: *ineuitabilis* richiama il concetto di *fatum* ed è usato con accezione positiva (da Seneca, ad esempio) in riferimento all'ordine cosmico; l'associazione di *ineuitabilis* al concetto di legge divina rimanda inoltre a quel pensiero sincretico caratteristico del platonismo di età imperiale, dove elementi platonici si fondono con concetti di derivazione stoica: il *De Platone* di Apuleio è un esempio di questa sintesi, che si ritrova poi nel commento calcidiano. Infine, la presenza dell'avverbio *secreto* nel passo agostiniano caratterizza questi concetti in senso cristiano (si è detto, infatti, che l'idea del mistero dell'azione divina rimanda a una concezione biblica di Dio)⁹⁵. In *lib. arb.* 1,14, la coppia avverbiale *ineuitabilius secretoque* non ha ancora una valenza escatologica (il verbo *punio* è usato al presente), ma la punizione inevitabile di quanto sfugge alla legge temporale sembra preparare l'idea del riequilibrio escatologico: in opere successive A. afferma infatti che il compimento della giustizia divina avverrà solo alla fine dei tempi.

3.2 PRESENZA NASCOSTA IN SENSO ESISTENZIALE O BIOGRAFICO

Acad. 1,3: *illud ipsum, inquam, quod in te diuinum nescio quo uitae huius somno ueternoque sopitum est, uariis illis durisque iactationibus secreta prouidentia excitare decreuit.*

In *Acad.* 1,3, l'agire 'nascosto' della provvidenza si profila come intervento educativo (*excitare*), volto a 'risvegliare' l'animo di Romaniano dal sonno della vita terrena⁹⁶. I duri colpi infertigli non sono quindi opera di una sorte avversa ma di una provvidenza

⁹⁴ Secondo una definizione di matrice stoica: Beaujeu 1973, 272; cf. Chalc. *comm.* 144.

⁹⁵ La *lex occulta* di Dio si contrappone alle forze umane (s. 170,1); è scritta nelle menti degli angeli (c. *Iul.* 6,62) e garantisce la punizione dell'azione malvagia (*iniquitas*). Sul concetto agostiniano di *lex aeterna*, v. Schubert 1924; Álvarez Turienzo 1958/1959, 245-290; Madec 1976, 551-554; Ritschl 1976, 63-81.

⁹⁶ Sul ruolo della *fortuna* nel percorso verso la *sapientia* in *Acad.*, v. Fuhrer 1997, 62s.; v. *infra*, cap. IV, 267s.

insondabile⁹⁷. L'intero proemio del primo libro è caratterizzato dalla contrapposizione tra *fortuna* e *ordo occultus*. A. riconduce, infatti, a un ordine invisibile e allo stesso tempo incomprensibile gli eventi dei quali ci sfugge la causa, comunemente attribuiti alla sfera di azione del caso (v. *supra*, 180).

Questa idea si fonda sulla definizione antica del concetto di *fortuna*. Negli scritti filosofici di Cicerone, essa consiste in una serie di eventi inaspettati dalle cause per noi oscure: *efficiat multa improuisa et necopinata nobis propter obscuritatem ignorationemque causarum* (Ac. 1,29)⁹⁸. Nel campo della *fortuna* ricade quindi tutto ciò che sfugge a una logica razionale⁹⁹. Nei *Topica*, la *fortuna* rientra fra le cause nascoste: *earum causarum, quae non sunt constantes aliae sunt perspicuae, aliae latent... latent, quae subiectae sunt fortunae. Cum enim nihil sine causa fiat, hoc ipsum est fortunae: euentus obscura causa et latenter efficitur* (Top. 63)¹⁰⁰.

A. riformula, quindi, il concetto antico di *fortuna* (cf. *retr.* 1,1,2: *fortuitum rerum euentum uel in corporis nostri uel in externis bonis aut malis*), riconducendolo nel campo di azione della provvidenza¹⁰¹. La *secreta prouidentia* di Acad. 1,3 (priva del qualificativo *diuinus* o del genitivo *dei*, fenomeno raro nell'*usus* agostiniano, che sembra quindi caratterizzare il concetto in senso filosofico) coincide sostanzialmente con il concetto di *ordo occultus*, come emerge da *retr.* 1,1,2: *forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuitu, quod tamen totum ad diuinam reuocandum est prouidentiam. hoc etiam ibi non tacui dicens: "etenim fortasse quae uulgo fortuna nominatur, occulto*

⁹⁷ La *philosophia* cui fa riferimento A. nel proemio di Acad. si propone di dimostrare proprio l'esistenza di un ordine nascosto che regge la trama degli eventi che ci paiono essere invece in balia del caso; esso non è dunque altro che ciò che sfugge alla comprensione della ragione: Catapano 2001, 23. Sulle *uirutes* come forza opposta - ma insufficiente - alla *fortuna*, v. *ibid.* 57s.; 61s.

⁹⁸ Sulla insondabilità delle cause di alcuni eventi, cf. Ou. *epist.* 21,53: *causa latet, mala nostra patent ...*; Sen. *Oed.* 882: *Siue ista ratio siue fortuna occultit*; Plin. *paneg.* 5,9: *habet has uices condicio mortalium, ut aduersa ex secundis, ex aduersis secunda nascantur. occultat utrorumque semina deus, et plerumque bonorum malorumque causae sub diuersa specie latent*; cf. Hier. *dial. contra Pelag.* 3,11: *occultis quibusdam et soli deo cognitis causis*.

⁹⁹ *Diu.* 2,15: *quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid euentus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic euenit, ut uel aliter cadere atque euenire potuerit?*; cf. la definizione del concetto di τύχη aristotelica (la coincidenza di due serie causali indipendenti tra loro: *Phys.* 195 b 31 ss.) e stoica (una causa impenetrabile alla ragione umana: SVF II 970-973): Kajanto 1972, 185.

¹⁰⁰ La *fortuna* va intesa in senso stoico, come causa insondabile dalla ragione umana (v. SVF II 965), e non come assenza di causalità, come era invece per gli epicurei. Per i problemi testuali di questo passo, v. Reinhardt 2003, 330s.; v. anche Cic. *fat.* 5s.; Aug. *ciu.* 5,9.

¹⁰¹ «Absolutiser l'ordre, même en reconnaissant qu'il risque de n'être pas toujours "patent", est un moyen d'exorciser la tentation, dénoncée chez Ciceron par le stoïcienne Balbus, de se rabattre, faute d'une autre explication, sur le hasard» (Doignon 1996, 244). Cf. Cic. *nat. deor.* 2,56: *nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec uanitas inest contraque omnis ordo ueritas ratio constantia*; 115.

quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est” [Acad. 1,1]¹⁰².

Pertanto gli avvenimenti apparentemente casuali rispondono in realtà a una logica segreta complessiva, non necessariamente in armonia con quella parziale degli uomini¹⁰³: *nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conueniat et congruat uniuerso* (Acad. 1,1). Riconducendo la *fortuna* entro il campo di azione divino, A. le conferisce lo statuto di *signum*, e si inserisce nel solco di un problema già dibattuto da Cicerone¹⁰⁴: i colpi della sorte sono uno dei modi con cui Dio si manifesta nel mondo; nella biografia del singolo, essi hanno una precisa (e necessaria) funzione di correttivi, sono “avvertimenti” (*admonitiones*, v. *infra s.uu. admoneo; excito*), finalizzati, come nel caso di Romaniano, a distoglierci dalle distrazioni terrene. In modo analogo, la malattia di cui soffriva A. ebbe lo scopo (provvidenziale) di determinarne il ritiro definitivo dalla professione di retore per dedicarsi completamente all’*otium* filosofico.

3.3 INTERVENTO ‘SEGRETO’ E SCRITTURA

*cons. eu. 3,30: quid ergo intellegendum est, nisi hoc actum esse secretiore consilio prouidentiae dei, qua mentes euangelistarum sunt gubernatae?*¹⁰⁵

A. si pone questa domanda dopo una serie di considerazioni di carattere filologico sul testo biblico (*cons. eu. 3,29*), che il vescovo non ritiene convincenti: sarebbe altrimenti costretto ad ammettere l’inesattezza della maggioranza dei codici biblici. La certezza dell’intervento della provvidenza sulle menti degli evangelisti, che rimane tuttavia incomprensibile (*secretiore consilio prouidentiae dei*), rovescia la riflessione filologica appena illustrata e spinge A. oltre il segno verbale: l’errore testuale è infatti tale solo in apparenza, perché rientra in un ordine provvidenziale più complesso. Il significato profondo di questo errore apparente è l’accordo tra i profeti, voci ispirate dalla medesima fonte divina: *indubitanter accipi debere quaecumque per eos sanctus spiritus dixit et singula esse omnium et omnia singulorum* (*ibid. 3,30*).

¹⁰² Per A. gli avverbi riconducibili al campo semantico della *fortuna*, non sono quindi altro che segni grafici privi di contenuto. La precisazione sull’uso generale e non tecnico del lessema rende la misura di quanto dovevano essere ancora vive le implicazioni religiose e pagane del lessema al tempo di A.: Mohrmann 1961², 384; cf. *Ou. epist.* 21,53, cit. *supra*, n. 98.

¹⁰³ Anche la dialettica tra le parti e il tutto risale alla filosofia antica: SVF II 1176;1181; Plotin. 3,2,3; 14; cf. la metafora del mosaico in *Aug. ord.* 1,1,2, sulla quale v. Bouton-Touboulc 2004, 100.

¹⁰⁴ V. il confronto tra Cicerone e A. in Doignon 1996, 245ss.

¹⁰⁵ Per questo testo, v. anche *supra, s.u. guberno*, 118.

4. *ABDITVM*: PRESENZA NASCOSTA IN SENSO ESISTENZIALE E AUTOBIOGRAFICO

conf. 5,11: coram te cor meum et recordatio mea, qui me tunc agebas abdito secreto prouidentiae tuae et inhonestos errores meos iam conuertebas “ante faciem” [Ps 49,21] meam, ut uiderem et odissem.

conf. 5,13: ita ille Faustus, qui multis “laqueus mortis” [Ps 17,6; Pru 21,6]¹⁰⁶ extitit, meum quo captus eram relaxare iam coeperat nec uolens nec sciens. manus enim tuae, deus meus, in abdito prouidentiae tuae non deserebant animam meam...

Il participio sostantivato *abdutum* è ben attestato nel latino cristiano¹⁰⁷. In associazione a *prouidentia* esso ricorre soltanto nel quinto libro delle *Confessiones*, nel racconto dell'incontro tra A. e il manicheo Fausto e delle conseguenze che esso ebbe sulla vita del futuro vescovo. Il lessico del mistero compare qui in ambito esistenziale, analogamente a quanto avevamo visto per *Acad. 1,3* (v. *supra*, 191), dove l'aggettivo *secretus* si riferiva all'intervento sulla vita di Romaniano. In questo passo il contesto è invece autobiografico, e anche se il senso dei due passi è affine, lo scarto lessicale di *conf. 5,11; 13* rispetto ad *Acad. 1,3* connota l'azione nascosta della provvidenza in senso più marcatamente cristiano (come testimonia anche la forte concentrazione di espressioni bibliche)¹⁰⁸ rispetto al *Contra Academicos*.

Nelle *Confessiones*, il sostantivo *prouidentia* è attestato soltanto nel quinto libro¹⁰⁹. Alla rarità del termine contribuisce forse anche la tipologia dell'opera: un dialogo in cui A. si rivolge a Dio in seconda persona. Le due occorrenze del lessema sono a distanza di pochi capitoli una dall'altra e si riferiscono entrambe allo stesso episodio della biografia di A.: le aspettative deluse in seguito al primo incontro con il manicheo Fausto e il conseguente allontanamento di A. da quella setta. Siamo di fronte allo stesso schema visto in *Acad. 1,3*: all'idea, cioè, che un evento ritenuto negativo dal singolo abbia in realtà una funzione positiva, se considerato da una prospettiva più ampia. Il lessico con cui A. si esprime in questo passo è tuttavia profondamente diverso da quello visto nel dialogo giovanile: *abdutum* è un lessema ben attestato nel latino cristiano e il cumulo sinonimico riflette un *usus* retorico non solo tardo¹¹⁰; la parola-

¹⁰⁶ Sulla funzione di questa *iunctura*, proveniente dai salmi, v. Knauer 1955, 139.

¹⁰⁷ Sul participio perfetto passivo sostantivato al neutro (singolare o plurale) e accompagnato dal genitivo (Hofmann-Szantyr 1965, 53), v. Balmus 1930, 50.

¹⁰⁸ V. *infra*.

¹⁰⁹ Se si esclude *conf. 8,29*, in cui la parola-chiave compare nell'ambito della citazione di *Rm 13,13* s.; si ricordi, tuttavia, *prouisio* di *conf. 9,18*, cit. *supra*, 181.

¹¹⁰ *Th.l.L.* I 56,53ss., s.u. abdo; *ibid.* I 153,1ss., s.u. abscondo. Il pleonasma *abdito secreto* di *conf. 5,11* (cf. Hofmann-Szantyr 1965, 794), conferisce una sfumatura poetica allo stile; è un fenomeno frequente in A. (Balmus 1930, 226s.) e nel latino tardo (Hofmann-Szantyr 1965, 784s.). Il caso specifico (per cui cf.

chiave è attestata inoltre in un tessuto lessicale di tipo biblico: la *iunctura* è infatti incastonata tra alcuni riecheggiamenti scritturistici¹¹¹. L'antitesi tra luce e ombra, tra visibile e invisibile percorre l'intero passo: l'io narrato si pone 'di fronte a Dio' (*coram te cor meum et recordatio mea*), che lo sostiene, pur rimanendo nascosto¹¹². La presenza di Dio è quindi descritta in termini più personali rispetto al *Contra Academicos*. Il rapporto intimo tra l'io narrante e Dio emerge anche dal fatto che nelle *Confessiones* il significato profondo degli eventi si disvela nello spazio e nel tempo della memoria (*recordatio mea*): è attraverso lo sguardo retrospettivo del ricordo che affiora il senso dell'agire provvidenziale.

In *conf.* 5,13, il nesso *in abdito prouidentiae tuae*¹¹³ è associato all'idea di un Dio che non abbandona (*non deserebat*) l'anima di A. e che si prende cura del singolo essere umano, pur senza mostrarglisi (v. *infra*, Tabella 38). La provvidenza si nasconde al malvagio – qui identificato con il manicheo Fausto – che subisce inconsapevolmente (*nec uolens nec sciens*) l'intervento divino e ne diviene uno strumento¹¹⁴. Come abbiamo visto, è una peculiarità della provvidenza riuscire a servirsi del malvagio per un fine positivo e utile: in questo caso, l'abbandono del manicheismo da parte di A.

anche *Apul. met.* 3,15: *arcana secreta*) sembra avere una derivazione retorico-stilistica riconducibile al gusto dell'epoca per uno stile ricco (vicino all'asianesimo), più che all'influsso della *Volkssprache*.

¹¹¹ Per *coram ... mea*, cf. *Ps* 77,37; *Act* 8,21; *Nm* 10,9; per *ante faciem*, cf. *Ps* 49,21 (per quest'ultimo versetto, cf. Knauer 1955, 199).

¹¹² L'accostamento di *secretus* al verbo *ago*, caratterizza in senso quasi ossimorico l'azione della provvidenza di Dio, che interviene senza 'restare in disparte' (come vorrebbe invece il significato originario di *secerno*: v. *supra*, 174); l'agire 'nascosto' di Dio ha infine lo scopo di 'rendere visibili' ad A. i propri errori: *inhonestos errores meos iam conuertebas "ante faciem" [Ps 49,21] meam, ut uiderem et odissem*.

¹¹³ Sul participio perfetto passivo sostantivato al neutro e unito al genitivo, v. *supra*, n. 72.

¹¹⁴ Sull'intento dimostrativo dell'attività divina, v. *supra*, 183s.

5. *ALTUS*

Altus esprime l'estensione sia verso l'alto sia verso il basso ('profondo'), come noto¹¹⁵. In riferimento a Dio, l'aggettivo è usato generalmente nella sua accezione di 'celeste'; con il valore di 'profondo', è attestato invece in riferimento a entità incorporee, come la *mens*, la *sapientia*, il *consilium*, la *ratio*¹¹⁶. Da questo secondo valore *altus* sviluppa poi l'accezione di 'segreto', 'nascosto'¹¹⁷. Le due occorrenze agostiniane di *altus* associate al sostantivo *providentia* vanno ricondotte a questo secondo spettro semantico, come conferma l'accostamento di *altus* a *secretus* in *ciu.* 8,24¹¹⁸ e la presenza di *Rm* 11,33 in *ciu.* 1,28, versetto centrale per i temi del mistero e dell'insondabilità dell'azione divina (*Vulg.: o altitudo diuitiarum sapientiae, et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et inuestigabiles uiae eius*)¹¹⁹. Questo versetto è presente in modo capillare nei Padri e costituisce, per così dire, uno degli archetipi espressivi dell'imperscrutabilità divina¹²⁰.

¹¹⁵ *Altus* si caratterizza dunque per una verticalità lineare e in questo si distingue dal sinonimo *profundus*, che designa invece una profondità volumetrica: il secondo aggettivo esprime infatti la profondità come allontanamento, rimozione dal fondo (un valore che deriva dal significato – dinamico – del prefisso *pro-*, che vale 'lontano', 'via': v. Mantovanelli 1981, 19s.). Si tratta quindi di una profondità assoluta e incommensurabile. Una ulteriore differenza fra i due aggettivi è che «quella di *altus* è, in quanto "crescita", "sviluppo" di una dimensione, profondità positiva: la nozione del limite non sussiste non perché questo sia indefinitamente rimosso come in *profundus* [...] ma perché tale nozione è del tutto estranea, in quanto negatività spaziale, al valore positivo di *altus*» (*ibid.* 23s.).

¹¹⁶ *Th.l.L.* I 1780,28ss., s.u. *altus*. Negli autori pagani, il riferimento è per lo più all'ambito umano (Cic. *Mil.* 21: *homo sapiens atque alta et diuina mente praeditus multa uidit*; Tac. *hist.* 4,14,1: *occultato interim altiore consilio*); cf. tuttavia Verg. *Aen.* 1,26 s.: ... *alta mente [sc. Iunonis] repostum / iudicium Paridis...*; Servio chiosa l'aggettivo con gli equivalenti *secretus*, *reconditus*; cf. Gloss. (*ad Aen.* 1,26): *alta mente: intimo corde; intimo corde siue secreto*.

¹¹⁷ Cf. la variazione dell'*altitudo* paolina (*Rm* 11,33): *o profundum diuitiarum et sapientiae dei...* (Tert. *adu. Hermog.* 45; *adu. Marc.* 2,2; 5,14); Hier *epist.* 21,39; 39,2 (altri esempi in Mantovanelli 1981, 345, n. 19); cf. Ambr. *Iob* 1,9,28: *scit enim profundam esse altitudinem sapientiae et scientiae dei et inscrutabilia iudicia eius atque inuestigabiles uias eius*; Aug. *diu. qu.* 68,6: *haec autem uocatio... altae et profundae ordinationis est*; *ep.* 140,21: *altitudo secreti profunditasque mysterii*. Norden (1956, 243s., n. 3) riconduce la prima parte del versetto (βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ) a una matrice poetica, individuando un parallelo con attributi divini quali βάθος πλούτου di Soph. *Ai.* 130 e βάθοῦπλούτος di Aesch. *Suppl.* 537. Sulla differenza fra *altus* e *profundus*, v. *supra*, n. 115; su *profundus* come lessema dell'abissalità del pensiero divino (di matrice biblica), v. Mantovanelli 1981, 339-341; 344-346 e quanto già detto *supra*, n. 51.

¹¹⁸ Sul pleonasma, v. *supra*, n. 110.

¹¹⁹ Cf. il testo greco: Ὡς βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. Si consideri anche 1 *Cor* 2,10 (*Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei; Vulg. iuxta graec. emend.*), versetto meno frequente di *Rm* 11,33, ma interessante per l'alternanza delle varianti *profunda* e *alta*, quest'ultima preferita dai Padri (Ambr. *in Luc.* 8; *fid.* 5,16; 19; *spir.* 1,1,24; 26; 1,5,70; 1,11,127; Rufin. *Orig. Princ.* 1,3,4; 2,9,5; cf. 4,3,14: *profunda*; *in Num.* 12,2; Paolin. *Nol. epist.* 12,4; Aug. *en. Ps.* 52,5: *spiritus enim omnia scrutatur, etiam altitudinem dei*; 112,7); cf. l'esegesi di Ambrosiaster, *qu.* 125,20: ... *scrutabilia esse alta dei, id est secreta*.

¹²⁰ Per i Padri l'intera sezione dossologica della lettera paolina (*Rm* 11,33-36) è testimonianza della misteriosa grandezza di Dio: v. Schelkle 1956, 406.

In contesti analoghi, *altus* e *altitudo* presentano una prevalente matrice paolina, non solo in A. ma anche in altri autori cristiani. I due lessemi sono attestati molto raramente con la parola-chiave *providentia*, essi compaiono soltanto nelle traduzioni rufiniane di Origene e nell’Ambrosiaster, e sempre in presenza di *Rm* 11,33¹²¹. La ricerca incrociata di *altus* / *altitudo* e *iudicium* rivela che nella grande maggioranza dei casi i due lessemi compaiono nell’ambito di una citazione o allusione a *Rm* 11,33. In A., non si è riscontrata altrove l’associazione di *altus* e *ordo*, sostantivo, come detto, filosoficamente più caratterizzato, almeno nella prima fase della produzione agostiniana; *altum consilium* è attestato invece nella produzione più tarda di A. (in particolare antipelagiana)¹²², un dato coerente con la connotazione più marcatamente biblica e cristiana dei lessemi *altitudo* / *altus*¹²³.

5.1 PERMETTE L’AZIONE DEL MALVAGIO

ciu. 8,24: ... *uel aperte malefaciendo (nec tamen quodlibet horum [sc. daemones], nisi quando permittuntur alta et secreta dei providentia)...*

In *ciu.* 8,24, la coppia di aggettivi *alta et secreta*¹²⁴ esprime il senso di segretezza tipico dell’azione di una provvidenza che limita l’azione dannosa dei demoni: come si era visto per *occultus*, anche in questo passo gli aggettivi ricorrono in presenza del verbo *permitto*. A. esprime ancora una volta l’idea che la provvidenza intervenga per contenere l’azione del malvagio, che ha quindi limitata capacità di nuocere.

¹²¹ Rufin. *Orig. Rom.* 8,12; cf. *Ps.* 36,5,2, passo in cui il nesso *providentiae suae dispensationes* compare tra *Rm* 11,33; *Ps* 35,7 (*iudicia tua abyssus multa*) e *1 Cor* 2,10, versetti che si riferiscono tutti alla profondità dei *iudicia* divini (che si riveleranno agli uomini soltanto in un tempo futuro); Ambrosiaster in *Rom.* 11,33: *haec est altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae dei, qui tam Iudaeos quam gentiles multifaria providentia adquisiuit ad uitam*; cf. il chiarimento di *qu.* 125,20, per cui *Rm* 11,33 (sull’imperscrutabilità delle cose divine) è riferito alle creature (*de creatura dixit quia inscrutabilia sunt ei secreta uel iudicia dei*), a differenza di *1 Cor* 2,10, in apparente contraddizione con il primo versetto, riferito invece allo Spirito Santo (*spiritui autem sancto ... scrutabilia dixit esse cuncta quae in deo sunt*); Aug. *s.* 27,7: *tu ratiocinare, ego mirer. tu disputa, ego credam. altitudinem uideo, ad profundum non peruenio* (precede e segue la citazione di *Rm* 11,33).

¹²² Considerando soltanto le occorrenze della *iunctura*, nelle quali il contesto suggerisce in modo inequivocabile il valore di *altus* come ‘profondo’ e quindi ‘segreto’ (*c. Iul.* 4,28: *in eius abdito altoque consilio*; *c. ep. Pel.* 2,12; cf. *s. Mai* 94,7: *occulto consilio secundum altitudinem suam multiplicabit filios hominum*).

¹²³ In *conf.* 9,14, essi sono associati al tema della salvezza; in *c. ep. Pel.* 2,12, il nesso *altum consilium*, associato al tema della giustizia retributiva e in antitesi a *fatum*, è espressione del criterio gratuito con il quale Dio dona immeritatamente beni all’uomo. Né i beni né i mali pertengono, quindi, al fato (*neutrum ergo pertinere uidemus ad fatum*), completamente scalzato dal *consilium* divino.

¹²⁴ La stessa *iunctura* è presente, e.g., in *conf.* 9,1 (*de quo imo altoque secreto*); *trin.* 12,33 (*in quodam secreto altoque silentio*): v. Balmus 1930, 227; *supra*, n. 110 e, prima di A., in Ambr. *Cain* 1,10,42; cf. Arnob. *adu. nat.* 5,32 (*ratio secreta et altitudo inuoluta mysterii*).

ciu. 1,28: quod si forte, cur permissi sint, quaeritis, alta quidem est prouidentia creatoris mundi atque rectoris, “et inscrutabilia sunt iudicia eius et inuestigabiles uiae eius” [Rm 11,33].

In *ciu. 1,28* il concetto di *alta prouidentia*, su cui si fonda la dialettica tra apparenza e realtà, è di origine paolina. Alla *iunctura* segue infatti una citazione letterale della seconda parte di *Rm 11,33*, versetto che si apre con un’apostrofe alla *altitudo* della sapienza e scienza divine (cit. *supra*, 180), su cui è dunque modellato l’aggettivo *altus*. Con questo versetto, il vescovo esprime l’incapacità umana di comprendere il piano provvidenziale di Dio¹²⁵ (qui definito *rector*), nel quale rientra anche il fatto che Dio permetta (ecco ricorrere ancora una volta il verbo *permitto*) ai malvagi di danneggiare i fedeli. A. traccia una distinzione netta tra ciò che è conoscibile (e.g. l’animo umano, che il vescovo invita a interrogare) e ciò che risulta invece inconoscibile (la provvidenza): *non accuso quod nescio (ciu. 1,28)*¹²⁶.

6. LATENTER

L’avverbio *latenter* è attestato in coppia con *inuestigabiliter* in *prou. dei, 10*, analizzato *infra, s.u. inuestigabilis; inuestigabiliter*.

7. INVESTIGABILIS, INVESTIGABILITER

Come aggettivo di senso negativo *inuestigabilis*¹²⁷ è composto dal prefisso *in-* con valore privativo e *uestigo*. *Inuestigabilis* non è mai associato direttamente a *prouidentia*, ma l’aggettivo (o l’avverbio corrispondente *inuestigabiliter*) è attestato in contesti nei quali sono presenti la parola-chiave assieme a un lessema o a una perifrasi riconducibile alla sfera semantica del mistero. Fatta eccezione per *prou. dei 10*, in cui è attestata la

¹²⁵ Cf. *ciu. 12,14: quis hanc ualeat altitudinem inuestigabilem uestigare et inscrutabilem perscrutari, secundum quam deus hominem temporalem, uoluntate in tempore condidit et genus humanum ex uno multiplicauit?*

¹²⁶ Anche Origene commenta *Rm 11,33*, mettendo in rilievo l’esclusione delle creature dalla comprensione dell’*altitudo diuina*. In generale, i Padri precisano che l’inconoscibilità di Dio si riferisce alle creature e non alle altre Persone trinitarie (per una panoramica sull’interpretazione trinitaria di *Rm 11,33-36* nella patristica, v. Schelkle 1956, 407ss.). Haacker (2012, 294), osserva come il versetto paolino si concentri sull’impenetrabilità del modo in cui Dio agisce nella storia (talvolta misterioso nella sua finalità), più che sull’inconoscibilità di Dio in quanto “essere”. Come si è visto per A., anche per Origene l’*altitudo* divina consiste nella facoltà di volgere il male in qualcosa di positivo (Rufin. *Orig. comm. in Rom. 8,12,4*). I *iudicia diuina* di Paolo coincidono con l’amministrazione delle creature razionali, mentre la metafora paolina delle *uiae* di Dio è interpretata come provvidenza insondabile per l’uomo (*Orig. comm. in Rom. 8,12,5: scrutari iudicia eius ... nemo sufficiat nec uias Domini quibus prouidentia incedit inuestigare aliquis possit ... Neque enim inscrutabilia iudicia et inuestigabiles uiae dicerentur nisi quia nulla est creatura quae uel inuestigare ualeat uel scrutari*). Il Padre è infatti conoscibile soltanto dalle altre due ipostasi trinitarie.

¹²⁷ Mehlmann 1959, 902ss.; Mohrmann 1965², 192.

forma avverbiale, in quasi tutti gli altri passi, l'aggettivo occorre in relazione a *Rm* 11,33 (cit. *supra*, 180): delle 65 occorrenze agostiniane di *inuestigabilis*, 59 compaiono all'interno di una citazione o allusione a *Rm* 11,33, oppure si trovano a breve distanza dal riferimento al versetto e sono, quindi, sempre in relazione con il testo paolino¹²⁸. L'aggettivo *inuestigabilis* è un cristianesimo integrale (è attestato per la prima volta in Tert. *adu. Hermog.* 43, ma con valore positivo). *Inuestigabilis* è calco dell'aggettivo paolino ἀνεξιχνίαστος, attestato in *Rm* 11,33 ed *Eph* 3,8¹²⁹. In *Rm* 11,33, la presenza di *incomprehensibilis*, aggettivo di senso negativo, non ha creato ambiguità sul significato privativo del prefisso *in-*¹³⁰, tuttavia il valore ancipite dell'aggettivo, a seconda che lo si intenda come un composto derivato da *uestigo* o da *inuestigo*¹³¹, si dimostra nell'ambiguità dell'uso, che a volte fa sentire come necessaria l'anteposizione della negazione¹³². Lo dimostra la resa di ἀνεξιχνίαστος in *Eph* 3,8, in cui, a differenza di *Rm* 11,33, il contesto non offre alcun riferimento¹³³ – e questo ha dato luogo alla variante *ininuestigabilis*, composto di *inuestigo*, verbo di senso positivo.

7.1 L'ORDINE INSONDABILE E NASCOSTO

prou. dei 10: *Cur ergo de iudiciis dei tam temere iudicamus et diuini operis ordinem, ubi non potuerimus uidere, festinamus negare, laudantes prouidentiam creatoris in arborum foliis et eam putantes non esse in rebus humanis, nec potius inuestigabiliter et latenter ordinem rerum humanarum currere credimus, quem uel immensum comprehendere uel occultum inspicere non ualemus?*

L'avverbio *inuestigabiliter* è conio agostiniano su base fonica¹³⁴ (è infatti *latenter* che spinge alla neoformazione)¹³⁵; attraverso la coppia avverbiale *inuestigabiliter et latenter*, A. integra i due concetti – complementari – della insondabilità e della invisibilità, come avviene con la coppia successiva *immensus ... occultus*: il primo

¹²⁸ Il dato conferma le osservazioni di Ch. Mohrmann; la studiosa rileva infatti le frequenti attestazioni di *inuestigabilis* nell'*Itala*, ma nota che nelle fonti tarde, l'aggettivo compare sempre nell'ambito di riecheggiamenti di *Rm* 11,33: «Stellen, wo das Wort ohne Bibelanklang gebraucht wird, sind in der ganzen christlichen Literatur kaum auffindbar. Hieraus geht deutlich hervor, dass das Wort nie in der allgemeinen Christensprache angehört hat» (Mohrmann 1965², 192).

¹²⁹ Mehlmann 1959, 902ss.

¹³⁰ *Ibid.* 905. Così Aug. *ciu.* 12,15: *Quis hanc ualeat altitudinem inuestigabilem uestigare et inscrutabilem perscrutari.*

¹³¹ Forcellini, *s.u.* *inuestigabilis*.

¹³² Tert. *adu. Hermog.* 43: *quo nec inueniri nec inuestigari nisi soli deo possunt, alioquin inuestigabilia, si ex materia.*

¹³³ Mehlmann 1959, 905.

¹³⁴ Dopo A. *inuestigabiliter* è attestato soltanto due volte, in Sedulio Scoto (*collect. misc.* 76,16), nell'ambito di una citazione di *prou. dei* 10 e nell'*Explanatio in libros Dionysii* di Tommaso Gallo (2: *incomprehensibiliter, non inuestigabiliter*).

¹³⁵ Si tratta di un caso di "forma e suono": l'accostamento o, come in questo caso, «la creazione *ex novo* di un termine che [...] trae solo dalla formula la sua ragione di esistere» (Traina 1999², 16).

aggettivo esprime infatti l'insufficienza della mente umana a comprendere l'ordine delle *res humanae*¹³⁶, il secondo si riferisce invece alla sfera della vista. È particolare l'associazione tra i termini *inuestigabilis* e *immensus* e *ordo*¹³⁷, perché, sulla scorta di Paolo, sono più spesso i *iudicia* divini ad essere qualificati come insondabili¹³⁸.

Le prime citazioni di *Rm* 11,33 compaiono nelle *Diuersae quaestiones ad Simplicianum*, un testo decisivo per lo sviluppo della dottrina agostiniana della grazia¹³⁹. Il versetto paolino rientra nel gruppo di passi scritturistici che A. cita quando tratta il tema del mistero della scelta divina, insieme a *Rm* 9,14 (... *numquid iniquitas apud deum absit*); 20 (*o homo tu quis es qui respondeas deo...?*)¹⁴⁰. Il tema del mistero emerge anche da *Ps* 35,7 (*iudicia tua sicut multa abyssus*), versetto che A. associa a *Rm* 11,33 al punto da fondere i due versetti in *conf.* 4,4 (*quam inuestigabilis abyssus iudiciorum tuorum?*). La consapevolezza di A. della imperscrutabilità e della ineffabilità dell'*ordo* divino è fondamentale, così come egli è convinto che ogni essere umano dipenda dalla giustizia di Dio (anche se i mezzi limitati di questo mondo non permettono di penetrarne l'essenza)¹⁴¹.

8. INEFFABILIS

L'incomprensibilità di Dio, infinito e indefinibile, ne comporta l'ineffabilità¹⁴². È un'idea antica, che risale a Platone¹⁴³, tuttavia l'attributo ὄρητος, «normale portatore

¹³⁶ Il valore di *immensus* come 'incomprensibile', deriva dall'idea di una grandezza impossibile da misurare: Seru. *auct. Aen.* 3,672: *immensum, et dictum quod mensura comprehendere non possit*; in riferimento a Dio, il *Th.l.L.* (VII/1,451,62, s.u. *immensus*) presenta soltanto l'esempio di Tert. *adu. Val.* 7, p. 184,21: *immensam illam et incomprehensibilem magnitudinem patris*; cf. Aug. *Simpl.* 1,2,16: *esse alicuius occultae atque ab humano modulo inuestigabilis aequitatis*.

¹³⁷ Questi lessemi si trovano associati soltanto qui, se si esclude *en. Ps.* 7,1, in cui *Rm* 11,33 è riferito al mistero del tradimento di Cristo.

¹³⁸ Sembra che la scelta lessicale di A. tenga conto di una doppia sensibilità dei destinatari dell'opera: quella del pagano colto, per il quale l'*ordo* doveva costituire un concetto familiare, e quella del pubblico cristiano, perché il contesto lessicale nel quale il sostantivo *ordo* è collocato, conferisce al lessema una sfumatura di significato di ascendenza cristiana o paolina (cf. quanto detto a proposito di *inuestigabilis*): v. *supra*, 198. A. si sta riferendo all'*ordo rerum humanarum*, le vicende umane, che ai detrattori della provvidenza appaiono disordinate, e di conseguenza ingiuste (v. *infra*, s.u. *res humanae*).

¹³⁹ Lettieri 2001; van Geest pone l'accento sull'«apophatic tenor» di *Simpl.* (*id.* 2011, 64): la forte aspirazione mistagogica di quest'opera, prevalente – secondo lo studioso – su quella teologica, rifletterebbe l'intento formativo dello scritto, finalizzato a instillare nel lettore una sana incertezza sulla propria capacità di conoscere Dio, e a esercitarlo all'umiltà (*ibid.* 65ss.).

¹⁴⁰ V. Berrouard 1989, 358, n. 36.

¹⁴¹ Van Geest 2011, 67.

¹⁴² La lingua riflette la tensione profonda tra la dimensione umana e la sfera sovranaturale del divino, diametralmente "altra": «Es gibt im Menschen das Bewusstsein des Göttlichen als eines weit Entfernten, des Übernatürlichen, das nicht zu fassen ist (*incomprehensibile*), dem man keinen Namen geben kann, das aber zu gleicher Zeit auf erschütternde Weise nahe ist. Diese Erfahrung kann sich auf paradoxe Weise in

della nozione di “ineffabilità” non è attestato presso lo stesso Platone, bensì presso i filosofi d’ispirazione platonica, a partire da Filone Alessandrino, presso gli apologisti che hanno subito l’influsso delle dottrine platoniche, a partire da Giustino»¹⁴⁴.

L’aggettivo *ineffabilis* è calco morfologico del greco ἄρρητος (cf. anche ἄφατος) ed è attestato per la prima volta nella *Naturalis Historia* di Plinio (5,1; 28,20), in riferimento all’impronunciabilità delle lingue straniere; rientra quindi nella categoria di quelli che Ch. Mohrmann ha definito «Spätlatinismen»¹⁴⁵: un sottogruppo di cristianismi parziali, comprendente lessemi attestati solo sporadicamente nel latino dei pagani, ma presenti in modo endemico nel lessico cristiano¹⁴⁶. Con valore passivo (conferitogli dal suffisso *-bilis*, che esprime la possibilità passiva, soprattutto nelle formazioni negative)¹⁴⁷, *ineffabilis* designa l’inesprimibile a parole perché segreto, troppo grande o straordinario¹⁴⁸ (è in parte accostabile a *inenarrabilis*)¹⁴⁹.

In riferimento all’ineffabilità divina, l’aggettivo è attestato per la prima volta in Apuleio: *qui omnium rerum dominator atque auctor est ... cum Plato ... frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione uel modice comprehendere* (Socr. 3,124)¹⁵⁰. L’aggettivo *ineffabilis* torna, ancora una volta in contesto platonico, in Calcidio (*comm.* 188: *esse summum et ineffabilem deum*) e in Macrobio (*somn.* 2,2,1). L’aggettivo è qui associato a *prouidentia*, nella descrizione della formazione geometrico-matematica dell’anima cosmica da parte del demiurgo, narrata da Platone nel *Timeo: mundi animam*

der menschlichen Sprache auswirken» (Mohrmann 1977, 171). L’intreccio tra il concetto di inesprimibilità e quello del mistero inaccessibile all’uomo emerge anche dalla doppia resa di ἄρρητα ῥήματα (2 Cor 12,4), tradotto con *arcana uerba* nella *Vulgata* e con *ineffabilia uerba* nella *Vetus Latina* (così Aug. *Gn. litt.* 12,1,1).

¹⁴³ Festugière 1954, 76; i passi platonici sono raccolti alle pp. 80ss.

¹⁴⁴ Loi 1970, 15.

¹⁴⁵ L’avverbio *ineffabiliter* è invece formazione di epoca cristiana, sulla quale v. Mohrmann 1965², 189s.

¹⁴⁶ Mohrmann 1965², 233; su *ineffabilis* v. in partic. p. 234.

¹⁴⁷ V. Leumann 1917, 80; Mohrmann 1965², 190; *Th.l.L.* VII/1,1285,81ss., s.u. *ineffabilis*.

¹⁴⁸ *Th.l.L.* VII/1,1286,4ss., s.u. *ineffabilis*. Per il tema della ineffabilità divina in A. è importante *doctr. chr.* 1,6 (v. Carabine 1992, 9ss. e il commento di Simonetti 2011⁴, 382s.).

¹⁴⁹ *Inenarrabilis* designa infatti sia ciò che non si può ‘esprimere a parole’ sia ciò che non si può ‘spiegare’ (*Th.l.L.* VII/1,1293,18; 21, s.u.). Le versioni latine della Bibbia mostrano una certa oscillazione fra i due aggettivi: cf. la traduzione di ἀλαλήτοις in *Rm* 8,26, reso nella *Vulgata* con *inenarrabilibus*, che in Ambrogio e Girolamo talvolta è alternato con *ineffabilibus*; A. impiega invece sempre il primo aggettivo. Anche *inenarrabilis* è un aggettivo molto raro nel latino pagano. Unica eccezione è rappresentata da Livio 41,15,2, passo tuttavia incerto sul piano critico-testuale (cf. Mohrmann 1965², 191, n. 1); cf. *non enarrabile* in Verg. *Aen.* 8,625, dove la locuzione designa qualcosa che non si può ‘spiegare’.

¹⁵⁰ Il nesso apuleiano *ineffabilis maiestas* è ripreso da A. nel *De ordine* (2,24: *ineffabilis maiestatis* [*sc. dei*]).

per istorum numerorum contextionem ineffabili prouidentia dei fabricatoris instituit [sc. Plato] (Macr. somn. 2,2,1).

Negli autori cristiani, *ineffabilis* è detto di Dio¹⁵¹ oppure l'aggettivo è associato a sostantivi astratti riferiti alla sfera del divino, che esprimono sia l'essenza (*substantia, natura*)¹⁵² sia la qualità dell'azione divina (*bonitas, iudicium, potentia, prouidentia, pulchritudo, sapientia, uirtus, uoluntas e operatio, utilitas*)¹⁵³. In Lattanzio, l'aggettivo è accostato a *inexcogitabilis* (*inst. 1,8,2: inexcogitabilis ineffabilis et nulli alii satis notus quam sibi*): l'affermazione segue immediatamente la parafrasi di Plat. *Tim. 28c*, in un passo che presenta molte corrispondenze espressive con Apuleio *Socr. 3,124*¹⁵⁴; *ineffabilis* è attestato quindi nell'ambito di una dichiarazione dell'onnipotenza divina (cf. poco sopra *tanta tamque mirifica opera prouidentia excogitauit [sc. deus]*), mentre in Ambr. *in Ps. 118, serm. 22,6,1* esprime l'onnipresenza divina (*inuisibilis ineffabilis inconprehensibilis impleat [sc. deus] omnia*). Infine, in Orosio l'aggettivo qualifica spesso i *iudicia* divini, con riferimento all'ordine della storia¹⁵⁵.

8.1 LA PROVIDENTIA INEFFABILIS FRA ORDINE COSMICO E MORALE

Gn. litt. 11,15,20: hi duo amores ... praecesserunt in angelis, alter in bonis, alter in malis, et distinxerunt conditas in genere humano ciuitates duas sub admirabili et ineffabili prouidentia dei cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum.

Il nesso *admirabilis et ineffabilis prouidentia dei* istituisce una sintesi tra piano cosmologico e piano morale, nel segno dell'ordine: la creazione, ricordata nei suoi due

¹⁵¹ E.g. Appon. *cant. 7: summa et ineffabili diuinitate*; Rufin. *Ps. Clem. Recogn 3,14,1: ineffabilis pater*; Hil. *Pict. trin. 2,6: Deus inuisibilis ineffabilis infinitus*. Questa dottrina è, invece, assente in Tertulliano: Braun 1962, 34; 56, n. 2.

¹⁵² Rufin. *ymb. 4. [sc. substantiam dei] inuisibilem incorpoream ineffabilem inaeestimabilem, in qua nihil adiunctum nihil creatum sit; hist. 10,1: aeterna et ineffabili dei patris substantia*; Orig. *in Cant. 1; Orig. Princ. 2,6,2; Basil. hom. 6: ineffabilem illam Dei ... naturam*. In Mario Vittorino, *ineffabilis* è riferito spesso alla generazione del Verbo. È ricorrente il nesso *ineffabilis generatio*, riferito alla seconda Persona trinitaria (*adu. Arium 1A,34; cf. 47; uerbo 2; 16; 29*); cf. Ambrosiaster, *qu. 21,48: filius ineffabiliter inconprehensibiliter natus est de deo patre*. L'aggettivo ricorre anche per indicare il mistero dell'unità trinitaria (Appon. *Cant. 12; Rufin. ymb. 8; Rufin. Orig. in Rom. 7,7; Paolin. Nol. epist. 16,9: unitas ineffabili trinitate*).

¹⁵³ *Th.l.L. VII/1,1286,4ss., s.u. ineffabilis*; cf. Mar. Victorin. *uerbo 1: ineffabiles res et inuestigabilia mysteria dei uoluntatum aut operationum*.

¹⁵⁴ Loi 1970, 15. Sull'uso lattanziano di *ineffabilis* in riferimento alla potenza creatrice divina, v. *infra*, 202.

¹⁵⁵ Oros. 2,1,3: *eademque ineffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes*; 2,2,4: *Ut autem omnia haec ineffabilibus mysteriis et profundissimis Dei iudiciis disposita, non aut humanis uiribus aut incertis casibus accidisse perdoceam*; 2,3,5: *tanto arcano ineffabilium iudiciorum Dei*; 4,17,8: *ordinantem [sc. uerum Deum, qui est Christus Iesus] secundum placitum ineffabilis iudicii sui*; 7,35,3: *ineffabili iudicio Dei*; 7,39,11; 7,41,10: *et quia ineffabilia sunt iudicia Dei, quae nec scire omnia nec explicare quae scimus possumus*.

momenti essenziali della *creatio* e della *administratio* si precisa come attività ordinatrice (*administrantis et ordinantis*), estesa a tutti i livelli, anche quello morale, tracciando così una distinzione netta (*distinxerunt*) tra le due *ciuitates*. Questo ordine, però, si realizza in prospettiva escatologica, perché la distinzione tra le due città non è di questo mondo: nel tempo della storia, le due condizioni umane sono infatti mescolate in funzione dell'*utilitas* (del malvagio nei confronti del buono)¹⁵⁶. In questa ottica l'attività espressa dai verbi *administro* e *ordino* trascende quindi la dimensione della storia¹⁵⁷.

L'idea di un ineffabile criterio distintivo di Dio si trova in Orosio: *O sacra et ineffabilis diuini iudicii discretio!* (7,39,11); questo principio ordinatore di Dio agisce nella storia, per ridimensionare i danni dei malvagi secondo un criterio di giustizia: *itaque ineffabili iudicio Dei factum est uti, quoniam in permixto populo piis gratia, poena impiis debebatur, oportebatque permitti hostes ... non tamen eos qui indiscrete cunctos intemperata caede delerent* (7,35,8).

Ineffabilis è ben attestato in riferimento alla creazione o con valore cosmologico: in Lact. *opif.* 8,16, ad esempio, il nesso *ineffabilis uirtus*, che designa l'energia creatrice di Dio¹⁵⁸, è associato a *prouidentia* (*ineffabilis diuinae prouidentiae uirtus*, e riguarda nello specifico la creazione degli occhi)¹⁵⁹. Si è già accennato, inoltre, al nesso *prouidentia ineffabilis* attestato in Macrobio, in riferimento all'origine geometrico-matematica dell'*anima mundi* descritta da Platone nel *Timeo* (*somn.* 2,2,1, cit. *supra*, 200); mentre è nella traduzione rufiniana delle omelie su Giosuè di Origene che la *iunctura* assume valore escatologico: *per ineffabilem prouidentiam Dei ac*

¹⁵⁶ Bouton-Touboulc 2004, 445s.

¹⁵⁷ Nel *De ordine* (2,11), avevamo visto comparire l'aggettivo *ineffabilis* in riferimento all'ordine morale, nel nesso *ineffabilis et sempiterna lex*, ripresa anaforica di *prouidentia* (*tamen prouidentiam necessario rerum ordine includitur [sc. omnis uita stultorum] et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet.*). La dimensione escatologica è però estranea, ma vale la pena notare come A. riprenda il lessico ciceroniano della *lex aeterna* (v. Doignon 1997, 197, n. 45; *supra*, 190), innovandolo attraverso l'accostamento di *ineffabilis*, derivante da una diversa tradizione.

¹⁵⁸ L'*ineffabilis uirtus* divina è energia creatrice dell'universo anche in Lact. *inst.* 7,5,11: *ineffabili uirtute ac potentia mundi opera molitus est*; stesso nesso in Ambr. *hex.* 2,1,1.

¹⁵⁹ Perrin (1974, 317) individua come fonti dell'aggettivo impiegato da Lattanzio Apul. *Socr.* 3,124 o, più vagamente, la letteratura ermetica relativa a Plat. *Tim.* 28c: la concezione della ineffabilità divina e l'esegesi stessa del passo platonico sarebbero derivate a Lattanzio tramite la letteratura gnostico-ermetica di ispirazione platonica: Loi 1970,16 (con bibliografia). Di identica ispirazione Lact. *opif.* 1,11: *cuius diuinam prouidentiam perfectissimamque uirtutem nec sensu comprehendere nec uerbo enarrare possibile est.* Loi 1970,17, nota come Lattanzio ribadisca la nozione dell'incomprensibilità divina attraverso espressioni contenenti il verbo *comprehendo*, in testi ispirati all'esegesi gnostico-ermetica di Plat. *Tim.* 28c.

praescientiam in his sortibus adumbrari futurae in coelis hereditatis exemplar (Orig. in *Ios.* 23,4)¹⁶⁰.

A conclusione dell'analisi di *ineffabilis* ricordiamo gli altri lessemi in correlazione diretta con *providentia*, che A. qualifica con questo aggettivo. Questi lessemi riflettono in generale un impiego agostiniano dell'aggettivo coerente con la tradizione¹⁶¹. Nel *De uera religione*, *ineffabilis* qualifica i sostantivi **beneficentia** (45: *diuina providentia et ineffabili beneficentia*)¹⁶² e *ars* (51: *ars ineffabilis medicinae*, nesso con cui A. rimanda al precedente *diuinae providentiae procuratio*: v. *infra*, cap. III, s.u. **procuro / procuratio**): in entrambi i passi siamo nell'ambito della metafora medica¹⁶³. In *ciu.* 10,14, l'aggettivo qualifica invece *pulchritudo* (*intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo*; cf. *Chalc. comm. pars 2*, p. 33: *ineffabilis pulchritudinis ornamentis*), in un contesto dichiaratamente plotiniano¹⁶⁴. In *qu.* 53,2, è la **administratio**

¹⁶⁰ Cf. Rufin. *Orig. Princ.* 4,1,7, in cui il nesso *ineffabilis quaedam ars* (cf. τοῦ τέχνη ἀφάτω καὶ δυνάμει ... θεοῦ) esprime il criterio insondabile con cui l'opera della provvidenza si dispiega nell'universo: *per quam* [sc. *rationem*] *ineffabili quadam arte opera diuinae providentiae dispensatur*. Nelle traduzioni origeniane di Rufino, l'aggettivo *ineffabilis* ricorre spesso in associazione al sostantivo *dispensatio*. La contrapposizione fra le *ineffabiles dispensationes* divine e la sfera della volontà umana è in Rufin. *Orig. in Rom.* 8,10,4: *si accedit aliquid ad arbitrii libertatem quod extrinsecus uel ad mala prouocet uel hortetur ad bona per ineffabiles quasdam diuinae providentiae dispensationes* (cf. *Princ.* 3,2,4); 11,1: *non Dei bonitate et ineffabili dispensatione sapientiae eius sed suis meritis*; in *Num.* 14,2,6: *Non ergo eos tales* [sc. 'uas contumeliae'] *esse conditor fecit, sed huiusmodi mentes secundum propositum earum providentiae suae iustitia et ineffabili quadam ratione dispensat*. Il *Commento alla Lettera ai Romani* fu tradotto da Rufino nel 405-406 (Brésard 2011, 10); le *Omellie sul Libro dei Numeri* nel 410 (Doutreleau 1996, 14), in anni, quindi, in cui la produzione agostiniana era già molto avanzata.

¹⁶¹ *Th.l.L.* VII/1,1286,7ss., s.u. *ineffabilis*.

¹⁶² L'aggettivo *ineffabilis* è attestato spesso in associazione a sostantivi che esprimono la bontà divina (e.g. **bonitas e misericordia**) sia in A. che in altri autori; il nesso *ineffabilis beneficentia* non è tuttavia attestato prima di A. Per *ineffabilis bonitas*, v. Rufin. *Orig. in Rom.* 5,1; 9,36; *Ps.-Clem. Recogn.* 2,25,7; in *Num.* 9,7; Paolin. *Nol. epist.* 18,7; Aug. *Gn. litt. in p.* 15,51; *ep.* 190,22; per *ineffabilis misericordia*, v. Rufin. *Ps.-Clem. Recogn.* 2,19,5; Aug. *uera rel.* 98: *ineffabilis misericordia*; cf. Paolin. *Nol. epist.* 49,3: *ineffabilis pietas domini salutaris*; Hier. *comm. in Matth.* 10,28-31 ... *quod autem ait: "uestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt" [Mt 10,30], immensam dei erga homines ostendit providentiam et ineffabilem signat affectum quod nihil nostrorum deum lateat et etiam parua et otiosa dicta eius scientiam non fugiant*.

¹⁶³ V. *infra*, cap. III.

¹⁶⁴ In questo passo A. fa esplicito riferimento a Plotino. La *iunctura* agostiniana rimanda a concetti plotiniani, in Plotino non c'è tuttavia traccia di una *iunctura* corrispondente (cf. Plotin. 5,3,10, dove gli aggettivi associati sono entrambi di segno negativo: ἐπαφή ... ἄρρητος καὶ ἀνόητος; il secondo aggettivo vale 'inconcepibile'). Le attestazioni plotiniane di ἄφατος e ἄρρητος sono piuttosto scarse (v. Sleeman-Pollet 1980, s.uu.): v. Plotin. 4,8,6 (δυνάμειος ἀφάτου); 5,3,10; 5,3,13 (ἄρρητον [sc. τὸ ἐν]); a queste si aggiungono le perifrasi, come οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν [sc. τὸ ἐν] (Plotin. 6,9,4); ᾧ [sc. τῷ ἐν] ὄνομα ... οὐδὲν προσῆκον (6,9,5); 6,7,41 37-39 (cf. *Parm.* 142a); 6,8,11; 6,7,38; 5,3,12; 5,5,6; 6,2,17; v. Carabine 1995, 103ss., in partic. 135-137.

della provvidenza a essere *ineffabilis* e *sublimis*; infine, in *Io eu. tr.* 50,13 è attestato il nesso *ineffabilis et inuisibilis gratia*¹⁶⁵.

9. UTILITAS NON VISIBILIS

diu. qu. 30: *honestatem uoco intellegibilem pulchritudinem, quam spiritalem nos proprie dicimus, utilitatem autem diuinam prouidentiam. quapropter quamquam sint multa pulchra uisibilia, quae minus proprie honesta appellantur, ipsa tamen pulchritudo, ex qua pulchra sunt quaecumque pulchra sunt, nullo modo est uisibilis. item multa utilia uisibilia, sed ipsa utilitas, ex qua nobis prosunt quaecumque prosunt, quam diuinam prouidentiam dicimus, uisibilis non est.*

Il binomio *honestum / utile*, di ascendenza stoica, deriva ad A. sia dagli scritti filosofici di Cicerone sia da schemi retorici ciceroniani da lui interiorizzati¹⁶⁶. Alla coppia *honestum / utile*, A. sovrappone il binomio *frui / uti*, importante per il suo pensiero¹⁶⁷, con il quale distingue il fine (*propter se ipsum expetere*)¹⁶⁸ dal mezzo (*ad aliud referre*)¹⁶⁹.

In *diu. qu.* 30, A. riferisce le categorie morali di *honestum* e *utile* a un problema di ordine cosmologico: la *quaestio* si intitola infatti *utrum omnia in utilitatem hominis creata sint*, un quesito che costituisce un vero e proprio *Leitmotiv* della riflessione stoica sulla provvidenza¹⁷⁰. All'interno di questa struttura concettuale stoica, in cui lo snodo

¹⁶⁵ *Io eu. tr.* 50,13: *nam secundum maiestatem suam, secundum prouidentiam, secundum ineffabilem et inuisibilem gratiam, impletur quod ab eo dictum est: ecce ego uobiscum sum "usque in consummationem saeculi"* [Mt 28,20]. I tre sostantivi *maiestas*, *prouidentia* e *gratia* (disposti in un parallelismo trimembre, scandito dall'anafora della preposizione *secundum*) definiscono la natura divina di Cristo, in antitesi alla sua natura umana. I tre sostantivi esprimono la prospettiva secondo la quale interpretare i versetti biblici e l'idea paradossale secondo la quale Cristo è presente, pur sfuggendo alla vista fisica. In ambito cristologico *ineffabilis gratia* esprime in A prevalentemente il mistero dell'incarnazione di Cristo (*trin.* 13,24; *Io eu. tr.* 82,4; 111,5), ma anche la grazia stessa concessa da Dio attraverso il Figlio (*Io eu. tr.* 86,2).

¹⁶⁶ Pensiamo in particolare al *De inuentione* (2,157ss.), compreso nei programmi di studio del IV secolo. Nella *quaestio* successiva (*diu. qu.* 31) A. cita Cic. *inu.* 2,159-166: *diu. qu.* 30 e 31 vanno infatti lette in modo congiunto (Fontanier 2008, 283). A. poteva inoltre derivare questi concetti dagli scritti filosofici di Cicerone, come il *De officiis* (2,9-10; 3,11; 3,118: ... *utilitatem nullam esse docuimus quae honestati esset contraria* ...); il *De finibus* (2,14,45: *tale est [sc. honestum] ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusue per se ipsum possit iure laudari*); il *De legibus*. 1,48; Bardy 1952, 714s.

¹⁶⁷ V. Aug. *doctr. chr.* 1,3,3-1,4,4. La sovrapposizione tra le due coppie concettuali non è in Cicerone, il problema è discusso da Fontanier (2008, 198ss.). Sulla componente varroniana di questi concetti, v. Lorenz 1952, 38ss.

¹⁶⁸ L'espressione è ciceroniana: v. *off.* 1,2,5 (*honestatem propter se ... expetendam*); 3,7,33; *fin.* 3,11,36 (*omne autem quod honestum sit, id esse propter se expetendum*); 38; 5,6,20; 23,67; *inu.* 2,166.

¹⁶⁹ È lessico ciceroniano: *fin.* 1,9,29 (*tale debet esse [sc. extremum et ultimum bonum] ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam*); 1,12,42; 2,2,5 (*hunc ipsum siue finem siue extremum siue ultimum definiebas id esse, quo omnia quae recte fierent referrentur neque id ipsum usquam referretur*); cf. *Tusc.* 3,18,40 (*fuitur summo bono*).

¹⁷⁰ Uno degli aspetti della discussione *de natura deorum* riguarda il problema della *cura* divina per gli esseri umani (*nat. deor.* 2,3): l'argomento principale apportato dagli stoici consiste proprio nella dimostrazione che l'intero universo è stato creato per l'uomo (v. *nat. deor.* 2,133ss.): v. *supra*.

tra etica e fisica è costituito dal concetto di *utilitas*, A. innesta lo schema platonico dell'antitesi tra archetipo invisibile e copie visibili¹⁷¹. Il concetto di *honestas* è infatti definito platonicamente¹⁷² come *pulchritudo intellegibilis*¹⁷³ e quello di *utilitas* come *providentia*. La sostanza stoica dei due concetti assume quindi una *facies* platonica, attraverso l'antitesi tra visibile e invisibile¹⁷⁴. La *honestas-pulchritudo* e la *utilitas-providentia* sono i due criteri secondo i quali Dio regola e ordina l'universo, facendo sì che esso non sia solo bello ma anche utile, secondo uno degli argomenti fondamentali argomentativi nella dimostrazione stoica dell'esistenza della provvidenza (v. ad esempio il secondo libro del *De natura deorum*); per gli stoici, la natura è infatti *consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium* (*nat. deor.* 2,58, Cicerone si riferisce qui a Zenone). La sovrapposizione tra livello cosmologico e morale che si realizza attraverso il concetto di *utilitas* permette ad A. di includere nel disegno della provvidenza anche il male morale dei malvagi, perché l'*utilitas-providentia* interviene per attribuire a essi una funzione positiva.

¹⁷¹ Bouton-Touboulic 2004, 463.

¹⁷² V. *supra*, 204.

¹⁷³ L'equivalenza teorica tra *honestas / honestum* e il concetto platonico di *καλόν*, formulata in *diu. qu.* 30, non corrisponde all'uso concreto che A. fa di questi lessemi, perché il valore estetico si perde a vantaggio dell'accezione morale, di ascendenza stoico-ciceroniana (l'*honestum* inteso come conformazione all'ordine naturale stabilito da Dio, cioè la virtù): v. Fontanier 2008, 194s.

¹⁷⁴ Oltre a questa interazione di idee stoiche e platoniche, bisogna tenere presente anche l'apporto paolino: sulla dialettica tra visibile e invisibile v. *Hbr* 11,3 (*fide intellegimus aptata esse saecula uerbo Dei ut ex inuisibilibus uisibilia fierent*); sul tema dell'*uti / frui*, v. 1 *Cor* 7,21 (*utendum est hoc mundo, non fruendum*).

III. LA PROVVIDENZA CHE SI PRENDE CURA

Nella sfera semantica della cura sono compresi i lessemi che designano l'interesse e la premura della provvidenza per tutte le sue creature, e specificamente per gli esseri umani, come *consulo*, *cura / curo* e i composti *procuro / procuratio*. A questi lessemi si aggiunge il verbo *prospicio* ('guardare a', 'guardare in anticipo', e dunque 'provvedere'), affine a *provideo* (gr. *προοράω, προνοέω*) per struttura morfologica e valore¹. All'aspetto della *cura* della provvidenza è associata anche la metafora medica: l'interesse della provvidenza per il genere umano ha infatti anche una funzione terapeutica. Questa immagine ha un valore epistemico-soteriologico, perché la terapia somministrata dalla provvidenza consiste nell'avvio del processo di conoscenza dell'anima, che permette a quest'ultima di progredire verso Dio e di liberarsi così dalla malattia del vizio. Questo tema è centrale nel *De uera religione*² e a esso sono riconducibili lessemi quali *curatio* (ma anche *curo / cura* acquisiscono un valore specializzato nel lessico medico), *medicina / medicinalis*, *morbus*, *remedium*, *salus* (la provvidenza somministra una terapia che salva) e, infine, *subuenio* ('aiutare', ma anche 'guarire', nel suo valore tecnico secondario)³.

La premura della provvidenza si declina inoltre come aiuto (*adiuuuo*, *ops*, *subuenio*), come azione benefica e generosa (*beneficentia*, *beneficio*, *beneficium*): la bontà è infatti la sua caratteristica essenziale (*bonitas*, *bonus*, *misericordia*). Essa è inoltre una presenza universale, che non abbandona ma protegge la sua creatura (*circumdo*, [*non*] *desero*, *praesideo*, *uigilo*). Questa idea è in relazione con quella dell'estensione onnicomprensiva dell'azione della provvidenza, espressa di frequente nell'argomentare filoprovidenzialistico di A., che si serve spesso della locuzione *res humanae* e del costrutto *pertineo ad* per estendere la sfera di interesse della provvidenza a tutti gli aspetti dell'universo, anche a quelli che sono apparentemente preda del caso.

¹ In associazione a *providentia*, il verbo *prospicio* è attestato in *Gn. litt.* 8,25,47 (cit *infra*, Tabella 36); qui i due lessemi compongono quasi una figura etimologica: *per quam [sc. creaturae angelicae actionem] uniuersarum rerum generibus maximeque humano prouidentia dei prospicitur*.

² V. Bochet 2004, in partic. 334-346.

³ Forcellini, *s.u.*; v. *infra*, 228.

1. CONSVLO

Il verbo *consulo* presenta circa 650 occorrenze nel *corpus* agostiniano ed è attestato 8 volte in associazione al lessico della provvidenza:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
consulo	8	<i>mor. 1,10: animis nostris diuina p-a consuli.</i>	387-388
		<i>diu. qu. 44: aliud enim est quod diuina p-a quasi priuatim cum singulis agit, aliud quod generi uniuerso tamquam publice consulit.</i>	388-391
		<i>uera rel. 46: diuina p-a non solum singulis hominibus quasi priuatim, sed uniuerso generi humano tamquam publice consulit.</i>	388-391
		<i>Simpl. 2,3,1: ... et imperator cum multis innocentibus non loquitur, quibus p-issime consulit ad salutem, et cum multis nocentibus loquitur, quos iubet interfici.</i>	396-in. 398
		<i>cons. eu. 1,53: consultum est diuina p-a mortalibus ... ut eadem ipsa dei sapientia ad unitatem personae suae homine adsumpto, in quo temporaliter nasceretur, uiueret, moreretur, resurgeret, congrua saluti nostrae dicendo et faciendo, patiando et sustinendo fieret et deorsum hominibus exemplum redeundi, qui sursum est angelis exemplum manendi.</i>	ca. 400
		<i>ep. 102 (= qu. c. pag.) 13: ipsa p-a rebus consulit.</i>	409
		<i>ciu. 11,23: non opificis prouisione mirabili ad rerum corporalium salutem decoremque consultum est, sed contigit potius tanta unius animae progressionem peccantis, ut sola corpus tale mereretur.</i>	dal 412
		<i>ep. 194,32: et tamen p-a dei ... ut renascantur ad hereditatem caelestem, non consulit omnibus paruulis filiorum suorum et nonnullis consulit etiam paruulis impiorum.</i>	418

Tabella 34 Attestazioni agostiniane di *consulo* in associazione alle parole-chiave

Consulo è uno dei verbi provvidenzialistici per antonomasia: a seconda del costrutto ha il valore di ‘deliberare’, ‘decidere’ (è un termine tecnico del lessico politico) oppure di ‘provvedere a’, ‘vegliare’ sull’interesse di qualcuno o di qualcosa, ‘prendersi cura di’ (costruito soprattutto con il dativo, variato dal costrutto preposizionale con *ad*)⁴, e

⁴ *Th.l.L.* IV 580,8ss., s.u. *consulo*.

corrisponde a verbi greci quali συμβουλεύω e προνοέω⁵. Dall'analisi delle sue occorrenze nella *Vulgata*, *consulo* risulta corrispondente anche dei verbi φροντίζω (2 *Mac* 4,21: *utilitatibus consulens*; 11,15) e στοχάζομαι (2 *Mac* 14,8: *ciuibus consulens*). Nella *Vulgata*, il verbo latino è attestato solo tre volte con questo valore, perché nella Bibbia *consulo* è costruito soprattutto con l'accusativo e significa 'interrogare', 'interpellare' (cf. il nesso *consulere dominum* in *Gn* 25,22; *Nm* 27,21; *Iud* 20,18; 20,28 etc.). Questa tendenza si osserva anche al di fuori del contesto biblico, perché sia negli autori pagani sia in quelli cristiani *consulo* designa in prevalenza l'atto di 'interrogare' un dio o di 'consultarne' un suo rappresentante (un oracolo o un sacerdote, ad esempio)⁶.

In A. *consulo*, associato al lessico della provvidenza, ricorre con i primi due valori e designa quindi da un lato, l'aspetto deliberativo della provvidenza (che 'decide' in vista del bene); dall'altro, esprime l'aspetto della *cura* di quest'ultima (A. contrappone infatti spesso *consulo* a *noceo*)⁷. I due valori sconfinano talora uno nell'altro, come in *cons. eu.* 1,53, l'unico passo in cui *consulo* è costruito con *ut*, con un chiaro valore deliberativo, e dove si afferma che la 'decisione' della provvidenza – l'incarnazione di Cristo – è stata stabilita con il fine di salvare l'uomo (*consultum est diuina prouidentia mortalibus ... ut eadem ipsa dei sapientia ad unitatem personae suae homine adsumpto ... uiueret, moreretur, resurgeret*). Il valore teologico di *consulo* (come espressione dell'interesse divino) si consolida negli scritti filosofici di Cicerone: *consulo* e *prouideo* sono infatti i verbi scelti da Cicerone per esprimere l'azione degli dèi sulla vita degli uomini (*rebus humanis consulere* è una *iunctura* fissa del lessico provvidenzialistico stoico messo in campo da Cicerone filosofo); questi verbi sono quindi speculari ad *administro*, *guberno* e *rego*, che designano l'azione degli dèi provvidenti sull'universo. In Cicerone, *consulo* (talora in coppia con *prouideo*) è usato per esprimere l'estensione dell'azione divina non solo ai meccanismi cosmici ma anche alle *res humanae* (*nat. deor.* 1,4: *sed etiam ab isdem [sc. dis] hominum uitae consuli et prouideri*; 2,162: *deorum prudentia consuli rebus humanis*), e non solo al genere umano

⁵ *Th.l.L.* IV 576,70ss., s.u. *consulo*. *Consulo* e *consilium* sono impiegati anche nel lessico politico. *Consilium* designa sia l'organismo che decide (ad esempio l'assemblea) sia la decisione stessa sia, infine, il progetto, il disegno (nel lessico comune), da cui deriva l'idea della 'previdenza' e della 'saggezza': v. *DEL*, s.u. *consulo*.

⁶ *Th.l.L.* IV 582,30ss., s.u.

⁷ V. e.g. *mor.* 1,51; *ciu.* 11,33; 19,14; *Cresc.* 4,56; *ep.* 93,2; 153,19.

nel suo complesso, ma anche al singolo individuo (*nat. deor.* 2,164: *nec uero uniuerso generi hominum solum sed etiam singulis a dis immortalibus consuli et prouideri solet; diu.* 1,117: *eorum [sc. deorum] prouidentia mundum administrari, eosdemque consulere rebus humanis, nec solum uniuersis, uerum etiam singulis; 2,40).*

1.2 USI AGOSTINIANI

In *diu. qu.* 44 e *uera rel.* 46 è presente la medesima opposizione vista in Cicerone tra universale e particolare, tra umanità e individuo, qui enfatizzata dall'antitesi avverbiale tra publice e priuatim, derivata dal lessico politico:

diu. qu. 44: *aliud enim est quod diuina prouidentia quasi priuatim cum singulis agit, aliud quod generi uniuerso tamquam publice consulit.*

uera rel. 46: *quoniam igitur diuina prouidentia non solum singulis hominibus quasi priuatim, sed uniuerso generi humano tamquam publice consulit, quid cum singulis agatur, deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur sciunt, quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari uoluit et per prophetiam.*

Il contesto è tuttavia profondamente differente da quello ciceroniano: in *diu. qu.* 44, il problema riguarda infatti il momento della venuta di Cristo, in *uera rel.* 46, A. descrive il diverso modo con cui la provvidenza “istruisce” il singolo e l’umanità. A. sottolinea che la storia universale e lo sviluppo individuale sono scanditi da tappe precise e che la provvidenza interviene in modo adeguato ma diversificato nel percorso individuale e universale verso la sapienza: Cristo sarebbe dunque venuto nel momento più adatto al grado di maturità del genere umano⁸. In entrambi i passi è presente il medesimo parallelismo antitetico tra singolo e umanità e tra privato e pubblico, e la corrispondenza tra *consulo* e *ago* (v. *supra*, s.u., 146s.). La doppia azione (individuale e universale) della provvidenza può avere luogo nella consapevolezza del singolo individuo che la subisce oppure, a livello universale, tramite l’ordine della storia e le profezie. Il parallelismo con *ago* (‘trattare’) indebolisce il valore forte di *consulo* come verbo di

⁸ In *diu. qu.* 44, A. afferma che Cristo sarebbe venuto durante la giovinezza dell’umanità, dando questa interpretazione di *Gal* 3,23s.; l’opinione più diffusa (e difesa dallo stesso A. in *Gn. adu. Man.* 1,40, ad esmpio) era che Cristo sarebbe invece venuto alla fine dei tempi, nella vecchiaia dell’universo, quindi. In *retr.* 1,26, A. risolve la contraddizione affermando che la parola “giovinezza” non va intesa in termini di età, ma è relativa piuttosto al vigore della fede, mentre la vecchiaia si riferirebbe invece al numero di anni: le due condizioni potrebbero così coesistere, v. Bardy 1952, 721s.

cura. Il nesso *publice consulere* è attestato prima di A., ma con un valore diverso, perché si riferisce alla consultazione degli dèi o dei loro rappresentanti⁹.

L'idea della cura individuale della provvidenza è espressa anche da nessi come *animis nostris diuina prouidentia consuli* (*mor.* 1,10), concetto che per A. costituisce il presupposto minimo di qualsiasi religione degna di questo nome. La diatesi passiva è abbastanza rara in questo genere di costrutto, si trova invece in modo più consueto in Cicerone (v. gli esempi cit. *supra*, 208s.). L'unico parallelo di *consulo* associato ad *anima / animus* è rappresentato da Mar. Vict. in *Phil.* 3,21 (*omnia enim fecit Christus ut consuleret animis*)¹⁰.

Il modulo ciceroniano *rebus humanis consuli* lascia forse traccia in *ep.* 102,13, dove *rebus* compare senza specificazioni, per designare la **cura** universale della provvidenza (come è anche in Lact. *inst.* 1,2,1: *quae [sc. prouidentia] rebus omnibus consulat an fortuito uel facta sint omnia uel gerantur*)¹¹. Il passo si riferisce al governo e all'ordine della storia (*ep.* 102,13: *cum enim non fortuito labi sed diuina prouidentia tempora ordinari fateantur, quid cuique tempori aptum et opportunum sit, humanum consilium praetergreditur et illinc dispertitur, unde ipsa prouidentia rebus consulit*)¹². Il nesso *rebus (humanis) consulere* ha valore teologico-provvidenzialistico soltanto in Cicerone, è diffuso invece nel lessico comune per designare la tutela degli interessi personali (cf. e.g. Cic. *ad fam.* 9,2: *tuis rebus consulas*; Sen. *benef.* 6,3,3).

Simpl. 2,3,1: *per quam uoluerit creaturam cui uoluerit creaturae ubique praesens ueritas loquitur, nec propterea magni meriti est cui loquitur deus; interest enim quid loquatur, quia et imperator cum multis innocentibus non loquitur, quibus prouidentissime consulit ad salutem, et cum multis nocentibus loquitur, quos iubet interfici...*

A. riferisce il nesso *saluti / ad salutem consulere* sia alla sfera umana, come nel passo appena citato, sia all'ambito cosmologico (v. *ciu.* 11,23). Il modulo *saluti / ad salutem consulere* fa parte del lessico politico-militare romano (v. e.g. Caes. *Gall.* 5,27,7; Cic. *har.* 54; *Catil.* 4,9; *off.* 3,92), ma è attestato anche nel lessico cristiano, dove designa

⁹ Cf. Tac. *Germ.* 10,1: *si publice consulitur, sacerdos ciuitatis, sin priuatim*; Gell. 1,19: *di immortales publice consulendi sunt*.

¹⁰ Cf. Lact. *inst.* 5,15,9: *consulens nobis deus*.

¹¹ Cf. Cic. *nat. deor.* 2,166: *ab iis [sc. diis] ciuitatibus et singulis hominibus consuli*; *off.* 2,21 (con accezione politica); Varius *carm. fr.* 5: *qui consulit et tibi et urbi, Iuppiter*; Min. Fel. 18,3: *nec uniuersitati solummodo deus, sed et partibus consulit*; Lact. *ira* 19,6: *si est prouidus, ut oportet deum, consulit utique generi humano*.

¹² Il passo è compreso nella seconda *quaestio* (*de tempore christianae religionis*), di matrice antiporfiriana: v. Bochet 2010, in partic. 21ss.

prevalentemente l'intento salvifico di Dio o di Cristo (Tert. *adu. Haer.* 2, p. 217,24; Cypr. *dom. or.* 2; Lact. *inst.* 4,17,17)¹³. Il passo agostiniano riflette tuttavia la matrice politico-militare di questa *iunctura*: il nesso *prouidentissime consulit ad salutem* si riferisce infatti alla figura dell'*imperator*¹⁴, al quale A. paragona Dio. Con questo confronto egli intende spiegare che il fatto che Dio si rivolga ai suoi interlocutori umani senza operare distinzioni in merito alla loro qualità morale non implica che egli farà lo stesso nell'esercitare il suo potere salvifico. Allo stesso modo, infatti, l'*imperator* decide di condannare o risparmiare il suo popolo secondo un criterio di giustizia, che può non essere evidente all'esterno. Per A. nel concetto di *imperare* è già implicita l'idea del *consulere*: il potere deve infatti essere in funzione dell'utilità generale (cf. *ciu.* 19,14: *imperant enim qui consulunt ... oboediunt autem quibus consulitur*). A. associa inoltre *impero* e *consulo* a *prouideo* (cf. l'avverbio *prouidentissime* di questo passo): un verbo che designa non solo la provvidenza divina ma anche quella dell'imperatore¹⁵ (alla *prouidentia* dei Cesari si è accennato *supra*, 11s.).

In *ciu.* 11,23 A. argomenta invece contro l'idea origeniana che il mondo sia stato creato con la funzione di punire l'anima in esso imprigionata:

ciu. 11,23: *quid autem stultius dici potest, quam ... non decori pulchritudinis uel etiam salutis rerum corporalium consuluisse artificem deum, sed hoc potius euenisse, quia una anima sic peccauerat, ut tali corpore mereretur includi?*

Secondo A. la provvidenza di Dio avrebbe invece la funzione di salvaguardare la bellezza e il benessere anche delle cose corporee (*ciu.* 11,23: *opificis prouisione mirabili ad rerum corporalium salutem decoremque consultum est*). Il costrutto *consulo* + dativo è variato da quello preposizionale con *ad* (v. *supra*, 207). A. riprende quindi un modulo espressivo consolidato (sia nel lessico politico-militare sia in quello cristiano), riferito comunemente alla salvezza degli uomini, e lo trasferisce all'azione della provvidenza sulle *res corporales*.

Si è visto come in *Simpl.* 2,3,1 (cit. *supra*, 210) l'azione salvifica espressa da *consulo* si riferisca agli innocenti, realizzando quindi un criterio di giustizia fondato sulla valutazione del merito (benché non immediatamente riconoscibile). La similitudine tra Dio e l'*imperator* risponde, in termini diversi rispetto a quelli consueti

¹³ Con valenza morale in Gell. 1,6,2: *saluti perpetuae potius quam breui uoluptati consulendum est*.

¹⁴ Cf. Cic. *nat. deor.* 3,15: *... eorum imperatorum qui patriae consulerent uitae non parcerent*; Liu. 44,34,1: *unum imperatorem in exercitu prouidere et consulere quid agendum sit debere*.

¹⁵ Sulla triade *imperare, consulere, prouidere*, v. Bardy 1960a, 743-745.

di A., all'obiezione tradizionale contro la provvidenza, che accusava Dio di non distinguere fra buoni e malvagi nella distribuzione di felicità e sofferenze. A. ricorre alla metafora della parola (a lui molto cara): il Dio *imperator*, onnipotente, 'parla' senza apparenti distinzioni di sorta alle sue creature. *Ep.* 194,32 (il testo più tardo in cui *consulo* è associato al lessico della provvidenza) mostra l'incrinarsi di questo meccanismo di giustizia dilazionata nel tempo, che è sostituito dal concetto della grazia¹⁶:

ep. 194,32: *et tamen prouidentia dei, cui nostri capilli numerati sunt, sine cuius uoluntate non cadit passer in terram, quae nec fato premitur nec fortuitis casibus impeditur nec ulla iniquitate corrumpitur, ut renascantur ad hereditatem caelestem, non consulit omnibus paruulis filiorum suorum et nonnullis consulit etiam paruulis impiorum.*

L'onnipotenza della provvidenza è espressa attraverso le immagini evangeliche del conto dei capelli e del passero (cf. *Mt* 10,30; 29), usate di consueto per esprimere l'estensione della *cura* provvidenziale anche ai dettagli più insignificanti dell'universo, e dalla quale si deduce l'interesse di Dio per le *res humanae* (v. *infra*, s.u., 247-249). In questo passo sul potere assoluto della volontà di Dio si fonda un'azione non già onnicomprensiva della provvidenza ma, si potrebbe dire, la sua *cura* "selettiva"; che secondo la dinamica della grazia, essa vede l'inclusione o l'esclusione degli individui nel disegno salvifico di Dio, a prescindere dai loro meriti.

2. CVRA, CVRATIO, CVRO, PROCVRATIO, PROCVRO, PROCVRATOR

2.1 CONSIDERAZIONI GENERALI

Cura e il verbo denominativo *curo* sono lessemi antichi, legati a numerosi aspetti della cultura romana¹⁷. L'etimologia è incerta: secondo Varrone, *cura* sarebbe ciò che *corurat* (*ling.* 6,46)¹⁸. Il significato di *cura* corrisponde a quello dei sostantivi greci ἐπιμελεία, θεραπεία, φροντίς (A. stesso associa al greco ἀμέλεια l'idea dell'assenza di

¹⁶ Un tema che per Lettieri (2001, *passim*) diventa cruciale proprio nell'*Ad Simplicianum*.

¹⁷ Per un'analisi del concetto di *cura* nei diversi ambiti della vita romana v. Hauser 1954; utile anche la rassegna bibliografica di Reichmann (1992, 327-348); sull'uso agostiniano di *cura* v. la panoramica di Gärtner (1996-2002, 172-175); sull'importanza di questo lessema nel lessico filosofico e in particolare sulla locuzione senecana *cura sui* (che in A. è invece *cura mei / tui*; cf. *en. Ps.* 39,27, discusso *infra*, 218), v. Citti 1998; *id.* 2012. Sul concetto di *cura* divina (πρόνοια), v. Bergjan 2002 (incentrato sull'apologetica dei primi cristiani).

¹⁸ *Th.l.L.* IV 1451,71ss., s.u. *cura*; *DEL*, s.u.; Hauser 1954, 1. La paretimologia varroniana godrà di una fortuna secolare. La componente emotiva di *cura* è sentita come un aspetto distintivo rispetto a lessemi affini come *diligentia*, e *rerum administratio*, ancora meno connotata dal punto di vista del coinvolgimento emotivo; v. *Th.l.L.* IV 1452,6ss., s.u.

cura, da lui resa con *neglegentia*)¹⁹. *Cura* esprime sia l'idea della premura, della preoccupazione e dell'interesse verso qualcuno o qualcosa (ἐπιμελεία)²⁰; sia l'idea della 'cura' intesa come coltivazione o coltura (nel lessico rurale e contadino), come culto (religioso o dei morti), come terapia e cura dei malati (θεραπεία), come tutela o protezione (è il compito che spetta all'uomo pubblico e di governo ma è anche un dovere giuridico)²¹; *cura* può infine avere il valore negativo di 'inquietudine' o di 'angoscia' (φροντίς)²². In modo analogo, il verbo *curo* (gr. ἐπιμελέομαι, θεραπεύω, φροντίζω)²³ significa 'darsi da fare', 'provvedere a', 'preoccuparsi di'. *Cura* presenta dunque uno spettro semantico ampio, e si distingue in questo da *curatio*, sentito come tecnicismo medico (Don. *Ter. Andr.* 31: *curatio proprie est medicorum, cura reliquiorum*), ma la distinzione tra i due sostantivi non è così netta, perché *curatio* non ricorre solo in ambito medico (cf., e.g., Cic. *nat. deor.* 1,2: *omni curatione et administratione rerum*); nei passi agostiniani qui analizzati il sostantivo è tuttavia attestato con valore tecnico (v. *infra*, 222).

I composti *procurio*, *procuratio* e *procurator* sono invece meno diffusi e antichi di *cura* / *curo*. *Procurio* significa 'darsi da fare per', 'occuparsi di', 'trattare' e 'gestire', si avvicina al valore di **administro** e **guberno** ed è sporadicamente attestato a partire da Plauto, sia in poesia che in prosa. In Cicerone ricorre 13 volte e in Livio 36; la frequenza di questo verbo si intensifica nel latino tardo, con Apuleio e Tertulliano²⁴. Il sostantivo corrispondente a *procuratio* esprime invece l'atto o la funzione di amministrare, di prendersi cura, di difendere o di tutelare qualcosa o qualcuno; questo lessema non è attestato prima del I sec. a.C. e assume accezione teologica con Cicerone (v. *infra*, 219).

Il corrispettivo *nomen agentis*, *procurator*, attestato in Aug. *exp. Gal.* 32, compare nella locuzione *procuratores uel actores diuinae prouidentiae*. La coppia di *nomina agentis* è di derivazione biblica: nella *Vetus Latina*, *procurator* rende infatti ἐπίτροπος di Gal 4,2 (tradotto invece con *tutores* nella *Vulgata*). A. impiega questa

¹⁹ Aug. *qu.* 3,20: *Graece neglegentia ἀμέλεια dicitur, quia curae non est quod neglegitur. Sic enim Graecus dicit non curo οὐ μέλει μοι.*

²⁰ *Th.l.L.* IV 1452,41ss., s.u. *cura*; v. *DEL*, s.u. *cura*.

²¹ *Th.l.L.* IV 1464,20ss., s.u. *cura*.

²² *Th.l.L.* IV 1469,65ss., s.u. *cura*.

²³ *Th.l.L.* IV 1496, 58ss., s.u. *curo*. Abbiamo visto che nella *Vulgata*, φροντίζω (2 *Mac* 4,21; 11,15) è reso con *consulo* (v. *supra*, s.u. **consulo**, 208).

²⁴ *Th.l.L.* X/2,1581,55s., s.u. *procurio*; cf. Rufin. *Orig. in Gen.* 3,2: *prouidentia namque est qua procurat et dispendat et prouidet quae geruntur, uoluntas uero est qua uult aliquid aut non uult.*

iunctura in relazione agli angeli decaduti e al diavolo, ‘tutori o amministratori’ della provvidenza. Si tratta quindi di una metafora mutuata dal lessico politico (cf. la presenza di *magistratum* nello stesso contesto) e giuridico di ascendenza già paolina (in *Gal* 4,2 prevale infatti la sfumatura giuridica), mentre il riferimento di questa *iunctura* agli angeli risale a Origene (v. Rufin. *Orig. Princ.* 3,6,9; in *psalm.* 37,1,1)²⁵.

Nel *corpus* agostiniano *cura* e *curo* sono attestati rispettivamente 718 e 1044 volte, a fronte di un’unica occorrenza del sostantivo e di tre sole occorrenze del verbo in associazione diretta con il lessico della provvidenza. La sproporzione di questi dati meriterebbe un approfondimento (impossibile in questa sede, per la mole del materiale lessicale e per l’approccio metodologico scelto), tenuto conto dell’importanza di questi lessemi per il lessico tematico della provvidenza, del fatto che nel solo *De prouidentia dei* essi sono attestati 21 volte e che – è stato osservato – A. si serve del lessico della *cura* soprattutto con valenza spirituale e religiosa, associando l’antico concetto di *cura deorum* all’idea stessa di provvidenza²⁶. Viene quindi da chiedersi se il lessico della *cura* e quello della *prouidentia* non siano in un certo senso alternativi fra loro (forse perché *prouidentia* astrae e, in parte, personifica il concetto antico di *cura* e parzialmente esprime lo stesso attributo divino). Un’ulteriore particolarità riscontrata nei dati raccolti è rappresentata dal fatto che all’interno del *corpus* agostiniano, *procurio* e derivati sono decisamente più rari di *cura* e *curo* (in A. nessuno dei lessemi composti supera il centinaio di attestazioni), al contrario, in associazione al lessico della provvidenza, le forme composte risultano invece più frequenti di quelle semplici:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
cura	2	<i>prou. dei</i> 1: <i>admonet nos dominus de p-a sua qua rebus humanis curam dignatur impendere.</i>	412?
		<i>en. Ps.</i> 39,27: “ <i>iacta in dominum curam tuam, et spera in eum, et ipse faciet</i> ” [<i>Ps</i> 54,23]. <i>quid tibi curaturus es? quid tibi prouisurus? habeat tui curam qui fecit te.</i>	411/413? ²⁷
curatio	1	<i>uera rel.</i> 11: <i>ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem et ad institutionem spiritalis populi utitur diuina p-a.</i>	388-391
curo	2	<i>nupt. et conc.</i> 2,31: <i>quod diabolo deus hominem fecerit, tamquam in hominibus quos deus ex hominibus parentibus creat, hoc intendat, hoc</i>	420-421

²⁵ La *iunctura* è attestata anche in [Cypr.] *aleat.* 3,4, in relazione ai vescovi (v. *Th.l.L.* X/2,1574, 54).

²⁶ Gärtner 1996-2002, 173.

²⁷ Cf. Müller 1996-2002b, 812.

		<i>curet, hoc sui operis ratione prouideat, ut habeat diabolus seruos, quos ipse sibi facere non potest.</i>	
		<i>ench. 89: curante artificis p-a ne quid indecens fiat.</i>	ca. 421-423
procuratio	1	<i>uera rel. 51: tam decenter diuinae p-ae procuracione administratur, ut ars ineffabilis medicinae ipsam uitiorum foeditatem in nescio quam sui generis pulchritudinem uertat.</i>	388-391
procurator	1	<i>exp. Gal. 32: nam si etiam ipsi praeuaricatores angeli cum principe suo diabolo non recte dicerentur procuratores uel actores diuinae p-ae, non dominus magistratum huius mundi diabolum diceret nec uteretur illo ad correptionem hominum.</i>	394-395
procuro	5	<i>diu. qu. 36,1: ea maxime quae ipsa diuina p-a procurante siue in ueteri siue in nouo testamento excellentissimam auctoritatem religionis accepit.</i>	388-391
		<i>s. dom. m. 2,79: qui [sc. malus] etiamsi aliquando utilis est, non hoc ipse facit, sed fit de illo diuina procurante p-a.</i>	393-394
		<i>cons. eu. 1,2: diuina p-a procuratum est per spiritum sanctum, ut quibusdam etiam ex illis, qui primos apostolos sequebantur, non solum adnuntiandi, uerum etiam scribendi euangelium tribueretur auctoritas.</i>	ca. 400
		<i>ciu. 18,51: ac per hoc diabolus princeps impiae ciuitatis aduersus peregrinatem in hoc mundo ciuitatem dei uasa propria commouendo nihil ei nocere permittitur, cui procul dubio et rebus prosperis consolatio, ut non frangatur aduersis, et rebus aduersis exercitatio, ut non corrumpatur prosperis, per diuinam p-am procurator.</i>	dal 412
		<i>nupt. et conc. 1,21: haec inuisibilia et infidelibus incredibilia, sed tamen uera ut haberent aliquod uisibile exemplum, hoc in quibusdam arbustis diuina p-a procurauit.</i>	418-419

Tabella 35 Attestazioni agostiniane di *cura / curo* e derivati in associazione alle parole-chiave

2.2 USI PREAGOSTINIANI

Si è accennato che nei pagani il concetto di *cura* si riferisce a un'ampia gamma di aspetti della vita e caratterizza relazioni di diversa natura: è *cura* quella del contadino o dell'allevatore, quella di un genitore verso il figlio, del patrono nei confronti del cliente, *cura* è anche quella che si rivolge a un amico, alla persona amata, può essere l'atteggiamento di protezione e di tutela nei confronti di un soggetto debole o malato; è, infine, la condizione antitetica all'*otium*²⁸. *Cura* e *curo* sono lessemi importanti anche in ambito politico: l'uomo di governo (l'imperatore al tempo di A.) ha *cura* per il suo stato

²⁸ Hauser 1954, 44-46.

e per il suo popolo²⁹. Non da ultimo, in questo ampio spettro semantico è compreso l'aspetto teologico e religioso, vale a dire quello della *cura deorum*, intesa, da un lato, come relazione biunivoca di devozione e rispetto umani verso gli dèi; dall'altro lato, come protezione divina nei confronti dell'uomo: gli dèi hanno a cuore l'ordine cosmico (Ou. *met.* 1,48), così come i destini di città, eserciti e popoli³⁰. Il concetto di *cura* divina rientra in una concezione della divinità concepita come paterna e protettrice dell'uomo³¹: la designazione di dio come *pater* risale a una forma di religiosità arcaica ed è associata alla figura giuridica del *pater familias*, concetto nel quale convive una duplicità di ruoli, quello di *dominus* e quello di *pater*, ovvero l'esercizio di un potere assoluto, da un lato, e l'obbligo di proteggere e provvedere ai membri della propria famiglia, dall'altro³² (abbiamo visto che anche per A. l'esercizio del potere ha il suo fondamento proprio nella funzione di tutela e di *cura* verso i sottoposti: v. *supra*, *s.u. consulo*, 211).

Nella riflessione filosofica e teologica il concetto di *cura deorum* si sovrappone a quello di provvidenza, espresso dal greco *πρόνοια*, sul quale Cicerone ricalca *providentia*, il sostantivo che astrae e personifica (perché per Cicerone la *providentia* è personificata) la funzione protettrice della divinità, la sua *cura*, appunto. Nelle tre opere di Cicerone ad argomento teologico (*De diuinatione*, *De natura deorum*, *De fato*) il sostantivo *cura* è piuttosto raro (cf. *nat. deor.* 2,127: *magna adhibita cura est a providentia deorum*)³³, mentre le attestazioni del verbo corrispondente sono molto più frequenti, sia per esprimere la presenza protettrice della divinità sia, soprattutto, per riferire la polemica antiteologica, tesa a negare l'interesse di dio per l'uomo.

L'archetipo latino di questa polemica contro la teodicea è rappresentato dai celebri versi tratti dal *Telamo* di Ennio (*scaen.* 316-318 V.): *Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum, / Sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus:*

²⁹ *Ibid.* 29-43.

³⁰ Cic. *Mil.* 85: *deorum immortalium cura*; Sall. *Iug.* 75,9; Liu. 4,43,9: *rem publicam deorum providentia curaque exceptam*; 44,34,3: i soldati devono provvedere alla loro prestanza fisica, alle armi e al cibo, perché *cetera scire de se dis immortalibus et imperatori suo curae esse*; Val. Max. 9,8,2: *caelestium cura protectus est* [sc. Caesar]; Lucan. 5,340; Ammian. 24,12,1; cf. Quint. *decl.* 314,16: *Tu forsitan ... inane hoc supra nos uacuumque cura caelestium putabas*; v. *Th.l.L.* IV 1452,44ss., *s.u. cura*; Hauser 1954, 27s.

³¹ Il latino impiega del resto il medesimo sostantivo *pietas* per designare l'atteggiamento di devozione verso gli dèi e quello di rispetto verso i padri, *ibid.* 27; Wlosok 1960, 237.

³² Wlosok 1960, 232-237. Il concetto di *pater familias* è alla base della concezione lattanziana di Dio come *pater* e *dominus*: v. *ibid.*, in partic. 241-246.

³³ Cf. Apul. *Socr.* 6: *neque enim illos [sc. daemones] a cura rerum humanarum sed contrectatione sola remouit.*

/ *nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest* (cit. in Cic. *diu* 1,132; 2,104; *nat. deor.* 3,79), nei quali il poeta riprende e innova il modulo tradizionale, sostituendo con il verbo tecnico *curo* il *uerbum uidendi*, tipico del «topos della cecità di Dio di fronte al giusto sofferente»³⁴.

Curo, spesso unito a *res humanae* o semplicemente a *humana*, diviene progressivamente un'espressione cristallizzata per dare voce alla posizione epicurea (Epic. *ad Moen.* 123: οὐ γὰρ φυλάττουσιν [*sc.* θεοί] αὐτοὺς οἴους νοοῦσιν), secondo la quale gli dèi sono, appunto, *securi* (cf. *nat. deor.* 1,3: *dei neque possunt nos iuuare nec uolunt nec omnino curant nec quid agamus animaduertunt*; 123: *dii humana non curant*; 3,3: *deos nihil agere nihil curare*)³⁵. Questa matrice epicurea, o comunque antiprovidenzialistica, si desume anche dalle parole stesse di A.: *adserentes* [*sc.* *Epicurei*] *res humanas ad deorum curam non pertinere, et Stoici, qui contraria sentientes eas regi atque muniri diis adiutoribus et tutoribus disputabant?* (*ciu.* 18,41); in *prou. dei* 1 il modulo *rebus humanis curam impendere* è attestato in risposta alla tesi degli *impii*, che A. confuterà nel corso dell'intera opera (*admonet nos dominus de prouidentia sua qua rebus humanis curam dignatur impendere*)³⁶. Delle 16 occorrenze totali di *cura* nel *De prouidentia dei* agostiniano, ben 10 sono infatti attestate in contesti di segno negativo, per esprimere la posizione avversaria, che non nega *in toto* l'esistenza della provvidenza, ma ne esclude l'interesse per il mondo di quaggiù³⁷: il

³⁴ Traina 1991², 149. L'archetipo del modulo espressivo relativo alla cecità di dio di fronte alla sofferenza del giusto (in forma di interrogazione o di constatazione) è rappresentato da Omero (*Il.* 7,446ss.: Ζεῦ πάτερ ... οὐχ ὀράας ...), e attraverso Virgilio (cf. *Aen.* 4,208: *Iuppiter omnipotens ... aspicias haec?*) esso giungerà sino a Dante (2,6,118ss.: "O sommo Giove ... son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?"); questo *topos* è inoltre ben rappresentato anche nella Bibbia (v. *ibid.*, 149s.). Sull'innovazione enniana, v. anche Traina 1970, 186s.

³⁵ Cf. Sall. *Iug.* 14,21: *apud deos immortalis rerum humanarum cura oriatu*; Petr. 106,2: *deos immortales rerum humanarum agere curam*; Tac. *ann.* 1,3,2: *Praeter multiplices rerum humanarum casus caelo terraque prodigia et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta tristia, ambigua manifesta ... adprobatum est non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem*; 6,22,1; 2; Quint. *inst.* 5,6,3; Plin. *nat.* 2,26. Altri materiali sono raccolti in Pease 1955, 125s.

³⁶ Questo modulo espressivo è anche in Lattanzio (*inst.* 3,17,36; *epit.* 50,3; *ira* 4,4).

³⁷ L'accento posto sul problema dell'estensione dell'azione provvidenziale, associato al lessico della *cura*, emerge anche da Aug. *ep.* 184A,6: *illi autem alii stulti non desunt, qui dixerunt: "non uidebit dominus" [Ps 93,7], id est prouidentiam suam in haec terrena non tendit ... uerum etiam ... non solum esse deum ... sed etiam rerum humanarum curam gerere*; *op. mon.* 35: *et quod sequitur de uolatilibus caeli et de liliis agri, ad hoc dicit, ne quisquam deum putet seruorum suorum necessaria non curare, cum eius sapientissima prouidentia usque ad ista creanda et gubernanda perueniat*. A questo aspetto è legata anche l'interpretazione agostiniana di 1 *Cor* 9,9 (... *numquid de bobus cura est Deo?*), apparente negazione dell'interesse di Dio per gli animali. A. spiega il versetto affermando che Dio si prende cura degli animali in forma mediata, attraverso le *uoluntates* a lui sottoposte (*agon.* 9); oppure afferma che Dio non si cura del modo in cui l'uomo debba gestire gli animali, ma si preoccupa senza dubbio della sopravvivenza di questi ultimi (*en. Ps.* 145,13; *prou. dei* 9). In *agon.* 9, A. contrappone a questo versetto,

sostantivo *cura* è quindi ricondotto a posizioni antiprovidenzialistiche, e da qui può forse derivare la distribuzione anomala del lessema all'interno del *corpus* agostiniano, precedentemente rilevata.

Nella *Vulgata*, *cura / curo* sono attestati con accezione providenzialistica in *Tob* 5,13 (*a Deo cureris*); *Sap* 6,8 (... *pusillum et magnum ipse fecit* [*sc. dominus*] *et aequaliter cura est illi pro omnibus*; cf. LXII 6,7: μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων) e 12,13 (... *cuius* [*sc. dei*] *cura est de omnibus* ...; cf. LXII: ᾧ [*sc. θεῷ*] μέλει περὶ πάντων); 1 *Petr* 5,7 (*ipsi cura est de uobis*; cf. LXII: αὐτῷ [*sc. θεῷ*] μέλει περὶ ὑμῶν).

2.3 USI AGOSTINIANI

en. Ps. 39,27: *ego autem egenus et pauper sum; dominus curam habebit mei* [*Ps* 39,18]. “*iacta in dominum curam tuam, et spera in eum, et ipse faciet*” [*Ps* 54,23]. *quid tibi curaturus es? quid tibi prouisurus? habeat tui curam qui fecit te.*

In *en. Ps.* 39,27, i verbi *curo* e *prouideo* sono paralleli tra loro e hanno per soggetto l'essere umano, che lamenta la propria condizione di indigenza. A. gioca sul doppio valore di *curo*, quello negativo di ‘preoccuparsi’, ‘angustarsi’ per la propria condizione, cosa che invece il fedele non deve fare³⁸, e quello positivo di ‘prendersi cura’, che è quanto Dio fa nei confronti dell'uomo (cf. *ibid.*: *dominus curam habet tui, securus esto*). A. riprende il modulo *curam tui*, modellato su *curam mei* presente nel salmo citato (cf. LXX *Ps* 39,18: κύριος φροντιεῖ μου), una locuzione che ricorda anche il senecano *cura sui*, l'imperativo fondamentale della filosofia greca, che invita alla “cura di sé”; nel salmo e in A., il sintagma è invece rovesciato di senso, e si rivolge non all'interiorità umana, ma verso l'alto, affidando la cura dell'individuo a Dio³⁹, nella convinzione – come argomenta A. in questo passo – che, se Dio ha provveduto alla sua creazione (prendendosi cura di lui già prima della sua esistenza), non possa trascurare l'uomo ora, e che, se in questo mondo Dio offre indistintamente benefici a buoni e malvagi (cf. l'allusione a *Mt* 5, 45), a maggior ragione non potrà abbandonare il giusto.

quelli tratti dal vangelo di Matteo, che dimostrano la *cura* di Dio anche per i dettagli e gli esseri più insignificanti dell'universo (*Mt* 6,26; 28; 10,29).

³⁸ Cf. *Ps* 54,22: *iacta super Dominum curam tuam*; 1 *Petr* 5,7: *omnem sollicitudinem uestram proicientes in eum* [*sc. deum*] *quoniam ipsi cura est de uobis*.

³⁹ Citti 1998, 115; Bodei 2005³, 93; sul concetto di *cura sui* in Seneca, v. anche Citti 2012.

nupt. et conc. 2,31: ut a nobis hoc existimet dici, quod diabolo deus hominem fecerit, tamquam in hominibus quos deus ex hominibus parentibus creat, hoc intendat, hoc curet, hoc sui operis ratione prouideat, ut habeat diabolus seruos, quos ipse sibi facere non potest.

In *nupt. et conc. 2,31* ed *ench. 89*, il verbo *curo* è attestato in riferimento alla creazione dell'uomo e alla resurrezione dei corpi. Nel primo passo, A. confuta l'ipotesi che Dio abbia creato l'uomo malvagio per fornire degli schiavi al diavolo (*nupt. et conc. 2,31*). La creazione degli uomini buoni e dei malvagi dipende invece dalla bontà di Dio e dai suoi disegni imperscrutabili: egli sa infatti servirsi in modo giusto del diavolo stesso e dei malvagi (*sicut enim de ipsius diaboli malitia nouit ille quid agat et quod agit iustum est et bonum, quamuis sit de quo agit iniustus et malus*; per la locuzione *de ... agit*, v. *infra*, 220). In *ench. 89*, la *cura* della provvidenza è rivolta alla resurrezione dei corpi (*curante artificis prouidentia ne quid indecens fiat*): al pari di un artista che debba rifondere il materiale di una statua, Dio si preoccupa di far risorgere i corpi così da plasmare nuovamente la materia a disposizione per dare luogo a un risultato nel suo insieme bello e proporzionato. La *cura* di Dio ha dunque anche una finalità estetica.

uera rel. 51: genus humanum factum est magnum decus ornamentumque terrarum et tam decenter diuinae prouidentiae procurazione administratur, ut ars ineffabilis medicinae ipsam uitiorum foeditatem in nescio quam sui generis pulchritudinem uertat.

In associazione a *prouidentia*, *procuratio* è attestato in *uera rel. 51*, per esprimere il governo e la tutela con cui la provvidenza garantisce l'ordine (a livello estetico e morale) dell'universo, trasformando la bruttezza del vizio in bellezza⁴⁰. Il sostantivo *procuratio* è mutuato dal lessico politico (e a questa sfera semantica va ricondotto anche **ministro**: cf. Cic. *rep. 1,35: procuratio atque administratio rei publicae*). L'impiego di questi lessemi con valore teologico è tuttavia già presente in Cicerone (*nat. deor. 1,3*, cit. *infra*, 248; cf. *1,2: omni curatione et administratione rerum uacent [sc. dei]*; *2,44*)⁴¹, che impiega questi lessemi anche per esprimere la concezione stoica⁴².

⁴⁰ La stessa idea è in *s. dom. m. 2,79*: v. *infra*, 220.

⁴¹ Cf. anche Firm. *math. 1,1,3: esse deos quidem, sed nihil procurare*. Una sintesi tra sfera politica e sfera teologica/cosmologica è operata da Apuleio in *mund. 27*, dove l'universo è paragonato a un regno: se per il re umano – imperfetto e fallibile – è cosa indegna occuparsi (*procurare*) in prima persona di tutto, questo dovrà valere a maggior ragione per il dio sovrano dell'universo: *quod si cui uiro uel cuilibet regi indecorum est per semetipsum procurare omnia, quae perficere <uult>, multo magis deo inconueniens erit* (cf. Arist. *mund. 398b 4ss.*). La salute di tutte le cose terrene è dunque affidata alla *cura* del sole, della luna e dei pianeti (*ibid.*). Per questa idea mediata di provvidenza (assente nel testo greco), v. Beaujeu 1973, 331s.

⁴² Cic. *Ac. 1,28: eandemque esse mentem sapientiamque perfectam, quem deum appellant, omniumque rerum quae sunt ei subiectae quasi prudentiam quandam procurantem caelestia maxime, deinde in terris ea quae pertineant ad homines.*

In associazione a *prouidentia*, il verbo *procuro* è usato da A. con il valore di ‘disporre’ per una particolare funzione⁴³ (*ciu.* 18,51) o di ‘determinare’, ‘dare luogo’⁴⁴. In *ciu.* 18,51, *procuro* esprime la facoltà della provvidenza di disporre in modo equilibrato eventi sia favorevoli sia contrari alla *ciuitas peregrina*, con la funzione di consolare, nel primo caso, e di esercitare, nel secondo. In *s. dom. m.* 2,79, A. spiega che una cosa non può mai dare luogo al suo contrario: un albero cattivo, ad esempio, non potrà dare buoni frutti (*Mt* 7,18; *Lc* 6,43); allo stesso modo, l’anima malvagia non può compiere azioni buone, ma solo grazie all’intervento della provvidenza essa si trasforma in qualcosa di utile: *qui [sc. malus] etiamsi aliquando utilis est, non hoc ipse facit, sed fit de illo diuina procurante prouidentia*. In questo passo *procuro* varia il modulo costituito solitamente da *ago / operor / gero* e le preposizioni *ex / de* (v. *supra*, 156; 166).

Procuro ricorre poi in riferimento alla Scrittura, alla sua genesi e alla sua funzione educativa: in *cons eu.* 1,2, A. afferma che per decisione della provvidenza che Marco e Luca non si dedicarono solo ad annunciare il Vangelo ma lo misero anche per iscritto, garantendo così l’*auctoritas* della parola di Dio; la provvidenza ha in un certo senso determinato l’azione dello spirito santo⁴⁵. In *diu. qu.* 36,1, la provvidenza è l’elemento iniziatore del percorso dell’anima che muove i primi passi verso la conversione (e non è quindi ancora matura per la *ratio*): questa anima “principiante” andrà dunque istruita con gli *exempla*, presenti o ricavati dalla storia (che per A. è la storia sacra)⁴⁶. Tali esempi sono disposti dalla provvidenza: *diuina prouidentia regi uniuersa persuadendum est non tam rationibus, quas qui potest inire potest iam et pulchritudinem sentire uirtutis, quam exemplis uel recentibus ... uel de historia, et ea maxime quae ipsa diuina prouidentia procurante siue in ueteri siue in nouo testamento excellentissimam auctoritatem religionis accepit*. Il tema della provvidenza che ‘dispone’ gli *exempla* necessari ad avviare il percorso di conversione dell’anima è

⁴³ *Th.l.L.* X/2,1582,34ss.

⁴⁴ Cf. *Ambr. epist.* 6,35,7: *ad altiores causas referre, eo quod ita oportuisset fieri procurante deo*; *Rufin. Orig. Princ.* 4,1,5: *nihil in hac causa humanis uiribus, sed totum diuina uirtute ac prouidentia procuratum*. Per altri esempi teologici di questo lessema, v. *Th.l.L.* X/2,1585,17ss., s.u. *procuro*.

⁴⁵ *Cons eu.* 1,2: *diuina prouidentia procuratum est per spiritum sanctum, ut quibusdam etiam ex illis, qui primos apostolos sequebantur, non solum adnuntiandi, uerum etiam scribendi euangelium tribueretur auctoritas. Procuro* è riferito alla Scrittura in *Rufin. Orig. Princ.* 4,2,9: *Quae omnia ... idcirco procurauit spiritus sanctus, ut ex his ... ad inquisitionem ueritatis altius repetitae et diligentius perscrutatae reuocemur et dignum deo sensum in scripturis ... perquiramus*.

⁴⁶ V. *infra*, s.u. *admoneo*, in partic. 260s.

presente anche nel *De uera religione*, in relazione alla metafora medica: in questa opera l'apprendimento *per exempla* costituisce la forma di educazione più adatta all'infanzia spirituale dell'uomo.

La stessa funzione esemplare è affidata al creato. In *nupt. et conc.* 1,21, A. tenta di spiegare il complesso problema della trasmissione del peccato dai genitori ai figli attraverso un esempio tratto dal regno vegetale (cf. *Rm* 11,16ss.): A. applica il metodo consueto che dal visibile conduce all'invisibile e dal basso all'alto (*nupt. et conc.* 1,21: *haec inuisibilia ... sed tamen uera ut haberent aliquod uisibile exemplum, hoc in quibusdam arbustis diuina prouidentia procurauit*). Per A., infatti, il creato è stato disposto dalla provvidenza come un "manuale" sul quale fondare il proprio percorso di conversione: l'universo è un segno che bisogna imparare a interpretare nel suo significato esemplare (*ibid.*: *an credendum non est in aliqua re quae creata est ad usus hominum creatorem prouidisse et instituisse, quod ad generis humani ualeret exemplum?*)⁴⁷.

2.3.1 LA PROVVIDENZA CHE GUARISCE

L'associazione tra lessico medico e lessico della provvidenza è una caratteristica quasi esclusiva del *De uera religione*. Come noto, la metafora medica è diffusa sin dalle origini del pensiero cristiano⁴⁸ e si riferisce soprattutto all'idea di Cristo come *medicus*, epiteto che, assieme a *saluator*, rende l'attributo greco σωτήρ⁴⁹. La figura di Cristo è profondamente legata anche all'aspetto della conoscenza (Cristo come *magister* e come incarnazione della sapienza di Dio): la guarigione dell'anima può infatti avvenire attraverso la *conuersio* alla filosofia, intesa come amore per la sapienza, che per A. non si distingue dalla religione (*uera rel.* 8: *humanae salutis caput, non aliam esse*

⁴⁷ A. poteva trovare questa interpretazione allegorica della natura nell'*Hexaemeron* di Ambrogio. In *hex.* 3,13,55 (discusso *infra*, s.u. *admoneo*, 258), è presente un esempio corrispondente, tratto dal regno vegetale: Ambrogio discute infatti dell'utilità del fico selvatico per quello domestico, e da questo *aenigma naturae* trae un insegnamento di carattere morale. Per la funzione dell'*exemplum* nell'itinerario personale della conversione di A., v. Ayres 2009, 263-281.

⁴⁸ La facoltà guaritrice della divinità risale a una religiosità ancestrale, ed è diffusa già presso le antiche civiltà mediterranee. Sull'argomento v. i contributi recentemente raccolti in Lebrun-Degrève 2013.

⁴⁹ V. Herzog 1950, 723; Bochet 2004-2010b, 1231. Sul concetto di *salus* e sui lessemi derivati, v. anche Braun 1962, 475-500. Nel Nuovo Testamento *cura / curo* ricorrono prevalentemente come lessemi medici per esprimere l'azione terapeutica di Cristo (v. e.g. *Mt* 9,35; 12,22; *Lc* 9,11 etc.); l'accezione medica di *curo* è attestata anche nell'Antico Testamento, v. *Ecli* 38,9: *ipse [sc. dominus] curabit te*; cf. LXII: αὐτὸς [sc. κύριος] ἰάσεται σε; *Osea* 6,2: ... *sanabit [sc. dominus] nos percutiet et curabit nos*.

philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem); egli pone così la teoria della conoscenza, di ispirazione platonica, sotto il segno di Cristo⁵⁰.

Per A. *medicina*, intesa come ‘rimedio’, può essere molte cose: l’*humilitas* di Cristo (in antitesi alla *superbia*), la grazia, il battesimo e i sacramenti, la penitenza, la disciplina ecclesiastica, la correzione e, non da ultimo, la parola di Dio nella Scrittura (c. *Faust.* 22,97; en. *Ps.* 36,1,3; 93,7; s. 50,11; 361,6)⁵¹. Quest’ultimo aspetto, legato alla dimensione della parola e del racconto, del segno e del suo significato, ci riporta al concetto di provvidenza: nel *De uera religione*, infatti, i lessemi riconducibili al lessico medico sono associati soprattutto all’idea di conoscenza, perché in quest’opera la provvidenza guarisce (e salva) insegnando. Siamo quindi nel solco dell’antica metafora filosofica della terapia dell’anima⁵²: il rimedio più efficace messo in atto dalla provvidenza nel *De uera religione* è l’incarnazione della sapienza di Dio in Cristo, che permette così all’anima di guarire dal suo triplice vizio (*uoluptas, superbia, curiositas*)⁵³. Così, in *uera rel.* 11, ad esempio, A. accosta la finalità terapeutica (*curatio*) a quella educativa (*institutio*) della provvidenza: *ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem et ad institutionem spiritalis populi utitur diuina prouidentia*.

Quella che possiamo ormai individuare come una peculiarità dell’agire provvidenziale secondo A. (vale a dire la capacità della provvidenza di servirsi di qualsiasi episodio, evento storico o persona, anche negativo, e apparentemente ingiusto

⁵⁰ Madec 1986-1994b, in partic. 847; 856s. Sul concetto agostiniano di filosofia, v. almeno la monografia di Catapano (2001).

⁵¹ Bochet 2004-2010b, 1232.

⁵² Medicina e filosofia sono in relazione fra loro già nel pensiero di Platone, secondo il quale il vizio è una malattia dell’anima, e lo squilibrio psichico e quello fisico sono fra loro interconnessi, secondo un meccanismo di «psicologizzazione» del corpo e di «somatizzazione dell’anima» (Vegetti 2003, 142). Le filosofie ellenistiche si propongono esse stesse come terapie dell’anima (v. Voelke 1993; Hadot 2005², 39-41), vale a dire come *animae / animi medicinae*, secondo la definizione di Cic. *Tusc.* 3,6 (cf. Porph. *Marc.* 31, citazione di Epicuro fr. 221 Us.), una formula ripresa e risemantizzata da A. in *uera rel.* 45: v. *supra*, s.u. *gero*, 157s.

⁵³ Come ha dimostrato I. Bochet, a ciascuna forma di vizio corrisponde una delle parti in cui si articola la filosofia antica: fisica, etica, logica. Cristo costituisce dunque il compimento di tutte e tre queste parti: attraverso la *disciplina naturalis* (fisica) egli guarisce l’anima dalla *uoluptas*, attraverso la *disciplina morum* (etica) cura la *superbia*, trasformandola in *caritas*, infine, attraverso la *disciplina rationalis* (logica) volge la *curiositas* in sete di verità. Secondo A., Cristo realizzerebbe quindi quella che Platone aveva ritenuto una necessità assoluta (la terapia dell’anima), senza essere però riuscito a realizzarla: v. Bochet 1997, 146, cit. *infra*, n. 100.

o malvagio, per volgerlo al positivo)⁵⁴ è declinata qui in termini epistemologici e consiste nell'attribuire un significato positivo ai *signa* in apparenza ingiusti o negativi della storia, trasformandoli in *exempla* utili a istruire e a guarire l'uomo (si tratta della prima tappa nel progresso dell'uomo interiore)⁵⁵. L'esperienza individuale dell'ingiustizia subita dal giusto acquista quindi valore nuovo e positivo, se considerata da una prospettiva più ampia: siamo di fronte a un meccanismo concettuale consueto, quello della dialettica fra le parti e il tutto, che dal piano cosmologico (cf. la metafora del mosaico in *ord.* 1,2) viene qui trasferita alla dimensione della storia.

Gli altri lessemi relativi alla metafora medica e associati da A. a *providentia* sono *medicina* e *medicinalis*⁵⁶, *morbis*, *remedium*, *salus*. In associazione al lessico della provvidenza *salus* ha però sempre il valore di 'salvezza', non di 'guarigione' (v. *uera rel.* 13; *agon.* 15; *doctr. chr.* 1,39; *Gn. litt.* 8,12,25; *Simp.* 2,3,1; *ciu.* 11,23). *Medicinalis* è attestato come attributo di *providentia* soltanto in *cont.* 32; *medicina* compare in associazione al lessico della provvidenza in *uera rel.* 34; 45; 48; 51; *en. Ps.* 34,1,7. Per *morbis*, v. *uera rel.* 75; per *remedium*, v. *c. Iul.* 3,58; *c. Iul. imp.* 1,68 (in entrambi i passi ricorre la locuzione *provisum fuisse remedium*).

uera rel. 34: *ut enim ars medicinae, cum eadem maneat neque ullo pacto ipsa mutetur, mutat tamen praecepta languentibus, quia mutabilis est nostra ualetudo, ita diuina providentia, cum sit ipsa omnino incommutabilis, mutabili tamen creaturae uarie subuenit et pro diuersitate morborum alias alia iubet aut uetat*⁵⁷.

In *uera rel.* 34, A. argomenta contro le accuse manichee di incoerenza fra i due Testamenti, a favore della loro unità e derivazione dallo stesso Dio (essi sono diversi, ma entrambi sono parte di un unico progetto salvifico); il vescovo di Ippona ricorre all'esempio del *pater familias* (v. *supra*, 216) e del medico, capaci di adattare i loro provvedimenti e rimedi alle diverse situazioni e alle diverse malattie. La provvidenza è paragonata all'*ars medicinae* che, pur rimanendo sempre identica, somministra rimedi differenti a seconda delle diverse malattie (o *uitia*) che intende curare.

⁵⁴ È frequente, infatti, il modulo *ex / de ... facio / ago / gero / operor* con il quale A. esprime il cambiamento di stato impresso dalla provvidenza (da negativo in positivo): v. *supra*, 156; 166; 220; cf. *uera rel.* 51, cit. *supra*, 219.

⁵⁵ Cf. *uera rel.* 49: *primam [sc. aetatem] in uberibus utilis historiae, quae nutrit exemplis*; Mayer 1969, 267s. Come abbiamo visto in *nupt. et conc.* 1,21, lo stesso ruolo "esemplare" è svolto dalla creazione: v. *supra*, 221.

⁵⁶ V. *SLA*, s.uu. *medicina*, *medicinalis*, *medico*, *medicus*.

⁵⁷ Per *subuenio* come tecnicismo medico, v. *infra*, s.u., 228.

uera rel. 48: dispensatio ergo temporalis et medicina diuinae prouidentiae erga eos, qui peccato mortalitatem meruerunt, sic traditur.

A. introduce così la descrizione delle sei età dell'uomo vecchio, *et exterior et terrenus*, parallele a quelle dell'*homo nouus et interior et caelestis (uera rel. 49)*⁵⁸. La *dispensatio temporalis*⁵⁹ e l'azione terapeutica della provvidenza sono quindi rivolte anche al livello inferiore del progredire umano nel tempo, al suo sviluppo e alla sua crescita naturali: l'azione governatrice e terapeutica della provvidenza consiste perciò nell'ordinare e nell'adeguare le diverse tappe della vita dell'uomo⁶⁰. L'intervento della provvidenza nella storia, inteso sia nei termini di crescita dell'essere umano sia come progresso interiore di quest'ultimo, va forse messo in parallelo con quello che nel *De Genesi ad litteram* A. definirà *opus bipertitum (o geminum) diuinae prouidentiae* (v. *supra, s.u. opus / operor / operatio*, 169s.), un concetto relativo a quello della creazione, che esprime l'azione della provvidenza secondo due modalità fra loro complementari: una *naturalis*, relativa allo sviluppo e alla crescita delle creature, e una *uoluntaria*, relativa al progresso di queste ultime (riguardante quindi il piano del tempo e della storia); A. estende questa modalità doppia di intervento della provvidenza anche al corpo e all'anima umani:

*Gn. litt. 8,9,17: inque ipso homine eandem geminam prouidentiae uigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu, quo fit, quo crescit, quo senescit; uoluntariam uero, quo illa ad uictum, tegumentum curationemque consulitur. similiter erga animam naturaliter agitur, ut uiuat, ut sentiat, uoluntarie uero, ut discat, ut consentiat*⁶¹.

⁵⁸ Sulla coppia *homo interior-exterior* v. almeno Mayer 2004-2010, 401-403.

⁵⁹ Quello di *dispensatio temporalis* è un concetto fluido e più ampio rispetto al concetto di economia di salvezza, è infatti il progetto salvifico di Dio, che coinvolge il piano della storia e quello della rivelazione, l'incarnazione, come manifestazione diretta della parola di Dio nel tempo e, infine, il tempo stesso (*SLA, s.u. dispensatio*, in partic. 3; Schwarte 1996-2002a, 491). Nel passo citato, le idee di 'distribuzione' e di 'suddivisione' implicate da questo sostantivo (valori vicini a quelli di *dispositio*) rivestono un ruolo di primo piano: a mio parere la *iunctura* allude alla capacità della provvidenza di suddividere, di distribuire (e quindi di ordinare) il tempo, tutto il tempo, anche la vita dell'uomo *exterior*, perché in A. l'azione della provvidenza si estende anche all'esteriorità e alla sfera del corpo, peraltro investita di una precisa funzione nel percorso di terapia e salvezza dell'anima umana (v. *infra, s.u. admoneo*, 260). L'interpretazione simbolica del passo finirebbe per ridurre e limitare la potenza e l'estensione dell'azione provvidenziale (di altro avviso, invece, Mayer 1969, 260: «Die *dispensatio temporalis* hat das Heil des Menschen zum Ziel; in ihr verwirklicht sich der Heilsplan Gottes, also etwas rein Geistiges, in Raum und Zeit»).

⁶⁰ Cf. Mayer 1969, 56s.

⁶¹ Del resto, la finalità salvifica della storia e delle cose è la stessa: cf. *uera rel. 13: historia et prophetia dispensationis temporalis diuinae prouidentiae pro salute generis humani in aeternam uitam reformandi atque reparandi* (lo stesso concetto è espresso in *doctr. chr. 1,39*) e *Gn. litt. 8,12,25: qui [sc. deus] operatur omnem salutem gemino illo opere prouidentiae*.

Questo parallelo mostra come l'azione della provvidenza investa anche la sfera materiale e corporea, acquisendo una funzione ben precisa nel percorso di guarigione dell'anima⁶².

3. LA PROVVIDENZA CHE AIUTA

L'idea della provvidenza che aiuta (gr. βοηθέω; ὠφελέω) è espressa da A. attraverso una certa varietà lessicale; tra i lessemi riconducibili a questo campo semantico ricordiamo *adiuuo* (attestato in tutto 1753 volte all'interno del *corpus* agostiniano), *ops* (149 attestazioni), *subuenio* (419 attestazioni)⁶³:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
adiuuo	3	<i>diu. qu. 27: item fieri potest ut diuina p-a per hominem bonum et damnet et adiuuet.</i>	388-391
		<i>ep. 23,8: Quem dolorem meum adiuuante misericordia et p-a Domini, pacis fortasse compensatio lenitura est.</i>	prima del 395
		<i>Gn. litt. 8,25,47: per quam [sc. creaturae angelicae actionem] uniuersarum rerum generibus maximeque humano p-a dei prospicitur, ipsa extrinsecus adiuuat et per illa uisa, quae similia sunt corporalibus, et per ipsa corpora, quae angelicae subiacent potestati.</i>	412-414
ops	2	<i>mor. 1,61: putabis usque adeo genus humanum esse peruersum et diuinae p-ae ope desertum.</i>	387-388
		<i>util. cred. 20: restabat autem aliud nihil in tantis periculis, quam ut diuinam p-am lacrimosis et miserabilibus uocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer.</i>	391-392
subuenio	2	<i>uera rel. 34: ita diuina p-a, cum sit ipsa omnino incommutabilis, mutabili tamen creaturae uarie subuenit et pro diuersitate morborum alias alia iubet aut uetat.</i>	388-391
		<i>s. dom. m. 1,49: tractanda illa sunt ad distinguendas aetates dispensationis diuinae p-ae, quae humano generi ordinatissime subuenit, non autem ad uiuendi regulas usurpanda.</i>	393-394

Tabella 36 Attestazioni agostiniane di *adiuuo*, *ops*, *subuenio* in associazione alle parole-chiave

⁶² Sulla sfera del corpo come *admonitio*, v. *infra*, s.u. *admoneo*, 260.

⁶³ *Th.l.L.* I 718,55ss., s.u. *adiuuo*; *ibid.* IX/2,806,65ss., s.u. *ops*; *DEL*, s.u. *iuuo*; *ibid.* s.u. *ops*; Forcellini, s.u. *subuenio*.

3.1 ADIUVO

Adiuuo è un verbo diffuso in ambito sia pagano sia cristiano, consueto per esprimere l'aiuto divino: con questo valore, di origine anche proverbiale⁶⁴, è attestato da Plauto in poi⁶⁵, e passerà nel lessico biblico e cristiano⁶⁶ sia con valore assoluto sia, soprattutto, con l'oggetto espresso, costituito nella maggior parte dei casi da un pronome personale, nella locuzione *deus me / te / nos adiuuat*, che può assumere il tono di una constatazione, di un augurio, di una preghiera o di un'invocazione alla divinità (nei salmi questo modulo è frequentissimo all'imperativo)⁶⁷.

Nella coppia *damno et adiuuo* (speculare a *punio et opitulor*, in *diu. qu.* 27), il verbo *adiuuo* ricorre con un valore vicino a quello di 'premiare'. Nella *quaestio* 27, dedicata al tema della provvidenza, A. esprime la relatività dei concetti di "buono" e "malvagio", perché – dice – la provvidenza sa servirsi sia dell'uomo buono sia del malvagio per punire e per premiare: l'azione della provvidenza è infatti in relazione ai meriti delle anime. Questo concetto si fonda quindi su una concezione retributiva della giustizia, che trasferisce l'idea di ordine a livello morale.

Adiuuo è attestato inoltre con il valore di aiutare a consolare il dolore (*ep.* 23,8) e in contesto cosmologico; in *Gn. litt.* 8,25,46s., *adiuuo* è ripetuto 8 volte: in questo testo esso costituisce un lessema-chiave nei nessi *intrinsicus / incorporaliter adiuuari* ed *extrinsicus / corporaliter adiuuari*. Nel passo del *De Genesi ad litteram* è descritto il governo divino sulle creature materiali e spirituali: *adiuuo* è dunque un verbo tematico della *operatio* o della *administratio* della provvidenza; è qui impiegato sempre al passivo ed è accostato agli avverbi *intrinsicus* (e *incorporaliter*) ed *extrinsicus* (e *corporaliter*). A. individua infatti una nuova distinzione nella modalità di intervento della provvidenza, attraverso le antitesi avverbiali *extrinsicus / intrinsicus* e

⁶⁴ V. Varr. *rust.* 1,1,4: *dei facientes adiuuant* e, di segno opposto, *fortis fortuna adiuuat* (Ter. *phorm.* 203; Cic. *Tusc.* 2,11: *fortis ... non modo fortuna adiuuat, ut est in uetere prouerbio, sed multo magis ratio*; Liu. 34,37,4; cf. Verg. *Aen.* 10,457; Tib. 1,2,16: *fortes adiuuat ipsa Venus*): v. Otto 1890, 144.

⁶⁵ Plaut. *Epid.* 192: *di ... omnis me adiuuant augeant amant*; 396; *Capt.* 857; 859; *Men.* 550a; *Merc.* 401 (cf. Cic. *Verr.* II 3,112: *omnes di adiuuant*; *Phil.* 13,45); *Aul.* 394: *Apollo, quaeso, subueni mi atque adiuua*; *Mil.* 871; *Pseud.* 905s.; Ter. *Andr.* 522.

⁶⁶ *Job* 10,3: *consilium impiorum adiuues*; 35,8: *filius hominis adiuuabit iustitia tua*; 1 *Par* 12,18: *te ... adiuuat deus*; 15,26; 18,6; 2 *Par* 14,11; 25,8: *dei ... est adiuuare*; 26,7; 29,34; *Mt* 15,25; *Rm* 8,26: *spiritus adiuuat infirmitatem nostram*; *Ambr. patr.* 11,46; 49; *epist.* 39,3; *Rufin. bened. patr.* 2,25s.; *Arnob. in psalm.* 45 (*adiuuat [sc. deus] animam tuam*); 69; *Aug. ciu.* 2,4: *dii autem illi ... cultores suos ad bene uiuendum quare nullis legibus adiuuerunt?*; 4,2; 5; 5,12; 6,9; 19; 22: *adiuante Marte et Bellona*; 12,28: *me deus adiuuerit*.

⁶⁷ V. e.g. *Ps* 36,40; 53,6; 69,6; 78,9; 118,117 (ma le attestazioni sono decisamente più numerose).

*corporaliter / incorporaliter*⁶⁸. L'azione delle creature spirituali, gli angeli, sui quali Dio agisce solo dall'interno e in modo spirituale, si rivolge a tutte le altre (e in particolare all'uomo), e costituisce una mediazione dell'azione provvidenziale di Dio, che si attua in forma esteriore e corporea, sia attraverso le visioni sia attraverso i corpi stessi⁶⁹.

In A., *adiuuu* è impiegato inoltre all'ablativo assoluto, nella locuzione *deo adiuuante* (cf. *ep.* 23,8). Sono poi frequenti le attestazioni agostiniane di *adiuuu* con *misericordia*⁷⁰. Prima di A., *adiuuu* non è invece mai associato al lessico della provvidenza, e non ha il valore specializzato in termini morali che A. gli conferisce in *diu. qu.* 27 ('premiare'), né tanto meno lo spessore filosofico visto in *Gn. litt.* 8,24,46s., nel quale il verbo è assimilato nel lessico della creazione.

3.2 OPS

Ops è attestato in *mor.* 1,61, in cui A. chiede al suo avversario manicheo se sia davvero convinto che la provvidenza possa negare il suo sostegno agli esseri umani, al punto da farli credere alle parole dei manichei (*mor.* 1,61: *putabis usque adeo genus humanum esse peruersum et diuinae prouidentiae ope desertum, ut illis scripturis non a te prolatas alias quibus redarguantur, sed tua tantum uerba praeponat?*). In *util. cred.* 20 (siamo nell'ambito delle cosiddette «premières confessions»)⁷¹, A. descrive il travagliato percorso interiore che lo porterà ad abbracciare la fede cristiana: è la provvidenza ad averlo aiutato (*opem ferre*) nella tappa decisiva di questo percorso, facendogli incontrare Ambrogio e rendendo così concreta la decisione di abbandonare il

⁶⁸ Solignac 1972e, 513s. Non tutte le creature materiali sono supportate dall'esterno e in modo materiale (*Gn. litt.* 8,24,46: *adiuuatur extrinsecus corporaliter*): l'azione divina su di esse è, nel complesso, di natura spirituale (*intrinsicus ... adiuuatur incorporaliter deo agente*); tuttavia, in alcuni casi, la natura dell'*adiuuari* divino è doppia: è *intrinsicus* l'intervento divino che garantisce la loro esistenza (*intrinsicus adiuuari* corrisponde dunque al principio vitale), mentre è *extrinsecus* è l'intervento che ne supporta il sostentamento e lo sviluppo; cf. *conf.* 7,2: *occulta inspiratione intrinsicus et extrinsecus administrantem omnia, quae creasti*. Alle creature spirituali, gli angeli, pertiene un *adiuuari* esclusivamente *intrinsicus* e incorporeo (*Gn. litt.* 8,25,47).

⁶⁹ *Gn. litt.* 8,25,47: *quod autem adinet ad creaturam angelicae actionem, per quam uniuersarum rerum generibus maximeque humano prouidentia dei prospicitur, ipsa extrinsecus adiuuat et per illa uisa ... et per ipsa corpora...*

⁷⁰ V. e.g. *Aug. Simpl.* 1,2,12: *adiuuemur misericordia dei*; *Cresc.* 3,49; c. *Gaud.* 1,1.

⁷¹ È la definizione data da P. Courcelle agli scorcii autobiografici presenti nelle opere giovanili di Agostino: v. Courcelle 1968², 269-290 (= *id.* 1945).

manicheismo: *restabat autem aliud nihil in tantis periculis, quam ut diuinam prouidentiam lacrimosis et miserabilibus uocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer*⁷².

Per *ops* e *opem ferre* valgono le considerazioni fatte per *adiuuu*: si tratta infatti di un sostantivo impiegato con valore teologico già dai pagani e affermatosi nel lessico cristiano⁷³. In *util. cred.* 20, la locuzione *opem ferre* compare in associazione al lessico della preghiera, espressa in forma indiretta. Questo modulo espressivo risale alla poesia pagana (*opem ferre* è attestato fin dalla tragedia e dalla commedia arcaica), sia nella supplica rivolta a un'altra persona sia nella preghiera rivolta a un dio⁷⁴, e lo stesso sintagma è anche nei salmi (*Ps* 40,4: *Dominus opem ferat illi super lectum doloris eius...*).

3.3 SVBVENIO

Il verbo *subuenio* è attestato due volte in associazione al lessico della provvidenza con il valore specializzato di tecnicismo medico in *uera rel.* 34 e con quello generico di 'aiutare' in *s. dom. m.* 1,49. Nel lessico medico *subuenio* significa, infatti, 'medicare', 'portare giovamento'⁷⁵: la provvidenza fornisce dunque un aiuto con un effetto terapeutico, diversificato nelle sue modalità di "somministrazione", a seconda della malattia che essa deve sconfiggere⁷⁶. Con il valore non specializzato di 'aiutare', il

⁷² Anche nel prologo del *Contra Academicos* (in partic. *Acad.* 1,3, cit. *infra*, 267) la provvidenza impartisce la spinta definitiva e necessaria alla *conuersio* filosofica; per riuscire in questo intento, essa si serve anche di mezzi estremi: gli *aduersa* apparentemente ricondotti ai giochi della *fortuna*, rientrano in realtà in un disegno segreto della provvidenza: v. Catapano 2000a, 47s.; *infra*, cap. IV, 267-270.

⁷³ In ambito pagano e cristiano sono diffusi sia il sostantivo semplice sia la locuzione *opem ferre*: Val. Fl. 6,431; Cic. *har. resp.* 57: *opere [sc. dearum] ... incendiis subuenitur*; Rab. *perd.* 5: *opere et auxilio deorum multo magis ... res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur*; Cypr. *elem.* 5; *epist.* 18,2; 57,5; Arnob. *nat.* 1,49: *opem bonis ab diis ferri*; Ambr. in *psalm.* 118, 19,33; Rufin. *Orig. in Rom.* 5,1; Paolin. *epist.* 13,23 (riecheggiamento di *Ps* 40,4). Altri esempi (classici) dell'uso teologico di *ops* sono in Th.I.L. IX/2,804,70ss.

⁷⁴ Liu. Andr. *trag.* 20s.: *Da mihi hasce opes, / ... quas precor*; Ter. *Ad.* 487: *Iuno Lucina, fer opem: serua me obsecro* (= Andr. 473); Turpil. *com.* 118: *te, Apollo sante, fer opem...* (cit. in Cic. *Tusc.* 3,34); Ou. *Pont.* 1,6,17; *met.* 1,546; 8,601: *adfer opem ... precor [sc. Neptune]*; 9,776: *fer, precor, ... opem*; 13,880; 15,34; Sen. *benef.* 6,27,1; cf. Firm. *err.* 24,3: *... domine, opem fer nobis ...*; Prudent. *cath.* 7,213: *opem benignam ferre supplicantibus*.

⁷⁵ Forcellini, s.u. *subuenio*; cf. Colum. 7,5; Cic. *off.* 2,15: *qui enim aegris subueniret<ur>*; Att. 14,4: *grauedini ... omni ratione subueni*; Plin. *nat.* 22,123; 23,74; 32,112; Comm. *apol.* 940: *ut Deus illi subueniat uerus ab alto*; Petr. *Crys. serm.* 17: *Huic morbo cupiens dominus subuenire*; Seren. *med.* 591; cf. Rust. *Help. benef.* 110s.: *morbis manantibus olim / subuenis...*

⁷⁶ Il valore specializzato di *subuenio* rende a mio avviso privo di fondamento l'assunto di Parma (1971, 29), che in questo verbo vede la conferma di un presunto dualismo agostiniano, in cui il concetto di *nihil* si contrappone alla *prouidentia incommutabilis*: A. afferma infatti che la provvidenza interviene in modo diversificato per curare la creatura dal vizio (per rimediare, quindi, a un suo difetto: cf. *ea quae deficiunt*), sottraendola così dall'annientamento della morte (il nulla non può quindi essere inteso come principio ontologico antitetico alla provvidenza).

verbo è ben attestato in contesto teologico-provvidenzialistico in ambito sia pagano⁷⁷ che cristiano⁷⁸.

4. AZIONE E PRESENZA ‘BENEFICA’ DELLA PROVVIDENZA

4.1 CONSIDERAZIONI GENERALI

Alla provvidenza sono associati i lessemi che ne esprimono la bontà, intesa sia come una caratteristica essenziale della provvidenza sia come una qualità della sua azione. Oltre agli aggettivi *bonus* (attestato ca. 19200 volte in tutto nel *corpus* di A.) e *liberalis* (ca. 100 occorrenze agostiniane totali) e alle forme avverbiali *bene* (oltre 2900 attestazioni) e *miseriquiditer* (ca. 140 occorrenze in totale), in questo gruppo di lessemi sono compresi anche i composti in *benefic-* (cf. gr. εὐεργέω, εὐεργετέω): *beneficens* (6 attestazioni all’interno del *corpus* agostiniano), *beneficentia* (34), *beneficium* (468); i sostantivi *bonitas* (507) e *miseriquidia* (ca. 3000 occorrenze totali), giustapposti o paralleli alla parola-chiave *providentia*:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
bene	2	<i>Gn. adu. Man. 2,42: non enim diabolo imputatur nisi uoluntas sua qua conatur facere male, non dei p-a quae de illo bene facit</i> ⁷⁹ .	388-391
		<i>cura mort. 16: per dispensationem p-ae dei bene utentis et bonis et malis secundum inscrutabilem altitudinem iudiciorum suorum.</i>	ca. 421-423
beneficens	2	<i>mor. 1,12: quid beneficentius, quid liberalius diuina p-a dici potest.</i>	387-388
		<i>ep. 140,13: unde beneficentissima p-a omnipotens deus terrenam felicitatem concessit et impiis.</i>	412
beneficentia	1	<i>uera rel. 45: quamobrem ipsa quoque animae medicina, quae diuina p-a et ineffabili beneficentia geritur gradatim distincteque pulcherrima est.</i>	388-391
beneficium	3	<i>uera rel. 15: utamur etiam isto diuinae p-ae beneficio.</i>	388-391
		<i>ciu. 5,18: quae [sc. terrena et temporalia]</i>	412-426

⁷⁷ Plaut. *Aul.* 394: *Apollo, quaeso, subueni mi atque adiuua*; *Merc.* 995; *Rud.* 1298; *Cic. har. resp.* 57 (cit. *supra*, n.73); *nat. deor.* 3,92; [Apul.] *Ascl.* 38: *quaedam prouidentes [sc. dii caelestes] hisque pro modo subuenientes humanis amica quasi cognatione auxiliantur.*

⁷⁸ *Iudith* 9,3: ... *subueni quaeso te Domine Deus meus ...* (Vulg.); *Min. Fel.* 12,4; 36,9; *Lact. inst.* 2,1,9: *deus ut subueniat oratur.* L’Ambrosiaster fornisce un esempio della saldatura di questi due valori (provvidenzialistico e medico) di *subuenio*, attraverso la metafora di Cristo *medicus*: *qua [sc. pietate clementiae suae] semper humano generi subuenit [sc. deus], prouidit per Christum, qua ratione desperatis iam daretur medela, ut remissione peccatorum accepta eruti a lege ... et releuati et reparati deo adiuuante uitii ... repugnarent (in Rom 6,15); cf. Optat. Mil. c. Parm. 3,3,7: O consulere miseris! O prouidere pauperibus! O peccatoribus subuenire!*

⁷⁹ V. *supra*, s.u. *facio*, 166.

		<i>beneficia] diuina prouidentia permixte bonis malisque concedit.</i>	
		<i>c. Iul. imp. 4,125: unde plus amet deus animas paruulorum, quibus prouidet lauacrum regenerationis ... et unde aliis non praestet hoc beneficium, cum eos non discernant ulla merita uoluntatum ...</i>	dopo 426
bonitas	3	<i>c. Faust. 22,83: seruat enim ubique diuina p-a uirtutem bonitatis suae.</i>	ca. 400-404
		<i>s. 50,6: et eam [sc. rem conditam] uerissime deus dicit suam, quam non solum condidit affluentissima bonitate, sed etiam prouidentissima moderatione dispensat⁸⁰.</i>	? ⁸¹
		<i>ciu. 22,24: quanta dei bonitas, quanta p-a tanti creatoris apparet.</i>	dal 412
bonus	1	<i>s. 163,11: ergo quia aculeus mortis est peccatum, uirtus autem peccati lex; et hoc de bona p-a dei...</i>	417
misericordia	7	<i>en. Ps. 7,1: in suae misericordiae atque p-ae ordinem uertit.</i>	393-394 ⁸²
		<i>en. Ps. 144,11: quomodo utrique uoci occurrit p-a et misericordia dei.</i>	412 o 416/417? ⁸³
		<i>en. Ps. 144,25: et audiuimus benedictionem domini, opera domini, mirabilia domini, misericordias domini, seueritatem domini, p-am in omnibus operibus eius, confessionem omnium operum eius.</i>	412 o 416/417?
		<i>ep. 23,8: Quem dolorem meum adiuuante misericordia et p-a Domini.</i>	prima 395
		<i>ep. 159,4: quo docente nisi p-a et misericordia dei.</i>	414/415
		<i>bapt. 5,23: quam prouida et misericordissima dispensatione dominus, ut tumores nostros curaret, stulta mundi elegit, ut confunderet sapientes [cf. 1 Cor 1,27].</i>	dopo 400
		<i>qu. 7,49,11: ad eius intellegatur misericordiam et mirabilem p-am pertinere.</i>	419-421
misericorditer	1	<i>s. 20,4: undique te circumdedit p-a dei misericorditer.</i>	ca. 391
misericors	1	<i>ep. 19: neque ullo modo siuerit domini nostri misericordissima p-a, ut a catholico Christi grege tu ... alienus sis.</i>	388-391

Tabella 37 Attestazioni agostiniane dei lessemi che esprimono la bontà della provvidenza

Nel lessico filosofico di Cicerone, i sostantivi *beneficentia* (conio filosofico ciceroniano modellato sul greco εὐεργεσία), *benignitas* (non rappresentato nel censimento presente), *bonitas* e *liberalitas*, assieme agli aggettivi corrispondenti *beneficus*, *benignus*, *bonus*, *liberalis*, esprimevano delle qualità umane di carattere sociale, che Cicerone poneva in

⁸⁰ V. *supra*, Tabella 30, 158.

⁸¹ Il *sermo* potrebbe essere stato predicato durante i primi anni del sacerdozio (391-396) oppure in epoca più tarda (durante la controversia antipelagiana): da qui la datazione incerta; cf. Drobner 2013, 500-502.

⁸² Dulaey 2009, 279.

⁸³ Cf. Müller 1996-2002b, 824.

relazione con la virtù della giustizia⁸⁴, mostrando di impiegare questi lessemi in modo sinonimico, senza sentire la differenza originaria fra *beneficentia* / *beneficus*, che designavano il compimento di un atto buono, e *benignitas* / *benignus* e *bonitas* / *bonus*, che designavano invece la bontà intesa come caratteristica essenziale (la *liberalitas* era invece la condizione dell'uomo libero)⁸⁵. Seneca riprenderà da Cicerone il medesimo lessico morale (*beneficentia* e *beneficium* continuano ad avere carattere sociale anche nel pensiero senecano, nei cui scritti *beneficentia* traduce il concetto stoico di χρηστότης (cf. SVF III 273)⁸⁶. In Cicerone i sostantivi *beneficentia* e *bonitas* sono associati per esprimere la natura degli dèi (*nat. deor.* 1,121; cit. *infra*, 233; 236); si tratta dunque di caratteristiche che accomunano l'uomo e il dio: un atteggiamento morale teso alla bontà e alla generosità è infatti l'unico modo che l'uomo abbia per assimilarsi al divino (v. *infra*, 232s.).

Le traduzioni latine dei lessemi biblici χρηστότης e χρηστός sono caratterizzate da una certa fluidità e interscambiabilità lessicale, dovute in parte alle differenze di contesto. *Beneficentia* e *beneficus* sono scartati nel latino delle traduzioni bibliche (con l'unica eccezione di *Hbr* 13,16, dove il greco εὐποιία è reso con *benevolentia* nella *Vetus Latina* e con *beneficentia* nella *Vulgata*), così come da Tertulliano, perché sentiti come lessemi filosoficamente connotati⁸⁷. Per tradurre χρηστότης e χρηστός, il latino biblico predilige *benignitas* / *benignus*, *bonitas* / *bonus* e *suauitas* / *suavis* (o *dulcis*)⁸⁸, conferendo così anche una sfumatura di dolcezza all'aspetto dell'azione buona, assente nel concetto pagano: nel lessico biblico, *bonitas* e *benignitas* esprimono quindi l'idea di una bontà benefacente e dolce, nella quale si realizza il concetto cristiano di *caritas*⁸⁹.

L'idea di una divinità paterna e generosa è dunque già pagana (ed è contestata dall'epicureismo). La bontà e la misericordia sono attributi antichi ed essenziali anche per la concezione giudaico-cristiana di Dio. In associazione al lessico della provvidenza, questa idea è espressa da A. con i lessemi *bonus*, *bonitas*, *bene* e dai composti in *benefic-*, che pongono l'accento sull'idea del 'fare il bene', come nel caso del *nomen*

⁸⁴ Cf. Cic. *off.* 1,20; 3,28.

⁸⁵ Pétré 1948, 175-177.

⁸⁶ Nel solco della definizione stoica, Seneca pone l'accento sulla disposizione interiore che deve accompagnare l'atto di generosità, a differenza di quanto fa Cicerone: v. Pétré 1948, 183s.

⁸⁷ A questi lessemi non rinunceranno invece Lattanzio e Ambrogio, nell'intento di cristianizzare il lessico della *beneficentia*: v. Pétré 1948, 193-199.

⁸⁸ *Ibid.* 187.

⁸⁹ *Ibid.* 189.

actionis beneficentia, al quale corrisponde l'aggettivo *beneficens*⁹⁰; *beneficium* designa invece il risultato di questa azione tesa al bene. Per A., sono *beneficia* della provvidenza i mali dei quali l'uomo deve servirsi per esercitarsi e migliorare (in *uera rel.* 15 il riferimento è agli eretici); i beni terreni, distribuiti indiscriminatamente ai buoni e ai malvagi (*ciu.* 5,18; cf. *ep.* 140,13 e *Mt* 5,45; *Lc* 6,35) e, infine, il battesimo, somministrato solo ad alcuni neonati secondo l'insondabile criterio della grazia (*c. Iul. imp.* 4,125).

4.2 *BENEFICENS, BENEFICENTIA, BENEFICIVM*

Beneficens è un aggettivo raro, di conio ciceroniano, attestato per la prima volta in *nat. deor.* 2,64, in cui designa la bontà di Giove; *optimus*, tradizionalmente riferito al dio, è inteso da Cicerone proprio come corrispondente al primo aggettivo (*ibid.*: *optimus, id est beneficentissimus*)⁹¹. La benevolenza è la caratteristica essenziale di questa divinità: Cicerone riconduce infatti il nome stesso di Giove alla facoltà del dio di compiere il bene (Cicerone fa derivare *Iuppiter* da *pater iuuans* e, aggiunge, *a iuuando Iouem; ibid.*). Prima di A., *beneficentia* è attestato circa 40 volte da Cicerone in poi. Come si è detto, questo sostantivo designa in prima istanza un comportamento virtuoso degli esseri umani (in Cicerone è attestato soprattutto con questa accezione)⁹²; da questo valore etico il lessema passa a designare la *diuina beneficentia* (*diu.* 2,126)⁹³. Per i pagani, infatti, questo è l'atteggiamento cui deve tendere l'essere umano che voglia rendersi simile al dio⁹⁴. La *beneficentia* divina costituisce, dall'altro lato, il fulcro della

⁹⁰ La preferenza della forma participiale rispetto a *beneficus* sembra volere mettere in risalto la continuità nel tempo e la costanza di tale azione benefica.

⁹¹ In *Lael.* 51, il superlativo *beneficentissimus* è accostato a *liberalissimus*: la stessa giustapposizione è presente in *Aug. mor.* 1,12 (cit. *infra*, 234). L'aggettivo *beneficens* è attestato anche in Seneca (*benef.* 1,4,5; 5,9,2) e in Calcidio (*comm.* 2,297: *unam [sc. animam mundi] beneficentissimam, malignam alteram, scilicet siluam*).

⁹² *Cic. de or.* 2,343; *off.* 1,20; 42; 45; 68; 92; 2,32; 52s.; 3,28. Con questa accezione il lessema è ripreso nel *De officiis* di Ambrogio, per il quale *beneficentia* e *benevolentia* costituiscono due aspetti complementari tra loro (*off.* 1,143s.).

⁹³ Cf. *Cic. diu.* 1,82: *at neque non diligunt [sc. dii] nos (sunt enim benefici generique hominum amici) ... neque hoc alienum ducunt maiestate sua (nihil est enim beneficentia praestantius)*; 102. Altri passi sugli dei φιλόανθρωποι sono raccolti in Pease 1955, *ad nat. deor.* 1,121 e in *id.* 1958, *ad nat. deor.* 2,62.

⁹⁴ Cf. *VS 68 B 302*: θεῶι ὁμοιον ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὸ εὖ ποιεῖν, ὅταν τὸ εὖ ποιεῖν μὴ κατηλεύηται, καὶ τὸ εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν; *Isocr. fr.* 34: Οἱ ἄνθρωποι τότε γίνονται ... ὁμοιον δὲ ἔχουσιν θεῶ τὸ εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν; *Strabo Geogr.* 10,3,9; *Clitarch. sent.* 63: ἄνθρωπος ὁμοιον ἔχει θεῶ τὸ εὐεργετεῖν; cf. *Sen. benef.* 3,4: *qui dat beneficia, deos imitatur*; 4,1: *si deos ... imitaris, da et ingratis beneficia*; *epist.* 95,50: *uis deos propitiare? bonus esto, satis illos coluit quisquis imitatus est*. Εὐεργέτης è attributo divino già in *Plat. Crat.* 403e, ed è piuttosto frequente in Filone di Alessandria, così come gli altri lessemi derivati da εὐεργετέω.

polemica antiprovidenzialistica di Epicuro (*nat. deor.* 1,121: *dis immortalibus et opem et gratiam sustulit [sc. Epicurus] ... tollit id quod maxime proprium est optima praestantissimaeque naturae. Quid enim melius aut quid praestantius bonitate et beneficentia?*)⁹⁵.

Da Cicerone l'uso teologico di *beneficentia* si trasmette quasi direttamente agli autori cristiani (pur rimanendo un *lessema* abbastanza raro). Si è detto che la benevolenza e la bontà sono attributi essenziali del Dio giudaico-cristiano, ma autori come Tertulliano esprimono con un lessico diverso questa idea, preferendo sostantivi come *bonitas* e *benignitas*⁹⁶, e scartando invece *beneficentia* e *beneficens*, sentiti probabilmente come troppo caratterizzati in senso filosofico⁹⁷. *Beneficentia* è attestato in Lattanzio e nelle traduzioni origeniane di Rufino. Lattanzio associa la facoltà governatrice della divinità alla sua *beneficentia*, ricondotta a sua volta al carattere paterno di Dio (*inst.* 4,3,2: *diuinitas, quae gubernat hunc mundum, incredibili beneficentia genus hominum sustentat et quasi paterna indulgentia fouet*)⁹⁸. In Lattanzio e in Rufino la *beneficentia* è l'unico tratto comune a Dio e all'uomo⁹⁹.

In Lattanzio il sostantivo *beneficentia* è inoltre usato, come in Cicerone, nell'ambito della confutazione delle tesi epicuree (*ira* 1,1; 4,1). Il tema della collera divina è infatti in relazione con quello della *beneficentia* divina, massima secondo alcuni (non ci sarebbe dunque alcuna conseguenza negativa derivata dalla volontà divina), negata invece da altri, come gli epicurei, che respingono l'idea di un dio benefico che si prende cura del genere umano (*ira* 1,1: *plurimos id aestimare ... non irasci deum, quoniam uel benefica sit tantummodo natura diuina nec cuiquam nocere praestantissimae atque optimae congruat potestati uel certe nihil curet omnino, ut neque ex beneficentia eius quicquam boni perueniat ad nos neque ex maleficientia quicquam mali*).

⁹⁵ Cf. Lact. *ira* 4,1: *cum putaret Epicurus alienum esse a deo male facere ac nocere ... ademit ei etiam beneficentiam*; 16,3: *si nihil est tam conueniens deo quam beneficentia, nihil autem tam alienum quam ut sit ingratus*.

⁹⁶ Cf. Braun 1962, 123s.

⁹⁷ Cf. *Sap* 3,5: il greco εὐεργετέω (καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται...) nella *Vulgata* è reso con la perifrasi *bene disponere* (*et in paucis uexati in multis bene disponentur*).

⁹⁸ Sulla coppia di attributi divini *pater et dominus*, e sull'influsso della figura giuridica del *pater familias* su questa concezione della divinità v. Wlosok 1960, 232ss., e *supra*, 216.

⁹⁹ Lact. *ira* 24,13: *iustitia uero et beneficentia tam inmortales quam mens et anima, quae bonis operibus similitudinem dei adsequitur*; Rufin. *Orig. in Rom.* 8,12: *cui [sc. Trinitati] nihil sit cum creatura commune nisi beneficentiae opus*.

In A., *beneficens* e *beneficentia* sono in relazione soprattutto con l'idea della continuità nel tempo dell'intervento benefico della provvidenza; questo emerge dalla preferenza della forma participiale *beneficens*, più dinamica rispetto all'aggettivo corrispondente *beneficus*, più comune. In *mor.* 1,12 e *uera rel.* 45, *beneficens* e *beneficentia* sono impiegati in relazione al tema dell'*auctoritas* e della *ratio* e della conversione a Dio. Nel primo passo, A. elogia la generosità della provvidenza (definita *beneficens* e *liberalis*), che si serve delle *res* da essa create con la funzione di segni, per educare e offrire così all'uomo, vittima del peccato, la possibilità di incominciare il proprio percorso verso Dio:

mor. 1,12: *quid potuit pro salute nostra fieri amplius? quid beneficentius, quid liberalius diuina prouidentia dici potest, quae a legibus suis hominem lapsam et propter cupiditatem rerum mortalium iure ac merito mortalem sobolem propagantem non omnino deseruit?*

In *uera rel.* 45, la *ineffabilis beneficentia* della provvidenza consiste nel suo intervento terapeutico, nella somministrazione della *animae medicina* (v. *supra*, s.u. *gero*, 157s.), vale a dire la vera religione, in cui cooperano *auctoritas* e *ratio*: l'azione terapeutica della provvidenza si inserisce quindi in una dinamica salvifica, che ha il suo fulcro nell'idea dell'incarnazione della sapienza divina in Cristo¹⁰⁰:

uera rel. 45: *quamobrem ipsa quoque animae medicina, quae diuina prouidentia et ineffabili beneficentia geritur gradatim distincteque pulcherrima est. tribuitur enim in auctoritatem atque rationem.*

In *ep.* 140,13, la provvidenza è invece qualificata come *beneficens*, perché concede la felicità terrena anche ai malvagi (e su questa felicità, distribuita in modo "indiscriminato" si innesta tutto il problema della "teodicea"). Questo concetto è presente anche nella Bibbia (*Lc* 6,35: ... *ipse [sc. deus] benignus est super ingratos et malos*)¹⁰¹: nella *Vulgata* l'aggettivo *benignus* corrisponde a *χρηστός* ed esprime la generosità di Dio (cf. *ingratus*). Come si è accennato, il latino cristiano si caratterizza per una certa fluidità nella resa dell'aggettivo greco, come dimostra la corrispondenza con *suauis*, testimoniata da Tertulliano (*adu. Marc.* 4,17, p. 474,21: *suauis est aduersus ingratos et malos*); quest'ultima conferisce al concetto una nota di dolcezza estranea

¹⁰⁰ «L'Incarnation de la Sagesse de Dieu est la mesure la plus bienfaisante prise par la Providence divine pour assurer notre guérison. La signification du développement est claire: la religion chrétienne est à reconnaître comme la philosophie parfaite, puisqu'elle assure la guérison de l'homme» (Bochet 1997, 146); v. *supra*, n. 53.

¹⁰¹ Cf. *Mt* 5,45: *qui [sc. deus] solem suum oriri facit super bonos et malos: et pluit super iustos et iniustos.*

all'uso pagano, e avvicina così questa idea al concetto cristiano di *caritas* (v. *supra*, 231).

Anche nel caso del valore teologico e provvidenziale di *beneficium* valgono le osservazioni fatte a proposito di *beneficens* e *beneficentia*, con la differenza che *beneficium* è un sostantivo molto più comune rispetto ai primi due lessemi e che il suo uso è trasversale e ben attestato nel lessico cristiano. Nelle orazioni di Cicerone è diffusa la formula *deorum immortalium beneficio* (*Phil.* 3,32; 4,7; 5,23; 13,46; 14,5)¹⁰², ma il sostantivo è presente anche nelle opere filosofiche (*nat. deor.* 3,66; 71)¹⁰³. In Seneca è attestato in riferimento alla posizione epicurea, secondo la quale dio non compirebbe *beneficia* né si interesserebbe di riceverne dall'uomo attraverso il culto¹⁰⁴. Il nesso *providentiae beneficium* è attestato per la prima volta in Apuleio (*Apol.* 84): si tratta tuttavia della *providentia* umana. Nell'XI libro delle *Metamorfosi*, questi lessemi sono attestati a distanza ravvicinata, in passi di carattere provvidenzialistico (*met.* 11,12; 18: *deae providentis adorabile beneficium*)¹⁰⁵. La *iunctura* torna poi nella traduzione rufiniana del *De Principiis* di Origene, per dimostrare la continuità dell'azione benefica e provvidenziale di Dio¹⁰⁶. Le attestazioni cristiane di questo lessema sono numerosissime¹⁰⁷. Tra le occorrenze lattanziane, ci limitiamo a ricordare *inst.* 5,6,12 e 14,16, dove *beneficium* è attestato in relazione alla metafora di Dio come padre, per sottolinearne l'imparzialità nella spartizione dei *beneficia* (*inst.* 5,6,12: *siquidem pater idem omnibus deus est, ut dei patrisque communis beneficia cum iis qui non habent partiatur*).

¹⁰² Altre attestazioni in *Th.l.L.* II 1084,74, s.u. *beneficium*.

¹⁰³ Cf. anche *Caes. Gall.* 5,52,5; *Curt. Ruf. hist. Alex.* 7,8,26: *si deus es, tribuere mortalibus beneficia debes*; *Petron.* 48; 140; *Quint. decl.* 259.

¹⁰⁴ *Sen. benef.* 4,4,1: *non dat deus beneficia, sed securus et neclegens nostri, auersus a mundo aliud agit aut, quae maxima Epicuro felicitas uidetur, nihil agit, nec magis illum beneficia quam iniuriae tangunt*.

¹⁰⁵ *Beneficium* con accezione teologico-provvidenzialistica è attestato anche in *met.* 11,13; 21; 24; 25. Sulla provvidenza nell'XI libro delle *Metamorfosi* v. Graverini 2012, 86-106. Nelle opere filosofiche di Apuleio *beneficium* è attestato in *Plat.* 1,14 (*diuino beneficio*); 2,14; *mund. prol.*; 25: *indulgentiarum dei ad nos usque beneficia peruenire*.

¹⁰⁶ *Rufin. Orig. princ.* 1,4,3: *est fuisse semper quibus bene faceret, conditionibus uidelicet uel creaturis suis, et bene faciens ordine et merito in his sua beneficia uirtute providentiae dispensaret*; cf. l'incipit del passo: *hic est bonus deus et benignus omnium pater, simul et εὐεργετικὴ δύναμις et δημιουργικὴ, id est bene faciendi uirtus et creandi ac providendi*.

¹⁰⁷ Ricordiamo solo qualche esempio cristiano del nesso *beneficium dei* o *beneficium diuinum*: *Cypr. eleem.* 1; *fort.* 7; *Tert. paenit.* 7; *Lact. inst.* 1,14,43; 2,1,8; 2,5,6; 5,6,12; 14,16; *epit.* 59,2; *ira* 5,7; *Arnob. nat.* 1,55; *Mar. Victorin. in Eph.* 1,1,4; *Gal.* 1,1,3; *Ambr. Noe* 20,74; *Rufin. Orig. princ.* 3,1,17; 4,4,8; v. *Th.l.L.* II 1885,12ss., s.u. *beneficium*.

4.3 BENE, BONITAS, BONVS

Come accennato, la qualificazione della divinità come *bona* (gr. αγαθός; χρηστός) è tradizionale e consueta già nella cultura pagana¹⁰⁸. Alla *bonitas* (gr. αγαθότης; αγαθοσύνη; χρηστότης) degli dèi si fa appello sin dagli albori della letteratura latina: la forma superlativa dell'aggettivo è attestata infatti come attributo divino già in Nevio ed Ennio¹⁰⁹ e il nesso *dii boni* costituisce un modulo fisso all'inizio di esclamazioni e preghiere agli dèi¹¹⁰. Il nesso *providentia bona* è attestato per la prima volta in Apuleio (*met.* 6,15)¹¹¹. Il sostantivo *bonitas* è invece poco frequente prima di Cicerone: il lessema è attestato con accezione teologica nella discussione sulla *cura* divina, negata invece da Epicuro (*nat. deor.* 1,121: *quid enim melius aut praestantius bonitate et beneficentia?*).

Secondo la concezione stoica, la bontà divina è garanzia dell'utilità dell'universo per l'uomo, e quindi dimostrazione del governo della provvidenza sul cosmo (*nat. deor.* 2,60: *quicquid enim magnam utilitatem generi adferret humano, id non sine diuina bonitate erga homines fieri arbitrabantur*). La bontà divina è inoltre all'origine dell'universo stesso: si tratta di un concetto platonico, reso da Seneca con *bonitas* (*Sen. epist.* 65,10: *quod sit propositum deo? bonitas; ita certe Plato ait: "quae deo faciendi mundum fuit causa? bonus est ... fecit itaque quam optimum potuit"*; cf. *Plat. Tim.* 29a: ὁ μὲν ... κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων). Come espressioni della volontà buona di dio, *bonus* e *bonitas* sono attestati anche nei testi ermetici¹¹².

Nella Bibbia Dio è qualificato spesso come *bonus* (il nesso *bonus deus* o *dominus* è infatti frequentissimo)¹¹³. Nella maggior parte delle occorrenze bibliche riferite a Dio, *bonitas* è traduce del greco χρηστότης, più raramente di αγαθότης (*Sap* 7,26; 12,22) e αγαθοσύνη (*Eph* 5,9; 2 *Thess* 1,11). Il sostantivo latino compare talora accanto a *miser cordia*, negli appelli alla clemenza di Dio nel suo giudizio (*Ps* 24,7;

¹⁰⁸ Questo attributo è riferito infatti a divinità come Giove, Giunone, Apollo, Cerere, Venere e altre: v. Carter 1902, 112; 137.

¹⁰⁹ Naeu. *carm. fr.* 14: *Venus patrem suum supremum optimum appellat*; Enn. *ann.* 192 Vahl.: *pater optime Olympi*; v. anche Plaut. *Asin.* 717; 719: *ambae [sc. Salus et Fortuna] sunt bonae*; Aul. 100: ... *bona Fortuna* ...; *Cas.* 283; Cic. *nat. deor.* 3,84; Verg. *Aen.* 1,734: *bona Iuno*; cf. *Th.l.L.* II/2,2086,15ss., s.u. *bonus*.

¹¹⁰ V. e.g. Plaut. *Epid.* 539; Ter. *An.* 338; Cic. *Phil.* 2,21; 43; Sen. *epist.* 64,3; Apul. *Apol.* 94.

¹¹¹ E poi in Rufin. *Recogn.* 10,39,1; *omnia per bonam dei providentiam gesta sunt*; Oros. 1,1,9: *si diuina providentia, quae sicut bona ita et iusta est, agitur mundus et homo...*

¹¹² [Apul.] *Ascl.* 8: *omnium bonitate plenissimus*; 14; 20: *uoluntas eius est bonitas omnis*; 26: *hoc est autem deus, eius imago mundus, boni <bonus>*; 27.

¹¹³ V. e.g. *Ps* 33,9; 72,1; 99,5; 134,3; 142,10; 144,9; 1 *Mac* 1,24; *Mt* 9,17.

118,68), per designarne l'azione buona, alla quale ci si rivolge (*Ps* 36,3; 118,65), o la bontà universale (*Ps* 103,28); in Paolo il sostantivo è giustapposto a *longanimitas*, *benignitas*, *iustitia*, *ueritas*¹¹⁴. La bontà di Dio si riflette infine nella creazione, che nel Libro della Genesi è qualificata più volte come *bona* (v. *infra*, s.u. **bonus**, 238).

La notevole frequenza di questi lessemi nei testi sacri si riflette anche negli autori cristiani. Per esprimere l'attributo della bontà divina, Tertulliano predilige i sostantivi *bonitas* e *benignitas*, e qualifica regolarmente Dio come *bonus et optimus* (Tert. *test. anim.* 2: *deum bonitatis et benignitatis*; 5; 6: *deus ubique et bonitas dei ubique; pudic.* 2; *adu. Marc.* 1,22)¹¹⁵. *Bonitas* è inoltre assai frequente in Ireneo, Arnobio, Lattanzio, Ambrogio, Girolamo¹¹⁶.

In A., il lessema-chiave *prouidentia* è qualificato con l'aggettivo *bonus* in s. 163,11 ed è giustapposto tre volte al sostantivo *bonitas*. In s. 50,6 e in *ciu.* 22,24, *bonitas* è associato al tema della creazione. Nel primo passo, il nesso *affluentissima bonitas* è parallelo a *prouidentissima moderatio*: la prima *iunctura* si riferisce al modo in cui avviene la *prima conditio*, la seconda si riferisce invece alla creazione nel tempo, alla modalità con cui Dio attua la propria *dispensatio*, vale a dire alla sua **administratio**:

s. 50,6: *eam uerissime deus dicit suam, quam non solum condidit affluentissima bonitate, sed etiam prouidentissima moderatione dispensat.*

In *ciu.* 22,24, invece, *bonitas* e *prouidentia* compaiono in un elogio della bellezza del corpo umano: la struttura ordinata e gerarchica di quest'ultimo e la sua funzione ancillare rispetto all'anima razionale, rendono visibile la bontà e la provvidenza divine (*in ipso corpore ... quanta dei bonitas, quanta prouidentia tanti creatoris apparet!*)¹¹⁷.

In *c. Faust.* 22,83, infine, il riferimento è ai fatti in apparenza negativi narrati nella Scrittura: la provvidenza mantiene la forza della sua bontà (*uirtus bonitatis*), ed è

¹¹⁴ *Rm* 2,4: *diuitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis ... benignitas dei* (τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος ... τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ); *Gal* 5,22: *longanimitas, bonitas, benignitas* (μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη); così anche *Eph* 2,7; 5,9: *in omni bonitate et iustitia et ueritate* (ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ).

¹¹⁵ Braun 1962, 125s.

¹¹⁶ E.g. *Iren.* 3,25,2; *Arnob. nat.* 2,36; *Lact. inst.* 6,9,2.

¹¹⁷ Si tratta di un *topos* di ascendenza platonica e stoica: la gerarchia tra anima e corpo è infatti di origine platonica (*Plat. Tim.* 44d-e; cf. *Apul. Plat.* 1,13); la bellezza del corpo umano come prova a favore dell'esistenza della provvidenza divina è un motivo stoico (cf. *Cic. nat. deor.* 2,140ss.). Questi stessi temi sono sviluppati diffusamente anche in *Aug. prou. dei* 4s. (v. Dal Chiele 2013, 16-31). Le reminiscenze di questo passo ciceroniano nel *De ciuitate dei* (22,24) sono analizzate da Testard (1954, 193-200).

così in grado di conferire significato positivo alle azioni negative compiute dagli esseri umani (*significantur*):

c. Faust. 22,83: *de quibusdam malis operibus hominum in scripturis sanctis quaedam non mala, sed bona futura significantur. seruat enim ubique diuina prouidentia uirtutem bonitatis suae, ut, quemadmodum ex adulterorum concubitu formatur et nascitur homo, de hominum opere malo bonum opus dei.*

Abbiamo visto che in *s.* 50,6 e *ciu.* 22,24, *bonitas* e *prouidentia* sono usati in relazione al tema della creazione e che alcuni filosofi, come Platone, individuano nella bontà divina, la causa stessa dell'universo (*Sen. epist.* 65,10: cit. *supra*, 236). La bontà della creazione è un concetto essenziale anche nel pensiero cristiano: il concetto è ripetuto più volte nel Libro della *Genesi*, in cui Dio commenta le sue opere qualificandole di volta in volta con l'aggettivo *bonus* (*Gn* 1,10; 12; 18; 21; 25: ... *et uidit deus quod esset bonum*), traduzione di *καλός* della LXX, fino a giungere al giudizio complessivo e conclusivo di *Gn* 1,31: *uiditque deus cuncta quae fecerat, et erant ualde bona*. La bontà divina che si riflette nella creazione è un'idea forte nella Bibbia e soggiace anche ai due testi agostiniani appena ricordati. Va detto, però, che sul piano formale il nesso *affluentissima bonitas* di *s.* 50,6, con cui A. esprime la generosità dell'atto creatore di Dio, ricorda anche *bonis affluentius* di Cicerone (*nat. deor.* 1,51: *qua [sc. uita deorum] nihil beatius nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest*)¹¹⁸, con la differenza che in A. *affluens* ha valore attivo, perché Dio non è solo ricco di beni che tiene per sé, come nel caso del dio epicureo descritto da Cicerone, ma è un Dio generoso, che fa dono della sua bontà alle sue creature (cf. *conf.* 2,13: *bonorum omnium largitor affluentissimus tu es*). La locuzione *uirtus bonitatis suae [sc. diuinae prouidentiae]* di *c. Faust.* 22,83 rende l'idea di una provvidenza intesa come 'forza' o 'potenza' intrinsecamente buona, in grado di intervenire sul negativo, trasformandone la condizione, senza essere però intaccata da esso.

L'idea della provvidenza come 'forza' ricorda il lessico stoico¹¹⁹, la corrispondenza fra *uirtus* e δύναμις o ισχύς giunge tuttavia al latino dei Padri attraverso le traduzioni della Bibbia: *uirtus* è infatti espressione della forza sovranaturale di Dio e

¹¹⁸ V. Pease 1955, *ad loc.* Nel passo ciceroniano è descritta inoltre la condizione di inattività del dio epicureo, che *nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus...* (*nat. deor.* 1,51): su *nihil agit*, come espressione cristallizzata dell'inattività divina, v. *supra*, s.u. *ago*, 145s.

¹¹⁹ SVF I 176; II 785: μετά τινος οὖν ἔσται [*sc.* πνεῦμα] εἶδους ἰδίου καὶ λόγου καὶ δυνάμεως καὶ, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, τόνου; 1032: τῆς τοῦ πυρὸς δυνάμεως; 1108: ἓνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν ... περιγυνομένην ἀπάντων καὶ κρατοῦσαν; 1132; cf. Plotin. 3,2,7: τῆς προνοίας καὶ τῆς δυνάμεως.

del Verbo¹²⁰. Nel Libro della Sapienza, che, come noto, risente dell'influsso del lessico stoico, troviamo questa stessa corrispondenza e l'idea che la *uirtus* sia attuazione della bontà divina e riflesso della sua onnipotenza, in grado di trasformare in meglio, mantenendo inalterata la propria condizione: *uapor est enim uirtutis Dei et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera et ideo nihil inquinatum in illa incurrit ... est ... speculum sine macula dei maiestatis et imago bonitatis illius ... et permanens in se, omnia innouat ... (Sap 7,25-27)¹²¹.*

Lattanzio parla di una *diuina prouidentia* e di una *perfectissima uirtus* (*opif.* 1,11), oltre che di una *ineffabilis diuinae prouidentiae uirtus* (*opif.* 8,16), identificando così la potenza creatrice di Dio (*uirtus* equivale a δύναμις e a ισχύς delle Scritture)¹²². *Virtus, prouidentia* e il concetto di bontà (nel senso di 'fare il bene') sono associati nelle traduzioni origeniane di Rufino, che concentra l'attenzione sull'aspetto della continuità nel tempo di questa azione benefica di Dio (*Rufin. Orig. princ.* 1,4,3: *bene faciens ordine et merito in his sua beneficia uirtute prouidentiae dispensaret ... neque conditor neque beneficus neque prouidens deus aliquando non fuerit*).

4.4 MISERICORDIA, MISERICORS, MISERICORDITER

Come attributo divino, il sostantivo *miseriordia* si profila quale lessema prevalentemente cristiano¹²³: assieme alla bontà, la *miseriordia* è infatti uno degli

¹²⁰ Questo uso è attestato già in Tertulliano; avevamo visto un esempio lattanziano (*inst.* 7,3,26) a proposito di *gubernatio* (v. *supra*, s.u., 106); v. Loi 1970, 70-74.

¹²¹ Cf. LXX: ἀτιμίς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. ... ἐστιν ... ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. ... καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει. Nella traduzione rufiniana il concetto di virtù espresso in questo versetto è spiegato così: *Intellegenda est ergo "uirtus dei", qua uiget, qua omnia uisibilia et inuisibilia uel instituit uel continet uel gubernat, qua ad omnia sufficiens est, quorum prouidentiam gerit, quibus uelut unita omnibus adest* (*Rufin. Orig. princ.* 1,2,9). *Sap* 7,27 è citato da A. in *lib. arb.* 2,45, dove A. fornisce la prima definizione filosofica di provvidenza: v. *infra*, 279s.

¹²² Perrin 1974, 243.

¹²³ La storia di *miseriordia* e *miseriours* è però ben più antica: si tratta, infatti, di due lessemi ben consolidati nel lessico comune dei pagani, per designare quel sentimento di pietà che l'essere umano prova di fronte alla sofferenza di un suo simile. Questi lessemi acquisiscono poi una sfumatura morale (la *miseriordia* è una virtù, perché spinge ad agire bene); si specializzano nelle lingue tecniche della retorica (*miseriordia* è il sentimento che si prova in favore dell'accusato) e della filosofia, dove per gli stoici *miseriordia* ha un valore negativo: in quanto dispiacere provato di fronte alla sofferenza ingiusta di un'altra persona, questa è una forma di turbamento, e viene quindi annoverata fra le malattie dell'animo (così Cicerone e Seneca, sulla scorta dei loro antecedenti greci): Pétré 1934, 376-379; *Th.l.L.* VIII/2,1124,31ss., s.u. *miseriordia*. Sulla formazione di *miseriours* / *miseriordia* v. Zucchelli 2005, 371-380.

attributi morali essenziali del Dio biblico¹²⁴. Nella Scrittura e nel lessico cristiano *miser cordia* è sia una caratteristica fondamentale di Dio sia una virtù e un comportamento raccomandato ai fedeli¹²⁵. Con la funzione di attributo divino, sul quale i testi sacri insistono particolarmente (l'idea di un Dio misericordioso è fondamentale per la concezione teologica giudaica), *miser cordia* / *miser cors* esprimono l'idea di una bontà divina che perdona, mitigando e correggendo una concezione di giustizia concepita invece come intransigente: *miser cordia* è la pietà di Dio verso la sua creatura, soprattutto verso quella colpevole e peccatrice. A questo concetto è associata dunque l'idea del perdono divino: *miser cordia* e *miser cors* recuperano e innovano così il valore tecnico che il sostantivo aveva acquisito nel lessico della retorica (per Cicerone avvocato, *miser cordia* è infatti il sentimento di pietà a favore all'accusato: cf. Cic. *pro Lig.* 10,29)¹²⁶. Nella Bibbia (e, prima ancora, nella classificazione stoica delle passioni), il sostantivo latino traduce il greco ἔλεος, al quale corrisponde l'aggettivo ἐλήμων (= *miser cors*), ma nella Scrittura è attestata anche la coppia οἰκτιρμός / οἰκτρίμων, più rara e priva di particolari differenze semantiche rispetto a ἔλεος / ἐλήμων: *miser cordia* e *miser cors* traducono in modo indifferente queste due coppie di lessemi¹²⁷.

La terminologia ebraica veterotestamentaria è piuttosto lontana dal significato originario del greco ἔλεος (lo sconvolgimento di fronte alla sofferenza immeritata del prossimo): essa mantiene piuttosto l'idea della pietà e della compassione, vale a dire dell'amore donato da Dio¹²⁸. Per A. l'essenza della *miser cordia* divina è infatti proprio la volontà di dare serenamente aiuto a chi ne ha bisogno, sollevandolo dalla propria condizione di indigenza (*Simpl.* 2,2,3: *de miser cordia si auferas compassionem cum eo quem miseraris participatae miseriae et remaneat tranquilla bonitas subueniendi et a miseria liberandi, insinuat ur miser cordiae diuinae qualiscumque cognitio*). Nella definizione agostiniana compaiono i lessemi *bonitas* e *subuenio*, associati anche alle parole-chiave *prouidentia* / *prouideo*, come abbiamo visto.

¹²⁴ Anche nel lessico pagano, però, il soggetto del sentimento di ἔλεος o οἰκτιρμός, resi in latino da *miser cordia*, può essere la divinità: per il primo lessema v. Eur. *Or.* 333; Menand. *Epit.* 490; *Corp. Herm.* 13,3; per il secondo v. Aesch. *Suppl.* 209; Soph. *Oed. Col.* 109; *Phil.* 1042; Eur. *Alc.* 251; Aristoph. *Vesp.* 327s.

¹²⁵ Questa virtù si concretizza nel precetto della carità materiale ai poveri: con questa accezione il grecismo *eleemosyna* diverrà concorrente a *miser cordia*, fino a soppiantarlo: v. Pétre 1934, 389.

¹²⁶ V. Pétre 1934, 379s. e n. precedente; cf. *Sap* 12,22: *cum de nobis iudicatur speremus miser cordiam* (cf. LXX: κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος).

¹²⁷ Bultmann 1954, 162. Su *miseratio* e il cristianismo integrale *miserator*, coniato per rendere la varietà dei due gruppi lessicali presenti nella Bibbia greca, v. Braun 1962, 127s.

¹²⁸ Bultmann 1935, 474s.

L'associazione fra *misericos* / *miser cordia* e il lessico della provvidenza è caratteristica del latino cristiano (cf. tuttavia Curt. 6,9,2: *deum prouidentia et misericordia uiuo*), e non è molto frequente prima di A. Si trova in Cipriano, dove la *miser cordia* e la *prouidentia* hanno la funzione di istruire i fedeli (*epist.* 57,5: *de hoc nos prouidentia et misericordia domini saepius admoneri*; 60,5: *prouidentia domini monentis instruimur et diuinae misericordiae consiliis salubribus admonemur*), un compito analogo a quello che incontriamo in *ep.* 159,4 (*quo docente nisi prouidentia et misericordia dei?*): A. afferma qui che la visione onirica, attraverso la quale viene esemplificata la condizione *post mortem* dell'uomo, è in realtà determinata dalla volontà della provvidenza e della misericordia di Dio di istruirlo: egli si serve quindi anche della rappresentazione onirica per insegnare.

In A., *miser cordia* e *prouidentia* hanno la funzione di aiutare (*ep.* 23,8: v. *supra*, s.u. **adiuuo**, 226) e un effetto terapeutico¹²⁹ (*bapt.* 5,23), secondo la descrizione di *miser cordia* fornita da A. stesso in *Simpl.* 2,2,3 (v. *supra*, 240). In *en. Ps.* 144,11, A. commenta *Ps* 144,8s.: *misericos et miserator dominus, longanimis et multum misericors. suavis dominus omnibus, et miserationes eius in omnia opera eius*. A. mutua il sostantivo *miser cordia* dal testo dei salmi che viene citato. Il concetto è declinato in modo tradizionale per il pensiero cristiano (la *miser cordia* è associata al concetto di giustizia e di pazienza divina; consiste nel perdono del peccatore, nella promessa di vita eterna e nel dono di tutte le cose, compresi i meriti umani). Il nesso *prouidentia et misericordia* esprime anche un concetto ben preciso, vale a dire l'intento correttivo di Dio nel tempo attuale: egli ha infatti reso incerto il giorno della morte, per spingerci a non rimandare il giorno della conversione. Se esso ci fosse noto, pecceremmo a causa di un eccesso di speranza (confidando in un perdono già prestabilito) o a causa di un suo difetto (già consapevoli della condanna, non avremmo interesse a migliorare)¹³⁰:

en. Ps. 144,11: *uidete uocem desperantis ad augenda peccata, et uidete uocem sperantis ad augenda peccata, et quomodo utrique uoci occurrit prouidentia et misericordia dei. audi uocem desperantis: "iam", inquit, "dammandus sum; quare non facio quidquid uolo?". audi et uocem sperantis:*

¹²⁹ Cf. Rufin. *Orig. Princ.* 2,9,7: *per gratiam uero misericordiae suae omnibus prouidet atque omnes quibuscumque curari possunt remediis hortatur et prouocat ad salutem.*

¹³⁰ La descrizione dei medesimi comportamenti è in Aug. s. 20,4. Per correggerli, Dio ha promesso, da un lato, il perdono a chi si convertirà (*Ez* 18,21; 33,15); dall'altro lato, invita l'uomo a non rimandare il momento della sua conversione (*Ecli* 5,8), e dimostra così che *undique te circumdedit prouidentia dei misericorditer* (s. 20,4).

“misericordia domini magna est; quando me conuertero, dimittet mihi omnia; quare non facio quidquid uolo?”. desperat, ut peccet; sperat, ut peccet.

Le parole (*uoces*) di questi due tipi umani – riportate da A. in forma diretta – sono presentate (*occurrit*) dalla provvidenza e dalla misericordia di Dio: queste ultime forniscono quindi degli *exempla* con la funzione di istruire i fedeli. Attraverso l’atto di ‘dare voce’ a queste due diverse tipologie di peccatore, è A. stesso a realizzare, con le parole del suo commento alla Scrittura, quella funzione esemplare, istruttiva e correttiva (v. *infra*, s.u. **admoneo**, 250; 260s.) attribuita anche ai segni della storia e della creazione.

Infine, in *en. Ps. 7,1* e *qu. 7,49,11* è espressa, ancora una volta, la facoltà della provvidenza di integrare il negativo entro un disegno positivo: nel caso di *en. Ps. 7,1* questo meccanismo assume significato salvifico e cristologico: il tradimento di Giuda e il conseguente sacrificio di Cristo sono stati trasformati dalla provvidenza e dalla misericordia in un gesto salvifico per l’intero genere umano (è l’unica volta in cui A. riferisce questi lessemi non a Dio ma a Cristo):

en. Ps. 7,1: nefarium scelus traditoris sui, in suae misericordiae atque prouidentiae ordinem uertit; ut quod ille ad perniciem unius hominis peruersa mente faciebat, iste ad salutem omnium hominum prouida gubernatione conferret.

Nel lessico biblico e cristiano, *misericordia* / *misericors* implicano spesso l’aspetto escatologico della storia della salvezza (la misericordia di Dio realizzata in Cristo come azione salvifica) e l’idea della grazia divina che giunge attraverso la mediazione di Cristo. A. recupera dunque questo retroterra semantico e, giustapponendo *misericordia* e *prouidentia*, lo integra entro la sua peculiare struttura di pensiero (l’idea della provvidenza come forza di trasformazione del negativo).

5. L’ESTENSIONE DELLA PROVVIDENZA

A. insiste molto sull’onnicomprendività dell’azione della provvidenza, che si estende dall’alto al basso e include anche il male del quale è responsabile il singolo individuo entro un disegno di ordine complessivo. Questa idea ha una impronta polemica evidente, perché gli *impii*, gli avversari della provvidenza, non sono solo quanti negano la sua esistenza *in toto*, ma anche quanti ritengono limitata l’azione di quest’ultima, escludendo dalla sfera di interesse della provvidenza le creature considerate di rango inferiore, gli aspetti più insignificanti dell’universo, il cosiddetto mondo sublunare (cf.

Gn. litt. 5,21,42, analizzato s.u. *guberno*, 112s.) o, ancora, le vicende umane (*res humanae*), ricondotte invece al dominio del caos e del disordine morale (un'obiezione che fondata sull'apparente casualità con cui sono assegnati premi e castighi ai buoni e ai malvagi)¹³¹.

L'azione della provvidenza è espressa da verbi come *circumdo*, *praesideo* e *uigilo*, che pongono l'accento sulla sua onnipresenza e sull'aspetto della cura, come *uestio* che evoca l'immagine evangelica della protezione di una veste (cf. *Mt* 6,26s.); *pertineo* è utilizzato a esprimere l'estensione dell'azione della provvidenza, nel costruito *pertineo ad. Res humanae* è *iunctura* frequentemente utilizzata a designare l'obiettivo della provvidenza; *desero* o *relinquo* sono verbi usati a esprimere il disinteresse della provvidenza, e per questo di trovano sempre accompagnati da negazione:

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
circumdo	1	s. 20,4: <i>undique te circumdedit p-a dei misericorditer.</i>	ca. 391
desero ¹³²	3	<i>mor. 1,12: quid beneficentius, quid liberalius diuina p-a dici potest, quae a legibus suis hominem lapsum et propter cupiditatem rerum mortalium iure ac merito mortalem sobolem propagantem non omnino deseruit?</i>	387-388
		<i>conf. 5,13: manus enim tuae, deus meus, in abdito p-ae tuae non deserebant animam meam¹³³.</i>	ca. 400
		<i>cont. 32: per medicinalem p-am paululum desertus est a rectore, ne per exitialem superbiam ipse desereret rectorem¹³⁴.</i>	?
pertineo	10	<i>diu. qu. 24: si non prouidentia uniuersus mundus administratur, est aliqua natura atque substantia quae ad opus p-ae non pertineat.</i>	388-391
		<i>diu. qu. 62: pertinet ad gubernationem p-ae, qua omnes diuinae actiones locorum temporumque ordines distinctione pulcherrima peraguntur.</i>	388-391
		<i>c. Faust. 22,16: inuidentem autem cuiquam deum, quod malos beatos fieri non sineret, si uellet dicere, plenos inueniret suorum libros de hac re ad diuinam p-am pertinentes.</i>	ca. 400-404
		<i>en. Ps. 142,13: quid est: "contemnit" [Pru 18,3]? iam nec ullam p-am deputat; aut si deputat, ad</i>	403 ¹³⁵

¹³¹ V. *supra*, quanto detto a proposito di *cura / curo*, in partic. 218.

¹³² *Prouidentia* è attestato anche con *relinquo*, sinonimo di *desero* (cf. Aug. *prou. dei* 8: *cum dei iustitia, cuius sic eminent in rebus exiguis prouidentia, nullo modo relinquat sine ullo iudicio passim fluitare maiora*).

¹³³ V. *supra*, s.u. *abditum*, 193s.

¹³⁴ Sull'azione terapeutica della provvidenza (cf. *medicinalis*), v. *supra*, 221-225.

¹³⁵ Hombert 2000, 98s.

		<i>eam se pertinere non putat.</i>	
		<i>prou. dei 9: ad dei p-am non pertinere ut animalia nascantur atque pascantur.</i>	412?
		<i>ciu. 1,13 (= cura mort. 5): ad dei p-am, cui placent etiam talia pietatis officia, corpora quoque mortuorum pertinere significant propter fidem resurrectionis astruendam.</i>	412-426
		<i>s. 8,10 (= Frangip. 1): passim putantur fieri et quasi ad diuinam p-am non pertinere.</i>	? ¹³⁶
		<i>ep. 153,19: ipsas ad dispensationem diuinae p-ae pertinere.</i>	413/414
		<i>qu. 7,49,11: ut, quod subdefecit tali eius animo ad hoc quod generi humano significari oportebat usus est deus, ad eius intellegatur misericordiam et mirabilem p-am pertinere.</i>	419-421
		<i>c. Iul. imp. 3,109: ut quicquid homines patiuntur uel adipiscuntur siue in corporibus suis siue in rebus externis, ad diuinam negetis p-am pertinere.</i>	dopo 426
praesideo	2	<i>util. cred. 34: si enim dei p-a non praesidet rebus humanis.</i>	391-392
		<i>lib. arb. 3,5: alii uero quamquam negare non audeant praesidere humanae uitae p-am dei.</i>	391-395
res humanae	9	<i>util. cred. 34: si enim dei p-a non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum.</i>	391-392
		<i>lib. arb. 3,5: nullam diuinam p-am praesesse rebus humanis.</i>	391-395
		<i>prou. dei 1: admonet nos dominus de p-a sua qua rebus humanis curam dignatur impendere.</i>	412?
		<i>prou. dei 2: quaerendum ergo ab eis unde opinentur dei p-am ab humanis rebus alienam.</i>	412?
		<i>prou. dei 3: negent gubernari diuina p-a res humanas, quod eas inordinatas et quodammodo turbidas cernunt.</i>	412?
		<i>prou. dei 8: in gubernandis et ordinandis rebus humanis diuinam p-am non negaret.</i>	412?
		<i>prou. dei 10: laudantes p-am creatoris in arborum foliis et eam putantes non esse in rebus humanis.</i>	412?
		<i>ciu. 5,19: etiam talibus tamen dominandi potestas non datur nisi summi dei prouidentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas.</i>	dopo 412
		<i>perseu. 31: aut res humanas in paruulis non diuina p-a, sed fortuitis agi casibus opinabimur.</i>	dopo 426
uestio	1	<i>s. dom. m. 2,51: cuius potestate atque dominatu factum est, ut ad hanc staturam corpus uestrum perduceretur, eius [sc. patris uestri] p-a etiam uestiri potest.</i>	393-394
uigilo	4	<i>c. Faust. 22,42: uigilante p-a sua pro significatione futurorum.</i>	ca. 400-404
		<i>s. 352,9: ad utrumque uigilauit pro nobis p-a dei.</i>	412 ¹³⁷

¹³⁶ Drobner (2003, 98s.) ritiene insoddisfacenti le ipotesi di datazione precentemente formulate, poiché fondate su argomentazioni soltanto ipotetiche, compresa quella di Hombert (2000, 98s.) che faceva risalire il *sermo* al 403.

¹³⁷ Hombert 2000, 589-594.

		<i>en. Ps. 30,2,3,12: et multis facit deus ista in isto tempore, sed non omnibus. si enim nemini faceret, quasi non uideretur uigilare diuina p-a; si omnibus faceret, non seruaretur diuina patientia.</i>	? o prob. 412 ¹³⁸
		<i>en. Ps. 34,1,7: contra istam opinionem diuina p-a uigilante, ut ostenderet deus ad se pertinere ista omnia, et in sua esse potestate, non solum aeterna ... uerum etiam temporalia.</i>	414-415 ¹³⁹

Tabella 38 Attestazioni agostiniane dei lessemi che designano l'estensione dell'azione della provvidenza

5.1 PERTINEO AD

Lo sfondo polemico cui si è accennato traspare, sul piano formale, da una certa cristallizzazione espressiva e dal fatto che *res humanae* e il modulo lessicale *pertineo ad* ricorrono spesso in forma negativa, per riportare le posizioni antiprovidenzialitiche (cf. *ciu.* 18,41: *adserentes [sc. Epicurei] res humanas ad deorum curam non pertinere*; *s.* 48,5; *prou. dei, passim*). Con valore teologico-providenzialistico, il costrutto *pertineo ad* (gr. ἀνήκω)¹⁴⁰ può essere costruito in due modi: sul modello del costrutto ormai cristallizzato *ad curam pertinet*¹⁴¹, in cui la preposizione *ad* regge l'accusativo *deum / deos* (e.g. *Aug. ciu.* 4,23: *ad quem [sc. Iouem] diurna fulmina pertinerent*) o un sostantivo che esprima il dominio della provvidenza (come nei passi agostiniani citati nella tabella, nei quali *ad* regge **dispositio**, **gubernatio**, **opus** e più spesso *prouidentia*); così costruito, il verbo significa 'riguardare' o 'interessare'. Nel costrutto opposto, invece, il soggetto di *pertineo* è dio, mentre il sostantivo retto da *ad* designa l'oggetto di competenza della divinità¹⁴². Il valore è lo stesso, ma la prospettiva è rovesciata: nel primo costrutto abbiamo un progressivo ampliamento del campo di interesse della provvidenza, nel secondo ci si focalizza invece su un aspetto specifico della cura divina, e non è forse un caso che tutti gli esempi agostiniani del secondo costrutto forniti dal *Thesaurus linguae Latinae* si riferiscano a divinità pagane¹⁴³: è come se A. intendesse mettere in luce la limitatezza della *cura* degli dèi pagani – numerosi ma non onnipotenti –, in antitesi all'onnipotenza e all'onnicomprendività della *cura* dell'unico Dio cristiano.

¹³⁸ «La date du commentaire reste incertaine, mais l'année 412 est très probable» (Hombert in Dulaey 2011, 199); cf. Hombert 2000, 589-594.

¹³⁹ *Ibid.* 595-598.

¹⁴⁰ Cf. Euseb. *hom. in illum.* 31, 1501: τὴν τοῦ Θεοῦ πρόνοιαν δι' ὅλων ἀνήκουσαν.

¹⁴¹ Cf. *Th.l.L.* X/1,2 1800,2ss., *s.u.* *pertineo*.

¹⁴² A. delinea con precisione quasi "chirurgica" il campo di interesse degli dèi pagani, cf. e.g. *Aug. ciu.* 4,8: *quando Nodutus adiuuaret in bello, qui nec ad folliculum spicae, sed tantum ad nodum geniculi pertinebat?*

¹⁴³ *Th.l.L.* X/1,2,1800,58ss., *s.u.* *pertineo*.

Nell'interesse della provvidenza rientrano quindi tutte le creature (*diu. qu.* 24; la provvidenza si preoccupa infatti degli uomini anche dopo la loro morte: cf. *ciu.* 1,13; *cura mort.* 5), e sotto il suo governo ricadono inoltre tutte le azioni che si svolgono nel tempo (*diu. qu.* 62). Un elemento ricorrente in A. è la dimostrazione che la *cura* di Dio si estende anche agli animali, una convinzione che sembra contraddetta da 1 *Cor* 9,9 (*non est de bobus cura deo*)¹⁴⁴. In *prou. dei* 9, A. affronta l'esegesi di questo versetto, affermando che le parole dell'Apostolo non negano la *cura* divina per gli animali (*ad dei prouidentiam non pertinere ut animalia nascantur atque pascantur*), ma si riferiscono al fatto che Dio non ha stabilito delle regole secondo le quali l'uomo debba trattare gli animali (cf. *en. Ps.* 145,13). Questo versetto, che sembra escludere gli animali dal governo della provvidenza, si contrappone idealmente ai versetti provvidenzialistici tratti dal vangelo di Matteo, in cui è descritta la *cura* di Dio anche per i dettagli più insignificanti del cosmo: dagli uccelli nel cielo (*Mt* 6,26; cf. *ibid.* 10,29), ai gigli del campo e al fieno (*Mt* 6,28-30), fino alla quantità di capelli presenti sui nostri capi (*Mt* 10,30)¹⁴⁵. È di derivazione evangelica anche l'immagine della provvidenza che *veste* gli uomini (*s. dom. m.* 2,51), tratta da *Mt* 6,26s. (*quis autem uestrum curans potest adicere ad staturam suam cubitum unum? et de uestimento quid solliciti estis?*), dalla quale deriva l'esortazione ad affidare anche la cura del proprio corpo a Dio¹⁴⁶.

Con valore teologico-provvidenzialistico, *pertineo ad* è attestato per la prima volta nel *De natura deorum* di Cicerone, in una descrizione (di parte epicurea, e dunque ironica) del dio stoico: *omnia prouidentem et cogitantem et animaduertentem et omnia ad se pertinere putantem curiosum et plenum negotii deum* (*nat. deor.* 1,54). Negli autori pagani ricorre soprattutto il nesso *ad deum* o *ad deos pertinere* (*Liu.* 5,50,1; 8;

¹⁴⁴ Se ne è parlato *supra*, a proposito di *cura / curo*, v. in partic. n. 37.

¹⁴⁵ In *agon.* 9, 1 *Cor* 9,9 è associato proprio a questo versetto (v. n. precedente). In *ciu.* 10,14, A. mette in relazione le immagini derivate dal regno vegetale, tratte dal vangelo con quelle, anche esse di carattere vegetale, presenti in Plotin. 3,2,13 (v. *infra*, 283-285). Un altro versetto importante per il tema dell'onnicomprendività della provvidenza è costituito da *Sap* 8,1, le cui citazioni agostiniane sono analizzate in appendice (v. *infra, ibid.*).

¹⁴⁶ La preoccupazione di Dio di vestire l'uomo è dimostrata da A. attraverso il riferimento al "vestito" dei gigli del campo e del fieno, descritti in *Mt* 6,28-30, versetti che secondo A. vanno interpretati alla lettera, in quanto prove della *cura* di Dio per il corpo umano (*s. dom. m.* 2,52: *ista documenta non sicut allegoriae discutienda sunt ... posita sunt enim, ut de rebus minoribus maiora persuaderentur*): dalla *cura* per le creature di minor valore bisogna infatti desumere quella per le creature più importanti, secondo il noto schema agostiniano che dal basso conduce all'alto e dalle realtà corporee conduce a quelle incorporee.

10,6,10; Quint. *decl.* 324,6s.; Apul. *Plat.* 2,20); con *providentia, pertineo ad* è attestato due sole volte, in Lattanzio (*inst.* 1,3,18) e nella traduzione rufiniana del *De Principiis* di Origene (4,1,7). Questo modulo espressivo è già attestato negli autori pagani, ma non con la medesima frequenza con cui esso compare invece negli autori cristiani. Le attestazioni pagane di *pertineo ad* sono inoltre tutte positive, mentre nel lessico dei cristiani (e dello stesso A., come abbiamo visto) il costrutto è usato di frequente in contesti negativi, per esprimere le posizioni degli avversari della provvidenza (cf. Lact. *inst.* 5,10,11: *nihil ad deos pertinere*, riportando la tesi di Epicuro; Rufin. *Orig. in Num.* 9,3: *non est cura deo de uita mortalium nec pertinent haec ad deum*). Si tratta verosimilmente di un modulo linguistico che si consolida in ambiente cristiano sia per dare voce agli avversari della provvidenza, da un lato, e per esprimere l'estensione del governo di quest'ultima, dall'altro lato.

5.2 RES HVMANAE

Le *res humanae* (gr. τὰ ἀνθρώπινα)¹⁴⁷ costituiscono il nucleo concettuale del dibattito sulla provvidenza: le tesi antiprovidenzialistiche si fondano infatti proprio sul riscontro del disordine e dell'ingiustizia che caratterizzano vita degli esseri umani (*res humanae, humana, humana uita*), un'osservazione che contrasta con la regolarità e la coerenza delle leggi che regolano il macrocosmo. Ancora una volta, quindi, il dibattito verte sull'estensione della provvidenza. In associazione diretta alle parole-chiave, le attestazioni agostiniane di questa *iunctura* si concentrano soprattutto nel *De providentia dei* (1; 2; 3; 8; 10), ma il nesso *res humanae* è ben attestato in relazione al tema della *cura* divina, spesso in contesti nei quali A. riporta le parole di chi nega o mette in dubbio l'interesse di Dio per le vicende umane¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Oppure ἀνθρώπινον βίον, ἀνθρώπινα πράγματα: v. e.g. Philo in *Gen. fr.* 5: οὐ προνοεῖσθαι τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων τὸ θεῖον; Lucian. *Iupp. conf.* 10: λόγου ἐπιδειξαι οὐδενὸς ἡμᾶς προνοοῦντας ἀνθρώπινων. Euseb. *praep. euang.* 8,14: Πρόνοιαν εἶναι λέγεις ἐν τοσαύτῃ τῶν πραγμάτων ταραχῇ καὶ συγχύσει; τί γὰρ τῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον διατέτακται; in *ps.* 24,32: προνοία διοικεῖσθαι μόνῃ Θεοῦ, δείκνυσιν ὡς μέλει καὶ τῶν ἀνθρώπινων αὐτῷ; Basil. *hom. in psalm.* 29,456: οὐδαμοῦ ἔστι πρόνοια Θεοῦ ἐπισκοποῦσα τὰ ἀνθρώπινα· ἢ ἔστι μὲν που τάχα ἡ θεία ἐπισκοπή.

¹⁴⁸ V. e.g. *ord.* 1,1; 2,15; *lib. arb.* 3,5: *humana uita*; *s.* 18,1; 25A,1: *putat enim, quando mala facit et felix est, quia deus res humanas non curat*; 32,19: *et quasi dormiat deus neglegens res humanas*; 48,4: *ad deum gubernationem rerum humanarum non pertinere ...*; 125,5; *en. Ps.* 31,2,25; 48,1,1; 48,2,6; 63,19; 72,21: *scripturis ... dicentibus quia deus curat res humanas, quia discernit inter pium et impium*; 140,9; in *Iob* 22; *cons. eu.* 1,21: *... deus unus, qui fecit caelum et terram et res humanas iuste ac misericorditer curat*; 2,24; *ciu.* 15,7; 18,41; *ep.* 140,13; 184A,6.

Il nesso *res humanae*, assai frequente nella letteratura pagana in contesti teologico-provvidenzialistici, è attestato per la prima volta nel *De rerum natura* di Lucrezio (5,1233), nel corso di un lungo *excursus* antiteologico. Secondo Lucrezio, la forza della natura è in grado di spazzare via in un attimo le cose umane (*res humanae*), lasciando così intendere che neppure la divinità possa (o voglia) intercedere a favore dell'uomo: *usque adeo res humanas uis abdita quaedam / opterit* (Lucr. 5,1233s.). Il dubbio sull'effettivo interesse della divinità per le cose umane si incontra anche negli autori latini successivi¹⁴⁹. In Cicerone questa *iunctura* è frequente soprattutto nel *De diuinatione* e nel *De natura deorum*, in combinazione con i semantemi della *cura* (soprattutto con *consulo*). In queste opere, *res humanae* è usato per dare voce sia alla posizione epicurea (*nat. deor.* 1,3: *sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos*) sia a quella stoica (*diu.* 1,117: *esse deos, et eorum prouidentia mundum administrari, eosdemque consulere rebus humanis, nec solum uniuersis, uerum etiam singulis*)¹⁵⁰. L'accostamento di *res humanae* a un semantema della *cura* è inoltre ampiamente attestato nella tradizione retorica, come dimostrato dal modulo fisso *rerum humanarum agere curam*, che ritorna nel dibattito sulla provvidenza, compreso fra le *quaestiones infinitae* delle esercitazioni di retorica¹⁵¹.

Nei pagani *res humanae* è inoltre ben attestato anche in riferimento al lessema *fortuna*, in contesti antiprovvidenzialistici (un dato che è un'ulteriore conferma della marca polemica di questi lessemi, che si trasmette poi ai cristiani). Nel terzo coro della *Fedra* senecana, ad esempio, l'assenza di ordine nelle *res humanae* è accostata al governo del caso: *res humanas ordine nullo / fortuna regit...* (*Phaedr.* 978s.)¹⁵². Seneca stabilisce così una sorta di corto circuito semantico tra la *fortuna*, sinonimo di caos e

¹⁴⁹ È frequente anche negli storici, v. e.g. Nep. *Timol.* 4,4: *nihil enim rerum humanarum sine deorum numine geri putabat*; Sall. *Iug.* 14,21: *... apud deos immortalis rerum humanarum cura oriatur*; Liu. 1,21,1: *interesse rebus humanis caeleste numen*; 5,52,1; 9,1,11; 25,6,6: *cuius [sc. fati] lege immobilis rerum humanarum ordo seritur ...*; cf. anche Petron. 106,2: *deos immortales rerum humanarum agere curam puto*; 120,79 s.: *rerum humanarum diuinarumque potestas, / Fors, cui nulla placet nimium secura potestas*; Plin. *nat.* 2,20; 2,26: *uerum in his deos agere curam rerum humanarum credi*; v. *supra*, s.u. *cura / curo*.

¹⁵⁰ Cic. *nat. deor.* 2,3; 2,162: *mih i uidetur uel maxime confirmare deorum prudentia consuli rebus humanis*; 3,6: *consulere eos rebus humanis*; 3,47: *quod si tales dei sunt ut rebus humanis intersint*; 3,65: *primum deorum <ne> prudentia mundus regatur, deinde consulant ne di rebus humanis*; cf. *diu.* 1,10: *et esse deos et eos consulere rebus humanis*; 1,33.

¹⁵¹ Sen. *contr.* 1,3,8: *an dii immortales rerum humanarum curam agant*; Quint. *inst.* 5,6,3: *... qui [sc. philosophi quidam] deos agere rerum humanarum curam negarent*; v. Pasetti 2008, 117ss.

¹⁵² Altrove Seneca parla di *uolutatio rerum humanarum*, dovuta all'azione della *fortuna*: v. *epist.* 99,9.

disordine, e *rego*¹⁵³, uno dei verbi provvidenzialistici più diffusi, come si è visto (v. *supra*). Nell'uso cristiano, la *iunctura* manterrà per lo più la sua caratura filosofica, comparando in dichiarazioni a favore o contro la provvidenza, ricondotte ai rappresentati delle scuole filosofiche antiche: cf. e.g. Tert. *Apol.* 47: *Platonici ... curantem rerum factorem et actorem rerum [sc. deum asseuerant] contra Epicurei otiosum et inexercitum ... neminem rebus humanis*; Lact. *inst.* 3,28,6; 5,2,7; *epit.* 24,5: *non uidetur [gli avversari degli stoici] mundus dei et hominum causa institutus neque res humanae prouidentia gubernari; opif.* 4,13; *ira* 3,3.

¹⁵³ Su questo coro senecano v. Traina 2003, 148ss. Cf. Cic. *Marcell.* 7; Hor. *sat.* 2,8,61ss.: «*Heu, Fortuna, quis est crudelior in nos / te deus? Ut semper gaudes illudere rebus / humanis!*» ...; Apul. *Socr.* 6. Di fronte a tutta questa incertezza delle vicende umane, Seneca risponde con il richiamo alla filosofia (v. *supra*, 18); in *epist.* 16,5, ribadisce infatti la necessità della pratica filosofica, come unica garanzia di sicurezza e antidoto ai giochi del caso: *siue nos inexorabili lege fata constringunt, siue arbiter deus uniuersi cuncta disposuit, siue casus res humanas sine ordine inpellit et iactat, philosophia nos tueri debet* (cf. *prou.* 2,10: *eripe te rebus humanis*).

IV. LA PROVVIDENZA CHE METTE ALLA PROVA

L'azione della provvidenza si riferisce a un aspetto specifico del processo istruttivo-educativo: compito peculiare di quest'ultima è infatti quello di risvegliare l'attenzione dell'essere umano (*admoneo*), di richiamarlo alla concentrazione sulla propria interiorità, e di dare così inizio a quel percorso di conversione che, attraverso il mondo sensibile, conduce, o meglio, riconduce l'uomo a Dio, perché il processo correttivo (*corrigo, emendo*) innescato dalla provvidenza è anche un percorso a ritroso nel ricordo (*commemoro*), alla ricerca di una patria di origine di cui abbiamo perso la memoria a causa delle distrazioni terrene e del peccato¹. In relazione alla provvidenza prevalgono infatti i lessemi riconducibili alla sfera dell'*admonere* piuttosto che a quella del *docere*².

Come si vedrà, A. distingue nettamente fra *docere* e *admonere*: il primo è in relazione alla sfera dell'interiorità (a insegnare è il maestro interiore, Cristo, sapienza divina)³; la *admonitio* ha invece origine dall'esterno, è determinata dai segni, che possono essere le cose dell'universo – la creazione intesa come *res* significativa, cioè come parola, discorso, libro, se pensiamo al doppio valore di 'Genesi', che è atto e, allo stesso tempo, racconto di creazione –⁴, la storia con i suoi *exempla* e, non da ultimo, la Scrittura. Anche gli eventi negativi e la volontà malvagia rientrano fra i mezzi sfruttati dalla provvidenza per mostrare la strada giusta da percorrere:

Gn. litt. 11,11,24: *ex quo opere diuinae prouidentiae in eos ueniat inponendae commotio disciplinae, ut, si non corriguntur qui puniuntur, eorum tamen exemplum ceteri metuant ualeatque ad eorum salutem iusta perniciēs aliorum.*

¹ Sul valore proprio di *conuerto* come azione del ritorno v. Madec 1986-1994c, 1282. Lo schema di pensiero ereditato da A. è di origine platonica e neoplatonica (Plotino paragona il viaggio di ritorno dell'anima all'odissea di Ulisse: Plotin. 1,6,8; cf. 1,6, 9: Ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε). In A. tale schema è scandito nelle sue tappe essenziali dai composti di *uerto*; cf. *conf.* 4,31: *uiuuit apud te semper bonum nostrum, et quia inde auersi sumus, peruersi sumus. reuertamur iam, domine, ut non euertamur*; v. *ibid.* 1286-1289. Per altri lessemi agostiniani di conversione, v. Pieri 2014, 19-37.

² Fra i lessemi relativi al concetto dell'insegnamento che A. associa a *prouidentia*, si possono ricordare *doceo* (*ep.* 159,4), *institutio* (*uera rel.* 11), *praecipio* (*diu. qu.* 52; *ciu.* 12,24), *disciplina* (*uera rel.* 40; *c. adu. leg.* 2,37; *Gn. litt.* 11,11,24), sostantivo che presenta tuttavia uno spettro semantico molto ampio e coinvolge anche la sfera dell'*admonitio* e della *correctio*, come ad esempio in *Gn. litt.* 11,11,24, cit. *infra*, 250.

³ Cf. 1 *Cor* 1,24 (cf. appendice, 285); cf. *Aug. lib. arb.* 2,38, cit. *infra*, n. 31; *mag.* 38.

⁴ Cf. l'antica versione di *Gn* 2,4 (*hic est liber creaturae caeli et terrae...*; cf. *Vulg.*: *istae generationes caeli et terrae ...*), un'immagine, quella del *liber creaturae*, che in *Gn. litt.* 5,23,46 consentirà un affascinante gioco metaforico fra la *administratio* della provvidenza nel tempo e lo srotolarsi di un *uolumen*: v. *supra*, s.u. *ministro*, 84s.

L'idea dell'utilità del male è già teorizzata da Plotino, che gli attribuisce la funzione di paradigma della punizione che quest'ultimo comporta (*παράδειγμα δίκης*): il male per Plotino è utile, perché è una forma di *admonitio*, tesa a risvegliare e rafforzare l'intelletto (cf. *excito* ed *exerceo*), che deve imparare a farne buon uso, trasformandolo in qualcosa di positivo (un'attività che in A. è peculiare della provvidenza)⁵.

La *admonitio* è quindi uno stimolo improvviso che agisce non tanto sul piano della comprensione razionale, coinvolta solo in un secondo momento dall'azione del *docere*, quanto piuttosto sulla sfera emotiva dell'essere umano: con la *admonitio* ci troviamo infatti nell'ambito del *mouere*, secondo la definizione della retorica antica, che riconosceva nella parola un potente mezzo psicagogico⁶. Questa idea passerà alla filosofia antica, e in ambito latino troverà piena cittadinanza nella concezione senecana della filosofia, che muove fra i due poli antitetici e complementari dell'interiorità e della predicazione⁷: a quest'ultima corrisponde un'idea di filosofia intesa non solo in termini teorico-speculativi ma anche come prassi della *admonitio*.

In A. non è più il filosofo ma la provvidenza a smuovere, scuotere, risvegliare (*excito*) l'individuo assopito dalle comodità terrene, e per fare questo si serve di ogni mezzo, anche di eventi e situazioni difficili, dolorosi, apparentemente negativi e ricondotti alla sfera di azione del caso dal pensiero comune. A. interpreta così, vedremo, le sventure capitate a Romaniano (*Acad.* 1,3), ma è in primo luogo la sua personale storia di conversione a renderlo testimone di questo tipo di intervento correttivo attuato dalla provvidenza sulla vita del singolo⁸.

⁵ Plotin. 3,2,5: ἡ δὲ κακία εἰργάσατό τι χρήσιμον εἰς τὸ ὅλον *παράδειγμα δίκης* γενομένη καὶ πολλὰ ἐξ αὐτῆς χρήσιμα παρασχομένη. Καὶ γὰρ ἐγρηγορότας ἐποίησε καὶ νοῦν καὶ σύνεσιν ἐγείρει πονηρίας ὁδοῖς ἀντιταττομένων, καὶ μανθάνειν δὲ ποιεῖ οἷον ἀγαθὸν ἀρετῆ παραθέσει κακῶν ὧν οἱ πονηροὶ ἔχουσι ... Τοῦτο δὲ δυνάμεως μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι καὶ τοῖς ἀμόρφοις γενομένοις εἰς ἐτέρας μορφὰς χρῆσθαι ἰκανὴν εἶναι ("il vizio, poi, produce qualcosa di utile nell'universo, poiché diventa esempio di punizione, e molti altri vantaggi esso porta ancora. Infatti esso tien desti, eccita l'intelligenza e la coscienza facendole resistenti sulle vie della colpa, fa vedere qual bene sia la virtù mediante la comparazione coi mali che i cattivi subiscono. [...] Il più grande potere è quello di saper bene utilizzare il male stesso e di essere capace di adoperare questa cosa informe per <la produzione di> altre forme", trad. di G. Faggin); v. Chadwick 1987, 160.

⁶ La concezione della retorica come tecnica del *ψυχαγωγεῖν* risale a Gorgia; l'impiego di mezzi estetici e linguistici con funzione didattico-educativa, allo scopo di influire sulla volontà – una prassi criticata da Platone e difesa invece da Isocrate – risente dell'importante contributo della sofistica: Hadot 1969, 17.

⁷ Traina 1987⁴, *passim*.

⁸ A. vede infatti nella malattia che lo costrinse ad abbandonare definitivamente la professione di retore una "provvida sventura", disposta da Dio allo scopo di spingerlo a dedicarsi all'*otium* filosofico (v. *Acad.* 1,3; *beata u.* 1,1-4; *ord.* 1,5; *conf.* 9,2); Moran 1968, 259s.; 270. Dio si serve quindi di qualunque mezzo per indurre l'uomo a ritornare in se stesso: tutto assume così il valore di segno, di chiamata divina. La conversione di A. è un esempio di questa modalità di intervento provvidenziale, sintetizzato nel nesso

Attraverso le difficoltà, la provvidenza dispone quindi delle prove: esse sono lo stimolo a correggersi per chi ha intrapreso un percorso sbagliato, ma tali difficoltà colpiscono però anche chi cammina già sulla via della fede in Cristo: siamo così di fronte al problema di ogni “teodicea”, vale a dire il dilemma della sofferenza del giusto, al quale A. fornisce la risposta tipica – di matrice biblica e stoica (in particolare senecana) – della sofferenza come prova disposta da un Dio che intende “allenare” quanti gli stanno a cuore (*exerceo, exercitatio*):

LESSEMI	NR. OCCORRENZE	PASSI	DATAZIONE
admoneo	4	<i>uera rel. 75: sed adest diuina p-a, quae hanc [sc. imam pulchritudinem] ostendat et non malam ... et extremam tamen esse miscens ei dolores et morbos et distortionem membrorum et tenebras coloris et animorum simultates ac dissensiones, ut ex his admoneamur incommutabile aliquid esse quaerendum.</i>	388-391
		<i>ep. 108,13: attendite illud speculum, quod ad uos admonendos deus misericordissima, si sapietis, prouisione constituit.</i>	410
		<i>prou. dei 1: admonet nos dominus de p-a sua qua rebus humanis curam dignatur impendere, quantum ipse donat, aliquid disputare.</i>	412?
		<i>ciu. 11,22: unde nos admonet diuina p-a non res insipienter uituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere.</i>	dal 412
commemoro	1	<i>uera rel. 93: quapropter si et ipsa superbia uerae libertatis et ueri regni umbra est, etiam per ipsam nos commemorat diuina p-a, quid significemus uitiosi et quo debeamus redire correcti.</i>	388-391
corrigo	1	<i>Gn. adu. Man. 2,42: per suam iustitiam et p-am multos de malitia diaboli corrigit [sc. deus]?</i>	aut. 388-391
excito	1	<i>Acad. 1,3: illud ipsum, inquam, quod in te diuinum nescio quo uitae huius somno ueteraque sopitum est, uariis illis durisque iactationibus secreta p-a excitare decreuit.</i>	nov. 386-mar. 387
exerceo, exercitatio	2	<i>ciu. 1,1: quae [sc. diuina p-a] solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere itemque uitam mortalium iustam atque laudabilem talibus adflictionibus exercere probatamque uel in meliora transferre uel in his adhuc terris propter usus alios detinere.</i>	dal 412

occultis et miris modis (conf. 5,10; 6,22), che constata l'esistenza di tale intervento senza tuttavia conoscerne il contenuto: Moran 1972, 331s.; 334.

		<i>ciu. 18,51: ac per hoc diabolus princeps impiae ciuitatis aduersus peregrinantem in hoc mundo ciuitatem dei uasa propria commouendo nihil ei nocere permittitur, cui procul dubio et rebus prosperis consolatio, ut non frangatur aduersis, et rebus aduersis exercitatio, ut non corrumpatur prosperis, per diuinam p-am procurator.</i>	dal 412
--	--	--	---------

Tabella 39 Attestazioni agostiniane dei lessemi che designano l'azione correttiva della provvidenza

1. LA PROVVIDENZA CHE RICHIAMA: *ADMONEO*

Il verbo *admoneo* (gr. παραινέω, ὑπομνήσκω) è attestato 1304 volte nel *corpus* agostiniano (il sostantivo corrispondente, *admonitio*, ricorre invece poco meno di 140 volte)⁹. *Admoneo* e *admonitio* hanno sia valore psicologico (gr. ὑπόμνησις) – designano infatti l'azione di evocare, richiamare alla memoria¹⁰ – sia valore morale (gr. νοουθεσία)¹¹: la *admonitio* è infatti un avvertimento, un richiamo (anche della memoria), un rimprovero mirato a correggere con dolcezza (cf. Sen. *ira* 1,15,1: *corrigendus est itaque, qui peccat, et admonitione et ui, et molliter et aspere*), o finalizzato a mostrare la strada giusta da percorrere (Sen. *epist.* 94,45: *rectas ... actiones admonitio demonstrat*).

Nel lessico senecano, questi due valori si compenetrano e si fondono nella loro accezione tecnica: in Seneca *admoneo* e *admonitio* sono infatti il rimedio attraverso il quale la filosofia cerca di contrastare i meccanismi psicologici che portano gli animi interiormente più vacillanti a trascurare le cose giuste o a dimenticarle nella prassi quotidiana: i *praecepta* e le *admonitiones* sono «quegli elementi parenetici che si rivolgono all'individuo nella concretezza delle sue situazioni esistenziali e parlano non solo alla mente, ma anche al cuore e alla volontà»¹²; lo stile senecano della predicazione realizza questi presupposti teorici.

⁹ Al tema della *admonitio* in A. sono dedicati i lavori di Moran (1968, 257-271); Doignon (1986, 21-37); Madec (1986-1994a, 95-99); Oroz Reta (1994, 307-317).

¹⁰ *Th.l.L.* I 761,61ss., s.u. *admoneo*; *ibid.* 768,6ss., s.u. *admonitio*. Con il valore di richiamare alla memoria, o di esortare a fare qualcosa, *admoneo* è impiegato nel lessico retorico: cf. *Rhet. Her.* 4,2: <id> *enim, quod admonuerit et leuiter fecerit praeceptio, exemplo sicut testimonio conprobatur* (ciò che *admonet* è dunque relativo a una fase antecedente alla dimostrazione razionale); 4,37; Cic. *inu.* 2,40; Quint. *inst.* 11,2,20.

¹¹ Cf. Hier. *in Eph.* 3,4 p. 540^A: *quam correptionem nos legimus, melius in Graeco dicitur νοουθεσία, quae admonitionem magis et eruditionem quam austeritatem sonat.*

¹² Traina 1987⁴, 39. La suddivisione della filosofia in due parti, una dogmatica e una parenetica, risale allo stoicismo; per il pensiero antico e per Seneca, in particolare, esse rivestono pari importanza (Hadot 1969, 8s.). La retorica della *admonitio* si rivolge alla sfera emotiva, non alla ragione, e costituisce soltanto la fase propedeutica di un programma di terapia dell'anima ben più articolato: v. Setaioli 2014, in partic. 244-246.

La *admonitio* senecana (teorizzata in modo particolare nella lettera 94), presenta una serie di elementi che si ritroveranno anche in A. (la distinzione fra *admonere* e *docere*, la finalità correttiva e il suo carattere “dolce”, o comunque non coercitivo ma dimostrativo, l’importanza dell’*exemplum* nel ‘richiamo’ al cambiamento¹³, la funzione terapeutica della *admonitio* stessa e, infine, il suo rivolgersi a chi è in cammino sulla strada della sapienza e, ancora debole, necessita di un sostegno concreto)¹⁴; con la differenza sostanziale, però, che la *admonitio* senecana è di competenza del filosofo (egli stesso «direttore di coscienze»)¹⁵, mentre la *admonitio* cristiana pertiene all’azione divina (la conversione può avvenire soltanto in seguito all’intervento di Dio)¹⁶; laddove è Seneca stesso a curare l’animo di Lucilio attraverso la scrittura filosofica (*epist.* 8,2: *salutares admonitiones, uelut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando...*), in A. è invece Dio a offrire l’universo creato come rimedio alla malattia dell’animo umano (*Gn. litt.* 3,16,25: *omnibus talibus inferioris creaturae motibus praebentur homini salubres admonitiones*): questo aiuto divino non ha soltanto una funzione terapeutica, come la filosofia di Seneca, ma ha anche e soprattutto una funzione salvifica. Questi concetti sono particolarmente importanti per A. anche alla luce della sua esperienza personale di conversione, scandita dalle letture che lo condurranno alla decisione finale di ricevere il battesimo nel 386. Assieme alla parola, la lettura svolge quindi un’importante funzione di *admonitio*¹⁷.

¹³ Sul valore educativo e dimostrativo dell’*exemplum*, v. *infra*, 258; 260s.

¹⁴ Sulla teoria della *admonitio* v. il commento di Bellincioni (1979) all’epistola 94 di Seneca. Sulla distinzione fra *admonere* e *docere* v. Sen. *epist.* 94,25: *non docet admonitio, sed aduertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi* (ma anche Cic. *nat. deor.* 1,46, cit. *infra*, 255; Quint. *inst.* 1,4,17: *non ... docere, sed admonere docturos*; Apul. *Apol.* 48); sul valore correttivo dell’*admonitio*, v. Sen. *benef.* 5,25,5: *admoniti in uiam redeunt*; *prou.* 4,8: *nisi aliquid interuenit quod humanae sortis admoneat, manent uelut perpetua ebrietate sopiti*; *epist.* 11,2: *natura uim suam exercet et illo uitio sui etiam robustissimos admonet* (cf. Rhet. Her. 2,31: *uitare ... uitium admonerebit [sc. cognitio]*); sul suo carattere graduale e dolce, v. *epist.* 94,29: *quae [sc. omnium honestarum rerum semina animi] admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu leui adiuta ignem suum explicat*; *ira* 1,15,1, cit. *infra*, n. 53. La *admonitio* ha sia funzione esortativa (*epist.* 94,25: *admonere genus adhortandi est*) sia funzione dimostrativa (*epist.* 94,32: *admonitio demonstrat [sc. uiam]*; 45) e quest’ultima si realizza attraverso gli esempi (sull’importanza dell’esempio, v. *epist.* 94,40s.; cf. *clem.* 1,9,1: *admonere te exemplo domestico uolo*). Viene così recuperata la retorica (nei due generi deliberativo e dimostrativo): v. Hadot 1969, 17; Bellincioni 1979, 173s.; Traina 1987⁴, 39s.; 124. Sul carattere terapeutico dell’*admonitio* v. *epist.* 8,2, cit. *infra*, 254 e Setaioli 2014, in partic. 245s.).

¹⁵ Traina 1987⁴, 39s.

¹⁶ Madec 1986-1994c, 1283s.

¹⁷ Nel percorso di conversione agostiniano, la prima tappa è infatti scandita dalla lettura dell’*Hortensius* di Cicerone, che fu una *exhortatio ad philosophiam*; la lettura del protrettico sortì in lui una radicale trasformazione di valori (*conf.* 3,7: *ille ... liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia*). Anche la lettura dei *libri Platoniorum* ebbe per A. la funzione di *admonitio* (*conf.* 7,16: *et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce*

In generale, nel lessico filosofico pagano *admoneo* e *admonitio* richiamano una forma di conoscenza fondata sulla percezione di oggetti esteriori concreti e distinta da una più astratta, che rientra invece nella sfera del *docere* (cf. Cic. *nat. deor.* 1,46: *de forma [sc. deorum] ... partim natura nos admonet partim ratio docet; Tusc.* 1,29)¹⁸.

Oltre che nel lessico filosofico, questi lessemi sono attestati nel lessico teologico e religioso. Nel latino dei pagani, infatti, *admoneo* e *admonitio* esprimono il richiamo della divinità, che può avvenire in modo diretto¹⁹ o in forma mediata, attraverso dei segni²⁰: *admoneo* è attestato infatti nel lessico religioso romano e in quello della divinazione (che A. conosce e utilizza)²¹, per indicare le epifanie o i messaggi divini comunicati attraverso il volo degli uccelli (Cic. *diu.* 1,26: *ex itinere quodam proposito et constituto reuertisset [sc. Deiotarus] aquilae admonitus uolat*: il re Deiotaro rivede e corregge così il suo proposito iniziale), le visioni oniriche (1,55: *in somnis admonitionem*; cf. 2,134; 142)²², i prodigi di vario genere (Cic. *har.* 44: *de quibus [sc. discordiis] ipsis his prodigiis ... a dis ... admonemur; nat. deor.* 2,166: *multa in extis admonemur*), e tutte le manifestazioni naturali che gli indovini interpretano leggendovi i segni di avvenimenti futuri (Cic. *diu.* 1,88: *qui [sc. clari et praestantes uiri] auibus et signis admoniti futura dicebant*)²³. Questo uso di *admoneo* e *admonitio* evidenzia quindi l'importanza del concetto di segno, che costituisce il mezzo attraverso il quale la divinità comunica con l'uomo e ne corregge i comportamenti²⁴; in A. la dinamica tra *signum* e *res* è infatti strettamente correlata al significato educativo-correttivo di questi lessemi.

Nella *Vulgata*, *admoneo* e *admonitio* sono attestati 9 volte. In *Sap* 12,2 e 2 *Mac* 9,11, *admoneo* ha per soggetto Dio: in entrambi i versetti si tratta della correzione del

te; v. Madec 1986-1994a, 98); questa lunga ricerca della verità lo condurrà all'ultima tappa, la conversione definitiva attraverso il battesimo nel 386: «Il a donc vécu sa conversion dans la tradition philosophique antique» (Madec 1986-1994b, 1290). Infine, anche il radicale cambiamento di prospettiva nella dottrina della grazia del 391 passa attraverso la lettura di Paolo (v. *ibid.* 1289-1291).

¹⁸ Cf. Aug. *ciu.* 18,5: *[sc. simulacrum] digito labiis inpresso admonere uideretur, ut silentium fieret.*

¹⁹ Verg. *Aen.* 11,232: *admonet ira deum...*; Curt. 4,14,20: *admonerentque [sc. dii] nos fragilitatis humanae*; cf. Mart. Cap. 1,19: *pestem fugari posse Mercurius ... admonebat.*

²⁰ «Il “segno” profetico [...] ha sempre un che di eccezionale, che ammonisce e allarma (più di rado incoraggia), come qualcosa che non rientra nel corso dei fatti naturali» (Timpanaro 1998⁴, XXXV).

²¹ Cf. *ciu.* 18,12: *oraculo sunt ... admoniti.* La mantica e l'astrologia furono due passioni giovanili di A. (*conf.* 4,4): v. Doignon 1986, 22s.

²² Cf. Verg. *Aen.* 4,351: *me patris Anchisae ... admonet in somnis ... imago.*

²³ Cf. Cic. *diu.* 2,21: *si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest*; Mart. Cap. 2,151: *quaerentes admonent [sc. numina] uel sideris cursu uel fulminis iaculo uel ostentaria nouitate.*

²⁴ Sul ruolo della divinazione nella teorizzazione semiotica antica, v. Manetti 1987, 27-56; Timpanaro 1998⁴, XXXIVs.; sui rapporti fra mantica e *admonitio*, v. Doignon 1986, 22-25.

peccatore, che avviene in modo graduale, è articolata in parole e mira a far riconoscere l'errore commesso allo scopo di convertire (*Sap* 12,2: ... *hos qui exerrant partibus corripis et de quibus peccant admonens adloqueris ut relicta malitia credant in te, Domine*; LXX: ... καὶ ἐν οἷς ἁμαρτάνουσιν ὑπομνήσκων νοουθετεῖς ...); in *2 Mac* 9,11, la *admonitio* divina è invece un atto più radicale e violento, in cui il ravvedimento dal vizio passa attraverso il dolore inflitto da Dio (... *ad agnitionem sui uenire diuina admonitus plaga* ...; LXX: εἰς ἐπίγνωσιν ἔρχεσθαι θεία μάστιγι).

Nel lessico cristiano assistiamo a una parziale attenuazione del valore tecnico di questi lessemi che, come si è visto, designano uno stimolo alla conoscenza che ha origine dai *signa*. In Cipriano, ad esempio, *doceo* e *admoneo* non sono più distinti chiaramente fra loro, ma sono giustapposti uno all'altro (cf. *Cypr. laps.* 21: *doceat indociles et admoneat inmemores scriptura diuina*, dove *admoneo* vale 'ricordare'). Mario Vittorino distingue tuttavia fra *intellectio* e *reuelatio*, fra due metodi differenti per giungere al mistero della verità: la prima è una forma di comprensione e di conoscenza autonoma e interna all'io (*in Eph.* 1,1,17: *dum nos ipsi intellegimus deum et scientiam de diuinis comprehendimus*); la seconda è invece una forma di *admonitio*, che ci fa conoscere a partire da elementi esterni a noi (A. insisterà molto sulla dinamica *foris-intus*, e sulla pertinenza della *admonitio* al dominio dell'esteriorità: v. *infra*, 258): *dum reuelatio quaedam est, id est quasi extrinsecus admonitio quae nobis ostendit deum et omnia diuina* (*in Eph.* 1,1,17).

Nel lessico cristiano, *admoneo* e *admonitio* designano l'azione divina, che può realizzarsi in modo diretto o mediato. Il Dio cristiano interviene sul comportamento umano per correggere, avvisare o informare gli uomini della sua volontà (cf. *Sulp. Seu. chron.* 1,5,2: *qua tempestate admonitus a Deo*), attraverso fenomeni prodigiosi o straordinari, manifestazioni oniriche, secondo un uso lessicale che incontriamo anche nel vangelo (*Mt* 2,22: *admonitus in somnis*; κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν) e che costituisce un'eredità del lessico della divinazione pagano (*Rufin. Euseb. hist.* 5,28,11: *frequenter admonebatur in somnis a domino*; *Ambr. Ioseph* 6,34)²⁵.

²⁵ Cf. *Ambr. epist.* 11,14: *multifaria <m> deus noster admonet: signis caelestibus, prophetarum praeceptis, uisionibus etiam peccatorum uult nos intellegere*; ma non solo: Dio può servirsi anche di mezzi più ordinari per correggere e indirizzare i comportamenti umani; cf. *Sulp. Seu. uita Mart.* 5,3 (*admonitus per soporem*).

L'intervento ammonitore di Dio costituisce il suo modo di intervenire nella storia e si riferisce soprattutto a quella sacra, ai prodigi o ai fenomeni straordinari con cui Dio interviene nella storia del suo popolo (non a caso, con questa accezione i nostri lessemi si concentrano in narrazioni di carattere storico, come i *Chronica* di Sulpicio Severo). L'azione ammonitrice può essere mediata da un altro essere umano (Sulp. Seu. *chron.* 1,16,6: *per Moysen populus admonetur*) oppure può avvenire in modo diretto, perché Dio avvisa o invita a fare o non fare qualcosa, parlando in prima persona (Tert. *spect.* 3: *deus Israhelitas admonet disciplinae uel obiurgat*; Sulp. Seu. *chron.* 1,3,2: *admonitus [sc. Noe] a Deo diluuium terris imminere*; 1,8,2; 25,6; 41,4: *uerbis Dei populus admonetur*; 43,4).

Negli autori cristiani, il tema della parola divina acquista quindi importanza crescente rispetto ai pagani: può trattarsi, come detto, della voce divina che interviene nella storia o di una voce che parla in sogno (Sulp. Seu. *chron.* 2,5,5: *uoce ... caelo emissa admonitus*)²⁶; la parola divina per antonomasia è però la Scrittura: Dio parla, infatti, in forma diretta attraverso quest'ultima (Ambr. *paenit.* 2,11: *ipse dominus admonuit dicens*; *epist.* 6,31,17: *quo admoniti sumus uocem dei audiendam et sequendam*), oppure è la Scrittura stessa a parlare e ad 'ammonire' (Ambr. *Isaac* 6,54: *prophético admonetur adloquio*; in *psalm.* 118,12,1: *uersiculus admonet*; 17,14; *off.* 3,126; cf. Paolin. Nol. *epist.* 25,6: *admonet ... diuina scriptura dicens*): all'uomo non si richiede dunque altro che l'impegno di voler ascoltare (Rufin. *Orig. in psalm.* 36,4,7: *audiens illum qui te admonet dicens*).

La correzione dell'uomo può avvenire attraverso gli *exempla* (Ambr. *off.* 1,32: *quod exemplo sui facere nos debere Iob sanctus admonet*), anche naturali (*Cain* 1,4,12: *talibus naturae admonitus exemplis*): la natura può essere infatti interpretata a più livelli. Come si vedrà, anche in A. la *admonitio* si rivolge agli uomini che iniziano il loro percorso di conversione e ha essa stessa la funzione di innescarlo: Origene mette infatti in relazione questo concetto con l'interpretazione letterale della Scrittura²⁷, mentre in Ambrogio *admoneo* e *admonitio* sono legati a una esegesi di tipo allegorico (cf. in *psalm.* 118,17,16: *legimus itaque dictum ad Moysen: "solue calciamentum*

²⁶ Cf. Arnob. in *psalm.* 104,51: *Nisi deus admonuisset me nocte in uisione, habueram peccare in te, sed corripuit me in uisione et admonuit me, ut rogem te et ores pro me.*

²⁷ Rufin. *Orig. in psalm.* 36,3,6: *secundum litteram continuo etiam simplicioribus quibusque utilis admonitio est ... quamuis habeat etiam profundius aliquid...*

pedum tuorum” [Ex 3,5], *quo uidetur admonitus, ne corporalibus uinculis teneretur adstrictus*). Nell’*Hexaemeron* di Ambrogio, anche la natura svolge la funzione di *exemplum*: *quo admonemur uelut quodam aenigmate naturae* (*hex.* 3,13,55; cf. *Basil. hom. in hex.* 5,7: Τί σοι τὸ παρὰ τῆς φύσεως αἴνιγμα βούλεται;). In *nupt. et conc.* 1,21 (cit. *supra*, s.uu. *cura / curo*..., 221), A. applica lo stesso metodo allegorico al regno vegetale, che funge da *exemplum* (cf. *ciu.* 21,4). Negli scritti più maturi di A. non sono solo le figure storiche ma anche le *res corporales* ad assumere lo statuto di *exempla*: la creazione è intesa quindi come espressione visibile del pensiero divino²⁸.

A. utilizza *moneo, admoneo, commoneo* sia nel senso generico di ‘ricordare’, ‘invitare a’ (cf. *prou. dei* 1: *admonet nos dominus de prouidentia sua ... quantum ipse donat, aliquid disputare*) sia con valore tecnico. In A. *admoneo* e *admonitio* acquistano un’accezione specializzata in relazione alla sua concezione della conoscenza e del linguaggio²⁹, e trovano una collocazione precisa all’interno delle coordinate *foris-intus* entro cui si delinea l’ontologia agostiniana³⁰: la *admonitio* è infatti il richiamo che proviene dall’esteriorità del mondo materiale e pertiene a una conoscenza di tipo sensibile, che A. distingue da quella di carattere intellettuale, determinata dal *docere*³¹. Questi concetti rientrano nello schema più generale *signum-res* e sono in relazione con l’idea di Cristo inteso come maestro interiore (un pensiero sviluppato nel *De magistro*). Il segno è il presupposto fondamentale della conoscenza, ma paradossalmente i segni non sono in grado di insegnarci nulla senza che il maestro interiore ci aiuti ad attribuire loro il giusto significato³².

L’esperienza sensibile per A. ha funzione di *admonitio*: essa stessa funge, cioè, da richiamo all’interiorità. Guidando la ricerca dell’anima, la provvidenza è protagonista di questa esortazione al cambiamento:

²⁸ V. Kessler 1996-2002, 1180. Se la definizione della creazione come *exemplum* è presente nelle opere più tarde di A., è altrettanto vero che la struttura di pensiero alla base di questa concezione (come ad esempi la dinamica fra *signum* e *res*) è anteriore: v. *ibid.*

²⁹ «[...] the term “admonish” indicates the aim of signification: to get the mind to turn from hearing a word to looking for what it signifies, and especially from perceiving an external sign to seeing the Truth within» (Cary 2008, 106).

³⁰ Madec 1986-1994a, 96.

³¹ *Aug. lib. arb.* 2,38: [*sc. ueritatis et sapientiae pulchritudo*] *foris admonet intus docet.*

³² *Aug. mag.* 36: *uerba ... admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut norimus ... uerissima quippe ratio est et uerissime dicitur, cum uerba proferuntur, aut scire nos quid significant aut nescire; si scimus commemorari potius quam discere, si autem nescimus nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri.* «The powerlessness of words is part and parcel of a piety of inwardness that finds true power only in the grace of what is highest and inmost» (Cary 2008, 109).

uera rel. 75: sed adest diuina prouidentia, quae hanc [sc. imam pulchritudinem] ostendat et non malam propter tam manifesta uestigia primorum numerorum, in quibus sapientiae dei non est numerus; et extremam tamen esse miscens ei dolores et morbos et distortionem membrorum et tenebras coloris et animorum simultates ac dissensiones, ut ex his admoneamur incommutabile aliquid esse quaerendum. Et hoc facit per infima ministeria ...

La provvidenza svolge un doppio ruolo di cerniera fra sensibile e intellegibile, e fra esterno e interno, perché la sua azione si dispiega secondo due linee direttrici opposte e complementari fra loro. La prima muove, per così dire, dal basso all'alto, perché l'azione della provvidenza ha una funzione nobilitante nei confronti dell'universo sensibile: essa porta infatti alla luce (*ostendat*) le tracce dei 'primi numeri' (*uestigia primorum numerorum*) in esso contenuti, e svela così le tracce dell'ordine e dell'armonia divini da cui deriva la bellezza sensibile. La seconda direttrice muove invece dall'alto al basso: la provvidenza si preoccupa infatti di mantenere una chiara distinzione fra bellezza sensibile e intellegibile, oltre che una altrettanto chiara distinzione di valori – l'inferiorità della prima rispetto alla seconda –, e realizza tutto questo aggiungendo il giusto tasso di negatività alla bellezza generale. Questo intervento peggiorativo, che avviene tuttavia in forma mediata (autori concreti del negativo presente nell'universo sono infatti le volontà malvagie degli angeli decaduti e degli esseri umani), ha la funzione, appunto, di *admonitio*: la negatività dell'universo è funzionale a mantenere viva l'attenzione sul fatto che la ricerca dell'anima debba dirigersi altrove, verso l'immutabile. Allo stesso tempo, attribuendo a esse una funzione positiva, la provvidenza reintegra in un disegno generale positivo le azioni malvagie dei demoni: "risemantizza", per così dire, il male compiuto dalle volontà decadute e lo "converte" in bene³³.

Il tema della relatività del negativo presente nell'universo, tale non tanto per statuto ontologico quanto piuttosto per il cattivo uso che ne facciamo³⁴, è presente anche

³³ *Vera rel. 75: Et hoc facit per infima ministeria, quibus id agere uoluptatis est, quos exterminatores et angelos iracundiae diuinae scripturae nominant, quamuis ipsi nesciant, quid de se agatur boni. His similes sunt homines, qui gaudent miseris alienis et risus sibi ac ludicra spectacula exhibent uel exhiberi uolunt euersionibus et erroribus aliorum. Atque ita in his omnibus boni admonentur et exercentur et uincunt et triumphant et regnant, mali uero decipiuntur, cruciantur, uincuntur, damnantur ...* Le azioni dei malvagi innescano un meccanismo di miglioramento dei buoni, sintetizzato nella *climax* ascendente *admonentur et exercentur et uincunt et triumphant et regnant*: la prima tappa è costituita dall'*admonitio*, alla quale corrisponde invece l'inganno dei malvagi stessi (*decipiuntur, cruciantur, uincuntur, damnantur*). Il percorso dei buoni si concluderà con la loro vittoria e la loro salvezza (*regnant*, al quale non corrisponde invece alcun verbo per i malvagi, condannati all'annullamento della morte eterna). L'utilità del male e la sua funzione psicagogica sono un tema plotiniano (Plotin. 3,2,5, cit. *supra*, n. 5).

³⁴ A. poteva trovare nei trattati plotiniani sulla provvidenza l'idea che anche il male abbia una sua funzione peculiare per l'equilibrio complessivo dell'universo (Plotin. 3,2,11; 16s.). Anche per gli stoici, e

in *ciu.* 11,22, dove la dinamica *res-signum* mostra ancora una volta la sua efficacia. La provvidenza invita l'essere umano a non limitarsi all'apparenza delle cose, ma a ricercarne un significato più profondo: *nos admonet diuina prouidentia non res insipienter uituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere*. Anche la difficoltà a cogliere immediatamente il senso profondo delle cose (*utilitatis occultatio*) ha una precisa funzione educativa: essa costituisce infatti una forma di esercizio all'umiltà (*ciu.* 11,22: *et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis adtritio*): si tratta dunque di applicare alla realtà lo stesso metodo allegorico impiegato nell'esegesi della Scrittura (v. *supra*, quanto detto a proposito di Ambrogio: 257s.)³⁵.

La provvidenza richiama (*admoneo*) quindi l'essere umano attraverso le *parole* dell'universo sensibile. Questo discorso semplice, per immagini esteriori, secondo A. si è reso necessario in seguito alla caduta dell'anima dovuta al peccato di Adamo e al suo conseguente allontanamento da Dio (prima, infatti, l'uomo aveva accesso diretto alla verità)³⁶. In *uera rel.* 98, A. esorta a servirsi dei 'gradini' costruiti dalla provvidenza (*utamur gradibus quos nobis diuina prouidentia fabricare dignata est*): si tratta dei 'gradini' di una scala della conoscenza che dal basso delle cose sensibili conduce alla conoscenza delle realtà intelleggibili. Il primo gradino di questa scala è costituito dall'universo sensibile, che è 'parola visibile' (*uerba uisibilia*), vale a dire un discorso per immagini, corrispondente alle parabole o alle similitudini in un testo, adatto alla condizione di infanzia dell'uomo (la prima delle sei tappe in cui si articola il progresso interiore umano)³⁷. Questo "linguaggio semplice" con cui la provvidenza comunica all'anima umana, ancora bambina, attuando così la propria *admonitio*, si realizza anche

in particolare per Crisippo, il male è la condizione necessaria al bene, sulla base della legge di complementarietà e di interdipendenza dei contrari (di diverso avviso è invece Seneca, che ne sostiene l'incompatibilità, cf. *prou.* 2,1). A questa idea pagana, A. dava supporto scritturistico citando *Ecli* 33,15-18: *contra malum bonum est et contra mortem uita; sic contra pium peccator. Et sic intueri in omnia opera altissimi, bina bina, unum contra unum* (cf. *ciu.* 11,18, dove A. parla dell'*eloquentia rerum*, che scaturisce dall'equilibrio fra i contrari all'interno del *carmen* dell'universo): v. Dionigi 2004⁴, 63s.

³⁵ In riferimento alla dialettica fra segno visibile e oscurità del significato applicata all'esegesi scritturistica, vale forse la pena di osservare che il modulo *diuinitus prouisum esse* è impiegato da A. per esprimere il senso ulteriore della storia sacra (*ciu.* 18,47) e la funzione ben precisa di cui è investita l'oscurità della Scrittura vuole essere una forma di esercizio all'umiltà; cf. *doctr. chr.* 2,7: *ita obscure dicta quaedam densissimam caliginem obducunt. quod totum prouisum esse diuinitus non dubito ad edomandam labore superbiam et intellectum a fastidio renouandum, cui facile inuestigata plerumque uilescent*: v. *supra*, 44.

³⁶ Madec 1986-1994a, 96s.

³⁷ *Vera rel.* 98: *rationali creatura seruiente legibus suis, per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam uerba uisibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo ludere, et interiores oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est ineffabilis misericordia dei*.

attraverso gli *exempla* della storia, con cui la provvidenza intende correggere gli errori umani (*ep.* 108,13: *adtendite illud speculum, quod ad uos admonendos deus misericordissima, si sapietis, prouisione constituit*)³⁸, e attraverso la Scrittura stessa (il verbo *admoneo* ricorre infatti spesso all'inizio dei sermoni agostiniani: cf. e.g. s. 67,1: *hinc admonenda caritas uestra: quia mox ut hoc uerbum sonuit in ore lectoris, secutus est etiam sonus tusionis pectoris uestri*)³⁹.

Nell'uso agostiniano di *admoneo* e *admonitio*, sembrano dunque confluire e amalgamarsi tutte le sfumature semantiche presenti negli autori precedenti ad A.: dal valore tecnico di questi lessemi, consolidati e definiti nella loro funzione psicagogica all'interno del lessico senecano della predicazione, alla loro accezione, potremmo dire più strettamente semiologica, radicata nel lessico pagano della divinazione che acquista poi un valore particolare presso i cristiani, per i quali segno divino è prima di tutto la parola di Dio. L'esegesi di tipo allegorico, fondata, ancora una volta, sulla dialettica fra evidenza del segno e oscurità del suo significato, diviene una chiave di lettura dell'universo creato (cf. Ambr. *hex.* 3,13,55): per A. la creazione è protagonista di quella *admonitio* che deve spingere alla conversione a Dio:

De esta suerte todo se presenta a Agustín como una llamada, como una admonición hacia la intimidad, y a su vez desde el interior perfuma lo externo con el aroma de los valores. Así el mundo se torna mensaje. Desde el instante en que Dios aparece en el horizonte, se toma todo como llamada de Dios y el providencialismo rige todo el andamiaje agustiniano⁴⁰.
(Moran 1968, 271).

³⁸ L'*exemplum* presenta un'importante istanza mediatrice fra *foris* (la dimensione della realtà concreta) e *intus* (la dimensione teorica dei concetti e l'astrattezza dei principi) e serve a dimostrare, illustrare, spiegare, ma esorta anche a seguire un certo modello di vita, accrescendo così la motivazione di chi sta imparando; v. Kessler 1996-2002, 1174. La provvidenza si serve di esempi per *mostrare* il comportamento da seguire o da evitare (*ciu.* 2,7: *maxime cum eorum superbiae iuste prouidentia diuina resisteret, ut uiam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret*). L'idea che il male sia utile per la sua funzione esemplare (indurre a compiere il bene) è già in Plotin. 3,2,5 (cit. *supra*, n. 5).

³⁹ La *admonitio* divina si realizza attraverso i diversi e numerosi aspetti dell'economia di salvezza (teofanie, miracoli, sacramenti etc.: cf. Ambr. *epist.* 11,14, cit. *supra*, n. 25). Per *admoneo* riferito alla Scrittura, v. e.g. *ciu.* 8,10 (*admonetur ... praecepto apostolico fideliterque audit*); 22,30 (*admoneor ... sancto cantico, ubi lego uel audio*), si noti la presenza del verbo di percezione in entrambi i passi. Abbiamo visto che la lettura svolge per A. un ruolo essenziale nel percorso di conversione dell'anima e che questa sua importanza è legata all'esperienza personale di A. stesso (la lettura del prorettico ciceroniano e dei *libri Platoniorum*: v. *supra*, n. 17).

⁴⁰ "Così, ad Agostino tutto appare come una chiamata, come un richiamo all'interiorità e, a sua volta, l'interno cosparge l'esterno del profumo dei significati. Il mondo diviene così messaggio. Dall'istante in cui Dio compare all'orizzonte, tutto si trasforma in chiamata divina e il providenzialismo sorregge l'intera impalcatura agostiniana".

2. LA PROVVIDENZA CHE RICHIAMA (ALLA MEMORIA): *COMMEMORO*

Commemoro (gr. ὑπομνήσκω) significa ‘richiamare alla memoria’, ‘ricordare’, ‘fare menzione di’ ed è legato alla sfera del linguaggio, della parola e del racconto. A. preferisce la forma composta rispetto al verbo semplice *memoro* (come Cicerone; di tendenza opposta sono invece Lucrezio, Seneca e Apuleio)⁴¹. Negli autori cristiani, *commemoro* è il verbo che introduce le citazioni o i riferimenti scritturistici (Tert. *paenit.* 11: *scriptura commemorat*; Ambr. *spir.* 2,13,146; Rufin. *Orig. in Num.* 4,1; 17,4: *illa, quae saluator commemorat in euangelio dicens ...*) e fa parte del lessico della predicazione: è quanto fa il “direttore di coscienze” che rinfresca la memoria del suo uditorio ripetendo i concetti (Aug. *s.* 125,1: *nec piget ... eadem uobis commemorare, sicut non piguit eadem uobis lectionem repetere*).

Nell’unico passo agostiniano in cui *commemoro* compare in associazione al lessico della provvidenza, il nostro verbo presenta diverse sfaccettature semantiche:

uera rel. 93: *quapropter si et ipsa superbia uerae libertatis et ueri regni umbra est, etiam per ipsam nos commemorat diuina prouidentia, quid significemus uitiosi et quo debeamus redire correcti.*

Commemoro è, allo stesso tempo, un richiamare alla memoria con la funzione specifica di incitare al cambiamento e di spingere alla correzione del vizio (il verbo è quindi un lessema della predicazione, come *admoneo*), perché la provvidenza ha la funzione di ricordare che la nostra condizione attuale di peccatori è un segno (*significo*) che rimanda a una verità ulteriore (*superbia uerae libertatis et ueri regni umbra est*), raggiungibile solo dopo avere corretto la condizione attuale dell’animo. Dall’altro lato, però, *commemoro* è usato anche nel suo valore pieno di verbo di memoria: A. parla infatti di ‘ritorno’ (*redire*) dell’anima al suo luogo di origine, perché il percorso di conversione è – plotinianamente – un movimento circolare e un viaggio di ritorno (v. *supra*, 250 e n. 1).

Il primo valore di *commemoro*, inteso come verbo della *admonitio*, e la sua relazione alla sfera del segno o del simbolo sembrano avere una matrice biblica. Nelle traduzioni latine più antiche della Bibbia, *commemoro* determina un sostantivo che designa un difetto o un errore⁴². Così, ad esempio, in *Nm.* 5,15: *est ... sacrificium zelationis, sacrificium memoriae, commemorans peccatum.* *Commemoro* traduce il

⁴¹ *Th.l.l.* III/2,1830,43ss., *s.u.* *commemoro*.

⁴² Cf. Aug. *conf.* 1,11: *quis me commemorat peccatum infantiae meae...?*

greco ἀναμνήσκω (LXX: ... θυσία μνημοσύνου ἀναμνήσκουσα ἁμαρτίαν), sostituito da *inuestigo* nella *Vulgata*. In questo versetto trova attuazione la dinamica fra *signum* e *res*, fondamentale anche nel passo agostiniano: il *sacrificium* ha infatti lo statuto di segno e “rimanda” all’errore commesso. Questa accezione, che definiremmo semiologica di *commemoro*, è sviluppata più diffusamente in *Hbr* 10,1-3, ancora una volta in relazione allo statuto simbolico del sacrificio. Va detto inoltre che nel vangelo *commemoratio* compare nei versetti in cui Cristo istituisce il sacramento dell’eucaristia, attribuendo così valore simbolico ai suoi gesti: ... *hoc facite in meam commemorationem* (*Lc* 22,19; cf. *1 Cor* 11,25)⁴³. Anche il Libro della Sapienza presenta infine un esempio di *commemoratio* impiegato in associazione al concetto di segno: l’ira di Dio verso il suo popolo dura un tempo breve e la punizione divina ha lo scopo di correggere e ricordare gli ordini impartiti da Dio stesso (*Sap* 16,6: *signum habentes salutis ad commemorationem mandati legis tuae*; cf. LXX: ... σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου)⁴⁴.

Nell’uso che A. fa di *commemoro* in questo passo, sembrano dunque confluire diversi aspetti semantici: da un lato, la relazione di questo lessema con la coppia concettuale di segno e significato, che ha un suo precedente biblico; dall’altro lato, il lessema mantiene una sfumatura platonica, perché non designa solo l’idea di far tenere a mente un insegnamento per correggere dall’errore⁴⁵, ma la memoria ha anche la funzione di evocare il proprio luogo di origine.

3. LA PROVVIDENZA CHE CORREGGE: *CORRIGO*

Corrigo (gr. διορθῶ, ἐπανορθῶ, διορθῶ) è attestato 1306 volte nel *corpus* agostiniano. Il verbo significa propriamente ‘raddrizzare’ una cosa storta o obliqua e, con valore traslato, designa un cambiamento di condizione, il miglioramento e la correzione di uno stato (cf. *emendo*). *Emendo* equivale a *corrigo*, ma il suo valore (‘correggere’) si fonda non tanto sull’idea del raddrizzamento, quanto piuttosto su

⁴³ Sul concetto di *sacramentum* (= *sacrum signum*) nella riflessione agostiniana sul segno, v. Mayer 1969, 284ss.

⁴⁴ Cf. *Sap* 8,17: ... *commemorans in corde meo quoniam immortalitas est in cogitatione sapientiae* (cf. LXX: ... φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας); *Bar* 3,23: ... *uiam autem sapientiae nescierunt neque commemorati sunt semitas eius* (cf. LXX: ... ὁδὸν τῆς σοφίας οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ ἐμνήσθησαν τὰς τρίβους αὐτῆς).

⁴⁵ Anche in Seneca la prassi dell’*admonitio* agisce sulla dimensione del ricordo; v. *epist.* 94,25: *admonitio ... memoriam continet*.

quella della purificazione, della “ripulitura” da un errore o da un difetto⁴⁶. In relazione al lessico della provvidenza, *emendo* compare in *ciu.* 1,1, giustapposto a *contero*, un verbo che esprime un’azione piuttosto violenta (‘calpestare’, ‘schiacciare’): il mezzo impiegato dalla provvidenza per correggere i *corrupti mores* umani è infatti la guerra (*quae [sc. diuina prouidentia] solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere*). Con l’accezione di ‘correggere’, *corrigo* può essere costruito con *ab* o *ex* e *ad* o *in* + ablativo o accusativo, con un’esplicitazione, quindi, della condizione originaria (*ab, ex*) e dello stato finale cui conduce il processo correttivo (*in, ad*)⁴⁷; il punto di partenza e quello finale dell’azione non sono tuttavia sempre espressi: in questi casi, *corrigo* designa la semplice eliminazione di un elemento negativo o di un errore⁴⁸. Con questa accezione, il verbo è impiegato soprattutto per esprimere la correzione delle parole o dei pensieri, delle opinioni o, ancora, di un comportamento⁴⁹.

Corrigo presenta un’ampia varietà di usi concreti (come nel lessico agricolo e in quello medico)⁵⁰, e acquisisce valore traslato, soprattutto con accezione morale, in riferimento a una volontà o a un pensiero erronei, che richiedono di essere corretti. Si tratta di un valore consolidato già nel latino dei pagani, come mostra l’uso proverbiale del verbo in Quint. *inst.* 1,3,12 (*frangas enim citius quam corrigas quae in prauum induruerunt*), attestato inoltre nella Bibbia (*Ecl* 1,15: *peruersi difficile corriguntur...*)⁵¹, e diffuso negli autori cristiani. Nel consolidamento di questa accezione morale di *corrigo*, gioca un ruolo importante la metafora dell’*error* come smarrimento e come deviazione dal proprio percorso (Cic. *Ac.* 3,24: *quod si liceret ut iis qui in itinere deerrauissent, sic uitam deuiam secutos corrigere errorem paenitendo, facilius esset emendatio temeritatis*), un’immagine che si trova anche nella Bibbia (*Ps* 118,9: *corriget adulescentior uiam suam in custodiendo sermones tuos; Pru* 21,29: *... qui ... rectus est*

⁴⁶ *Th.l.L.* V/2,458,55ss., s.u. *emendo*.

⁴⁷ Cf. Sen. *epist.* 11,10: *nisi ad regulam praua non corriges*; Aug. *bapt.* 4,14: *a malitia corrigitur et mutatur*; s. 71,7: *ex omni errore corrigere*; *ciu.* 1,8: *paenitendo ab impietate se corrigant*.

⁴⁸ *Th.l.L.* IV 1036,78ss., s.u. *corrigo*.

⁴⁹ Cic. *inu.* 1,84; 86; *off.* 1,146; Quint. *inst.* 2,3,11; 12,7,2: *emendandi uitia corrigendique mores*; *Pru.* 29,19 (*Vetus Latina*): *stultus uerbis non corrigitur*; Lact. *ira* 18,1; Ambr. *in psalm.* 118, 22,1.

⁵⁰ Cato 33,4: *pampinos teneros alligato leniter corrigitoque*; Plin. *nat.* 7,83,2: *malum tenenti modo digitum corrigebat*; 7,175; 20,20; 136; cf. *Th.l.L.* IV 1033,29ss., s.u. *corrigo*; van Bavel 1996-2002, 23. Nel lessico medico *corrigo* vale anche ‘sanare’, ‘guarire’ (*Th.l.L.* IV 1037,62ss., s.u.): il latino cristiano conferirà valore metaforico a questa accezione tecnica; cf. Arnob. *nat.* 1,47: *si solus haec [sc. morbos sim.] Christus correxit, restituit, sanauit*; Aug. *ep.* 259,3: *ad te corrigendum ac sanandum*.

⁵¹ A. cita il versetto due volte (entrambe in *c. ep. Parm.* 2,35), secondo la versione della *Vetus Latina*: *peruersum non potest adornari*; cf. LXX: *διεστραμμένον οὐ δυνήσεται τοῦ ἐπικοσμηθῆναι ...*

corrigit uiam suam; Sap 9,18: sic correctae sint semitae eorum, qui sunt in terris et quae tibi placent, didicerint homines) ed è parte del patrimonio di metafore cristiane⁵².

Nel suo valore traslato, *corrigo* è dunque un verbo di conversione, perché esprime l'idea del cambiamento di una condizione. Sono le parole, i pensieri o le opinioni a subire tale processo, che si realizza attraverso l'insegnamento o la persuasione, oppure, per quello che riguarda i comportamenti, attraverso avvertimenti e rimproveri: in Seneca *corrigo* è infatti strettamente legato al tema della *admonitio*, e designa la presa di coscienza necessaria al cambiamento, una correzione severa ma dolce, un richiamo paterno⁵³. Con Seneca ci troviamo tuttavia nell'ambito della ricerca filosofica, non dell'attività divina: *alii studium illam [sc. philosophiam] uirtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis, a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis (epist. 89,4)*⁵⁴. L'aspetto della dolcezza costituisce un elemento distintivo del concetto di *correctio* anche in ambito cristiano, dove essa ha sempre una finalità terapeutica, la *correctio* può essere severa, ma non trascura mai l'amore, a differenza invece di quella giuridica⁵⁵.

Per A. e per gli autori cristiani, la *correctio* è il percorso interiore preliminare e necessario al raggiungimento della salvezza eterna⁵⁶, ed è possibile soltanto in questa vita (Aug. s. 82,12). Per innescare questo meccanismo correttivo di liberazione dal peccato, Dio si serve della parola⁵⁷ e di ogni genere di mezzo egli ritenga opportuno; fra questi rientra anche la condizione di malvagità di certe creature o quanto per l'anima

⁵² Lact. *inst.* 5,1,6; Ambr. *Noe* 18,66: *errantes emendare, corrigere uagantes; in psalm.* 43,3,2; *in psalm.* 118, 16,45; Aug. *en. Ps.* 51,13: ... *ambulantem hominem in uia mala et errantem corrigas ad uiam bonam.*

⁵³ Sen. *epist.* 28,9: *qui peccare se nescit, corrigi non uult: deprehendas te oportet, antequam emendes; ira* 1,15,1: *corrigendus est itaque, qui peccat, et admonitione et ui, et molliter et aspere, meliorque tam sibi quam aliis faciendus non sine castigatione, sed sine ira; epist.* 94,30: *ingenii uis praeceptis alitur et crescit nouasque persuasiones adicit innatis et deprauata corrigit; benef.* 5,22,4: *qua [sc. admonitione] et pater filium aliquando correxit.*

⁵⁴ Al punto che, per Seneca, la rettitudine del saggio ha a sua volta il potere correttivo sulla sorte avversa (*epist.* 98,3: *rectus atque integer corrigit praua fortunae*).

⁵⁵ Van Bavel 1996-2002, 26.

⁵⁶ Cf. Cypr. *epist.* 55,23: ... *si tamen eundem [sc. filium] postmodum uiderit [sc. pater] reformatum et ... ad sobrios et bonos mores et ad innocentiae disciplinam paenitentiae dolore correctum, gaudet et gratulatur ...*; Rufin. *Orig. in Rm.* 2,1: *is [sc. malus] ... si ... mentem suam corrigat ad bona ..., qui haec agit non tibi uidetur bonus et merito recipere bona?*; Firm. *err.* 6,9: ... *ob purgandam patriam peregrina uitia corriguntur.*

⁵⁷ Cf. 2 *Tim.* 3,12: *omnis scriptura diuinitus inspirata et utilis ad docendum ad arguendum ad corrigendum ad erudiendum in iustitia*; Ambr. *in psalm.* 118,18,28: *corrigit [sc. sermo diuinus] conscientiam peccatoris*; Rufin. *Orig. in psalm.* 36,2,8; Aug. s. 339,7: *corrige te: audi de scriptura.*

umana è apparentemente negativo⁵⁸. L'utilità del male è un'idea che A. poteva trovare anche in Plotino (3,2,5, cit. *supra*, n. 5). La provvidenza e la giustizia divine si servono, ad esempio, della malvagità del diavolo per correggere altre volontà scivolte in una condizione di errore:

Gn. adu. Man. 2,42: uel ipsum, aiunt, non faceret deus, si eum peccatum esse sciebat. – immo quare non faceret, cum per suam iustitiam et prouidentiam multos de malitia diaboli corrigat? ... ergo, inquit, bonus est diabolus, quia utilis est? – immo malus est, in quantum diabolus est; sed bonus et omnipotens deus est, qui etiam de malitia eius multa iusta et bona operatur; non enim diabolo imputatur nisi uoluntas sua qua conatur facere male, non dei prouidentia quae de illo bene facit.

Si è visto che questo valore morale di *corrigo* è ben attestato nel latino dei pagani, nelle traduzioni bibliche e nel lessico cristiano, ma *corrigo de* è un costrutto agostiniano raro⁵⁹; la scelta di variare le preposizioni *ex / ab* deriva dal doppio statuto della *correctio* qui descritta. Giocando infatti sul valore ambivalente del costrutto preposizionale *de + abl.* (di origine e, nel latino tardo, di strumento)⁶⁰, A. sviluppa due livelli nel processo correttivo attuato dalla provvidenza: da un lato, la *malitia diaboli* è lo strumento attraverso il quale si attua la *correctio* delle volontà peccatrici (i *multi*); dall'altro lato, l'assegnazione alla malvagità del diavolo di una funzione utile e positiva ha però contemporaneamente l'effetto di trasformare questa condizione negativa in qualcosa di buono e di utile: nel passo compaiono infatti i costrutti *operor de* e *bene facio de* che, come abbiamo visto (v. *supra*, s.uu. *facio*; *operor*, 156; 166), esprimono la trasformazione di stato, da negativo in positivo: la *malitia* del diavolo è dunque il mezzo e contemporaneamente l'oggetto dell'azione correttiva messa in atto dalla provvidenza.

4. LA PROVVIDENZA CHE RISVEGLIA: *EXCITO*

Si è visto che, sulla scorta di una distinzione già senecana, per A. *admonere* e *docere* sono due azioni complementari ma distinte fra loro. La *admonitio* non ha infatti una funzione didattica, ma costituisce il momento anteriore e preliminare al *docere*: è lo stimolo che spinge a cercare altrove o a ricordare, e coinvolge il piano emotivo. Per A.

⁵⁸ Cf. Ambr. in *psalm.* 43,31,2: *saepe, qui prosperorum cursu et secundorum usurpatione ceciderunt, corriguntur aduersis*; Firm. *err.* 28,11: *miseriordia eius [sc. dei] errantes homines corrigere frequenti comminatione festinat*; Rufin. *Basil. Reg.* 123,9: *per haec ipsa quae contra uoluntatem anima patitur corrigatur aliquando ...*; Paolin. *Nol. epist.* 14,3: *forsitan metu diuinae potestatis adstrictus ad iustitiam corrigatur*; Aug. *conf.* 9,18: *inimici litigantes plerumque corrigunt*; cf. Paneg. 10,22: *remedia quae ad usum corrigendi nostri ex aliena calamitate nascuntur.*

⁵⁹ Cf. *Gn. adu. Man.* 2,42: *alii mortales de peccato eius corriguntur*; s. 14D.,8: *de illa [sc. cautione] corrigatur desperatus*; cf. Avell. p. 23,26: *illa forte fiducia, qua ... de impietate correxisse uidebatur.*

⁶⁰ Väänänen 2003, 199s.

la *admonitio* ha origine dai segni esteriori che, in quanto significanti, spingono alla ricerca di un senso ulteriore e a concentrarsi sul piano dell'invisibile e dell'immutabile (*conf. 11,9: per creaturam mutabilem cum admonemur, ad ueritatem stabilem ducimur, ubi uere discimus*). La *admonitio* ha dunque lo scopo di risvegliare l'attenzione, l'interesse e la concentrazione dell'uomo sopito dalle distrazioni di questo mondo⁶¹. Questa idea è espressa da A. attraverso la metafora del risveglio dal sonno: il verbo impiegato per esprimere tale immagine è *excito*⁶² (gr. [ἀν-; ἐξ-]ἐγείρω, ἐξυπνίζω), attestato poco meno di 570 volte nel *corpus* agostiniano. *Excito* esprime l'idea del risveglio, del passaggio improvviso da uno stato di quiete al movimento, in seguito a uno stimolo⁶³.

Nel prologo del *Contra Academicos* (1,3), A. riconosce la funzione di “avvertimenti” ai duri colpi inferti a Romaniano da quella che è comunemente definita *fortuna*⁶⁴. Le disavventure e le difficoltà che Romaniano è costretto ad affrontare non sono incidenti provocati dal caso, ma sono il modo attraverso il quale la provvidenza tenta di risvegliare la componente divina del suo animo dal torpore nel quale essa è piombata⁶⁵:

Acad. 1,3: illud ipsum, inquam, quod in te diuinum nescio quo uitae huius somno ueternoque sopitum est, uariis illis durisque iactationibus secreta prouidentia excitare decreuit. euigila, euigila, oro te.

Attraverso questi duri colpi, la provvidenza intende quindi innescare in Romaniano il meccanismo di correzione. Questi eventi apparentemente negativi hanno dunque il

⁶¹ Si tratta non tanto di respingere la sfera del corpo in sé e per sé, quanto piuttosto di modificare la prospettiva dalla quale essa è considerata, attribuendole così corretto valore all'interno della gerarchia ontologica. A. distingue infatti fra l'anima che apprezza la creatura corporea in se stessa e quella che la apprezza in quanto manifestazione divina. Il primo genere di anima vivrà in un inganno, incapace di riconoscere la condizione funzionale e di inferiorità delle realtà corporee – di segni, quindi, che rimandano (e servono) ad altro –; cf. Aug. *uera rel.* 40: *si quando autem non tenens [sc. anima quae negligit deum] integram diuinæ prouidentiae disciplinam, sed tenere se arbitrans carni resistere conatur, usque ad uisibilium rerum imagines peruenit et lucis huius, quam certis terminis circumscriptam uidet, immensa spatia cogitatione format inaniter et hanc speciem sibi futurae habitationis pollicetur nesciens oculorum concupiscentiam se trahere et cum hoc mundo ire uelle extra mundum ...*

⁶² Sul valore agostiniano di questo verbo, v. Kursawe 1989, 217-230; Reimer 2013, 155-172 (con particolare *focus* sulle *Confessiones*).

⁶³ *Th.l.L.* V/2,1257,54ss., s.u. *excito*; sul valore specializzato di ‘svegliare’ v. *ibid.* 1258,6ss., s.u.

⁶⁴ Sul ruolo della *fortuna* nell'itinerario verso la *sapientia* nel *contra Academicos*, v. Fuhrer 1997, 62s. Sul passo qui discusso v. anche *supra*, s.u. *secretus*; 190-192.

⁶⁵ Cf. Paolin. Nol. *epist.* 29,2: *sed quia somno inertiae nostrae obdormiuit in nobis, opus est ut eum excitetis, ut adsurgat in excitationem animae nostrae, imperet silentium turbidis cogitationum terrestrium flatibus et sensuum nostrorum fluctus uerbi sui pace conponat ...*

carattere di *admonitiones* finalizzate alla *conuersio* dell'anima stessa⁶⁶. Abbiamo visto che anche per Seneca la *admonitio* non insegna ma 'risveglia': *non docet admonitio ... sed excitat* (*epist.* 94,25), e "quel non so che di divino" insito in Romaniano, di cui parla A., ricorda la metafora ciceroniana e senecana dei "semi" o delle "scintille" delle virtù già insite in noi, che necessitano di uno stimolo esterno per completare il loro sviluppo: *omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu leui adiuta ignem suum explicat* (*Sen. epist.* 94,29)⁶⁷. Anche in Plotino, il percorso che conduce l'anima alla visione interiore è espresso attraverso la metafora del risveglio dell'anima stessa e della sua uscita dalle tenebre, oltre che dall'immagine della 'correzione' delle sue storture⁶⁸.

In Seneca l'animo 'si risveglia' attraverso l'esercizio che lo prepara alle difficoltà reali (*epist.* 20,13: *potius excitandus e somno et uellicandus est animus admonendusque naturam nobis minimum constituisse*); questa è una prerogativa esclusiva della filosofia (*epist.* 53,8: *sola autem nos philosophia excitabit, sola somnum excutiet grauem*).

La facoltà di "smuovere" l'animo di chi ascolta è una prerogativa della parola (*Cic. de or.* 3,197: *nihil est autem tam cognatum mentibus nostris quam numeri atque uoces, quibus et excitamur et incendimur et lenimur et languescimus et ad hilaritatem et ad tristitiam saepe deducimur*). *Excito* è connesso al tema della voce e dell'ascolto; un esempio di questa associazione si trova anche nella Bibbia (*Ecli* 22,8: *qui narrat uerbum non adtendenti quasi qui excitat dormientem de graui somno*). Nelle *Confessiones*, ad esempio, *excito* è attestato più volte come espressione dell'effetto sortito dalla parola o dal linguaggio⁶⁹, ma nel quarto libro del *De doctrina christiana*, A. dà anche spessore teorico a questo concetto, sulla scorta della trattatistica retorica

⁶⁶ La conversione è solitamente un atto improvviso, che comporta un rovesciamento di valori e un cambiamento radicale di vita, ed è caratterizzata, infine, da un intenso coinvolgimento emotivo; sull'anomalia della/e conversione/i di A. v. Madec 1986-1994b, 1289-1291.

⁶⁷ Cf. *Cic. fin.* 5,18: *in animis quasi uirtutum igniculi et semina*; 43; *Tusc.* 3,2; *leg.* 1,33; *Aug. ord.* 1,20.

⁶⁸ Plotin. 1,6,8s.: δεῖ ... οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς ... Τί οὖν ἐκείνη [sc. ὄψις] ἢ ἔνδον βλέπει; Ἄρτι μὲν ἐγειρομένη οὐ πάνυ τὰ λαμπρὰ δύναται βλέπειν ... ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ... ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ ("mutando la vista corporea con una differente, è necessario ridestare quella facoltà che ognuno possiede ... Che cosa vede dunque questa vista interiore? Appena risvegliata non riesce a vedere bene ciò che è luminoso ... raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è oscuro e rendilo luminoso" (trad. di G. Faggin, lievemente riadattata); v. Doignon 1986, 28s.

⁶⁹ *Conf.* 3,8: *excitabar sermone illo et accendebar et ardebam*; 8,9: *age, domine, fac excita et reuoca nos*; 17: *lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae*; 10,49: *in uoce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur*. Su *excito* nelle *Confessiones*, v. Reimer 2013, 155-172.

pagana: egli afferma infatti che l'*excitatio animi* è prerogativa del *genus grande*, vale a dire di quello stile oratorio che alla ricchezza degli *ornamenta elocutionis* aggiunge la veemenza delle figure di pensiero (*doctr. chr.* 4,48: *ut aggrediatur animus tantum ac tale propositum, grandi utique dicendi genere debet excitari et accendi*)⁷⁰. Inoltre, sostiene A., la provvidenza ha fornito ai cristiani gli strumenti necessari alla loro formazione, ad accompagnarli lungo il percorso che dal mondo terreno li conduce a quello celeste (*doctr. chr.* 4,10: *possem ... omnes uirtutes et ornamenta eloquentiae ... ostendere in istorum litteris sacris, quos nobis erudiendis et ab hoc saeculo prauo in beatum saeculum transferendis prouidentia diuina prouidit*). La provvidenza rende possibile tutto questo perché ha fornito ai cristiani i testi sacri caratterizzati da una forma espressiva che non ha nulla da invidiare a quella degli scritti pagani, perché a differenza di questi ultimi, nei testi sacri l'*eloquentia* segue la *sapientia*: la forma, il suono sono funzionali e subordinati al contenuto (*ibid.*: *tamquam inseparabilem famulam ... sequi eloquentiam*).

La provvidenza esercita dunque un'azione tesa a risvegliare, a scuotere l'anima dal suo torpore: A. trasferisce alla sfera del divino quello che per Seneca era uno dei compiti essenziali affidati alla filosofia. L'azione di *excitare* l'animo di chi ascolta costituiva uno dei compiti dell'oratore, realizzato attraverso degli accorgimenti formali ed esteriori a supporto del contenuto: l'*elocutio* e l'*actio* (il codice di gesti – ancora, quindi, dei segni – che accompagnavano le parole)⁷¹. La provvidenza è dunque quella forza in grado di mettere in relazione l'esterno e l'interno, il *foris* e l'*intus*, di rendere linguaggio le cose dell'universo, di riempire di significato la *rerum eloquentia* (*ciu.* 11,18), facendo sì che le realtà sensibili si trasformino da mere forme esteriori in parole visibili (*uera rel.* 98: *uerba uisibilia*), capaci di risvegliare nell'uomo la nostalgia per la sua patria di origine.

Per questa idea, assieme alla retorica e al concetto di parola, gioca un ruolo fondamentale la dialettica *signum-res*, caratteristica anche del lessico della divinazione, che vedeva nei segni esteriori della natura delle *admonitiones* divine. Per A., il costante governo dell'universo da parte di Dio (vale a dire la sua *administratio*, una prerogativa

⁷⁰ Cf. *ibid.* 4,51.

⁷¹ Sulla *actio* come 'discorso del corpo' (*sermo corporis*), v. Cic. *de or.* 3,222 (cf. *orat.* 55: *est enim actio quasi corporis quaedam eloquentia*). Il funzionamento del gesto corrisponde a quella della *uox*: nessuno dei due è in sé significativo; entrambi si adeguano al contenuto che intendono esprimere e si realizzano per significare altro da se stessi, v. Bouton-Touboulic 2009, 208.

della provvidenza) è un “miracolo quotidiano”, cioè un segno della costante presenza di Dio nel mondo, che non suscita tuttavia il dovuto stupore, perché gli uomini si sono ormai abituati al regolare corso della natura⁷²: il risultato della *administratio* provvidenziale dell’universo è dunque esso stesso un miracolo, un segno che deve risvegliare (*excitare*) e spingere a indagare il senso ulteriore delle cose (*Io. eu. tr. 9,1: omnia quae fecit dominus Iesus, non solum ualent ad excitanda corda nostra miraculis, sed etiam ad aedificanda in doctrina fidei, scrutari nos oportet quid sibi uelint illa omnia, id est, quid significant*).

5. LA PROVVIDENZA CHE “ALLENA”: *EXERCEO*, *EXERCITATIO*

Con i lessemi *exerceo* (gr. ἀσκέω, γυμνάζω) ed *exercitatio* (gr. ἄσκησις, γυμνασία) A. esprime l’idea della sofferenza del giusto come prova⁷³. *Exerceo* è attestato 545 volte all’interno del *corpus* agostiniano, mentre *exercitatio* presenta un totale di 112 occorrenze. *Exerceo* ed *exercitatio* designano in generale l’esercizio e l’allenamento del corpo oppure il progresso interiore, la formazione dell’animo e di conseguenza il suo rafforzamento attraverso la filosofia o le altre discipline⁷⁴.

Negli autori pagani è diffusa l’idea che i colpi della *fortuna* siano una forma di esercizio e di prova per l’essere umano⁷⁵, ma è nel *De prouidentia* di Seneca che questo concetto è sviluppato estesamente in relazione al problema della “teodicea”: in quest’opera il tema della *exercitatio* del *uir bonus* costituisce infatti la risposta al problema della sofferenza del giusto⁷⁶. Al *uir bonus* senecano possono capitare al massimo degli inconvenienti, mai dei mali – posto che i contrari non si mescolano fra

⁷² Aug. *Io. eu. tr. 9,1: ipse est enim deus qui per uniuersam creaturam quotidiana miracula facit, quae hominibus non facilitate, sed assiduitate uiluerunt ... non ... maiora sunt [sc. rara miracula] quam ea quae quotidie in creatura facit, sed quia ista quae quotidie fiunt, tamquam naturali cursu peraguntur ... resurrexit unus mortuus, obstupuerunt homines cum quotidie nasci qui non erant, nemo miretur. Miraculum non definisce il prodigio in senso stretto, ma la reazione soggettiva che una visione impressionante produce nell’animo dello spettatore (v. Guillaumont 1996, in partic. 51s.): l’invito di A. è di non lasciarsi impressionare solo dai fenomeni contro natura.*

⁷³ Su questo tema v. quanto detto *supra*, s.uu. *cura / curo*, 216s.

⁷⁴ *Th.l.L. V/2,1368,23ss.; 79ss., s.u. exerceo.*

⁷⁵ Cic. *Tusc. 5,3: me fortuna uehementer exercuit*; cf. Sen. *epist. 78,16; 80,3; Quint. decl. 283,2; Apul. met. 9,13.*

⁷⁶ Per Seneca, il concetto di *exercitatio* trova precisa collocazione nella bipartizione stoica della filosofia in dogmatica e protrettica (v. *supra*, n. 12) e fa parte del secondo aspetto: la *exercitatio* è relativa alla pratica (*agere*), cioè alla sfera della *admonitio* e dei *praecepta*, e si distingue da quella teorico-speculativa della *disciplina* e del *docere* (*epist. 94,47: pars uirtutis disciplina constat, pars exercitatione: et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes*); v. *supra*, s.u. *admoneo*, 251.

loro ⁷⁷, e per il *uir fortis* questi incidenti hanno la funzione di esercizio (*prou.* 2,2: *omnia aduersa exercitationes putat*). Gli *incommoda* e gli *aduersa* sono identificati come *externa*, come eventi e fattori esteriori che non dipendono da noi (gli ἀδιάφορα stoici): così «Seneca si apre la strada per convertire l'appello alla *patientia* nell'appello all'interiorità»⁷⁸. È il dio stesso a determinare, in modo provvidenziale, il verificarsi di queste difficoltà, per mettere alla prova e, diremmo, per “allenare” il sapiente, che dio ama (*ibid.* 2,7: *Miraris tu, si deus ille bonorum amantissimus, qui illos quam optimos esse atque excellentissimos uult, fortunam illis cum qua exerceantur adsignat?*), facendo sì che la forza interiore del saggio non perda vigore a causa dell'inattività⁷⁹: sofferenze e difficoltà sono quindi dimostrazioni dell'amore divino nei confronti del *uir bonus*: *hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet* (*ibid.* 4,7).

Il dilemma della sofferenza del giusto è ben più antico della riflessione senecana sviluppata nel *De prouidentia*, e vede nella figura di Giobbe la sua rappresentazione archetipica⁸⁰. Nelle versioni latine della Bibbia, il concetto della sofferenza come prova è espresso prevalentemente dai lessemi *probo / probatio* (già visti anche per Seneca: cf. *prou.* 4,7)⁸¹. Giobbe si rivolge infatti a Dio e afferma di essere stato messo alla prova come il fuoco prova la qualità dell'oro: ... *probauit me quasi aurum quod per ignem transit* (*Job* 23,10). La stessa idea è condensata da Seneca: *ignis aurum probat, miseria fortes uiros* (*prou.* 5,9), attraverso una metafora proverbiale (e biblica)⁸², ripresa da A. (*ciu.* 1,8). La differenza fra la *exercitatio* stoica e quella biblica consiste nel diverso obiettivo di queste ultime: rafforzare l'interiorità del saggio, ponendolo addirittura al di

⁷⁷ Questa idea di Seneca (*prou.* 2,2) è opposta a quanto sostenuto tradizionalmente dallo stoicismo: Crisippo teorizzava ad esempio l'indissolubilità e la complementarietà reciproca dei contrari, sostenendo così la necessità del male (cf. Gell. 7,1,2-6); v. Traina 2004⁴, 10; Dionigi 2004⁴, 63; *supra*, n. 34.

⁷⁸ Traina 2004⁴, 26.

⁷⁹ *Prou.* 2,4: *marcet sine aduersario uirtus*; 2,6.

⁸⁰ *Iob* 7,20: ... *quare posuisti me contrarium tibi ...?*; 21,7: *quare ergo impii uiuunt subleuati sunt confortatique diuitiis?* Nel contestualizzare il dialogo senecano, Traina (2004⁴, 8-20) ripercorre le tappe principali della riflessione antica su questo problema.

⁸¹ Cf. *Hbr* 12,11: *omnis autem disciplina in praesenti quidem uidetur non esse gaudii sed maioris postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddit iustitiae*.

⁸² Si tratta di un proverbio biblico, v. *Pru* 17,3: *sicut igne probatur argentum et aurum camino ita corda probat Dominus*; *Ecli* 2,5; *Ps* 65,10: *probasti nos, Deus; igne nos examinasti, sicut examinatur argentum*; *Sap* 3,6; 1 *Petr* 1,7; *Apocal* 3,8; cf. Otto 1890, 170. Sulla prova del giusto, v. anche *Ps* 16,3: *probasti cor meum ... igne me examinasti*; 25,2: *proba me, domine, et tenta me; ure renes meos et cor meum*; 138,1; 23; *Dan* 12,10; 1 *Thess* 2,4.

sopra di dio, nel primo caso; saggiare la gratuità dell'amore verso Dio, nel secondo caso⁸³.

Gli autori cristiani ereditano questo concetto senecano: la necessità di saggiare costantemente la forza interiore del *uir bonus* attraverso la sofferenza diviene infatti una prerogativa del martire. Il problema di fondo è identico a quello affrontato da Seneca, vale a dire quello di individuare una giustificazione a una sofferenza di per sé inaccettabile. In Tertulliano, ad esempio, le occorrenze di *exerceo* ed *exercitatio* con il valore di 'mettere alla prova' sono concentrate nell'*Ad martyras*, opera nella quale la figura ideale del martire assume i caratteri del saggio stoico (è la prima volta nella letteratura latina)⁸⁴. In Tertulliano, come in Seneca, è presente l'idea dell'allenamento interiore paragonato a quello fisico: il saggio e il martire sono come atleti o lottatori, nel corpo e nell'anima. Minucio Felice riprende da vicino il dettato senecano, reso attuale dalle persecuzioni dell'epoca (36,8: *uires ... et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt*)⁸⁵.

Nelle *Diuinae institutiones* queste idee sono molto presenti, e il lessico scelto ricorda quello di Seneca. Lattanzio si richiama apertamente al *De prouidentia* di Seneca in *inst.* 5,22,11 e afferma che Dio garantisce una vita piacevole ai malvagi, non ritenendoli degni di essere corretti (*inst.* 5,22,12: *non putat [sc. deus] emendatione sua dignos*), e infligge invece sofferenze ai buoni per rafforzarli nella virtù (*inst.* 5,22,12: *bonos ... quos diligit, castigat saepius et adsiduis laboribus ad usum uirtutis exercet nec eos caducis ac mortalibus bonis conrumpi ac deprauari sinit*)⁸⁶. La virtù perfetta cui aspira il cristiano è la *patientia*⁸⁷, vale a dire la *tolerantia malorum*, alla quale non può tendere chi è sempre digiuno di difficoltà (*inst.* 7,1,18).

⁸³ V. Traina 2004⁴, 18s. Cf. *Tb* 3,21; 12,13; *Iud* 8,21s. (sono i patriarchi a essere *probat*i da Dio).

⁸⁴ *Tert. mart.* 3,3: *... quodcumque hoc durum est, ad exercitationem uirtutum animi et corporis deputate ... quanto plus in exercitationibus laborauerint, tanto plus de uictoria sperant*; v. Tibiletti 1975, 309-323, in partic. 315s. «I padri della chiesa non si stancano di dimostrare che tutti i tratti paradossali che la Stoa aveva assegnato al saggio stoico, in realtà convengono al cristiano perfetto» (Pohlenz 2005, 316).

⁸⁵ V. Traina 2004⁴, 15.

⁸⁶ In *inst.*, *exerceo* e derivati occorrono diverse volte in relazione al tema del rafforzamento e del perfezionamento della virtù, v. e.g. 3,12,35: *quae [sc. omnes miseriae laboraque] sunt exercitia et corroboramenta uirtutis*; 3,29,14 (cit. *infra*, n. seguente); 5,7,4: *uirtutem aut cerni non posse, nisi habeat uitia contraria, aut non esse perfectam, nisi exerceatur aduersis*; 6,20,14 (sul valore educativo dei *mala* per gli innocenti che li subiscono); 7,1,16: *ii possunt quos paupertas et rerum indigentia exercuit et capaces uirtutis effecit* (sull'esercizio alla povertà cf. *Sen. epist.* 20,13: *nos imaginaria paupertate exerceamus ad ueram*).

⁸⁷ *Inst.* 3,29,14: *hominem malitia sua exerceat ad uirtutem: quae nisi agitetur, nisi uexatione adsidua roboretur, non potest esse perfecta, siquidem uirtus est ... inuicta patientia. ex quo fit ut uirtus nulla sit, si*

Questi stessi temi – la sofferenza come “palestra” di virtù e la necessità di esercitare e perfezionare la *patientia* – si trovano in Ambrogio, per il quale Abramo è l’atleta che Dio allena nelle avversità: *exercetur athleta domini et duratur aduersis* (*Abr.* 1,2,6)⁸⁸. Lo stesso lessico è riferito alle sofferenze di Giobbe, che più viene afflitto nel corpo e più risulta essere forte nell’animo (cf. *Iob* 2,2,3): Ambrogio gli fa dire infatti *exerceor aduersis* (*ibid.* 2,2,4)⁸⁹, con un lessico assai vicino a quello di Seneca e anche di A., come vedremo. In Ambrogio *exerceo* ed *exercitatio* sono impiegati per esprimere il rafforzamento della virtù e l’esercizio alla *patientia* (*Cain* 2,6; *in psalm.* 118, 14,16), ma anche il consolidamento della fede⁹⁰.

Infine, nelle traduzioni rufiniane di Origene il tema dell’esercizio della virtù compare in associazione al concetto di punizione: secondo Origene, infatti, ciò che ha la funzione di mettere alla prova il giusto è in realtà un castigo per l’ingiusto (*Orig. in Gen.* 16,3: *quod ergo iustis exercitium uirtutis est, hoc iniustis poena peccati est*). Lo stesso concetto si trova nella *quaestio de prouidentia* di A., dove l’Ipponate mette in luce il doppio statuto della *tribulatio* – di prova per i giusti e di punizione per gli ingiusti –: *omnis tribulatio aut poena impiorum sit aut exercitatio iustorum* (*diu. qu.* 27)⁹¹. Questa idea è sostenuta sulla base dell’etimologia del sostantivo *tribulatio*, che A. fa derivare da *tribula* (‘trebbiatrice’), l’attrezzo che separa il grano dalla crusca, proprio come le sventure distinguono i buoni dai malvagi, secondo l’idea che la provvidenza compensi tutti secondo i meriti delle loro anime (*diu. qu.* 27: *omnia haec diuina prouidentia pro meritis moderatur animarum*). Da *Gn. adu. Man.* 1,2 emerge come in *1 Cor* 11,19 il concetto della *probatio* dei cristiani attraverso gli eretici abbia lo scopo di distinguere i primi dai secondi (*manifesti*) per rendere evidente il loro valore: sulla base dell’associazione di idee istituita dall’analogia lessicale (la presenza di *probo* in entrambi i versetti), A. associa *1 Cor* 11,19 a *Ps* 67,31, dedicato alla metafora

aduersarius desit (la necessità di confrontarsi con un avversario per poter dimostrare il proprio valore è un *Leitmotiv* del *De prouidentia* senecano); cf. Tert. *patient.* 2 p. 2,16: *exercendae patientiae*.

⁸⁸ Ambr. *Apol. Dau.* I 6,30: *exercetur bonus athleta conuiciis, exercetur laboribus et periculis... ferenda patienter sunt quae putantur aduersa*; un pensiero che Ambrogio chiosa citando le parole di Giobbe: *Si bona accepimus de manu domini, quae mala sunt cur non sustinemus?* (cf. *Iob* 2,10).

⁸⁹ Cf. Paolin. *Nol. epist.* 16,5: *utiliter exercemur aduersis*.

⁹⁰ Ambr. *in psalm.* 118,11,21: *frequentibus exercitiis iusti pietas confirmaretur; cito enim fides inexercitata languescit*.

⁹¹ Cf. *Ecli* 27,5: *uasa figuli probat fornax et homines iustos temptatio tribulationis*.

dell'argento temprato dal fuoco per depurarlo dalle impurità (cf. *en. Ps.* 54,22; 67,39; 106,14)⁹².

I passi agostiniani nei quali il lessico della *exercitatio* compare in associazione diretta a *providentia* sono tratti entrambi dal *De ciuitate dei* (1,1; 18,51, per questo tema è però importante anche *ciu.* 1,8), e si riferiscono ai due principali avversari dei cristiani: i pagani e gli eretici. In apertura dell'apologia antipagana di A., il tema della *exercitatio* è declinato alla luce della catastrofe del sacco di Roma da parte del re goto Alarico nel 410. A. contrappone Cristo al *fatum*: i pagani che nonostante la loro infedeltà si salvarono dai nemici, rifugiandosi nei luoghi di culto cristiani, ricondussero questo evento positivo non a Cristo ma al fato, senza farsi troppi scrupoli nell'accusare invece Cristo stesso dei mali subiti⁹³, ignari del fatto che è la provvidenza a determinare il verificarsi di guerre e catastrofi, allo scopo di correggere i comportamenti dei malvagi e di mettere alla prova i giusti:

ciu. 1,1: *quae [sc. diuina providentia] solet corruptos hominum mores bellis emendare atque contere itemque uitam mortalium iustam atque laudabilem talibus afflictionibus exercere probatamque uel in meliora transferre uel in his adhuc terris propter usus alios detinere.*

In *ciu.* 1,8, A. porrà esplicitamente la domanda tipica di ogni teodicea: *cur ergo ista diuina misericordia etiam ad impios ingratosque peruenit?* Il versetto di riferimento per questo problema è *Mt* 5,45 (*facit oriri solem suum super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos*). La risposta di A. coinvolge qui il piano escatologico: i mali terreni hanno, ancora una volta, la funzione di correggere, di convertire i pagani e di esercitare invece i cristiani alla *patientia*; quanti decidono di non dare tuttavia ascolto al monito divino preparano la loro futura e definitiva condanna: il riequilibrio è infatti rimandato al momento del giudizio finale, quando la distinzione fra buoni e malvagi e fra premi e castighi sarà netta e irrevocabile. La provvidenza ha il compito di riequilibrare tale condizione terrena⁹⁴. Nel tempo attuale, la provvidenza stabilisce invece una

⁹² Sulla metafora dell'oro temprato dal fuoco (un *topos* biblico che si trova anche in Seneca, *prou.* 5,9), v. *supra*, n. 82.

⁹³ *Ciu.* 1,1: *sic euaserunt multi, qui nunc Christianis temporibus detrahunt et mala, quae illa ciuitas pertulit, Christo inputant; bona uero, quae in eos ut uiuerent propter Christi honorem facta sunt, non inputant Christo nostro, sed fato suo.*

⁹⁴ *Ciu.* 1,8: *placuit quippe diuinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruuntur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciantur boni.*

mescolanza fra beni e mali⁹⁵, per ridimensionarli e relativizzare il valore di essi, ma sia le *res prosperae* sia le *res aduersae* hanno una loro specifica utilità: *interest autem plurimum, qualis sit usus uel earum rerum, quae prosperae, uel earum, quae dicuntur aduersae* (*ciu.* 1,8)⁹⁶. A. introduce la distinzione fra oggetto e soggetto, chiarendo che anche se non ci sono distinzioni fra buoni e malvagi nella distribuzione dei tormenti terreni, la differenza sussiste tuttavia a livello del soggetto, del valore di chi li subisce (*ibid.* 1,8: *manet enim dissimilitudo passorum etiam in similitudine passionum, et licet sub eodem tormento non est idem uirtus et uitium*)⁹⁷.

Per spiegare l'idea del privilegio della prova per i giusti, A. ricorre alle metafore della purificazione dell'oro attraverso il fuoco, della mondatura del grano attraverso la trebbiatrice, alla quale si aggiunge l'immagine della spremitura dell'olio⁹⁸. Scopo di questa azione della provvidenza non è tanto quello di temprare la virtù del saggio, come era per Seneca, quanto piuttosto il consolidamento della fede del giusto, annullando dunque l'antropocentrismo senecano a vantaggio di un teocentrismo in cui l'io, ritornato in se stesso, non si arrocca, ma apre il proprio cerchio interiore alzando lo sguardo al divino: *in eadem adflictione mali deum detestantur atque blasphemant, boni autem precantur et laudant* (*ibid.*).

In *ciu.* 18,51, il tema della *exercitatio* è riferito alla *ciuitas dei* e alla funzione utile svolta dagli eretici per la chiesa stessa. In questo passo, l'idea che Dio sia in grado di convertire il negativo in positivo, una prerogativa della provvidenza, è supportata dal riferimento a *Rm* 8,28 (*ciu.* 18,51: *deus utitur et malis bene et "diligentibus eum omnia cooperatur in bonum"* [*Rm* 8,28]). La prova messa in atto dagli eretici sui fedeli può essere di natura fisica o intellettuale: nel primo caso si tratterà di un esercizio della

⁹⁵ *Ciu.* 1,8: *ista uero temporalia bona et mala utrisque uoluit esse communia, ut nec bona cupidius adpetantur, quae mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter eitentur, quibus et boni plerumque adficiuntur.*

⁹⁶ L'apparente felicità del malvagio è in realtà una forma di corruzione, inoltre, sostiene A., il sussistere di un equilibrio perfetto fra premi e castighi in questo mondo ridurrebbe il valore del giudizio finale, se tutte le pene e i premi fossero assegnati ora; al contrario, se non fosse dato alcun premio, si finirebbe per non credere più nell'esistenza della provvidenza (*ibid.*).

⁹⁷ L'antitesi fra oggetto e soggetto è già senecano (*prou.* 2,4: *non quid sed quemadmodum feras interest*; cf. *ciu.* 1,8: *tantum interest, non qualia, sed qualis quisque patiatur*). Con la differenza che «all'intelletto stoico che individua nel male una dimensione esterna e una interna al soggetto, Agostino sostituisce la volontà, essa stessa distinta in buona e cattiva» (Dionigi 2004⁴, 65).

⁹⁸ *Ciu.* 1,8: *sicut sub uno igne aurum rutilat palea fumat, et sub eadem tribula stipulae comminuuntur frumenta purgantur, nec ideo cum oleo amurca confunditur, quia eodem preli pondere exprimitur.*

patientia; nel secondo, del rafforzamento della *sapientia*⁹⁹. Alla provvidenza è affidata la funzione di trovare un equilibrio nella distribuzione degli eventi positivi e di quelli negativi:

ciu. 18,51: ac per hoc diabolus princeps impiae ciuitatis aduersus peregrinatem in hoc mundo ciuitatem dei uasa propria commouendo nihil ei nocere permittitur, cui procul dubio et rebus prosperis consolatio, ut non frangatur aduersis, et rebus aduersis exercitatio, ut non corrumpatur prosperis, per diuinam prouidentiam procuratur atque ita temperatur utrumque ab alterutro.

Il lessico impiegato qui da A. ha una *facies* senecana (cf. e.g. Sen. *prou. 2,2: omnia aduersa exercitationes putat*), ma è difficile stabilire una linea diretta fra i due autori, dal momento che, come si è visto, il patrimonio lessicale e metaforico senecano viene presto assimilato e rielaborato dagli autori cristiani in relazione al tema del martirio e al dramma delle persecuzioni (l'associazione di *aduersus* ed *exerceo / exercitatio* era, ad esempio, già in Lattanzio e in Ambrogio: v. *supra*, 272s.). Del resto, nel passo agostiniano anche il lessema complementare e antitetico a *exercitatio, consolatio*, esprime un concetto cristiano più che stoico. Il passo è seguito inoltre da un intreccio di riferimenti biblici, attraverso i quali A. conferma le idee appena espresse, vale a dire l'esistenza, per il cristiano, di una forma di equilibrio fra gioia e dolore: in *Ps 93,19* la consolazione divina riequilibra le sofferenze subite e in *Rm 12,12*, la condizione di gioia nella fede è accostata alla sofferenza nelle *tribulationes*; infine, *2 Tm 3,12* ricorda che chi voglia vivere in Cristo è inevitabilmente sottoposto a persecuzioni. A. insiste dunque sull'idea del riequilibrio dei contrari, della loro ricomposizione armonica che, come detto, è un tema estraneo a Seneca, per il quale gli elementi opposti non sono compatibili fra loro (v. *supra*, n. 34). L'azione armonizzatrice della provvidenza, oltre a rimandare alle Scritture, ricorda, come si è visto, la concezione plotiniana della provvidenza stessa e, prima ancora, la teoria crisippea della complementarità e interdipendenza dei contrari (cf. Gell. 7,1,2-6).

⁹⁹ *Ciu. 18,51: inimici enim omnes ecclesiae ... si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, exercent eius patientiam; si tantummodo male sentiendo aduersantur, exercent eius sapientiam.*

APPENDICE

IL LIBRO DELLA SAPIENZA NELLA RIFLESSIONE DI AGOSTINO SULLA PROVVIDENZA: SAP 6,16 E SAP 8,1

Le prime citazioni agostiniane dal Libro della Sapienza risalgono al secondo soggiorno romano di A., fra il 387 e il 388¹ e compaiono nel *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, il testo che segna, in generale, l'ingresso della Scrittura nell'opera del futuro vescovo di Ippona (nella produzione agostiniana precedente, le citazioni scritturistiche sono meno abbondanti e molte di esse sono attestate per la prima volta in quest'opera)². Il *De moribus* testimonia dunque il precoce contatto di A. con il Libro della Sapienza, un testo compreso, quindi, nel bagaglio scritturistico antecedente all'ordinazione sacerdotale. Si tratta in ogni caso di una conoscenza frammentaria e mediata: A. cita infatti soprattutto i versetti tratti dalla prima parte del libro³, verosimilmente attraverso una fonte⁴.

Dalla schedatura dei passi in cui sono attestate le parole-chiave oggetto della presente ricerca, risulta che alcuni versetti tratti dal Libro della Sapienza ricorrono in testi agostiniani di particolare rilevanza per lo sviluppo del tema della provvidenza, come *Sap* 6,16 (= 6,17)⁵; 7,27; 8,1 e 11,21⁶. La mia attenzione è stata attirata in modo particolare dall'utilizzo agostiniano di *Sap* 6,16 e 8,1, versetti molto rari nella tradizione

¹ La Bonnardière 1970, 19s. Sulla datazione di *mor.* v. Coyle 2012, 82s.

² La Bonnardière 1970, 30 (i conteggi della studiosa si fondano esclusivamente sulle citazioni scritturistiche esplicite). La presenza più consistente di citazioni e allusioni bibliche all'interno del *De moribus* fa sì che quest'opera segni una tappa importante nello sviluppo linguistico e stilistico di A., che non offre tuttavia ancora un'esegesi in senso stretto, ma procede piuttosto secondo il metodo dell'analogia, vale a dire l'accostamento di passi vetero- e neotestamentari con forti consonanze sul piano del significato (A. stesso parla di *consonare*); su questo metodo, v. La Bonnardière 1970, 25ss.; Coyle 2012, 86.

³ Si tratta di una tendenza generale dei Padri: l'editore della *Vetus Latina* lamenta infatti la scarsità di testimoni per la seconda parte del libro.

⁴ L'ipotesi è di A.-M. La Bonnardière: la studiosa osserva infatti che l'impiego del Libro della Sapienza nelle prime opere e in particolare nel primo libro del *De moribus*, contrasta con l'ammissione da parte di A. della sua scarsa conoscenza delle Scritture nel periodo precedente all'ordinazione sacerdotale (*retr.* 1,7,2). La Bonnardière ipotizza quindi che i primi contatti di A. con il Libro della Sapienza siano stati mediati dall'utilizzo di una fonte, proveniente, verosimilmente, dal contesto cattolico milanese o romano frequentato da A. in quel periodo. Secondo la studiosa questa potrebbe essere stata un florilegio antimanicheo, una professione di fede antiariana o un programma di letture catecumenali (La Bonnardière 1970, 29ss.).

⁵ La numerazione dei versetti segue l'edizione critica della *Vetus Latina*, curata da Thiele (1977-1985), differente da quella utilizzata nel *CAG-online*, indicata fra parentesi.

⁶ Sull'esegesi agostiniana di quest'ultimo versetto v. Beierwaltes 1995, 243-262.

patristica precedente A. (v. *infra*), un dato che denota quindi un elemento di originalità rispetto alla tradizione precedente.

1. CITAZIONI AGOSTINIANE DI SAP 6,16

Sap 6,16: Quoniam dignos se ipsa circuit quaerens^a et in uis ostendit se illis hilariter et in omni prouidentia occurrit illis^b (Vulg.).

LXX: ὅτι τοὺς ἀξίους αὐτῆς αὐτὴ περιέρχεται ζητοῦσα καὶ ἐν ταῖς τρίβοις φαντάζεται αὐτοῖς εὐμενῶς καὶ ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ ὑπαντᾷ αὐτοῖς.

Secondo le indicazioni fornite dal *CAG-online*, A. cita 5 volte *Sap 6,16* (in *mor.* 1,32^{ab}; *lib. arb.* 2,41^b; *Gn. litt.* 5,21,42^b; *ep.* 101,3^b; *Spec.* 22^{ab}). A questi passi si aggiungono i riecheggiamenti o le allusioni in *s.* 8,17^b (= *s. Frangip.* 1)⁷, *lib. arb.* 2,42 e 45 (cf. anche *s.* 216,4). Il versetto è attestato per intero soltanto in *mor.* 1,32 e in *Spec.* 22, in citazioni di pericopi più ampie del sesto capitolo; in tutti gli altri casi, A. si riferisce invece soltanto alla seconda parte di *Sap 6,16*. Si tratta, come detto, di un versetto raro: le uniche attestazioni latine precedenti o contemporanee ad A. si trovano nel *Sermo de centesima* dello pseudo-Cipriano (col. 66, linea 36), in *ep.* 18,4 di Paolino di Nola⁸ e, infine, nel terzo libro del commento origeniano al *Cantico dei Cantici*, tradotto da Rufino (*Orig. Ct. comm.* 3,18)⁹.

Sap 6,16 compare per la prima volta in *mor.* 1,32, nell'ambito di un'ampia pericope tratta dal sesto capitolo (*Sap 6,12-20*). A conclusione di una sezione del *De moribus* in cui A. applica il metodo esegetico della analogia (la dimostrazione della consonanza fra Antico e Nuovo Testamento) a uno schema trinitario (*mor.* 1,26-29), A. si rivolge direttamente agli avversari manichei, esortandoli ad ascoltare e a ricercare la sapienza, identificata con l'ipostasi del Figlio (*mor.* 1,27s.). La sapienza, infatti, non si

⁷ In *s.* 8,17, A. allude a *Sap 6,16^b*, parlando dell'inadeguatezza della parola a spiegare il *magnum quiddam mysterium* dello Spirito Santo, responsabile della santificazione delle cose (nel caso specifico del sabato). Il riferimento al versetto giunge al termine di un'ammissione, da parte di A., dell'insufficienza della sua spiegazione, umana, di temi divini: *diuina hominibus homo [sc. loquar]*. Egli invita pertanto il pubblico dei fedeli a intuire piuttosto che a tentare di comprendere quanto egli intende dire.

⁸ Il dato è confermato dall'appendice al volume di A.-M. La Bonnardière (1970, 307ss.), che non rileva la presenza di *Sap 6,16* nella tradizione africana, e dallo spoglio di *Biblia Patristica*, dal quale risulta il versetto essere assente in ambito latino.

⁹ L'allusione origeniana è alla prima parte del versetto (*Sap 6,16^a*), che compare in un contesto relativo alla contemplazione della sapienza: per l'anima posta nel corpo essa può avvenire soltanto in forma mediata, attraverso quelli che il traduttore di Origene designa con il nome di *exempla, indicia, imagines rerum uisibilium* (*Ct. comm.* 3,19), e costituisce la prima tappa del percorso di ascesa verso Dio (cf. *infra*, la sezione relativa al *De libero arbitrio*, che è però anteriore alla versione latina del commento origeniano, risalente circa al 410).

sottrae a chi la cerca e conduce al Padre: la citazione tratta dal sesto capitolo del Libro della Sapienza serve a confermare questo concetto.

Va detto che l'esegesi agostiniana di *Sap* 6,16^b si fonda su di un fraintendimento del testo greco da parte del traduttore latino, che riferisce il nesso ἐν πάσῃ ἐπίνοια alla sapienza, anziché ai suoi *amatores*, e rende il sostantivo greco con *providentia*: è una scelta sorprendente, perché ἐπίνοια designa «la riflessione, le intenzioni delle quali è scrutatore il Signore»¹⁰.

Nel secondo libro del *De libero arbitrio* (2,41), *Sap* 6,16^b compare in un contesto di carattere psicagogico ed è una presenza rilevante all'interno dell'intera sezione dedicata alla dimostrazione che ogni bene proviene da Dio (*lib. arb.* 2,40-46). Nel cap. 45 del dialogo, contenente la prima definizione filosofica di provvidenza, A. sintetizza quanto esposto nei capitoli precedenti e ribadisce che ogni cosa mutevole (*mutabilis*) è necessariamente in grado di ricevere una forma (*formabilis*); nulla può però darsela da sé, perché nessuna cosa è in grado di conferirsi ciò che non ha. A. cita quindi *Ps* 101,27-28 (*mutabis et ea mutabuntur; tu autem idem es et anni tui non deficient*), versetti che egli combina con *Sap* 7,27^b: *in se ipsa manens et innouet omnia*¹¹. Secondo A., entrambi i testi biblici si riferiscono alla forma immutabile ed eterna: da qui, conclude l'Ipponate, si comprende che ogni cosa è retta dalla provvidenza: *omnia providentia gubernari*. Abbiamo visto che si tratta di un modulo sintattico consueto (diatesi passiva del verbo, strumentale di *providentia* e aggettivo pronominale *omnis*), con il quale A. esprime l'azione onnicomprensiva della provvidenza, consistente qui nel 'dare forma' immutabile alle cose mutevoli (v. *supra*, s.u. *guberno*, 109s.; cf. anche 95s. e n. 85 a p. 109).

Providentia ricorre una seconda volta all'interno del passo ed è infatti identificata con il nesso *forma incommutabilis*: (*lib. arb.* 2,45: *si enim omnia, quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum*

¹⁰ Scarpat 1989, I 389; v. anche *id.* 1996, II 267s. Lo stesso traduce si incontra in *Sap* 9,14; mentre in 15,4, ἐπίνοια è reso con *excogitatio*; in 14,3 *providentia* traduce invece πρόνοια; v. *id.* 1989, I 475.

¹¹ È la prima attestazione di *Sap* 7,27^b, un versetto che A. citerà spesso in futuro per esprimere l'immutabilità divina (cf. e.g. s. 117,3). Anche l'associazione di *Sap* 7,27^b e *Ps* 101,27-28 tornerà spesso nella produzione di A. Tale accostamento doveva provenire da una raccolta o da un florilegio scritturistico (*testimonium*), una sorta di *dossier* di passi biblici relativi al tema dell'immutabilità divina (cf. *nat. b.* 24 *haec, quae nostra fides habet et utcumque ratio uestigavit, diuinarum scripturarum testimoniis munienda sunt ... itaque deum esse incommutabilem sic scriptum est...*; *trin.* 2,14): v. La Bonnardière 1970,129. Anche *Sap* 7,27^b è un versetto citato piuttosto raramente in ambito latino.

providentia). La provvidenza è dunque la capacità della forma immutabile di portare a compimento le cose mutevoli. Il capitolo si conclude con un ulteriore riferimento a chi è in cammino verso la sapienza (*quicumque iter agit ad sapientiam*), concetto che richiama nuovamente *Sap 6,16^b*. La definizione di *providentia* si trova quindi incastonata fra due riferimenti biblici tratti entrambi dal Libro della Sapienza. L'allusione a *Sap 6,16^b* ha la funzione di collocare il livello ontologico, al quale si riferisce la definizione di provvidenza fornita da A., in una cornice psicagogica più ampia.

Questo si comprende meglio, se si torna al cap. 41, in cui è presente una A. citazione esplicita di *Sap 6,16^b*. In questo passo, A. si serve della metafora del viaggio per descrivere la condizione di chi aspira a raggiungere la sapienza (*in uia sumus; in hoc tenebroso itinere*), ed è l'immagine della *uia* a determinare la citazione del versetto¹²: A. interpreta infatti le *uiae* della Scrittura, sulle quali, secondo il testo biblico, la sapienza mostrerà a quanti la amano (*amatoribus suis*) e sono degni di lei le tracce (*uestigia*) della sua presenza nel mondo esteriore¹³. Attraverso di esse, appunto, la sapienza si mostra – parla: *loquitur* – a chi desidera raggiungerla: attraverso le forme delle cose esteriori (*ipsis exteriorum formis*) la sapienza richiama (*reuocat*) l'uomo all'interiorità. La parola della sapienza, articolata nelle cose del creato, ha dunque la funzione di *admonitio* (v. *supra*, s.u. *admoneo*, in partic. 260s.), che dall'esterno richiama all'interiorità, secondo un movimento circolare verso il punto di origine, come sottolinea la presenza del preverbo *re-* (*reuocat; redeas*)¹⁴.

In questa sezione del *De libero arbitrio*, *Sap 6,16^b* ha la precisa funzione di scandire il ragionamento di A.: l'essere umano ha la facoltà di giudicare le cose esteriori, come dimostra l'esistenza delle leggi della bellezza (*pulchritudinis leges*) all'interno dell'essere umano stesso. Se rientrerà in se stesso, attraverso di esse l'uomo

¹² Richiamato con qualche variante sintattica rispetto alla *Vulgata* (assenza di *in*, sostituito dall'ablativo semplice *omni providentia*; tempo futuro anziché presente).

¹³ A. parafrasa qui *Sap 6,12*: ... *et facile uidetur [sc. sapientia] ab his qui diligunt eam et inuenietur ab his qui quaerunt illam*.

¹⁴ È plotiniana l'idea del ritorno a se stessi come itinerario circolare che si conclude con l'incontro con il divino: «Il viaggio verso di esso [sc. l'io] è plotinianamente un *nostos*, il ritorno di Odisseo ad una patria a cui non si giunge a piedi, bensì attraverso una sorta di *itinerarium mentis ad mentem*, che conduce al limite dell'intelligibilità, indicando un oltre» (Bodei 2005³, 193).

potrà proseguire nel proprio percorso verso la sapienza¹⁵, ma se il suo sguardo interiore dovesse risultare ancora troppo debole per riuscire nella contemplazione del numero eterno (la sapienza), egli dovrà ripercorrere la via sulla quale la sapienza stessa gli si è mostrata, vale a dire il creato: A. scandisce il concetto con un'altra allusione al versetto, con la quale introduce il cap. 43, simmetrico alla sezione precedente. Viene qui ripreso infatti il tema della bellezza delle creature, ma questa volta in senso negativo. A. descrive infatti il processo di allontanamento (*auersio*) dalla sapienza, nel quale incorre chi sostituisce l'amore per la creatura a quello per il creatore¹⁶. Il riferimento a *Sap* 6,16^b, simmetrico alla citazione presente nel cap. 41, conferisce al passo una struttura ad anello¹⁷: in questa sezione del *De libero arbitrio*, *Sap* 6,16^b è infatti una presenza profonda¹⁸, potremmo dire carsica. L'interpretazione agostiniana delle *uiaae* della Scrittura con i *uestigia sapientiae* amalgama dettato biblico e concetto filosofico in una sintesi originale.

Sap 6,16^b torna poi in tre opere composte fra il 405 e il 411 (*Gn. litt.* 5,21,42¹⁹; *s.* 8,17; *ep.* 101,3). Nel quinto libro del *De Genesi ad litteram* trova spazio la teoria agostiniana delle *rationes causales* (v. *supra*, *s.u. administro*, 77ss.). A. individua tre modi secondo i quali è possibile considerare la creazione (*Gn. litt.* 5,12,28): le *rationes incommutabiles* di tutte le creature, che risiedono nel Verbo (o Sapienza) di Dio (5,13,29ss.); la creazione esamerale descritta nel racconto della *Genesi* (5,17,35ss.); infine l'azione creatrice di Dio che si estende anche nel tempo (5,20,40ss.). Questi diversi modi di considerare la creazione permettono ad A. di risolvere l'apparente contraddizione fra la creazione esamerale, descritta nella *Genesi*, e l'idea di un'azione costante di Dio nel tempo, espressa in *Io* 5,17 (*pater meus usque nunc operatur*),

¹⁵ Come nota Du Roy, le leggi estetiche sono il nesso fra il livello anagogico e quello ontologico (trattato nel cap. successivo): «Ce thème des *vestiges* est bien un thème intermédiaire entre les perspectives anagogique et ontologique» (Du Roy 1966, 255) [corsivo dell'autore].

¹⁶ Sull'esempio successivamente riportato da A. e sul suo sapore autobiografico, v. De Capitani 1987, 487, n. 67.

¹⁷ È stata tuttavia ipotizzata l'interruzione del secondo libro del *De libero arbitrio* al cap. 44 (così Du Roy 1966, 237, seguito da La Bonnardière 1970, 20, n. 3; 246, n. 67, secondo la quale l'ipotesi rafforzerebbe la tesi del contesto romano entro cui sarebbero avvenuti i primi contatti di A. con il Libro della Sapienza). Sul problema dell'interruzione del dialogo, v. De Capitani 1987, 23.

¹⁸ La Bonnardière 1970, 235. Sull'uso di questo versetto, v. in partic. p. 246.

¹⁹ Hombert propone di datare parte del *De Genesi ad litteram* (da 1 a 3,10,15) al periodo compreso tra il 404 e il 405, la sezione da 3,11,16 fino al dodicesimo libro agli anni tra il 412 e il 414 (Hombert 2000, 638), egli rileva tuttavia una maggiore impronta pelagiana a partire dal decimo libro. Pertanto, la sezione compresa tra il decimo e il dodicesimo libro risalirebbe agli anni compresi tra il 412/413 e il 414 (*ibid.* 188).

versetti che agli occhi degli avversari manichei mettevano in luce un'apparente contraddizione fra i due Testamenti.

La citazione di *Sap* 6,16^b all'apertura del par. 42 compare nella sezione conclusiva del quinto libro, dedicata al "secondo momento" della creazione, la *administratio*, che si dispiega nel tempo. In questa fase non vengono create nuove specie di esseri (*genera*), ma soltanto nuovi esemplari delle diverse specie²⁰: un moto provvidenziale (*providus motu*) fa sì che la *creatio continua* abbia luogo nel tempo²¹, ed è questo stesso *providus motus* che continua a governare (*administrare*) quanto creato (*condo*) nell'arco dei se giorni (*Gn. litt.* 5,20,41: v. *supra*, 82-86)²².

Dal paragrafo successivo A. affronta invece il problema dell'"estensione" dell'azione provvidenziale e afferma che le creature formatesi nel tempo, in seguito, quindi, alla *administratio* divina, devono richiamare la nostra attenzione (*admoneri ... oportet*). Torna dunque il verbo *admoneo*: anche in questo passo, le creature hanno la funzione di 'richiamo' ed è in questo contesto che compare la citazione di *Sap* 6,16^b (*ostendit se in uis hilariter et in omni providentia occurrit illis*). Da un lato il versetto suggella la descrizione della *creatio continua* appena vista; dall'altro, inaugura una riflessione sulla provvidenza di tono leggermente diverso rispetto a quello visto finora: *Sap* 6,16^b ha quindi la funzione di unire questi due aspetti del discorso agostiniano sulla provvidenza.

La disposizione di questo versetto all'apertura del passaggio dedicato alla dimostrazione del governo onnicomprensivo della provvidenza, che non si estende solo alle regioni celesti dell'universo ma anche a quelle inferiori, definisce in modo più preciso il significato attribuito da A. a tale versetto. Il nucleo concettuale che spinge A. a citarlo a questo punto della trattazione va a mio avviso individuato nella locuzione *in omni providentia*, che per A. esprime l'onnicomprendività dell'azione provvidenziale. Tale interpretazione è determinata, come si è detto, da un fraintendimento da parte del traduttore biblico del greco ἐν πάσῃ ἐπίνοια (v. *supra*, 279): per A., quindi, "la sapienza

²⁰ *Gn. litt.* 5,20,41: *secundum illa enim genera rerum, quae primo condidit, noua eum multa facere, quae tunc non fecit, manifestum est.*

²¹ In *Gn. litt.* 5,20,41, il concetto è espresso attraverso la metafora dello srotolamento (*explicat*) dei *saecula* (gli intervalli temporali e, al contempo, gli avvenimenti in essi contenuti), v. Solignac 1972a, 677. Il passo è analizzato *supra*, s.u. *administro / administratio*, 82-86.

²² Solignac (1972a, 676) afferma che l'azione della *administratio* comporta due aspetti, il movimento ('motion') e la provvidenza ('providence'), ma A. non traccia una distinzione netta fra essi. I due aspetti sconfinano uno nell'altro: il moto che comporta il dispiegarsi della creazione nel tempo, è qualificato, appunto, come *providus* ed è finalizzato alla *administratio* delle creature e del tempo.

si mostra con una provvidenza che raggiunge ogni cosa”²³. È in questo senso, infatti, che A. interpreta l’aggettivo pronominale *omnis* presente nel versetto, affermando che non si deve dare ascolto a quanti sostengono che il governo della provvidenza riguardi soltanto le regioni celesti dell’universo (*sublimes mundi partes*), escludendo così quelle terrestri che sarebbero invece preda del caso (*hanc autem imam partem terrenam ... casibus potius et fortuitis motibus agitari*). Si è visto come la restrizione dell’azione della provvidenza costituisca un’obiezione tradizionale, erroneamente attribuita ad Aristotele (v. *supra*, 15)²⁴.

2. CITAZIONI AGOSTINIANE DI SAP 8,1

Sap 8,1: attingit enim a fine usque ad finem fortiter^a et disponit omnia suaviter^b (Vulg.).

LXX: διαταίει δὲ ἀπὸ πέρας ἐπὶ πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς.

Nel *De ordine* (1,1), A. riporta la tesi della limitatezza dell’azione della provvidenza attraverso il modulo *non pertendi usque in haec ultima et ima*, variamente ripreso, attraverso forme lessicali che esprimono l’idea dell’inclusione di tutte le cose all’interno di un disegno ordinato (come *contineo, includo*)²⁵, dell’onnipresenza della provvidenza (*ubique infundo, per cuncta ... tendo*), il concetto che tutto sia di competenza della provvidenza stessa (espresso dal modulo *pertineo ad*: v. *supra*, s.u., 245-247)²⁶, e infine il carattere universale della sua azione (espresso dal nesso ‘*omnia / cuncta + verbo*’, ad esempio *administro*)²⁷.

A. poteva trovare un importante sostenitore dell’azione universale della provvidenza in Plotino. In *ciu.* 10,14, infatti, il vescovo di Ippona fa esplicito riferimento a Plotin. 3,2,13. Secondo A., infatti, il filosofo neoplatonico ha ragione nel sostenere che la provvidenza si estende anche alle realtà inferiori, come dimostra la bellezza del regno vegetale:

²³ Il valore di *ἐν* e *in* è strumentale, come mostra A. stesso, che talora cita il versetto senza la preposizione (come in *lib. arb.* 2,41), uniformando, in questo modo, il dettato biblico alla norma latina.

²⁴ *Dox. Graec.* 1089 D p. 592 = *Epiph. adu. Haer.* III 2,9. Ulteriori riscontri in Solignac 1972c, 678.

²⁵ *Retr.* 1,3,1: *omnia bona et mala diuinae prouidentiae ordo contineat*; *ciu.* 12,21: *nouam miseriam ... in rerum ordine includeret*; *ord.* 2,11; *ciu.* 12,21; *retr.* 1,1,2.

²⁶ *Ord.* 1,1: *diuinam prouidentiam non usque in haec ultima et ima pertendi*; *diu. qu.* 53,2; *Acad.* 1,1; *s. dom. m.* 1,52; *ciu.* 10,14; *diu. qu.* 53,1; *ep.* 184 A, 6; *op. mon.* 35.

²⁷ *Ciu.* 10,17; *diu. qu.* 24; *diu. qu.* 52; *Gn. litt.* 8,23,44; *c. Faust.* 22,19; *ciu.* 18,41; *agon.* 9; *Gn. litt.* 8,24,45; *lib. arb.* 3,5; *util. cred.* 34.

Ciu. 10,14:

[...] *De prouidentia* certe Plotinus Platonicus disputat eamque a summo deo, cuius est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere flosculorum atque foliorum pulchritudine conprobat...

Plotin. 3,2,13:

Περὶ πρόνοιας

Τεκμαίρεσθαι δὲ δεῖ τοιαύτην τινὰ εἶναι τὴν τάξιν αἰετῶν ὄλων ἐκ τῶν ὁρωμένων ἐν τῷ παντί, ὡς εἰς ἅπαν χωρεῖ καὶ ὅ τι μικρότατον, καὶ ἡ τέχνη θαυμαστή οὐ μόνον ἐν τοῖς θεοῖς, ἀλλὰ καὶ ὧν ἂν τις ὑπενόησε καταφρονῆσαι ὡς μικρῶν τὴν πρόνοιαν, οἷα καὶ ἐν τοῖς τυχοῦσι ζῴοις ἢ ποικίλῃ θαματοουργία καὶ τὸ μέχρι τῶν ἐμφύτων καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις τὸ εὐειδέες καὶ τὸ ῥᾶστα εὐανθές καὶ ῥαδινὸν καὶ ποικίλον...

Henry (1934, 122) ha dimostrato la resa piuttosto precisa da parte di A. di alcune espressioni plotiniane. In particolare, l'agostiniano *ad ima pertingere* rende in modo piuttosto puntuale il greco χωρεῖν εἰς ὅ τι μικρότατον. In *prou. dei* 7, troviamo delle immagini analoghe, tratte dal regno vegetale. A. afferma che l'ordine della provvidenza si estende fino all'essere più insignificante e ricorda alcune immagini derivate dal regno vegetale:

prou. dei 7: *etiam innumerabilium lignorum et herbarum seminibus, radicibus, roboribus, ramis, foliis, floribus, fructibus ex occultis naturae sinibus ordo tam manifestus existeret, nisi creante illo cuius magnifica et, si dici potest, omnifica sapientia, continens in se tamquam in arte positam mutabilium uisibiliumque rerum immutabiles inuisibilesque rationes, attingit, sicut scriptum est, "attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter"* [Sap 8,1].

A. conclude questa riflessione citando *Sap* 8,1, riferito alla sapienza, ma attestato in un contesto di contenuto fortemente provvidenziale. Insieme a *Sap* 7,24²⁸, *Sap* 8,1 descrive la sapienza divina come presenza immanente nell'universo (*attingit enim a fine usque ad finem fortiter^a et disponit omnia suauiter^b*)²⁹, in grado di raggiungere ogni estremo del cosmo³⁰ e di governare ogni cosa: il versetto è quindi di per sé in relazione con il tema della provvidenza. Se da una parte l'idea di un principio divino ordinatore dell'universo è una dottrina di matrice stoica³¹, diffusa nella tradizione medio e

²⁸ *Sap* 7,24: *omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia attingit autem ubique et capit propter suam munditiam.*

²⁹ L'idea della *sapientia* immanente all'universo è stoica. La sapienza così intesa coincide, infatti, con l'idea di un principio divino immanente all'universo: v. Lilla 1992, 521, n. 69.

³⁰ Si tratta di un riecheggiamento della dottrina stoica del τόπος ο τονική κίνησις, secondo la quale il πνεῦμα divino si estende dal centro alle estremità dell'universo per poi ritornare verso il centro: v. SVF II 454; 458 (v. Lilla 1992, 508).

³¹ L'espressione δῆκει ... διὰ πάντων della versione greca di *Sap* 7,24, esprime la diffusione universale della sapienza riprendendo fedelmente la terminologia stoica: v. SVF II 416; 441;473; 634; cf. 1033 (τὸ δι' ὅλου κεχωρηκὸς πνεῦμα); III 370 (l'universalità del πνεῦμα si estende sia agli esseri razionali sia agli esseri irrazionali); Cic. *nat. deor.* 1,37 (= SVF I 534): ... *undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, deum iudicat* [sc. *Cleanthes*]; ulteriori riscontri in Lilla 1992, 507.

neoplatonica³², ereditata poi dal cristianesimo, *Sap* 8,1 risulta essere, dall'altra parte, un versetto non particolarmente fortunato nella tradizione latina precedente o contemporanea ad A., autore nel quale questo versetto è invece assai presente lungo l'intero arco della sua produzione, dal *De moribus* (1,27) in poi. È dunque possibile affermare con A.-M. La Bonnardière che «l'intérêt porté par Augustin pendant trente-cinq ans à ce texte du *livre de la Sagesse* représente une réflexion tout à fait personnelle et originale»³³. A. si discosta dagli autori latini a lui precedenti o contemporanei anche per la maggiore ricchezza di varianti: in questi ultimi, infatti, è attestata soltanto la lezione *adtingit* oppure la forma assimilata *attingit*, che nella *Vulgata* traduce il greco *διατείθει*³⁴. A. oscilla invece con estrema libertà tra le varianti *adtingit* / *attingit*, *pertendit*³⁵, più frequenti e alternate, di tanto in tanto, anche a *tendit* e *pertingit*. Infine, la preposizione *ad* è talora variata con *in*.

Sap 8,1 è attestato 4 volte nelle opere anteriori al sacerdozio (*mor.* 1,27, *lib. arb.* 2,30, *uera rel.* 72; 100). Già da queste prime citazioni emerge che A. intende la sapienza sia in termini generali, come energia divina che opera nell'universo, sia in termini trinitari. I tratti essenziali dell'interpretazione agostiniana di questi anni si manterranno anche in epoca successiva, come il riferimento del lessema *sapientia* al Figlio di Dio e la doppia prospettiva, di efficacia e contemplazione, determinata dalla combinazione del versetto sapienziale in questione con 1 *Cor* 1,24, *Io* 1,3 e *Io* 1,4³⁶. *Sap* 8,1, associato a questi versetti o ad alcuni di essi, costituirà un blocco scritturistico frequente anche nella riflessione successiva di A.³⁷.

Dall'analisi delle citazioni di *Sap* 8,1 precedenti il sacerdozio emerge quindi che la sapienza viene interpretata da A. come Figlio di Dio (*mor.* 1,27)³⁸. Tuttavia in alcuni casi A. intende la sapienza anche in termini più generali, come potenza creatrice e operante in modo inclusivo a tutti i livelli dell'universo. A quest'azione concorrono tutte le persone della Trinità³⁹. L'azione della sapienza si precisa inoltre come intervento teso a imprimere le leggi numeriche nell'intero universo, e questa dimensione

³² Lilla 1992, 506.

³³ La Bonnardière 1970, 171.

³⁴ Thiele 1977-1985, 393; Fischer *et al.* 1994⁴, 1011.

³⁵ La Bonnardière 1970, 171; Thiele 1977-1985, 393.

³⁶ V. La Bonnardière 1970, 172.

³⁷ V. Zocca 1992, 107.

³⁸ In accordo con 1 *Cor* 1,24 versetto nel quale il Figlio è inteso come *uirtus* e *sapientia* di Dio.

³⁹ Du Roy 1966, 224s.

onnicomprendiva dell'azione divina nel mondo ha anche funzione educativa, perché la contemplazione delle leggi numeriche impresse nelle creature costituisce il primo gradino nel percorso di ascesa verso Dio.

Oltre a offrire ad A. un'efficace argomentazione contro il manicheismo (secondo il metodo esegetico dell'analogia) e contro i sostenitori della subordinazione del Figlio al Padre, *Sap* 8,1 è quindi espressione dell'onnipresenza della saggezza divina nell'universo (intesa sia in termini generali sia come Verbo divino) e costituisce quindi un elemento di sintesi fra la Scrittura e la concezione filosofica del mondo di A.⁴⁰. Questi aspetti si armonizzano nella riflessione agostiniana sulla creazione⁴¹. Già in *uera rel.* 100⁴² si osserva, infatti, che il verbo provvidenzialistico **administro** è riferito a *sapientia*: è un primo indizio di come, in alcuni contesti, la linea di demarcazione fra il concetto di *sapientia* e quello di *providentia* perda di definizione:

uera rel. 100: *quae [sc. sapientia] "pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter"* [*Sap* 8,1]. *quid enim mirabilius ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante?*

Da questi usi di *Sap* 8,1 emerge un'analogia fra l'attività della sapienza, intesa come forza creatrice onnicomprensiva, e la provvidenza, la cui peculiarità è quella di estendersi sino all'essere più piccolo e insignificante. A. mostra infatti di prediligere questo versetto, quando intende esprimere tale concetto (come in *prou. dei* 7, cit. *supra*, 284). In *Sap* 8,1 è presente il modulo *adtingit usque ad*, vicino alla locuzione agostiniana *pertingit usque ad*, con la quale – abbiamo visto – l'Ipponate rende l'espressione plotiniana $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ εἰς ὃ τι μικρότατον (v. *supra*, 284). Si è detto inoltre che A. varia di tanto in tanto il verbo *adtingo* con *pertingo* (lo stesso usato per rendere il greco di Plotino) e *perendo*, mostrando così di sentire questi verbi come equivalenti uno all'altro e pertanto interscambiabili. In *Sap* 7,24⁴³, versetto che esprime l'idea, analoga a quella presente in *Sap* 8,1, dell'onnicomprendività della sapienza, troviamo lo stesso verbo *adtingo* traduce del greco $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, lo stesso verbo impiegato da Plotino.

⁴⁰ «[...] sans doute aussi Augustin se trouvait-il à l'aise en constatant une harmonie entre les données bibliques et une vision de la structure du monde héritée de ses maîtres néo-platoniciens» (La Bonnardière 1970, 183).

⁴¹ La Bonnardière 1970, 173.

⁴² Nel *De uera religione*, *Sap* 8,1 è citato ai capp. 72 e 100, all'inizio e alla fine di una sezione dedicata allo schema triadico dei tre rimedi ai vizi, posti in relazione con le persone divine. Su questa sezione v. Du Roy 1966, 355ss.

⁴³ *Sap* 7,24: *omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia adtingit autem ubique et capit propter suam munditiam*; cf. LXX: $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$ γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.

In *diu. qu.* 53,2, la prima opera successiva al sacerdozio in cui A. cita *Sap* 8,1, A. ribadisce che l'azione della provvidenza si estende anche agli aspetti più insignificanti dell'universo, e per esemplificare tale concetto si serve di alcune immagini tratte dal vangelo di Matteo: l'azione della provvidenza raggiunge (*pertendente atque ueniente*) gli uccelli (*usque ad passerum administrationem: Mt* 10,29; cf. 6,26), il fieno (*usque ad faeni decorem: Mt* 6,30; cf. *Lc* 12,28), e interessa anche il numero dei nostri capelli sui nostri capi (*usque ad numerum etiam capillorum nostrorum: Mt* 6,30). Infine, A. conclude il ragionamento citando *Sap* 8,1, che qui è riferito esplicitamente a *prouidentia*:

diu. qu. 53,2: ... *faciens [sc. deus] quaedam per se ipsum ... alia per seruientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam, quaedam eorum iubens quaedam permittens, usque ad passerum administrationem, sicut dominus in euangelio dicit, et usque ad faeni decorem, usque ad numerum etiam capillorum nostrorum diuina prouidentia pertendente atque ueniente. de qua etiam dictum est: "pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter" [Sap 8,1].*

Nel passo è quindi rilevante l'associazione del vangelo di Matteo con *Sap* 8,1. Tornando invece al *De ciuitate dei* e proseguendo con la lettura di *ciu.* 10,14, in cui A. fa riferimento esplicito a Plotin. 3,2,13, possiamo riscontrare la medesima associazione di idee: A. mette in relazione il passo plotiniano con le stesse immagini evangeliche, in un rafforzamento e sostegno reciproco fra modello filosofico e dettato biblico:

ciu. 10,14: ... *quae omnia quasi abiecta et uelocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat [sc. Plotinus], nisi inde formentur, ubi forma intellegibilis et incommutabilis simul habens omnia perseuerat. Hoc dominus Iesus ibi ostendit, ubi ait: "Considerate lilia agri, non laborant neque neunt. dico autem uobis, quia nec Salomon in tota gloria sua sic amictus est, sicut unum ex eis. quod si faenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, deus sic uestit: quanto magis uos, modicae fidei?" [Mt 6,28-30].*

Oltre che in *diu. qu.* 53,2, A. riferisce esplicitamente *Sap* 8,1 a *prouidentia* in *s.* 8,1 e *c. Iul.* 3,34, ma ci sono anche altri indizi lessicali a dimostrazione del fatto che la linea di demarcazione fra *sapientia* e *prouidentia* perde talora di definizione; si è già visto che in *uera rel.* 100, A. riferisce il verbo **administro**, lessema tecnico della provvidenza, alla *sapientia*. Un ulteriore indizio di questa sovrapposizione è il fatto che di tanto in tanto A. riferisce alcune peculiarità proprie della provvidenza alla *sapientia*. Questo avviene, ad esempio, in riferimento alla dinamica inclusiva dell'azione divina (peculiarità della provvidenza), che si estende anche al piano morale: il male stesso è infatti coinvolto in questa azione, che ha la funzione di trasformarlo in qualcosa di positivo. La provvidenza di Dio è inoltre in grado di servirsi del negativo – del quale l'uomo è unico

responsabile – per un fine positivo, capovolgendolo così di segno. Dai capitoli precedenti è emerso a più riprese che questi due aspetti sono entrambi caratteristiche specifiche della provvidenza, intesa come forza inclusiva (cf. *includo*; *ordino*) e trasformatrice, e si è visto anche che questa seconda azione è espressa di frequente dal modulo *de + facio / gero / ordino / ago / operor* (v. *supra*, 156; 166)⁴⁴.

In *c. Iul. 3,34*, A. associa *Sap 8,1* a *Sap 7,25^c* e riferisce i due versetti al sostantivo *providentia*:

c. Iul. 3,34: “*peccatorum quoque genitalibus manum diuinae providentiae*” interesse [Iulian. A. c. Iul.] *non nego*. “*attingit enim a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*” [*Sap 8,1*]; et “*nihil inquinatum in eam incurrit*” [*Sap 7,25^c*]; et ideo etiam *de immundis et contaminatis, quae uoluerit operatur, munda tamen ipsa et incontaminata persistens*.

Il contesto in cui compare *Sap 8,1* è profondamente diverso da quelli visti sinora: l’azione divina non si dispiega più entro i poli antitetici di ‘alto’ e ‘basso’, come era nei testi precedenti, ma acquista una sfumatura morale: la dinamica “alto-basso” è infatti sostituita dalla coppia “puro-impuro”. A. sostiene, contro l’avversario pelagiano, che il governo della provvidenza (*manum diuinae providentiae*) si estenda anche ai rapporti sessuali, perché l’azione della provvidenza giunge sino alle realtà impure, senza esserne però contaminata. La provvidenza è pura (*munda; incontaminata*) al punto da riuscire a trasformare tali realtà impure in qualcosa di positivo (o puro). Nel passo è attestato nuovamente il modulo ‘*de + operor*’ che, come detto, esprime la peculiarità della provvidenza di trasformare il negativo, l’impuro, in questo caso, in qualcosa di positivo (v. *supra*, 166).

Per concludere: il lessico utilizzato da A. per esprimere l’idea dell’estensione onnicomprensiva della provvidenza presenta una notevole varietà. Si è visto che fra questi moduli espressivi compare la locuzione *pertineo / pertingo / pertendo ... usque ad / in*, caratterizzata in senso platonico, o meglio, plotiniano, dal momento che il modulo *usque ad ima pertingere* di *ciu. 10,14* è una traduzione piuttosto precisa del greco $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\omicron}\ \tau\iota\ \mu\iota\kappa\rho\acute{\omicron}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ (Plotin. 3,2,13). A. poteva tuttavia trovare il medesimo modulo in *Sap 8,1* (*attingit enim a fine usque ad finem*), un versetto da lui spesso citato

⁴⁴ *Mus. 6,30*: *nescientes [sc. nos] quid de nobis diuina providentia pulchrum gerat*; *Gn. adu. Man. 2,42*: *non enim diabolo imputatur nisi uoluntas sua qua conatur facere male, non dei providentia quae de illo bene facit*; *s. dom. m. 2,79*: *qui etiamsi aliquando utilis est, non hoc ipse facit, sed fit de illo diuina procurante providentia*; *agon. 8*: *sic fit, ut et malus homo et malus angelus diuinae providentiae militent. sed nesciunt, quid boni de illis operetur deus*.

in contesti provvidenzialistici. L'analisi di alcune delle citazioni agostiniane di questo versetto è esemplificativa dell'interazione fra il modello biblico e quello filosofico: nella riflessione agostiniana sulla provvidenza essi interagiscono e si rafforzano a vicenda. Data la rarità del riferimento biblico nella tradizione patristica a precedente ad A., la presenza di *Sap* 8,1 costituisce un elemento di originalità all'interno del discorso, già plotiniano, sull'estensione universale della provvidenza.

Si è visto inoltre come un'idea piuttosto stabile, come quella dell'azione onnicomprensiva della provvidenza, espressa a sua volta da una certa fissità lessicale, possa variare di significato a seconda del differente contesto in cui essa viene impiegata. Ad esempio, quando afferma che il governo della provvidenza si estende anche alla creatura più insignificante del creato, A. cita *Sap* 8,1 interpretando i due poli opposti entro i quali si dispiega l'azione divina (*a fine usque ad finem*) in termini spaziali, come estensione da un estremo all'altro (secondo una direttrice "alto-basso"); quando invece sostiene, contro Giuliano, che la provvidenza è capace di trasformare le realtà impure senza essere contaminata da esse, A. interpreta il medesimo modulo scritturistico in termini "moralì", come antitesi fra positivo e negativo, fra puro e impuro.

Dall'analisi delle citazioni di *Sap* 8,1 emerge infine una parziale sovrapposibilità fra il concetto di *providentia* e quello di *sapientia*, come mostra il riferimento stesso di *Sap* 8,1 a *providentia* anziché a *sapientia* (*diu. qu.* 53,2; *s.* 8,1; *c. Iul.* 3,34), questo risulta però anche dal fatto che talora A. riferisce ai due lessemi gli stessi moduli lessicali o attribuisce le prerogative dell'uno all'altro concetto (come nel caso dell'espressione '*de + facio*', e della facoltà di integrare il negativo entro un quadro di ordine generale). Si è visto, da ultimo, come A. adatti gli stessi nuclei concettuali e gli stessi moduli lessicali a contesti di volta in volta differenti, oscillando, al contempo, fra fissità e variazione espressiva.

IL LESSICO AGOSTINIANO DELLA PROVVIDENZA: UN BILANCIO

Al termine di questo percorso attraverso il lessico agostiniano della provvidenza, è difficile trarre una conclusione univoca, peraltro lontana dallo spirito della ricerca condotta e dai suoi obiettivi. Altrettanto complesso è fornire una risposta unica e certa al problema, insolubile, delle fonti di A. Con questa ricerca si è tentato piuttosto di arricchire, andando al di là dell'ormai acclarato contributo plotiniano, il panorama dei possibili modelli lessicali – pagani, biblici, patristici – ai quali A. poteva attingere quando parlava di provvidenza. In questa sede ci limiterà quindi a raccogliere alcuni dei fili dipanatisi nel corso di questa analisi e a presentare un bilancio complessivo dei dati sinora raccolti.

Le parole-chiave *providentia*, *provideo*, *providus*, *provisio*, *provisor*, *provisus* contano all'incirca 545 attestazioni nel *corpus* agostiniano. Esse si riferiscono in parte alla provvidenza divina, in parte designano un'attitudine umana, in parte ricorrono invece nell'ambito di una citazione. Se isoliamo l'impiego teologico-provvidenzialistico delle parole-chiave dalle altre due tipologie di occorrenze, possiamo osservare una differenza vistosa nell'uso del sostantivo *providentia* rispetto agli altri lessemi-chiave: ben il 78% delle attestazioni complessive di *providentia* esprime infatti il concetto di provvidenza divina, mentre l'uso teologico-provvidenzialistico delle altre forme lessicali non supera mai il 45% (con questa accezione *provideo* ricorre soltanto nel 31% dei casi, *providus* nel 22%, *provisio* e *provisor* rispettivamente nel 41% e nel 40%, *provisus* ricorre infine un'unica volta in riferimento alla sfera umana)¹.

A. opera quindi una scelta ben precisa e univoca, conferendo valore tecnico soltanto al sostantivo *providentia*, che egli mostra di prediligere rispetto al verbo corrispondente anche in termini assoluti: le 331 attestazioni di *providentia* sono infatti quasi il doppio di quelle di *provideo*, che ricorre in tutto 169 volte. Un'analoga preferenza del sostantivo rispetto alla forma verbale si riscontra in Apuleio (*provideo* è pressoché assente nel Madaurense) e in Lattanzio, autore nel quale il rapporto fra sostantivo e verbo è all'incirca di 5,5 : 1. La tendenza è invece opposta in Cicerone, che predilige le forme verbali rispetto a quelle del sostantivo (in un rapporto di circa 7 : 1). Il dato non sorprende: è infatti proprio con Cicerone che il lessema *providentia* fa il suo

¹ Si tenga presente che *providus*, *provisio* e *provisor* sono lessemi piuttosto rari rispetto a *providentia* e *provideo*: nessuno di essi supera infatti le 20 attestazioni complessive.

ingresso nel lessico filosofico latino. Più equilibrato risulta invece l'uso senecano, caratterizzato da un numero di attestazioni del sostantivo che si discosta di poco da quello delle forme verbali. La stessa omogeneità nell'impiego di verbo e sostantivo si riscontra in Ambrogio.

Providentia diviene quindi un lessema consueto in età imperiale, quando il sostantivo si diffonde ampiamente sia come titolo onorifico dell'imperatore sia come concetto teologico, accolto dalla maggior parte delle scuole filosofiche dell'epoca (v. *supra*, 19). Ed è con Lattanzio che *providentia* si consolida definitivamente anche in ambito cristiano, come espressione di un concetto di origine filosofica nel quale convergono gli elementi ormai propri anche della sensibilità cristiana². L'uso agostiniano va dunque contestualizzato alla luce dell'impiego lattanziano di questi lessemi.

La raccolta dei dati non si è limitata a un numero ristretto di opere agostiniane o a una particolare tipologia di scritti, ma ha riguardato l'intero *corpus* di A. Possiamo così tracciare una mappa della distribuzione delle 325 attestazioni delle parole-chiave con accezione teologico-provvidenzialistica all'interno della produzione letteraria di A. La tipologia di opere³ in cui le parole-chiave si concentrano con maggiore frequenza è rappresentata dagli scritti apologetici, che raccolgono il 23% (vale a dire 75 attestazioni) dei nostri lessemi: fra queste opere spiccano il *De ciuitate dei*, che presenta il numero più alto in assoluto di attestazioni dei lessemi-chiave (49), e il *De uera religione*, con 21 occorrenze (un numero notevole, considerata la brevità dell'opera). Il 19% delle attestazioni si trova negli scritti di carattere esegetico: fra questi occupa un posto di rilievo il *De Genesi ad litteram*, con 23 delle 62 attestazioni presenti in questa tipologia di scritti. Il 17% delle occorrenze si concentra nelle opere di carattere omiletico, fra le quali si distinguono le *Enarrationes in psalmos* (28 occorrenze) e i *Sermones* (24 occorrenze)⁴. Fra gli scritti polemici, le parole-chiave ricorrono soprattutto nelle opere

² Abbiamo visto che Tertulliano cerca invece di distanziarsi da tale concetto e impiega *providentia* per rendere l'idea della prescienza divina (πρόγνωσις). Soltanto nella sua produzione più matura, Tertulliano ammette l'uso di *providentia* nella sua accezione filosofica, come traduzione di πρόνοια, in una fase in cui il tessuto culturale cristiano è ormai mutato a seguito della massiccia conversione di molti pagani colti (v. *supra*, 24).

³ La suddivisione delle opere di A. per tipologia segue quella della *Nuova Biblioteca Agostiniana* (<http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>), riportata per esteso *supra*, 9ss.

⁴ In questo conteggio non sono state incluse le 16 attestazioni delle parole-chiave nel cosiddetto *De providentia dei* (= s. Dolbeau 29): come si desume dal cambiamento del titolo, gli editori del CAG propongono per non considerarlo più come un sermone.

antimanichee (con 18 delle 45 attestazioni complessive in ambito polemico), un dato che cresce notevolmente se si tiene conto che i manichei sono il bersaglio polemico anche di altre opere, ordinate sotto tipologie diverse, come il *De uera religione*, il *De utilitate credendi* (compresi fra gli scritti apologetici) e il *De Genesi aduersus Manichaeos* (incluso fra gli scritti di carattere esegetico). Le parole-chiave ricorrono inoltre negli scritti contro Giuliano di Eclano e in quelli contro i semipelagiani; mai attestati invece in testi antiariani, i lessemi-chiave ricorrono una sola volta in opere antidonatiste. Le attestazioni presenti nei dialoghi filosofici costituiscono il 6% delle occorrenze complessive, e quasi la metà si trova nel *De libero arbitrio*. L'unica tipologia di opere nella quale le parole-chiave non sono mai attestate è quella degli scritti di carattere enciclopedico. Ecco una sinossi di questi dati:

TIPOLOGIA DI OPERA		TITOLO	NUMERO DI OCCORRENZE	OCCORRENZE TOTALI
DIALOGHI FILOSOFICI		<i>lib. arb.</i>	11	24
		<i>ord.</i>	4	
		<i>mus.</i>	4	
		<i>Acad.</i>	3	
SCRITTI AUTOBIOGRAFICI		<i>conf.</i>	3	6
		<i>retr.</i>	3	
SCRITTI APOLOGETICI		<i>ciu.</i>	49	75
		<i>uera rel.</i>	21	
		<i>util. cred.</i>	5	
SCRITTI ESEGETICI		<i>Gn. litt.</i>	23	62
		<i>doctr. chr.</i>	9	
		<i>qu.</i>	8	
		<i>s. dom. m.</i>	5	
		<i>adn. Iob.</i>	4	
		<i>cons. eu.</i>	4	
		<i>Gn. adu. Man.</i>	3	
		<i>exp. Gal.</i>	3	
		<i>exp. prop. Rm.</i>	2	
		<i>exp. Rm. inch.</i>	1	
		OPERE OMILETICHE / DISCORSI		
<i>s.</i>	24			
<i>Io. eu. tr.</i>	3			
?		<i>prou. dei</i>	16	16
SCRITTI POLEMICI	ANTIMANICHEI	<i>c. Faust.</i>	10	18
		<i>mor.</i>	5	
		<i>c. Adim.</i>	2	
		<i>duab. an.</i>	1	
	ANTIPELAGIANI CONTRO GIULIANO	<i>c. Iul.</i>	5	15
		<i>c. Iul. imp.</i>	5	
		<i>nupt. et conc.</i>	3	

		<i>c. ep. Pel.</i>	2	
	ANTIPELAGIANI	<i>perf. iust.</i>	1	1
	SEMIPELAGIANI	<i>gr. et lib. arb.</i>	2	5
		<i>perseu.</i>	2	
		<i>corrept.</i>	1	
	ANTIHERETICI	<i>c. adu. leg.</i>	5	5
	ANTIDONATISTI	<i>bapt.</i>	1	1
SCRITTI DOGMATICI		<i>diu. qu.</i>	23	27
		<i>Simpl.</i>	1	
		<i>ench.</i>	1	
		<i>Dulc. qu.</i>	1	
		<i>trin.</i>	1	
LETTERE		<i>ep.</i>	21	21
SCRITTI MORALI-PASTORALI		<i>agon.</i>	4	10
		<i>cura mort.</i>	3	
		<i>cont.</i>	1	
		<i>c. mend.</i>	1	
		<i>op. mon.</i>	1	
OPUSCOLI		<i>ep. 102</i>	2	4
		<i>ep. 140</i>	2	

Tabella 40 Distribuzione delle parole-chiave all'interno del *corpus* agostiniano

L'apporto di A. al lessico filosofico latino va individuato a livello semantico più che sul piano dell'innovazione lessicale, nella specializzazione e nell'arricchimento del significato. Accanto alla suffissazione, alla composizione e al calco, la metafora svolge un ruolo essenziale nella formazione del lessico agostiniano, e proviene spesso da altre lingue tecniche oppure è radicata in un patrimonio di immagini già tradizionali (v. *infra*). Per quanto riguarda il retroterra del discorso agostiniano sulla provvidenza, dallo studio del lessico sembrano emergere quattro elementi fondamentali:

1. La tradizione culturale (politica e religiosa) pagana. Il lessico agostiniano della provvidenza ha una storia spesso molto più antica dell'uso filosofico dei lessemi stessi, che affonda le sue radici in una serie di metafore e usi lessicali, derivati dalle lingue tecniche (come ad esempio dal lessico nautico e politico) e già assimilate dall'immaginario religioso pagano: è il caso, ad esempio, dell'idea di dio come κυβερνήτης / *gubernator* e, in generale, della metafora nautica soggiacente alla famiglia lessicale di κυβερνῶ e di *gubernare*, immagine che viene a sua volta recepita dal lessico politico⁵. Quest'ultima componente caratterizza famiglie di lessemi importanti per il lessico della provvidenza, come quelle di *administro* e di *rego* (v. *supra*, s.u., 61-63;

⁵ V. *supra*, s.u. *gubernare*, 91-94. Ritroviamo lo stesso verbo anche nella Bibbia (*Sap* 10,4, riferito a Noè; 14,3): v. *supra*, s.u., 100s. Il valore concreto di *gubernare* è recuperato da A. in *ciu.* 15,27, dove è riferito alla guida dell'arca di Noè (v. *supra*, s.u., 116s.).

126-129). Si è visto che già lo stoicismo tende a sovrapporre la rappresentazione tradizionale della divinità al dio filosofico, identificato con Zeus (e.g. nell'inno a lui dedicatogli da Cleante) o con Giove, nei testi di Seneca (*nat.* 2,45; *epist.* 107,10)⁶. A formule religiose e culturali della tradizione pagana, assorbite poi dall'uso linguistico cristiano, rimandano anche i lessemi che esprimono l'idea dell'aiuto divino: si è visto infatti come *adiuuu* e *ops* siano attestati da Plauto in poi per esprimere l'aiuto divino in forma di preghiera, di invocazione, di constatazione, o di supplica, e come l'uso di questi lessemi si consolidi nel lessico cristiano, con moduli espressivi molto diffusi, ad esempio, nei salmi (v. *supra*, s.uu., 226; 228). Infine, la divinazione, che grande fascino esercitò sul giovane A., fornisce all'Ipponate alcuni spunti importanti per lo sviluppo della dialettica fra *signum* e *res* che tanta parte ha nel suo pensiero (l'abbiamo vista affiorare in relazione all'azione "ammonitrice" della provvidenza)⁷.

2. La filosofia: Cicerone e Seneca. Il *De natura deorum* riveste un ruolo di primaria importanza nel fornire molti dei moduli espressivi presenti nel discorso agostiniano sulla provvidenza. Rappresentativa in questo senso è la famiglia lessicale di *administro*, dalla cui analisi è emerso il ruolo decisivo di Cicerone come traduttore del pensiero e del lessico greci. *Administro* e *administratio*, impiegati da A. come termini tecnici del lessico del "secondo momento" della creazione, affondano infatti le loro radici nel modulo stoico *providentia mundum administrari* (*nat. deor.* 2,73; 74; 77), con il quale Cicerone rende il terzo dei quattro aspetti in cui si articola la riflessione teologica degli stoici (cf. Diog. Laert. 7,133: εἰ προνοία διοικεῖται)⁸. Se, dunque, Plotino fornisce ad A. alcuni importanti spunti concettuali con cui l'Ipponate costruisce la sua riflessione metafisica⁹, Cicerone gli offre gli strumenti lessicali per esprimerla. Il recupero di moduli espressivi ciceroniani è talvolta funzionale a rimarcare e ad approfondire la distanza di A. dal pensiero pagano, come nel caso del nesso *animae medicina* (*uera rel.* 45), ripresa programmatica di *Tusc.* 3,6 (*est profecto animi medicina, philosophia*)¹⁰. La terapia dell'anima di A. è cosa ben diversa da quella di Cicerone e dei pagani: non è più un rimedio nelle mani dell'uomo, ma è la medicina somministrata dalla provvidenza; non è più la filosofia, ma è la cooperazione della

⁶ V. *supra*, introduzione, 17, n. 60; 40; s.u. *guberno*, 98s.; s.u. *rego*, 128, nn. 24s.

⁷ V. *supra*, s.u. *admoneo*, 255s.; 261.

⁸ V. *supra*, s.u. *administro*, 65; cf. introduzione, 1, n. 3.

⁹ Solignac 1972a, 657; 664.

¹⁰ V. *supra*, s.u. *gero*, 157s.

auctoritas e della *ratio*. In Seneca, i moduli espressivi impiegati di consueto per designare l'azione divina e provvidenziale sono riferiti alla filosofia stessa (*epist.* 16,3): è il *sapiens* che tiene il timone (*gubernaculum*) della sua esistenza mentre il cristianesimo lo trasferisce dalle mani del saggio a quelle di Dio (v. *supra*, s.u. **governo**, 99; 123). Questo passaggio si riflette nel lessico della **admonitio**, che per Seneca costituisce una parte integrante del suo programma filosofico (v. *supra*, s.u. **admoneo**, 253-255). In A., **admonitio** è invece il 'richiamo' della provvidenza, che attraverso i segni esteriori invita a rientrare in se stessi (v. *ibid.*, 258-261). Gli usi lessicali agostiniani sono impensabili senza la teorizzazione senecana di questi concetti.

3. La retorica e l'esegesi. La provvidenza di A. funge da cerniera fra l'esterno e l'interno, fra il segno e il suo significato. Essa realizza la **admonitio**, l'intervento che scatena il processo di conversione. Per innescare questo meccanismo, essa si serve di ogni mezzo a sua disposizione, di tutti i segni esteriori, anche di quelli apparentemente negativi, trasformati così in elementi positivi e utili. La provvidenza, quindi, risveglia e scuote (**excito**, **excitatio**) l'animo intorpidito dalle distrazioni del mondo: siamo nell'ambito di quella funzione psicagogica che la retorica antica riconosceva alla parola (v. *supra*, cap. IV, 251; 267-270). A. compie un passo ulteriore in questo senso e applica alcuni concetti mutuati dalla retorica non solo ai *uerba* ma anche alle *res*. Il mondo stesso diviene così 'parola visibile' (*uera rel.* 98: *uerba uisibilia*): è il linguaggio semplice di Dio che parla – per immagini – agli uomini che si trovano in una fase ancora immatura del loro percorso interiore (v. *ibid.*, 260s.). La metafora agostiniana dell'*eloquentia rerum* (*ciu.* 11,18), in tutta la sua portata psicagogica, si colloca dunque entro questa cornice concettuale, che vede nella bellezza dell'universo una prima chiave di accesso alla comprensione delle realtà superiori e incorporee. Retorica e metodo esegetico si intrecciano, quindi, attraverso la dinamica fra *signum* e *res*: come aveva fatto Ambrogio¹¹ prima di lui, A. trasferisce il metodo allegorico di interpretazione della Scrittura al cosmo, "letto" nel suo significato più profondo e specchio dell'azione della provvidenza.

¹¹ Sulla scorta di Basilio di Cesarea, Ambrogio 'legge' il cosmo e la natura in termini esemplari (cf. *hex.* 3,13,55: *aenigmatate naturae*): v. *supra*, s.u. **admoneo**, 258. Il parallelo fra oscurità della Scrittura e oscurità dell'azione provvidenziale è un tema anche origeniano (Rufin. *Orig. Princ.* 4,1,7), con la differenza che mentre per Origene la densità del significato serve a escludere gli indegni dalla comprensione della Scrittura, per A. essa ha invece la funzione di educare all'umiltà (*doctr. chr.* 2,7): v. *supra*, intr., 44; cap. II, 176s.; cap. IV, 257; 260, n. 35.

4. La Scrittura. Per lo sviluppo agostiniano del tema della provvidenza, sono importanti le immagini fornite dal vangelo di Matteo (6,26ss.; 10,29ss.), espressioni della cura amorevole di Dio verso le sue creature, anche verso quelle più insignificanti (e a maggior ragione, quindi, nei confronti dell'uomo). Si tratta di un repertorio scritturistico piuttosto comune per il tema della provvidenza¹². Più originale è invece l'uso che A. fa del Libro della Sapienza, uno dei canali di trasmissione della terminologia stoica agli autori cristiani. È esemplare il caso di *operatio* con cui è reso ἐνέργεια nelle più antiche traduzioni di *Sap* 13,4¹³; un valore che lascia traccia nel nesso *gemina operatio prouidentiae* di *Gn. litt.* 8,9,17 (v. *supra*, s.u., 168; 170). In *Sap* 8,1, è presente il modulo *adtingit ... usque ad*, che esprime l'estensione universale della sapienza (cf. l'agostiniano *pertendo usque ad* e le variazioni di questo costrutto). A. poteva trovare un modulo simile anche in Plotino (cf. Plotin. 3,2,13: χωρεῖν εἰς ὃ τὸ μικρότατον e *ciu.* 10,14: *ad ... ima pertingere*)¹⁴: verosimilmente, modello filosofico e modello scritturistico interagiscono fra loro attraverso la mediazione di alcune immagini evangeliche (cf. *Mt* 6,28-30). Il ruolo del lessico biblico emerge infine dall'uso agostiniano di *Rm* 11,33, importante per il tema dell'imperscrutabilità dei giudizi divini (v. *supra*, s.u. *inuestigabilis / inuestigabiliter*, 197s.). Questo versetto, citato dall'*Ad Simplicianum* in poi, trasmette ad A. aggettivi come *inscrutabilis* e *inuestigabilis* (calco di ἀνεξιχνίαστος), ed è attraverso il contributo paolino che provvidenza e grazia si intrecciano nel segno del mistero.

¹² Al quale si aggiunge *Mt* 5,45, importante per la domanda sulla sofferenza del giusto: v. *supra*, s.uu. *exerceo / exercitatio*, 274.

¹³ *Sap* 13,4: δύνανται καὶ ἐνέργειαν; cf. Aug. *trin.* 15,2: *uirtutem et operationem*.

¹⁴ V. *supra*, appendice, 283-285; 288.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI DI RIFERIMENTO E ABBREVIAZIONI DELLE OPERE DI AGOSTINO¹

- Acad.* = *De Academicis libri tres*, W. M. Green *et al.* 1970 (CCL 29).
adn. Iob = *Adnotationes in Iob liber unus*, J. Zycha 1895 (CSEL 28/2).
adult. coniug. = *De adulterinis coniugiis libri duo*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
adu. Iud. = *Aduersus Iudaeos*, PL 42.
agon. = *De agone christiano liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
an. et or. = *De anima et eius origine libri quattuor*, J. Zycha 1913 (CSEL 60).
an. quant. = *De animae quantitate liber unus*, W. Hörmann 1986 (CSEL 89).
bapt. = *De baptismo libri septem*, M. Petschenig 1908 (CSEL 51).
beata u. = *De beata uita liber unus*, W. M. Green *et al.* 1970 (CCL 29).
b. coniug. = *De bono coniugali liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
b. uid. = *De bono uiduitatis*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
breuic. = *Breuculus conlationis cum Donatistis libri tres*, S. Lancel 1974 (CCL 149A).
c. Adim. = *Contra Adimantum Manichei discipulum liber unus*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/1).
c. adu. leg. = *Contra aduersarium legis et prophetarum libri duo*, K. D. Daur 1985 (CCL 49).
c. Don. = *Contra Donatistas liber unus*, M. Petschenig 1910 (CSEL 53).
c. ep. Man. = *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti liber unus*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/1).
c. ep. Parm. = *Contra epistulam Parmeniani libri tres*, M. Petschenig 1908 (CSEL 51).
c. ep. Pel. = *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor*, J. Zycha 1913 (CSEL 60).
c. Fort. = *Acta contra Fortunatum Manicheum liber unus*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/1).
c. Gaud. = *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo*, M. Petschenig 1910 (CSEL 53).
c. Iul. = *Contra Iulianum libri sex*, PL 44.
c. Iul. imp. = *Contra Iulianum opus imperfectum 1-3*, M. Zelzer 1974; 2004 (CSEL 85/1-2).
c. litt. Pet. = *Contra litteras Petiliani libri tres*, M. Petschenig 1909 (CSEL 52).
c. mend. = *Contra mendacium liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
c. s. Arrian. = *Contra sermonem Arrianorum liber unus*, P.-M. Hombert 2009 (CCL 87A).
c. Sec. = *Contra Secundinum Manicheum liber unus*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/2).
cat. rud. = *De cathecizandis rudibus liber unus*, M. P. J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).
cath. fr. = *Ad catholicos fratres liber unus*, M. Petschenig 1909 (CSEL 52).
ciu. = *De ciuitate dei libri uiginti duo*, B. Dombart *et al.* 1955 (CCL 47-48).
conf. = *Confessionum libri tredecim*, L. Verheijen 1981 (CCL 27).
conl. Max. = *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo*, P.-M. Hombert 2009 (CCL 87A).
cons. eu. = *De consensu euangelistarum libri quattuor*, F. Wehrich 1904 (CSEL 43).

¹ Le opere di A. sono abbreviate secondo le sigle dell'*Augustinus-Lexikon*. Le edizioni indicate sono quelle adottate dal *CAG-online* (<http://cag3.net/>). Le abbreviazioni delle riviste seguono invece i criteri dell'*Année Philologique*.

cont. = *De continentia liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
correct. = *De correctione Donatistarum liber unus* (= *ep.* 185), A. Goldbacher 1911 (CSEL 57).
corrept. = *De correptione et gratia liber unus*, G. Folliet 2000 (CSEL 92).
Cresc. = *Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*, M. Petschenig 1909 (CSEL 52).
cura mort. = *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
dial. = *De dialectica*, J. Pinborg (Dordrecht-Boston 1975).
disc. chr. = *De disciplina christiana* (= *s.* 399), M. P. J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).
diu. qu. = *De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, A. Mutzenbecher 1975 (CCL 44A).
diuin. daem. = *De diuinatione daemonum liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
doctr. chr. = *De doctrina christiana libri quattuor*, M. Simonetti (Roma 2011⁴).
duab. an. = *De duabus animabus liber unus*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/1).
Dulc. qu. = *De octo Dulcitii quaestionibus liber unus*, A. Mutzenbecher 1975 (CCL 44A).
Emer. = *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo liber unus*, M. Petschenig 1910 (CSEL 53).
en. Ps. = *Enarrationes in Psalmos* (1-50), E. Dekkers *et al.* 1956 (CCL 38-40).
ench. = *De fide spe et caritate liber unus*, M. P. J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).
ep. = *Epistulae*: *ep.* 1-30, A. Goldbacher 1895 (CSEL 34/1); *ep.* 30-123, *id.* 1898 (CSEL 34/2); *ep.* 124-184, *id.* 1904 (CSEL 44); *ep.* 185-270, *id.* 1911 (CSEL 57); *praef. et indices*, *id.* 1923 (CSEL 58); *ep. Divjak*, J. Divjak 1981 (CSEL 88).
ep. Io. tr. = *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, PL 35.
ep. Rm. inch. = *Epistulae ad Romanos inchoata expositio liber unus*, J. Divjak 1971 (CSEL 84).
exc. urb. = *De excidio urbis Romae*, M. P. J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).
exp. Gal. = *Expositio epistulae ad Galatas liber unus*, J. Divjak 1971 (CSEL 84).
exp. prop. Rm. = *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, J. Divjak 1971 (CSEL 84).
c. Faust. = *Contra Faustum Manicheum libri triginta tres*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/1).
c. Fel. = *Contra Felicem Manicheum libri duo*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/2).
f. et op. = *De fide et operibus liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
f. et symb. = *De fide et symbolo liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
f. inuis. = *De fide rerum inuisibilium*, M. P. J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).
gest. Pel. = *De gestis Pelagii liber unus*, C. F. Vrba- J. Zycha 1902 (CSEL 42).
Gn. litt. = *De Genesi ad litteram libri duodecim*, J. Zycha 1894 (CSEL 28/1).
Gn. litt. inp. = *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*, J. Zycha 1894 (CSEL 28/1).
Gn. adu. Man. = *De Genesi aduersus Manicheos libri duo*, D. Weber 1998 (CSEL 91).
gramm. = *De grammatica: Ars pro fratrum mediocritate breuiata*, C. F. Weber (Marburg 1861); *Regulae*, H. Keil, *Grammatici Latini*, vol. 5 (Leipzig 1868).
gr. et lib. arb. = *De gratia et libero arbitrio liber unus*, PL 44.
gr. et pecc. or. = *De gratia Christi et de peccato originali libri duo*, C. F. Vrba- J. Zycha 1902 (CSEL 42).

- gr. t. nou.* = *De gratia testamenti noui ad Honoratum liber unus* (= ep. 140), A. Goldbacher 1904 (CSEL 44).
- haer.* = *De haeresibus ad Quoduultdeum liber unus*, M.P.J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).
- imm. an.* = *De immortalitate animae liber unus*, W. Hörmann 1986 (CSEL 89).
- inq. Ian.* = *Ad inquisitiones Ianuarii libri duo* (= ep. 54-55), A. Goldbacher 1898 (CSEL 34/2).
- Io. eu. tr.* = *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, R. Willems 1954 (CCL 36).
- lib. arb.* = *De libero arbitrio libri tres*, W. M. Green 1956 (CSEL 74).
- loc.* = *Locutionum libri septem*, J. Fraipont *et al.* 1958 (CCL 33).
- mag.* = *De magistro liber unus*, W. M. Green *et al.* 1970 (CCL 29).
- c. Max.* = *Contra Maximinum Arrianum*, P.-M. Hombert 2009 (CCL 87A).
- mend.* = *De mendacio liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
- mor.* = *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo*, J. B. Bauer 1992 (CSEL 90).
- mus.* = *De musica libri sex*, PL 32; *liber VI*: M. Jacobsson (Stockholm 2002).
- nat. b.* = *De natura boni liber unus*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/2).
- nat. et gr.* = *De natura et gratia liber unus*, J. Zycha 1913 (CSEL 60).
- nupt. et conc.* = *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo*, C. F. Vrba- J. Zycha 1902 (CSEL 42).
- op. mon.* = *De opere monachorum liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
- ord.* = *De ordine libri duo*, P. Knöll 1922 (CSEL 63).
- orig. an.* = *De origine animae* (= ep. 166), A. Goldbacher 1904 (CSEL 44).
- pat.* = *De patientia liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
- pecc. mer.* = *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum libri tres*, J. Zycha 1913 (CSEL 60).
- perf. iust.* = *De perfectione iustitiae hominis liber unus*, C. F. Vrba- J. Zycha 1902 (CSEL 42).
- perseu.* = *De dono perseuerantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus*, PL 45.
- praed. sanct.* = *De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus*, PL 44.
- praes. dei* = *De praesentia dei ad Dardanum liber unus* (= ep. 187), A. Goldbacher 1911 (CSEL 57).
- c. Prisc.* = *Contra Priscillianistas liber unus*, K. D. Daur 1985 (CCL 49).
- prou. dei* = *De prouidentia dei* (= s. Dolbeau 29), F. Dolbeau, «*RÉAug*» 41/2 (1995), 281-288 (= *id.*, *Augustin et la prédication en Afrique*, Paris 2005, 233-240).
- ps. c. Don.* = *Psalmus contra partem Donati*, R. Anastasi (Padova 1957).
- qu.* = *Quaestionum libri septem*, J. Fraipont *et al.* 1958 (CCL 33).
- qu. eu.* = *Quaestiones euangeliorum libri duo*, A. Mutzenbecher 1980 (CCL 44B).
- qu. Mt.* = *Quaestiones XVI in Matthaëum*, A. Mutzenbecher 1980 (CCL 44B).
- qu. c. pag.* = *Quaestiones expositae contra paganos numero sex* (= ep. 102), A. Goldbacher 1898 (CSEL 34/2).
- qu. uet. t.* = *De octo quaestionibus ex ueteri testamento*, J. Fraipont *et al.* 1958 (CCL 33).
- reg. 1* = *Regula: Obiurgatio* (= ep. 211,1-4), L. Verheijen (Paris 1967).
- reg. 2* = *Regula: Ordo monasterii*, L. Verheijen (Paris 1967).
- reg. 3* = *Regula: Praeceptum*, L. Verheijen (Paris 1967).
- retr.* = *Retractationum libri duo*, A. Mutzenbecher 1984 (CCL 57).

rhet. = *De rethorica*, R. Giomini, «Studi latini e italiani» 4 (1990), 35-76.
s. = *Sermones*, s. 1-50, C. Lambot 1961 (CCL 41)².
s. dom. m. = *De sermone domini in monte libri duo*, A. Mutzenbecher 1967 (CCL 35).
sent. Iac. = *De sententia Iacobi* (= ep. 167), A. Goldbacher 1904 (CSEL 44).
Simpl. = *Ad Simplicianum libri duo*, A. Mutzenbecher 1970 (CCL 44).
sol. = *Soliloquiorum libri duo*, W. Hörmann 1986 (CSEL 89).
spec. = *Speculum*, F. Wehrich 1887 (CSEL 12).
spir. et litt. = *De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus*, J. Zycha 1913 (CSEL 60).
ymb. cat. = *De symbolo ad catechumenos*, M.P.J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).
trin. = *De trinitate libri quindecim*, W. J. Mountain *et al.* 2001 (CCL 50).
uera rel. = *De uera religione liber unus*, K. D. Daur *et al.* 1962 (CCL 32).
uers. mens. = *Versus in mensa*, M. Pellegrino (a c. di), *Possidio, Vita di Agostino*, Alba 1955, 122.
uers. Nab. = *Versus de s. Nabore*, A. Hamman 1960-1962 (PLS 2,356-357).
uid. deo = *De uidendo deo liber unus* (= ep. 147), A. Goldbacher 1904 (CSEL 44).
uirg. = *De sancta uirginitate liber unus*, J. Zycha 1900 (CSEL 41).
un. bap. = *De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum liber unus*, M. Petschenig 1910 (CSEL 53).
util. cred. = *De utilitate credendi liber unus*, J. Zycha 1891 (CSEL 25/1).
util. ieiun. = *De utilitate ieiunii*, M. P. J. van den Hout *et al.* 1969 (CCL 46).

SIGLE E STRUMENTI

Augustinus-Lexikon = R. Dodaro - C. Mayer - Ch. Müller (hrsgg.), *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-1994 (vol. 1); 1996-2002 (vol. 2); 2004-2010 (vol. 3); 2012 (vol. 4, fasc. 1/2); 2014 (vol. 4, fasc. 3/4).
Biblia patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, éd. Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, J. Allenbach *et al.*, Paris 1975-2000, 7 voll.
CAG = *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum*, Zentrum für Augustinus-Forschung (Würzburg), Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften (Trier) Basel 2012- (banca dati online: <http://cag3.net/>).
DEG = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1968, 2 voll.
DEL = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1979⁴.
Dox. Graec. = H. Diels (hrsg.), *Doxographi Graeci*, Berlin 1879.
Drecol 2007 = V. H. Drecol (hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007.
Du Cange = Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Graz 1883-1887.

² Per le edizioni dei *sermones* da 51 in poi, per le abbreviazioni e le edizioni di quelli compresi nelle raccolte si rimanda all'indice del *CAG-online* (<http://cag3.net/>). Per le corrispondenze di questi ultimi con la numerazione Verbraken v. il *Werkverzeichnis* all'inizio del terzo volume dell'*Augustinus-Lexikon* (pp. XVI-XXV).

- Fitzgerald 2007 = A. D. Fitzgerald - L. Alici - A. Pieretti (a c. di), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007.
- Forcellini = E. Forcellini - G. Furlanetto - F. Corradini, *Lexicon Totius Latinitatis*, Bologna 1965² [ed. or. Padova 1827-1831³].
- GLNT = W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957.
- Hedericus = B. Hedericus, *Novum Lexicum Manuale Latino-Graecum & Graeco-Latinum*, Lipsiae 1825-1827.
- Jewish Encyclopedia = <http://www.jewishencyclopedia.com/>.
- LLT-A = *Library of Latin Texts, Series A*, Turnhout 2002-2008 (banca dati online: www.brepolis.net).
- LSJ = H. Liddell - R. Scott - H. S. Jones, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1968.
- Merguet 1971 = H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, Hildesheim-New York 1971, 3 voll.
- OLD = P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1997 [1982¹].
- Otto 1890 = A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890.
- PGL = G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, London 1961.
- Schrevelius = C. Schrevelius, *Lexicum Manuale Latino-Graecum & Graeco-Latinum*, Lipsiae 1832.
- LXX = *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, A. Rahlfs (hrsg.), Stuttgart 1979 (1935¹).
- SLA = W. Hensellek-P. Schilling, *Specimina eines Lexikon Augustinianum*, Wien 1987-2004, 3 voll.
- Sleemann-Pollet 1980 = J. H. Sleemann-G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven 1980.
- SVF = H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig-Berlin 1921-1924.
- Th.l.L. = *Thesaurus linguae Latinae*, Lipsiae 1900-.
- Thesaurus Augustinianus / Ser. A. Formae / Enumeratio formarum*, éd. CETEDOC (Centre de Traitement Électronique des Documents <Löwen>), [Corpus Christianorum: *Thesaurus patrum Latinorum*], Turnhout 1989.
- VS = H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1960-1961¹⁰, 3 voll.
- Vulg. = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, hrsg. von B. Fischer - I. Gribmont - H. F. D. Sparks - W. Thiele *et al.*, Stuttgart 1994⁴ (1969¹).
- www.augustinus.de = *Augustinus Literatur-Portal*, Zentrum für Augustinus-Forschung in Würzburg.
- www.augustinus.it = *Sant'Agostino-Augustinus Hipponensis*, realizzato per Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) e Città Nuova Editrice.

STUDI

- Alici 2001 = L. Alici (a c. di), *Agostino, La città di Dio*, Milano 2001.
- Alici 2006 = L. Alici, *Initium omnis operis verbum. On the semantics of opus / operari in Augustine*, «Quaestio» 6 (2006), 15-35.
- Altaner 1967 = B. Altaner, *Augustinus und Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa*, in G. Glockmann (hrsg.), *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967, 277-285.
- Álvarez Turienzo 1958/1959 = S. Álvarez Turienzo, *San Agustín y la teoría de la "Lex aeterna"*, «Anuario de filosofía del derecho» 6 (1958/1959), 245-290.
- Armisen-Marchetti 1989 = M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989.
- Asmis 1982 = E. Asmis, *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*, «Hermes» 110/4 (1982), 458-470.
- Ayres 2009 = L. Ayres, *Into the Poem of the Universe: Exempla, Conversion, and Church in Augustine's Confessiones*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 13 (2009), 263-281.
- Bailey 1963 = C. Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari, De rerum natura*, Oxford 1963 [1947¹], 3 voll.
- Bajoni 1991 = M. G. Bajoni (a c. di), *Apuleio, De mundo*, Pordenone 1991.
- Balmus 1930 = C. Balmus, *Étude sur le style de Saint Augustin dans les Confessions et la cité de Dieu*, Paris 1930.
- Baltes 1996 = M. Baltes, voce *Idee (Ideenlehre)*, in E. Dassmann (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1996, vol. 17, 213-246.
- Bammel 2011 = C. P. H. Bammel - M. Fédou - L. Brésard (édd.), *Origène, Commentaire sur l'épître aux Romains, livres VI-VIII*, Paris 2011.
- Bardy 1950 = G. Bardy (éd.), *Augustin, Les Révisions*, [BA 12 (1^{re} série)], Paris 1950.
- Bardy 1952 = G. Bardy, *L'honnête et l'utile; la jouissance et l'usage*, [BA 10], Paris 1952, 714-715.
- Bardy 1959 = G. Bardy, *Marica*, [BA 33 (5^e série)], Paris 1959, 790-791.
- Bardy 1960a = G. Bardy, *Imperare, prouidere, consulere*, [BA 37], Paris 1960, 743-745.
- Bardy 1960b = G. Bardy, *Justice des lois et Providence*, [BA 37], Paris 1960, 801-803.
- Bavaud 1964 = G. Bavaud et al. (édd.), *Augustin, Traités anti Donatistes II. De baptisma libri VII*, [BA 29], Paris 1964.
- Bavel, van 1996-2002 = T. J. van Bavel, voce *Correctio, corrigere*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 22-27.

- Beaujeu 1973 = J. Beaujeu (éd.), *Apulèe Opuscules philosophiques et fragments*, Paris 1973.
- Behm 1942 = J. Behm, voce *προνοέω, πρόνοια*, in G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1942, vol. 4, 1004-1012.
- Beierwaltes 1995 = W. Beierwaltes, *L'interpretazione di Agostino di Sapiencia, 11,21*, in G. Reale (a c. di), *Aurelio Agostino, La natura del bene*, Milano 1995, 243-262.
- Bellincioni 1979 = M. Bellincioni (a c. di), *Seneca, Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95*, Brescia 1979.
- Benveniste 1948 = É. Benveniste, *Noms d'Agent et Noms d'Action en Indo-Européen*, Paris 1948.
- Bergjan 2002 = S.-P. Bergjan, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der πρόνοια Gottes in der apologetischen Literatur der alten Kirche*, Berlin-New York 2002.
- Berrouard 1977 = F.-M. Berrouard, *L'insondable mystère des choix de Dieu*, [BA 72 (9^e serie)], Paris 1977, 804.
- Berrouard 1989 = M.-F. Berrouard (éd.), *Augustine, Homélie sur l'évangile de Saint Jean XLIV-LIV*, [BA 73B (9^e serie)], Paris 1989.
- Besnier 1996 = B. Besnier, *La nature dans le livre II du De natura deorum de Cicéron*, in C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique. «Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993)»*, Paris 1996, 127-176.
- Besnier 1999 = B. Besnier, *La conception stoïcienne de la nature*, in Ch. Cusset (éd.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité. «Actes du colloque des 24 et 25 octobre 1996, École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud»*, Paris 1999, 119-131.
- Bettetini 1994 = M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano 1994.
- Bettetini 2008 = M. Bettetini (a c. di), *Agostino, Le Confessioni*, Torino 2008.
- Beyer 1957 = H. W. Beyer, voce *κυβέρνησις*, in G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957, vol. 3, 1034-1036.
- Bisi 1965 = A. Bisi, voce *Pronoia (Πρόνοια)*, in *Enciclopedia dell'arte antica*, Roma 1965.
- Blumenberg 1989 = H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, Bologna 1989 [ed. or. Frankfurt am Main 1979].
- Bochet 1997 = I. Bochet, *Animae medicina: la libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino. «Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia»*, Roma 1997, 143-176.
- Bochet 2004 = I. Bochet, *«Le firmament de l'Écriture». L'herméneutique augustinienne*, Paris 2004.

- Bochet 2004-2010a = I. Bochet, voce *Imago*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2004-2010, vol. 3, 507-519.
- Bochet 2004-2010b = I. Bochet, voce *Medicina, medicus*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2004-2010, vol. 3, 1230-1234.
- Bochet 2010 = I. Bochet, *The Role of Scripture in Augustine's Controversy with Porphyry*, «Augustinian Studies» 41 (2010), 7-52.
- Bodei 2005³ = R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 2005³ [1991¹].
- Boeft, den 1970 = J. den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden 1970.
- Bormann 1972 = C. v. Bormann *et al.*, voce *Form und Materie*, in J. Ritter (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1972, vol. 2, 977-1030.
- Bos 1976 = A. P. Bos, *Providentia Divina: the Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*. «Inaugural Lecture to the Departments of Literature and Philosophy of the Free University, Amsterdam, delivered on Friday, October 15, 1976», Assen-Amsterdam 1976.
- Bouton-Touboulic 1998 = A.-I. Bouton-Touboulic, *Ordre manifeste et ordre caché dans le Sermon sur la Providence de saint Augustin*, in G. Madec (éd.), *Augustin prédicateur (395-411)*. «Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)», Paris 1998, 303-319.
- Bouton-Touboulic 1999 = A.-I. Bouton-Touboulic, *Les valeurs d'ordo et leur réception chez saint Augustin*, «*RÉAug*» 45 (1999), 295-334.
- Bouton-Touboulic 2001 = A.-I. Bouton-Touboulic, *L'esthétique de l'ordre chez saint Augustin: les images du discours et du tableau*, in M. F. Wiles-E. J. Yarnold (edd.), *Studia patristica* 38, Leuven 2001, 16-24.
- Bouton-Touboulic 2004 = A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris 2004.
- Bouton-Touboulic 2006 = A.-I. Bouton-Touboulic, *Dire l'ordre caché: les discours sur l'ordre chez saint Augustin*, «*RÉAug*» 52 (2006) 143-166.
- Bouton-Touboulic 2009 = A.-I. Bouton-Touboulic, *Le langage du corps chez saint Augustin*, in M. Caron (éd.), *Saint Augustin*, Paris 2009, 203-243.
- Boyancé 1936 = P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris 1936.
- Boyancé 1963 = P. Boyancé, *Lucrece et l'Épicurisme*, Paris 1963.
- Braun 1962 = R. Braun, *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.
- Braun 1990 = R. Braun (éd.), *Tertullien, Contre Marcion, livre I*, Paris 1990.
- Braun-Moreschini 2001 = R. Braun - C. Moreschini (édd.), *Tertullien, Contre Marcion, livre IV*, Paris 2001.
- Braund 2010 = S. M. Braund (ed.), *Seneca, De clementia*, Oxford 2010.

- Brésard 2011 = L. Brésard *et al.* (éd.), Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, Livres VI-VIII*, Paris 2011.
- Bultmann 1935 = R. Bultmann, voce ἔλεος, ἐλεέω, in G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1935, vol. 2, 474-483.
- Bultmann 1954 = R. Bultmann, voce οἰκτίρω, οἰκτιρμός, οἰκτιρμῶν, in G. Friedrich (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, vol. 5, 161-163.
- Camisasca 1987 = M. Camisasca, *Auctoritas e ratio nel De vera religione di S. Agostino. I. La «dispensazione» della provvidenza. Actio, ratio, dilectio*, in «Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986», Roma 1987, *Atti* vol. 2, 539-545.
- Carabine 1992 = D. Carabine, *Negative Theology in the Thought of Saint Augustine*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 59 (1992), 5-22.
- Carabine 1995 = D. Carabine, *The unknown God: negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995.
- Carter 1902 = J. B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur*, Lipsiae 1902.
- Cary 2008 = Ph. Cary, *Outward signs. The Powerlessness of External Signs in Augustine's Thought*, Oxford 2008.
- Catapano 2000a = G. Catapano, In philosophiae gremium confugere. *Augustine's View of Philosophy in the First Book of His Contra Academicos*, «Dionysius» 18 (2000), 45-68.
- Catapano 2000b = G. Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padova 2000.
- Catapano 2001 = G. Catapano, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De uera religione*, Roma 2001.
- Catapano 2006 = G. Catapano (a c. di), *Agostino, Tutti i dialoghi*, Milano 2006.
- Catapano 2010 = G. Catapano, *Agostino*, Roma 2010.
- Catapano 2012 = G. Catapano (a c. di), *Sant'Agostino, Sermoni di Erfurt*, Venezia 2012.
- Cèbe 1990 = J.-P. Cèbe (éd.), *Varron, Satire Ménippée*, vol. 9, Roma 1990.
- Chadwick 1987 = H. Chadwick, *Providence and the Problem of Evil in Augustine*, in «Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma 15-20 settembre 1986», Roma 1987, *Atti* vol. 1, 153-162.
- Citti 1998 = F. Citti, *Aspetti della cura sui in Seneca morale*, in E. Dal Covolo - I. Giannetto (a c. di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?* «Convegno internazionale di studi, Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre-1 novembre 1997», Trona 1998, 115-122.
- Citti 2012 = F. Citti, *Cura sui: studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam 2012.

- Clark 1995 = G. Clark (ed.), *Augustine, Confessions. Book I-IV*, Cambridge 1995.
- Clémence 1951 = J. Clémence, *Auctoritas, ratio*, [BA 8 (1^{re} série)], Paris 1951, 494-496.
- Cocchini 1992 = F. Cocchini, *La «quaestio» sul libero arbitrio e l'interpretazione origeniana di Rm 9 nel Commentario alla Lettera ai Romani*, in Perrone 1992, 105-118.
- Colish 1985 / 1990 = M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-New York-København-Köln 1985 (vol. 1); 1990 (vol. 2).
- Costa 1984 = C. D. N. Costa (ed.), *Lucretius De rerum natura V*, Oxford 1984.
- Coyle 2012 = J. K. Coyle, voce *Moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum (De-)*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2012, vol. 4 fasc. 1/2, 82-88.
- Courcelle 1945 = P. Courcelle, *Les premières confessions de saint Augustin*, «RÉL» 22 (1945), 155-174.
- Courcelle 1948² = P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident: de Macrobe a Cassiodore*, Paris 1948² [1943¹].
- Courcelle 1963 = P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- Courcelle 1968² = P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968² [1950¹].
- Courcelle 1974-1975 = P. Courcelle, *Connais-toi toi-même: de Socrate a saint Bernard*, Paris 1974-1975.
- Courcelle 1984 = P. Courcelle, *Le Typhus, maladie de l'ame d'après Philon et d'après Saint Augustin*, in *Id., Opuscula selecta. Bibliographie et recueil d'articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris 1984, 329-372.
- Crouzel-Simonetti 1978 / 1980 = H. Crouzel - M. Simonetti (édd.), *Origène, Traité des principes*, Paris 1978 (voll. 1-2); 1980 (voll. 3-4).
- Dal Chiele 2013 = E. Dal Chiele, *Mirabilis Ordinatio. Soul and Body in Augustine's Sermo de Providentia Dei (S. Dolbeau 29, 4-5)*, «Rosetta» 13 (2013), 16-31.
- Davies 1992 = H. Davies, *The Vigilant God: Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth*, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris 1992.
- De Capitani 1987 = F. De Capitani, *Il «De Libero Arbitrio» di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione, commento*, Milano 1987.
- Degani-Burzacchini 2005² = E. Degani - G. Burzacchini (a c. di), *Lirici greci. Antologia*, aggiornamento bibliografico a c. di M. Magnani, Bologna 2005² [1977¹].
- De Mauro 1971 = T. De Mauro, *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica*, Bari 1971.
- Deuser 2003 = H. Deuser, voce *Vorsehung. I. Systematisch-theologisch*, in G. Krause - G. Müller (hrsgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 2003, vol. 35, 302-323.

- Di Nino 2007 = A. M. Di Nino, *Noè II. Arca di Noè (iconografia)*, in A. Di Bernardino (a c. di), *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Roma 2007, vol. 2, 3509-3510.
- Dietzfelbinger 1993 = R. Dietzfelbinger, *Ego indurabo cor Pharaonis*, in R. Gryson (ed.), *Philologia sacra. Biblische und patristische Studien für H. J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, Freiburg 1993, vol. 1, 16-35.
- Dionigi 2001² = I. Dionigi (a c. di), *Tito Lucrezio Caro, De rerum natura*, Milano 2001² [1990¹].
- Dionigi 2004⁴ = I. Dionigi, *Problematica e fortuna del De providentia*, in Traina 2004⁴, 41-79.
- Dodaro 2012 = R. Dodaro, voce *Mysterium*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 4, fasc. 1/2, Basel 2012, 142-148.
- Doignon 1986 = J. Doignon, *La "praxis" de l'admonitio dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin*, «VetChr» 23 (1986), 21-37.
- Doignon 1996 = J. Doignon, *L'émergence de la notion d'"ordre très secret" dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu*, «RÉAug» 42 (1996), 243-253.
- Doignon 1997 = J. Doignon (éd.), *Saint Augustin, Dialogues philosophiques: De ordine - L'Ordre*, [BA 4/2], Paris 1997.
- Dolbeau 1995 = F. Dolbeau, *Sermon inédit de saint Augustin sur la providence divine*, «RÉAug» 41/2 (1995), 267-289 [ora in *Id., Augustin et la prédication en Afrique: recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, Paris 2005, 219-240].
- Dörrie 1977 = H. Dörrie, *Der Begriff «Pronoia» in Stoa und Platonismus*, «FZPhTh» 24 (1977), 60-87.
- Dörrie 1983 = H. Dörrie, voce *Gottesvorstellung*, in Th. Klauser (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1983, vol. 12, 81-154.
- Doutreleau 1996 = L. Doutreleau (éd.), *Origène, Homélie sur les Nombres I-X*, vol. 1, Paris 1996.
- Dragona-Monachou 1976 = M. Dragona-Monachou, *The Stoics Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens 1976.
- Dragona-Monachou 1994 = M. Dragona-Monachou, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, in ANRW II 36,7, Berlin-New York 1994, 4417-4490.
- Drecoll 1999 = V. H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.
- Drecoll 2004-2010 = V. H. Drecoll, voce *Gratia*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2004-2010, vol. 3, 182-242.
- Drecoll 2014 = V. H. Drecoll, voce *Operatio, opus*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2014, vol. 4, fasc. 3/4, 299-310.
- Drews 2009 = F. Drews, *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton*, Frankfurt am Main 2009, 2 voll.

- Drobner 2003 = H. R. Drobner (hrsg.), *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Büchern Exodus, Könige und Job (sermones 6-12)*, Frankfurt am Main 2003.
- Drobner 2013 = H. R. Drobner (hrsg.), *Augustinus von Hippo. Predigten zu den alttestamentlichen Propheten (sermones 42-50)*, Frankfurt am Main 2013.
- Dufour 2009 = R. Dufour (éd.), *Traité 47-48 (III, 2-3). Sur la providence I-II*, in M. Guyot et al. (édd.), *Plotin, Traité 45-50*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2009, 197-300.
- Dulaey 1998 = M. Dulaey, *Sur quelques points d'exégèse figurée de l'Ancien Testament dans les sermons de Mayence*, in G. Madec (éd.), *Augustin prédicateur (395-411). «Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)»*, Paris 1998, 247-266.
- Dulaey 2009 = M. Dulaey et al. (édd.), *Augustin, Les commentaires des Psaumes (Ps 1-16)*, [BA 57/A (8^e série)], Paris 2009.
- Dulaey 2011 = M. Dulaey et al. (édd.), *Augustin, Les commentaires des Psaumes (Ps 26-31)*, [BA 58/A (8^e série)], Paris 2011.
- Duprat 1910 = G. L. Duprat, *La Doctrine stoïcienne du Monde, du Destin et de la Providence d'après Chrysippe*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 23/1-4 (1910), 472-511.
- 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*, Paris 1966.
- Dyck 2004 = A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor 2004.
- Eisenhut 1974 = W. Eisenhut, voce *Providentia*, in *RE Suppl.*, München 1974, vol. 14, 562-565.
- Eliade 1975² = M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Bologna 1975² [ed. or. Paris 1949].
- Ernout-Robin 1962 = A. Ernout - L. Robin (édd.), *Lucrèce, De rerum natura*, Paris 1962, 3 voll.
- Faggin 2000 = G. Faggin (a c. di), *Plotino, Enneadi*, Milano 2000.
- Fantham 1972 = E. Fantham, *Comparative Studies in Republican Latin Imagery*, Toronto 1972.
- Fattal 2005 = M. Fattal, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, ed. it. a c. di R. Radice, Milano 2005.
- Festugière 1954 = R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. Le dieu inconnu et la Gnose*, vol. 4, Paris 1954.
- Fischer 2008 = S. E. Fischer, *Seneca als Theologe. Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*, Berlin-New York 2008.
- Folliet 1987 = G. Folliet, 'Trahere' / 'contrahere peccatum'. *Observations sur la terminologie augustiniennne du péché*, in C. Mayer - K. H. Chelius (hrsgg.), *Homo spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, Würzburg 1987, 118-135.

- Folliet 2001 = G. Folliet, *L'ambiguïté du concept biblique aiôn* (saeculum vel aeternum) *dénoncée et interprétée par Augustin*, «WS» 114 (2001), 575-596.
- Fontanier 1998 = J.-M. Fontanier, «HONESTUM» = TO KAAON?: *sur la prétendue équivalence* «honestum» = τὸ καλόν, «RSPH» 82 (1998), 445-461 [= Fontanier 2008, 189-195].
- Fontanier 2000 = *Sur l'analogie augustinienne* «honestum» / «utile» // «frui» / «uti», «RSPH» 84 (2000), 635-642 [= Fontanier 2008, 197-204].
- Fontanier 2008 = J.-M. Fontanier, *La beauté selon saint Augustin*, Rennes 2008.
- Frank 1992 = H. Frank, *Ratio bei Cicero*, Frankfurt am Main 1992.
- Fredouille 1980 / 1981 = J.-C. Fredouille (éd.), *Tertullien, Contre les Valentiniens*, Paris 1980 (vol. 1); 1981 (vol. 2).
- Freund 2009 = S. Freund (hrsg.), *Laktanz, Divinae Institutiones Buch 7: De vita beata*, Berlin 2009.
- Fuhrer 1997 = Th. Fuhrer (hrsg.), *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis) Bücher 2 und 3*, Berlin-New York 1997.
- Gärtner 1996-2002 = H. A. Gärtner, voce *Cura*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 172-175.
- Geerlings 1986-1994 = W. Geerlings, voce *Adnotationes in Iob*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986-1994, vol. 1, 100-104.
- Geest, van 2011 = P. van Geest, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, Leuven 2011.
- Gersh 1986 = S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame (Indiana) 1986, 2 voll.
- Gilson 2007⁶ = É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Milano 2007⁶; 1983¹ [ed. or. Paris 1969].
- Gigandet 1996 = A. Gigandet, *Natura gubernans (Lucrece, V,77)*, in C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*. «Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993)», Paris 1996, 213-226.
- Girardet 1983 = K. M. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De Legibus*, Wiesbaden 1983.
- Götte 1953 = J. Götte, *Preliminary Studies for the Interpretation of St. Augustine's Concept of Providence*, New York 1953.
- Graverini 2012 = L. Graverini, *Prudentia and Providentia*, in W. Keulen - U. Egelhaaf-Gaiser (edd.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, vol. III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden-Boston 2012, 86-106.
- Grimal 1965 = P. Grimal (éd.), *Sénèque, Phaedra (Phèdre)*, Paris 1965.
- Guazzoni Foà 1959 = V. Guazzoni Foà, *Il concetto di provvidenza nel pensiero classico e in quello pagano*, «Giornale di metafisica» 14 (1959), 69-95.

- Guillaumont 1996 = F. Guillaumont, *La nature et les prodiges dans la religion et la philosophie romaines*, in C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*. «Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993)», Paris 1996, 43-64.
- Haacker 2012 = K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* [Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament], Leipzig 2012 (vol. 6).
- Hadas-Lebel 1973 = M. Hadas-Lebel (éd.), *Philo Alexandrinus, De providentia: I et II*, Paris 1973.
- Hadot 1969 = I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- Hadot 1968 = P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 2 voll.
- Hadot 2005² = P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005² [1988¹] [ed. or. Paris 1981¹; 2002²].
- Hagendahl 1967 = H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, vol. 1: *Testimonia*, vol. 2: *Augustine's Attitude*, Göteborg 1967.
- Hauser 1954 = M. Hauser, *Der römische Begriff cura*, Winterthur 1954.
- Hensellek 1981 = W. Hensellek, *Sprachstudien an Augustins „De vera religione“*, Wien 1981.
- Herzog 1950 = R. Herzog, voce *Arzt*, in Th. Klauser (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, vol. 1, 720-725.
- Henry 1934 = P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934.
- Hiltbrunner 1981-1992 = O. Hiltbrunner (hrsg.), *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung*, Bern-München 1981-1992, 4 voll.
- Hofmann-Szantyr 1965 = J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965.
- Hofmann-Szantyr 2002 = J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Stilistica latina*, ed. it. a c. di A. Traina *et al.*, Bologna 2002 [ed. or. München 1965].
- Holford-Strevens 1988 = L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, London 1988.
- Holt 2007 = L. Holt, voce *Origene*, in Fitzgerald 2007, 1030-1033.
- Hombert 2000 = P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 2000.
- Hübner 2007 = W. Hübner, *Klassische lateinische Literatur und Rhetorik*, in Drecoll 2007, 49-59.
- Ingreteau 1982 = Ch. Ingreteau (éd.), *Lactance, La colère de Dieu*, Paris 1982.
- Iozzia 2009 = D. Iozzia (a c. di), *Plotino, La Provvidenza. Enneade III 2 e III 3*, Roma 2009.
- Jackson 2013 = G. Jackson, *Commento a Lucrezio De rerum natura, libro V 1-280*, Pisa-Roma 2013.

- Johnson 1975 = P. D. Johnson, *Virtus: Transition from Classical Latin to 'De Civitate Dei'*, «AugStud» 6 (1975), 117-124.
- Kajanto 1972 = I. Kajanto, voce *Fortuna*, in Th. Klauser (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1972, vol. 8, 182-197.
- Kessler 1996-2002 = A. Kessler, voce *Exemplum*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 1174-1181.
- Knauer 1955 = G. N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955.
- Koch 2006 = B. Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, Stuttgart 2006.
- Koch 1932 = H. Koch, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Kopenhagen 1932.
- Köhler 2001 = J. Köhler, voce *Vorsehung*, in J. Ritter - K. Gründer - G. Gabriel (hrsgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 2001, vol. 11, 1206-1218.
- Konstan 2007 = D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Milano 2007 [ed. or. Leiden 1973¹].
- Kursawe 1989 = B. Kursawe, *Die Bedeutung von excitare im Werk Augustins*, in A. Zumkeller (hrsg.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1989, 217-230.
- La Bonnardière 1970 = A. M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana. Livre de Sagesse*, Paris 1970.
- Lagouanère 2012 = J. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, Paris 2012.
- Lamacchia-Porro 1986 = A. Lamacchia - P. Porro (a c. di), *Sant'Agostino, La vera religione*, Bari 1986.
- Lanzarone 2008 = N. Lanzarone (a c. di), *L. Annaei Senecae Dialogorum liber I De providentia*, Firenze 2008.
- Lanzi 2000 = S. Lanzi, *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma 2000.
- Lebrun-Degrève 2013 = R. Lebrun - A. Degrève (édd.), *Deus Medicus: actes du Colloque organisé à Louvain-la-Neuve les 15 et 16 juin 2012 par le 'Centre d'Histoire des Religions Cardinal Julien Ries'*, Turnhout 2013.
- Lefèvre 2000 = E. Lefèvre, *Il De providentia di Seneca e il suo rapporto con il pensiero cristiano*, «Aevuum Antiquum» 13 (2000), 55-71.
- Lettieri 1995 = G. Lettieri, *Fato e predestinazione in De civ. dei V, 1-11 e C. duas ep. Pelag. II, 5, 9-7, 16*, «Augustinianum» 35/2 (1995), 457-496.
- Lettieri 2001 = G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.
- Leumann 1917 = M. Leumann, *Die lateinischen Adjektiva auf -lis*, Berlin 1917.

- Lilla 1992 = S. Lilla, *La "Sapienza di Salomone" tra Stoicismo e Neoplatonismo*, in *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali*. «XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. 9-11 maggio 1991», Roma 1992, 505-522.
- Liske 2005 = M.-Th. Liske, voce *Morphê / Gestalt*, in O. Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 369-370.
- Liuzzi 1994-1997 = D. Liuzzi (a c. di), *M. Manilio, Astronomica*, Galatina 1994-1997, 5 voll.
- Löfstedt 1911 = E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae: Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Oxford 1911.
- Löfstedt 1980 = E. Löfstedt, *Il latino tardo*, Brescia 1980 [ed. or. Oslo 1959].
- Loi 1970 = V. Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, [Bibliotheca Theologica Salesiana, Ser. 1: Fontes], vol. 5, Zürich 1970.
- Loi-Drobner 2008 = V. Loi - H. R. Drobner, voce *Provvidenza*, in A. Di Berardino (a c. di), *Nuovo dizionario patristico di antichità cristiane*, Roma 2008, vol. 3, 4395-4399.
- Lomiento 2009 = V. Lomiento, *Volvit fluctus cordis. I moti dell'animo nelle Confessioni di Agostino*, [Auctores Nostri 7/2009], Bari 2009.
- Long-Sedley 1987 = A. A. Long - D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, 2 voll.
- Lorenz 1952 = R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Frui Deo*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 64 (1952-1953), 34-60.
- Lossky 1954 = V. Lossky, *Les éléments de «Théologie négative» dans le pensée de saint Augustine*, in *Augustinus Magister*. «Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954», Paris 1954, vol. 1, 575-581.
- Lütcke 1986-1994 = K. H. Lütcke, voce *Auctoritas*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986-1994, vol. 1, 498-510.
- Madec 1963 = G. Madec, rec. a N. Scholl, *Providentia. Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin und Augustin*, «Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde einer Hohen Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i Br.», 1960 (Dactylographie), «RÉAug» 9/2 (1963), 367-368.
- Madec 1972 = G. Madec, rec. a Ch. Parma, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 6. Leiden, Brill 1971, «RÉAug» 18/2 (1972), 328-329.
- Madec 1976 = G. Madec, *Lex aeterna*, [BA 6], Paris 1976, 551-554.
- Madec 1986-1994a = G. Madec, voce *Admonitio*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986-1994, vol. 1, 95-99.
- Madec 1986-1994b = G. Madec, voce *Christus*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986-1994, vol. 1, 845-908.

- Madec 1986-1994c = G. Madec, voce *Conuersio*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986-1994, vol. 1, 1282-1293.
- Madec 1996-2002 = G. Madec, voce *Deus*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 313-365.
- Madec 1995 = G. Madec, *Thématique augustinienne de la Providence*, «*RÉAug*» 41 (1995), 291-308.
- Magris 2008 = A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008.
- Malaspina 2001 = Ermanno Malaspina (a c. di), *Seneca, De clementia libri duo*, Alessandria 2001.
- Mandouze 1963 = A. Mandouze, *A propos de «sacramentum» chez S. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique*, in AA. VV., *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht-Anvers 1963, 222-223.
- Manetti 1987 = G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987.
- Mantovanelli 1981 = P. Mantovanelli, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Roma 1981.
- Markus 1964 = R. A. Markus, *Imago and similitudo in Augustine*, «*RÉAug*» 10 (1964), 125-143.
- Marrou 1987 = H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987 [ed. or. Paris 1938].
- Martin 1982 = J.-P. Martin, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Roma-Paris 1982.
- May 1980 = J. M. May, *The image of the ship of state in Cicero's Pro Sestio*, «*Maia*» 32 (1980), 259-264.
- Mayer 1969 = C. Mayer, *Die Zeichen in der geistlichen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969.
- Mayer 1990 = C. Mayer, *Herkunft und Normativität des Terminus regula bei Augustin*, «*Augustiniana*» 40 (1990), 127-154.
- Mayer 1996-2002 = C. Mayer, voce *Creatio, creator, creatura*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 56-116.
- Mayer 2004-2010 = C. Mayer, voce *Homo*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2004-2010, vol. 3, 381-416.
- Mehlmann 1959 = I. Mehlmann, Ἀνεξιχνίαστος = investigabilis (Rom 11, 33; Eph 3, 8), «*Biblica*» 40 (1959), 902-914.
- Meyer 1914 = H. Meyer, *Die Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn 1914.
- Michel 1954 = O. Michel, voce οἰκονομία, in G. Friedrich (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1954, vol. 5, 122-161.
- Michel 1960 = A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris 1960.

- Mohrmann 1961² = Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens I*, Roma 1961² [1958¹].
- Mohrmann 1965² = Ch. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin, I. Teil. Einführung, Lexikologie, Wortbildung*, Amsterdam 1965² [1932¹].
- Mohrmann 1977 = Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens IV. Latin chrétien et latin médiéval. En appendice Charakteristik des altchristlichen Latein* di J. Schrijnen, Roma 1977.
- Moran 1968 = J. Moran, *La "admonición" en los dialogos de san Agustín*, «Augustinus» 13 (1968), 257-271.
- Moran 1972 = J. Moran, *La teoría de la "admonición" en las Confessiones de S. Agustín*, «Studia Patristica» 11 (1972), 328-334.
- Moreau 1965 = J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Hildesheim 1965.
- Moreschini 1966 = C. Moreschini, *Studi sul «De dogmate Platonis» di Apuleio*, Pisa 1966.
- Moreschini 2006 = C. Moreschini (a c. di), *Tertulliano, Opere apologetiche*, Roma 2006.
- Moreschini 2012² = C. Moreschini (a c. di), *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*, Milano 2012².
- Müller 2012 = Ch. Müller, voce *Nunc-Tunc*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2012, vol. 4, fasc. 1/2, 238-243.
- Müller 1975 = G. Müller, *Die fehlende Theologie im Lucrettext*, in E. Lefèvre (hrsg.), *Monumentum Chiloniense: Studien zur augusteischen Zeit. Kieler Festschrift für Erich Burck zum 70. Geburtstag*, Amsterdam 1975, 277-295.
- Müller 2003 = G. A. Müller, *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustin von Hippo*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003.
- Müller 1996-2002a = H. Müller - K.-H. Schwarte, voce *Dispensatio*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 487-498.
- Müller 1996-2002b = H. Müller, voce *Enarrationes in Psalmos. A. Philologische Aspekte*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 804-838.
- Munro 1886 = H. A. J. Munro (ed.), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, London 1886, 2 voll.
- Mutzenbecher 1996-2000 = A. A. Mutzenbecher, voce *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2000, vol. 2, 508-516.
- Norden 1956 = E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1956.
- O'Daly 1986-1994 = G. J. P. O'Daly, voce *Anima, animus*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986-1994, vol. 1, 315-340.
- O'Daly 1988 = G. J. P. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Roma 1988 [ed. or. Berkeley-Los Angeles 1987].

- O'Donnell 1992 = J. J. O'Donnell (ed.), *Augustine, Confessions*, Oxford 1992.
- Oepke 1957a = A. Oepke, voce καλύπτω, in G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957, vol. 3, 558-597.
- Oepke 1957b = A. Oepke, voce κρύπτω, in G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957, vol. 3, 959-979.
- Oniga 2007 = R. Oniga, *Il latino. Breve introduzione linguistica*, Milano 2007.
- Oroz Reta 1968 = J. Oroz Reta, *En torno a una metáfora agustiniana. «El puerto de la filosofía», «Ciudad de Dios»* 181 (1968), 825-844.
- Oroz Reta 1994 = J. Oroz Reta, *Augustin, par l'admonitio à la uocatio*, in L. Jerphagnon - J. Lagrée-D. Delattre (édd.), *Ainsi parlaient les anciens: in honorem Jean Paul Dumont*, Villeneuve d'Ascq 1994, 307-317.
- Otto 1960 = S. Otto, *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, München 1960.
- Pacioni 1994a = V. Pacioni, *La provvidenza divina e il male nella storia. A proposito di un testo controverso: De ordine I,1,2*, in L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti (a c. di), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. «Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia»*, Roma 1994, 137-148.
- Pacioni 1994b = V. Pacioni, *Il "De vera religione". Il carattere polisemantico della categoria "ordo" e sue fonti*, in AA. VV., "De vera religione", "De utilitate credendi", "De fide rerum quae non uidentur" di Agostino d'Ippona. «Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 10», Roma 1994, 75-81.
- Pacioni 2007 = V. Pacioni, voce *Provvidenza*, in Fitzgerald 2007, 1164-1166.
- Parma 1971 = Ch. Parma, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden 1971.
- Pasetti 2008 = L. Pasetti, *Filosofia e retorica di scuola nelle «Declamazioni maggiori» pseudoquintiliane*, in F. Gasti - E. Romano (a c. di), *Retorica ed educazione delle élites dell'antica Roma. «Atti della VI giornata ghisleriana di filologia classica (Pavia, 4-5 aprile 2006)»*, Pavia 2008, 113-147.
- Pastorino 1984 = A. Pastorino (a c. di), *Sant'Ambrogio, Opere esegetiche III, Noè*, in *Id.* (a c. di), *Opera omnia di Sant'Ambrogio. Il Paradiso terrestre, Caino e Abele, Noè*, Milano-Roma 1984.
- Pease 1955 / 1958 = A. S. Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis De natura deorum, liber primus* = vol. 1 (1955); *libri secundus et tertius* = vol. 2 (1958), Cambridge (Massachusetts) 1955-1958.
- Pease 1963 = A. S. Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis De diuinatione libri duo*, Darmstadt 1963.
- Pépin 1994 = J. Pépin, *La doctrine agustinienne des rationes aeternae. Affinités, origines*, in M. Fattori - M. L. Bianchi (a c. di), *Ratio. «VII Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo. Roma, 9-11 gennaio 1992»*, Firenze 1994, 47-68.

- Perrin 1974 = M. Perrin (éd.), *Lactance, L'ouvrage de Dieu créateur*, Paris 1974, 2 voll.
- Perrone 1992 = L. Perrone (a c. di), *Il cuore indurito del faraone: Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova 1992.
- Pétre 1934 = H. Pétre, «Misericordia». *Histoire du mot e de l'idée du paganisme au christianisme*, «REL» 12 (1934), 376-389.
- Pétre 1948 = H. Pétre, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.
- Pieri 1998a = B. Pieri, *Mediazioni (neo)platoniche e cristianismi indiretti: "beatifico" e "beatificus" in Agostino*, «Lexis», 16 (1998), 253-265.
- Pieri 1998b = B. Pieri (a c. di), *Aurelii Augustini Sermo CCCII*, Bologna 1998.
- Pieri 2007 = B. Pieri, *Memoria, tempo, racconto: spunti metanarrativi nelle Confessioni di Agostino*, in A. Fassò (a c. di), *Memorie, diari, confessioni*, Bologna 2007, 27-50.
- Pieri 2014 = B. Pieri, «Retorquebas me ad me ipsum»: *Seneca, Agostino, e alcuni lessemi di conversione*, in «Latinitas» 2/1 (2014), 19-37.
- Pietch 2004-2010 = Ch. Pietch, voce *Idea*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2004-2010, vol. 3, 469-471.
- Pizzolato 1968 = L. F. Pizzolato, *Le "Confessioni" di sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano 1968.
- Pizzolato 1995 = L. F. Pizzolato, *L'«indurimento» del cuore del Faraone tra Gregorio di Nissa e Agostino*, «Augustinianum» 35 (1995), 511-526.
- Pohlenz 2005 = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano 2005 [ed. or. Göttingen 1959].
- Portalupi 2006 = E. Portalupi, *Sincerus, sinceritas e lemmi affini da Tertulliano a Tommaso d'Aquino: un'analisi storico-semantiche con annesso archivio lessicografico in CD-ROM*, Padova 2006.
- Ramelli 2007 = I. Ramelli, voce *Noè I. Nei Padri*, in A. Di Berardino (a c. di), *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Roma 2007, vol. 2, 3505-3508.
- Rascol 1936 = A. Rascol, *La providence selon Saint Augustin*, in A. Vacant - E. Mangenot - É. Amann (édd.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1936, vol. 25, 961-984.
- Reichmann 1992 = V. Reichmann, voce *Cura*, in Hiltbrunner 1981-1992, vol. 4, 327-348.
- Reimer 2013 = J. Reimer, «Stir up the Heart»: *The Use, Protreptic Purpose and Theological Significance of the Verb excitare in Augustine's Confessions*, «Augustiniana» 63 (2013), 155-172.
- Reinhardt 2003 = T. Reinhardt (ed.), *Cicero's Topica*, edited with an Introduction, Translation and Commentary, Oxford 2003.
- Rief 1962 = J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962.

- Riel, Van-d'Hoine 2014 = G. Van Riel - P. d'Hoine (edd.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven 2014.
- Rigby 2002 = P. Rigby, *The Role of God's "Inscrutable Judgments" in Augustine's Doctrine of Predestination*, «AugStud» 33 (2002), 213-222.
- Ring 1996-2002 = Th. G. Ring, voce *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 1057-1062.
- Rist 1997 = J. M. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Milano 1997 [ed. or. Cambridge 1994].
- Ritschl 1976 = D. Ritschl, *Some Comments on the Background and Influence of Augustine's Lex aeterna Doctrine*, in W. A. Mc Kinney (ed.), *Creation, Christ and Culture*. «Festschrift Thomas F. Torrance», Edinburgh 1976, 63-81.
- Robbins 1912 = F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago (Illinois) 1912.
- Ronconi 1961 = A. Ronconi (a c. di), *Marcus Tullius Cicero, Somnium Scipionis. Introduzione e commento*, Firenze 1961.
- Rondet 1954 = H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*. «Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954», Paris 1954, vol. 2, 691-701.
- Scarpat 1965 = G. Scarpat (a c. di), *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1965.
- Scarpat 1989 / 1996 / 1999 = G. Scarpat (a c. di), *Libro della Sapienza*, Brescia 1989 (vol. 1); 1996 (vol. 2); 1999 (vol. 3).
- Schelkle 1956 = K. H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altchristliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf 1956.
- Scholl 1960 = N. Scholl, *Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin und Augustin*, «Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde einer Hohen Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg», Freiburg 1960 (dattilografia).
- Schrijnen 2002⁴ = J. Schrijnen, *I caratteri del latino cristiano antico*, con un'appendice di Ch. Mohrmann, a c. di S. Boscherini, supplementi e aggiornamenti a c. di B. Pieri, Bologna 2002⁴ [ed. or. Nijmegen 1932].
- Schubert 1924 = A. Schubert, *Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, (Dissertation, Breslau 1921), Münster 1924.
- Schildgen 2012 = B. D. Schildgen, *Divine Providence: A History. The Bible, Virgil, Orosius, Augustine, and Dante*, London-New Delhi-New York-Sydney 2012.
- Schwarte 1996-2002a = K.-H. Schwarte, voce *Dispensatio II (Dispensatio temporalis)*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 498-504.
- Schwarte 1996-2002b = K.-H. Schwarte, voce *Dispositio*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1996-2002, vol. 2, 491-498.

- Setaioli 2014 = A. Setaioli, *Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and "Lebensform"*, in G. Damschen - A. Heil (edd.), *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston 2014, 239-256.
- Shinro 1987 = K. Shinro, *Cor, praecordia, viscera*, in «Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986», Roma 1987, *Atti* vol. 2, 131-154.
- Simonetti 2010 = M. Simonetti (a c. di), *Origene, I principi*, Torino 2010.
- Simonetti 2011⁴ = M. Simonetti (a c. di), *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Roma 2011⁴ [1994¹].
- Soennecken 1993 = S. Soennecken, *Misogynie oder Philogynie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld Frau bei Augustinus*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1993.
- Solignac 1957 = A. Solignac, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du «De ordine» de saint Augustin*, «Archives de philosophie» 20 (1957), 446-465.
- Solignac 1962 = A. Solignac, *La conscience morale et la loi*, [BA 13 (2^e serie)], Paris 1962, 663-664.
- Solignac 1972a = A. Solignac, *Le double moment de la création et les «raisons causales»*, [BA 48], Paris 1972, 653-668.
- Solignac 1972b = A. Solignac, *Le livre de la création du ciel et de la terre*, [BA 48], Paris 1972, 668-670.
- Solignac 1972c = A. Solignac, «Administratio»: *motion divine et providence*, [BA 48], Paris 1972, 676-680.
- Solignac 1972d = A. Solignac, *La culture et la garde du Paradis*, [BA 49], Paris 1972, 501-507.
- Solignac 1972e = A. Solignac, *La parole de Dieu à Adam et la Providence divine*, [BA 49], Paris 1972, 510-516.
- Solignac 1972f = A. Solignac, *La femme, la sexualité et le mariage dans le De Genesi*, [BA 49], Paris 1972, 516-530.
- Spanneut 1957 = M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Paris 1957.
- Stammkötter-Müller 2004-2010 = F.-B. Stammkötter - Ch. Müller, voce *Forma*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 2004-2010, vol. 3, 45-52.
- Stead 1986-1994 = Ch. Stead, voce *Causa II*, in *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986-1994, vol. 1, 822-828.
- Stockmeier 1988 = P. Stockmeier, voce *Herrschaft*, in E. Dassmann (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1988, vol. 14, 877-936.
- Teske 2001 = R. Teske, *Augustine's Theory of Soul*, in E. Stump - N. Kretzmann (edd.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, 116-123.
- Testa 1970 = E. Testa, *La figura di Noè secondo i Ss. Padri*, «Liber Annuus – Studium Biblicum Franciscanum» 20 (1970), 138-165.

- Testard 1954 = M. Testard, *Notes sur De civitate dei XXII,24. Exemple de réminiscences cicéroniennes de saint Augustin*, in *Augustinus Magister*. «Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954», Paris 1954, vol. I, 193-200.
- Testard 1958 = M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958, 2 voll.
- Thiele 1977-1985 = W. Thiele (hrsg.), *Sapientia Salomonis*, Bd. 11/1, Freiburg 1977-1985.
- Thonnard 1952² = F. J. Thonnard (éd.), *Oeuvres de Saint Augustin. VI. Dialogues philosophiques. III. De l'ame a Dieu. De magistro. De libero arbitrio*, [BA 6], Paris 1952².
- Thraede 1983 = K. Thraede, voce *Gottesstaat (Civitas Dei)*, in Th. Klauser (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1983, vol. 12, 58-81.
- Throm 1932 = H. Throm, *Die Thesis: ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte*, Paderborn 1932.
- Tibiletti 1975 = C. Tibiletti, *Stoicismo nell'Ad martyras di Tertulliano*, «Augustinianum» 15 (1975), 309-323.
- Ticciati 2013 = S. Ticciati, *A New Apophaticism. Augustine and the Redemption of Signs*, Leiden-Boston 2013.
- Timpanaro 1998⁴ = S. Timpanaro (a c. di), *Cicerone, Della divinazione*, Milano 1998⁴ [1988¹].
- Traina 1970 = A. Traina, *Vortiti barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Bologna 1970.
- Traina 1987⁴ = A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴ [1964¹].
- Traina 1991² = A. Traina, *Lettura di una lirica boeziana (cons. I, m. 5)*, in *Id.*, *Poeti latini (e neolatini)*, Bologna 1991², vol. 2, 133-160.
- Traina 1999² = A. Traina, *Forma e suono. Da Plauto a Pascoli*, Bologna 1999² [1975¹].
- Traina 2003 = A. Traina, *Seneca lirico*, in *Id.*, *La lyra e la libra*, Bologna 2003, 137-161.
- Traina 2004⁴ = A. Traina (a c. di), *Seneca, La provvidenza*, con un saggio di I. Dionigi, Milano 2004⁴.
- Turcan 1986 = M. Turcan (éd.), *Tertullien, Les spectacles - De spectaculis*, Paris 1986.
- Väänänen 2003⁴ = V. Väänänen, *Introduzione al latino volgare*, Bologna 2003 [ed. or. Paris 1963¹, 1967²].
- Vannier 1991 = M.-A. Vannier, «Creatio», «conversio», «formatio» *chez S. Augustin*, Fribourg Suisse 1991.
- Veer, de 1962 = A. C. de Veer, «Reuelare-reuelatio». *Éléments d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez saint Augustin*, «RechAug» 2 (1962), 331-357.
- Vegetti 2003 = M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.

- Vlastos 1998 = G. Vlastos, *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998 [ed. or. Cambridge 1991].
- Voelke 1993 = A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg 1993.
- Waszink 1962 = J. H. Waszink (hrsg.), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London- Leiden 1962.
- Williams 1992 = M. A. Williams, *Higher Providence, lower Providences and Fate in Gnosticism and Middle Platonism*, in R. T. Wallis, Richard - J. Bregman (edd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992, 483-507.
- Witt 1931 = R. E. Witt, *The Plotinian Logos and Its Stoic Basis*, «The Classical Quarterly» 25/2 (1931), 103-111.
- Wlosok 1960 = A. Wlosok, *Laktanz und die philosophie der Gnosis. Untersuchung zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*, Heidelberg 1960, 232-246.
- Wlosok 1970 = A. Wlosok, *Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit*, «Antike und Abendland» 16 (1970), 39-53.
- Zocca 1992 = E. Zocca, *Sapientia e Libri Sapienziali negli scritti agostiniani prima del 396*, in AA. VV., *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. «XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. 9-11 maggio 1991»*, Roma 1992, 97-114.
- Zucchelli 2005 = B. Zucchelli, *Sulla formazione di «misericors/misericordia»*, «Paideia» 60 (2005), 371-380.

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. Stato della ricerca	1
2. Metodo, scopo, struttura della presente indagine	4
2.1 Costituzione di una banca dati sul lessico agostiniano della provvidenza	8
3. Le parole-chiave: <i>providentia</i> , <i>provideo</i> , <i>providus</i> , <i>provisio</i> , <i>provisor</i> , <i>provisus</i>	11
3.1 <i>Providentia</i>	11
3.1.1 Attestazioni preagostiniane di <i>providentia</i>	11
3.1.2 <i>Providentia</i> in Agostino	27
3.1.2.1 Funzione logica della parola-chiave <i>providentia</i>	27
3.1.2.2 Sostantivi associati a <i>providentia</i>	33
3.1.2.3 Sintagmi epesegetici di <i>providentia</i>	35
3.1.2.4 Antonimi ed espressioni antitetice a <i>providentia</i>	37
3.1.2.5 Aggettivi qualificativi di <i>providentia</i>	38
3.2 <i>Provideo</i>	39
3.2.1 Attestazioni preagostiniane di <i>provideo</i>	39
3.2.2 <i>Provideo</i> in Agostino	43
3.3 <i>Providens</i> , <i>providenter</i>	46
3.3.1 <i>Providens</i> , <i>providenter</i> prima di Agostino	46
3.3.2 <i>Providens</i> , <i>providenter</i> in Agostino	47
3.4 <i>Providus</i>	49
3.4.1 <i>Providus</i> prima di Agostino	49
3.4.2 <i>Providus</i> in Agostino	49
3.5 <i>Provisio</i>	50
3.6 <i>Provisor</i>	51
4. Attestazioni “secondarie” delle parole-chiave	52
4.1 <i>Providentia</i>	52
4.2 <i>Provideo</i> , <i>providens</i> e derivati	54
4.3 <i>Providus</i>	57
4.4 <i>Provisio</i>	58
4.5 <i>Provisor</i>	58
4.6 <i>Provisus</i>	58
I. IL MODO DI GOVERNARE DELLA PROVVIDENZA	59
1. <i>Administro</i> , <i>administratio</i> , <i>administrator</i> , <i>administratorius</i>	59
1.1 Usi preagostiniani	60
1.2 Uso agostiniano	68
1.2.1 In antitesi al caso	70
1.2.2 <i>Administratio</i> come disposizione equilibrata della Scrittura	72
1.2.3 Onnicomprensività dell’azione “amministratrice” della provvidenza	73
1.2.3.1 Dall’alto al basso: onnicomprensività a livello ontologico e morale	73
1.2.3.2 Dall’inizio alla fine: la <i>administratio</i> della storia	75
1.2.3.3 <i>Administratio</i> come garanzia di ordine e giustizia	76
1.2.4 <i>Administro</i> , <i>administratio</i> , <i>administratorius</i> come lessemi tecnici del “secondo momento” della creazione	77
1.2.4.1 <i>Administro</i> come espressione del ‘movimento’ della provvidenza	82
1.2.5.1 <i>Administrator atque provisor</i> : dalla metafora domestica alla metafora “edile”	86
2. <i>Guberno</i> , <i>gubernaculum</i> , <i>gubernatio</i> , <i>gubernator</i>	90
2.1 Attestazioni di <i>guberno</i> e derivati precedenti e contemporanee ad Agostino	91
2.1.1 La famiglia lessicale di <i>guberno</i> nei pagani	91
2.1.2 Attestazioni bibliche di <i>guberno</i>	100
2.1.3 <i>Guberno</i> e derivati negli autori cristiani	102
2.2 Usi agostiniani: il governo dell’universo	108
2.2.1 ‘Dare forma’	109
2.2.2 La provvidenza governa e il caso sconvolge: <i>guberno</i> vs. <i>agito</i>	112
2.2.2.1 Il “secondo momento” della creazione: variazioni lessicali	113

2.2.3 Governare e ordinare	114
2.2.3.1 Disordine e ingiustizia: <i>guberno</i> e <i>gubernatio</i> in contesti polemici	115
2.2.4 Dirigere, condurre alla meta: l'azione finalizzata del governare	116
2.2.4.1 'Tenere il timone', 'dirigere' l'arca	116
2.3 Usi agostiniani: il governo dell'individuo	118
2.3.1 Dirigere la mente e ordinare i ricordi: <i>guberno</i> nel <i>De consensu euangelistarum</i>	118
2.3.2 Intervento sulla vita (e oltre) dei santi	120
2.3.3 Regolare, porre una (giusta) misura: l'associazione di <i>moderor</i> e <i>guberno</i>	120
2.3.4 La metafora autobiografica	121
3. <i>Rego, rector, regimen, regnum</i>	124
3.1 Attestazioni di <i>rego</i> e derivati precedenti e contemporanee ad Agostino	125
3.1.1 La famiglia lessicale di <i>rego</i> nei pagani	125
3.1.2 Attestazioni bibliche di <i>rego</i> e derivati	134
3.1.3 <i>Rego</i> e derivati negli autori cristiani	136
3.2 Uso agostiniano	140
3.2.1 <i>Rego</i> in associazione a un verbo di creazione; il governo onnicomprensivo delle cose	141
3.2.2 Funzione istruttiva	143
4. Altri lessemi relativi al modo di governare della provvidenza	144
4.1 <i>Ago, perago</i>	144
4.2 <i>Dispono, dispositio</i>	149
4.3 <i>Gero</i>	156
4.4 <i>Moderor, moderatio, moderatrix</i>	158
4.5 <i>Tempero</i>	162
<i>Excursus</i> . Il "lavoro" della provvidenza: <i>facio, fio</i> e <i>operatio, operor, opus</i>	164
1. <i>Facio, fio</i>	164
2. <i>Operatio, operor, opus</i>	167
II. IL MISTERO DELLA PROVVIDENZA	172
1. Il lessico della provvidenza "nascosta": considerazioni generali	174
2. <i>Occultus, occulto</i>	177
2.1 La "cura" nascosta alla "malattia" di Monica	181
2.2 Limitazione dell'azione malvagia	182
2.3 Determina le cause della volontà	183
2.4 La provvidenza insondabile (a tutti i livelli del cosmo)	184
2.5 Distribuzione 'nascosta'	186
2.6 Il giudizio che, compiendosi, si nasconde	187
3. <i>Secretus, secreto</i>	188
3.1 Legge divina, legge nascosta (e inevitabile)	188
3.2 Presenza nascosta in senso esistenziale o biografico	190
3.3 Intervento 'segreto' e Scrittura	192
4. <i>Abditum</i> : presenza nascosta in senso esistenziale e autobiografico	193
5. <i>Altus</i>	195
5.1 Permette l'azione del malvagio	196
6. <i>Latenter</i>	197
7. <i>Inuestigabilis, inuestigabiliter</i>	197
7.1 L'ordine insondabile e nascosto	198
8. <i>Ineffabilis</i>	199
8.1 La <i>providentia ineffabilis</i> fra ordine cosmico e morale	201
9. <i>Vtilitas non uisibilis</i>	204
III. LA PROVVIDENZA CHE SI PRENDE CURA	206
1. <i>Consulo</i>	207
1.2 Usi agostiniani	209
2. <i>Cura, curatio, curo, procuratio, procuro, procurator</i>	212
2.1 Considerazioni generali	212

2.2 Usi preagostiniani	215
2.3 Usi agostiniani	218
2.3.1 La provvidenza che guarisce	221
3. La provvidenza che aiuta	225
3.1 <i>Adiuuo</i>	226
3.2 <i>Ops</i>	227
3.3 <i>Subuenio</i>	228
4. Azione e presenza ‘benefica’ della provvidenza	229
4.1 Considerazioni generali	229
4.2 <i>Beneficens, beneficentia, beneficium</i>	232
4.3 <i>Bene, bonitas, bonus</i>	236
4.4 <i>Misericordia, misericors, misericorditer</i>	239
5. L’estensione della provvidenza	242
5.1 <i>Pertineo ad</i>	245
5.2 <i>Res humanae</i>	247
IV. LA PROVVIDENZA CHE METTE ALLA PROVA	250
1. La provvidenza che richiama: <i>admoneo</i>	253
2. La provvidenza che richiama (alla memoria): <i>commemoro</i>	262
3. La provvidenza che corregge: <i>corrigo</i>	263
4. La provvidenza che risveglia: <i>excito</i>	266
5. La provvidenza che “allena”: <i>exerceo, exercitatio</i>	270
APPENDICE. IL LIBRO DELLA SAPIENZA NELLA RIFLESSIONE DI AGOSTINO SULLA PROVVIDENZA: <i>SAP</i> 6,16 E <i>SAP</i> 8,1	277
1. Citazioni agostiniane di <i>Sap</i> 6,16	278
2. Citazioni agostiniane di <i>Sap</i> 8,1	283
IL LESSICO AGOSTINIANO DELLA PROVVIDENZA: UN BILANCIO	290
BIBLIOGRAFIA	297
INDICE	321
INDICE DELLE TABELLE	325

INDICE DELLE TABELLE

Tabella 1 Verbi attivi o medi in associazione ai quali <i>providentia</i> svolge funzione di soggetto	28
Tabella 2 Verbi attivi o impersonali, in associazione ai quali <i>providentia</i> svolge funzione di strumentale	30
Tabella 3 Verbi di diatesi passiva associati a <i>providentia</i>	30
Tabella 4 Altre funzioni logiche di <i>providentia</i>	32
Tabella 5 Sostantivi determinati da <i>providentia</i>	33
Tabella 6 Sostantivi coordinati a <i>providentia</i>	34
Tabella 7 Sostantivi determinanti <i>providentia</i>	35
Tabella 8 Sintagmi epesegetici di <i>providentia</i>	36
Tabella 9 Antonimi ed espressioni antitetiche a <i>providentia</i>	37
Tabella 10 Aggettivi qualificativi di <i>providentia</i>	38
Tabella 11 <i>Provideo</i> in Agostino	44
Tabella 12 <i>Providens</i> e derivati in Agostino	48
Tabella 13 <i>Providus</i> in Agostino	50
Tabella 14 <i>Prouisio</i> in Agostino	50
Tabella 15 <i>Prouisor</i> in Agostino	51
Tabella 16 Attestazioni “secondarie” di <i>providentia</i> (nell’ambito di una citazione)	52
Tabella 17 Attestazioni agostiniane di <i>providentia</i> riferito alla sfera umana	53
Tabella 18 Attestazioni agostiniane di <i>provideo</i> , <i>providens</i> e derivati nell’ambito di una citazione	54
Tabella 19 Attestazioni agostiniane di <i>provideo</i> , <i>providens</i> e derivati riferiti alla sfera umana	55
Tabella 20 Attestazioni agostiniane di <i>providus</i> nell’ambito di una citazione e in riferimento alla sfera umana	57
Tabella 21 Attestazioni agostiniane di <i>prouisio</i> nell’ambito di una citazione e in riferimento alla sfera umana	58
Tabella 22 Attestazioni agostiniane di <i>prouisor</i> nell’ambito di una citazione e in riferimento alla sfera umana	58
Tabella 23 Attestazioni agostiniane di <i>prouisus</i> riferimento alla sfera umana	58
Tabella 24 Attestazioni agostiniane di <i>administro</i> e derivati associati alle parole-chiave	59
Tabella 25 Attestazioni agostiniane di <i>guberno</i> e derivati associati alle parole-chiave	90
Tabella 26 Attestazioni agostiniane di <i>rego</i> e derivati associati alle parole-chiave	124
Tabella 27 Attestazioni agostiniane di <i>ago</i> e <i>perago</i> associati alle parole-chiave	144
Tabella 28 Attestazioni agostiniane di <i>dispono</i> e <i>dispositio</i> associati alle parole-chiave	149
Tabella 29 Attestazioni agostiniane di <i>gero</i> associato alle parole-chiave	156
Tabella 30 Attestazioni agostiniane di <i>moderor</i> , <i>moderatio</i> , <i>moderatrix</i> associati alle parole-chiave	158
Tabella 31 Attestazioni agostiniane di <i>facio</i> , <i>fio</i> associati alle parole-chiave	164
Tabella 32 Attestazioni agostiniane di <i>opus</i> , <i>operatio</i> , <i>operor</i> associati alle parole-chiave	168
Tabella 33 Attestazioni agostiniane dei lessemi che esprimono il mistero della provvidenza	172
Tabella 34 Attestazioni agostiniane di <i>consulo</i> in associazione alle parole-chiave	207
Tabella 35 Attestazioni agostiniane di <i>cura</i> / <i>curo</i> e derivati in associazione alle parole-chiave	214
Tabella 36 Attestazioni agostiniane di <i>adiuuo</i> , <i>ops</i> , <i>subuenio</i> in associazione alle parole-chiave	225
Tabella 37 Attestazioni agostiniane dei lessemi che esprimono la bontà della provvidenza	229
Tabella 38 Attestazioni agostiniane dei lessemi che designano l’estensione dell’azione della provvidenza	243
Tabella 39 Attestazioni agostiniane dei lessemi che designano l’azione correttiva della provvidenza	252
Tabella 40 Distribuzione delle parole-chiave all’interno del <i>corpus</i> agostiniano	292

GRAZIE / DANKE

an Prof. Speer, für die anregende und hilfsbereite Betreuung des Projektes.

Prof. Pieri, per avere diretto la ricerca, letto e corretto ogni pagina di questo lavoro.

an Prof. Orth, für die hilfreichen Gespräche, hauptsächlich in der verzweifelnden Anfangsphase.

Herzlichen Dank an die a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne, die diese Forschung ermöglicht und gefördert hat.

Danke an die Sprecher der a.r.t.e.s. Klasse 1, Prof. Nünlist und Prof. Wittekind.

Danke an die Redaktion des *Augustinus-Lexikons*, ins besondere an den Dr. Andreas Grote, der mir das noch unveröffentlichte Lemma *Providentia* zukommen lassen hat. Danke an den Verfasser, Prof. Jan den Boeft, der dies bewilligt hat. Danke an Herr Guntram Förster, der meine zahlreichen Fragen über das *CAG-online* immer beantwortet hat.

Danke an Herrn Wolfram Klatt für die Hilfsbereitschaft und blitzschnelle Besorgung von Aufsätzen und Büchern.

Danke an alle meine Kollegen des Thomas Instituts, an Eymen Khamassi für das Gestalten der Covers und für die ständige „technische“ Betreuung.

Grazie a Daniele Pellacani, per la solidarietà e il reperimento di alcuni materiali a distanza.

Grazie alla mia famiglia, a mia mamma Daniela e a mio fratello Francesco per il sostegno, tanto più forte quanto maggiori sono state la distanza e le difficoltà.

Grazie a Diana Di Segni (quand'è che da colleghe siamo diventate amiche? Discutendo di un problema testuale o scambiandoci una ricetta?).

Herzlichen Dank an Adi Efal, für die Freundschaft, die Nachbarschaft im Büro, für die Begleitung jedes Schrittes dieser Arbeit.

Grazie agli amici presenti nei momenti critici, e pronti a fare festa una volta passati: Maria Luisa Baroni, Silvia Spezzano, Elisa Bazzechi, Andrea Covini, Marcel Danner, Emanuela De Luca, Irene Ferrari, Alessandro Fino, Barbara Gramegna, Massimo Perrone, Antonio Punzi, Matilde Serangeli, Claudia Zadra.

Herzlichen Dank an Susanne Kothen und Kristina Böing für das Erinnern an das Atmen.