

GIOVANNI RAVENNA

Per il testo e l'esegesi di Aug. civ. VI 5 (p. 254,16s. Dombart–Kalb)

Il testo di Agostino che propongo alla vostra attenzione conserva un frammento dalle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone, collocato nel primo libro sia da Reinhold Agahd¹ sia da Burkhart Cardauns², da interpretarsi nel quadro di una complessa polemica contro gli dèi pagani sulla quale tornerò più avanti. Questo il testo secondo l'edizione Dombart–Kalb 1928, p. 254,13-17:

Intueamus sane et civilem theologian. «Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice † sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit».

Prima di entrare nel vivo della questione, desidero esporre qualche considerazione preliminare. Nel riproporre in pubblico una riflessione iniziata qualche tempo fa, finalmente corredata dei doverosi approfondimenti nel frattempo intervenuti, a parte il rischio di ripetermi presso chi ha già avuto la pazienza di ascoltarmi, ho avvertito anzitutto la necessità di definirne in modo corretto il rapporto con l'orientamento generale del terzo colloquio sul calamo della memoria, volendo scansare il pericolo, per dirla un po' banalmente, di finire fuori tema.

La prima cosa, forse non del tutto ovvia, su cui vale la pena di insistere è che il riuso di testi va ben al di là del riuso dei soli testi poetici, e questo impone la consapevolezza che lavorare sulla prosa comporta ordini di problemi delicati e specifici, che spesso per la poesia nemmeno si pongono: si pensi per esempio quale indubbio vantaggio per la poesia esametrica rappresenti oggi la disponibilità di strumenti operativi e banche dati su cui ormai si lavora con ottime prospettive e ottimi risultati³. Mentre poi nelle nostre indagini sulla dimensione intertestuale siamo per lo più abituati a considerare la componente letteraria, nel caso presente non si tratta affatto della categoria di memoria letteraria, intesa in tutte le sue più varie forme e realizzazioni, né è la nozione di sistema letterario quella che qui conferisce senso al testo proposto e all'analisi che ne seguirà: anzi, ogni possibilità di suggestione, diciamo così, puramente estetica è, per il padre della chiesa, affatto estranea, quindi anche

¹ Fr. I 31 Agahd 1898.

² Fr. 9 Cardauns 1976.

³ Ne abbiamo appena apprezzato l'ulteriore versatilità di applicazioni nella autorevole relazione di Paolo Mastandrea.

per noi irrilevante, là dove la posta in gioco è semmai l'affermazione di una verità trascendente, come nel caso che si propone qui e, più in generale, in tutta la polemica antipagana del *De civitate Dei*. Inoltre i problemi sono resi ancora più delicati dal fatto che si lavora su frammenti di Varrone, a proposito dei quali peraltro è doveroso ricordare che Agostino usa sempre espressioni molto precise, da cui si ricava senza possibilità di equivoco che sta citando alla lettera⁴; in breve, se per i padri della chiesa parlerei in generale di riuso polemico di elementi pagani, per il caso presente quello che proporrò sarà un esempio di riuso polemico della teologia di Varrone da parte di Agostino.

Tuttavia si potrebbe obiettare che, a ben vedere, si tratta soltanto di una piccola questione testuale, che non sembra aver creato finora gravi difficoltà agli editori, molti dei quali anzi hanno inteso la *paradosis* come se un senso plausibile vi fosse comunque latente, ancorché oscurato, mentre sono soltanto pochi i critici che hanno optato per la *crux*. Tutto questo ha certo un fondo di verità, però le implicazioni filosofiche del passo, forse rimaste un po' troppo in ombra, sono così importanti, che esso non può ridursi a una mera questione di tecnica di restauro, né contentarsi di una comprensione un po' generica, anche se è doveroso ammettere che chi vi parla non è certamente uno specialista né di Varrone né di Agostino, e quindi spero si giustificherà almeno in via provvisoria l'atteggiamento minimalistico da me adottato nell'accostarmi al caso in questione. In secondo luogo, l'assetto testuale che proporrò alla fine della mia relazione aspira non già a rafforzare l'esegesi tradizionale, bensì a mettere in luce un diverso contenuto di verità rispetto a essa, anche se il restauro dovesse presentarsi come tutt'altro che inadeguato, se non, per paradosso, addirittura funzionale all'esegesi corrente.

La mia relazione avrà dunque due facce complementari: il riuso polemico che Agostino fa di Varrone e un possibile riuso di Varrone da parte nostra per emendare un frammento varroniano trasmesso dal *De civitate Dei*.

La cosa più opportuna è prendere le mosse dall'intero quinto capitolo del sesto libro, importante perché vi si tratta la questione della *theologia tripertita*, di cui il passo in oggetto rappresenta appunto la terza e ultima articolazione⁵. Naturalmente mi scuso in anticipo perché non è possibile riprodurre qui l'intero capitolo.

⁴ Agahd 1898, 8s.

⁵ Aug. civ. VI 5, p. 252,17-20 *Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile?* Si aggiunga *ibidem* p. 252,25-27: *Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi*. È altresì noto che in Tertulliano la teoria di Varrone denomina diversamente il terzo genere di teologia (Tert. *ad nat.* II 1,9s.): *Hunc (Varronem) si interrogem, qui insinua<io>res deorum, aut philosophos designat aut populos aut poetas. Triplici enim genere deorum censum distinct: unum esse physi<cum>, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter po<etas> voluteur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptave<runt>* (testo secondo Borleffs 1929).

L'argomento nel suo complesso è stato oggetto di una impegnata rassegna critica di Godo Lieberg⁶, a cui si devono altri dotti contributi attinenti allo stesso tema⁷; per ulteriore informazione, sul tema della teologia tripartita segnalò anche il contributo empedocleo di Primavera 2007, che sembra avvalorare la tesi di Lieberg 1982.

Per Agostino le edizioni critiche che ho preso in considerazione sono Hoffmann 1899, Dombart–Kalb 1921³, 1928⁴ (la quinta del 1981, riproduzione anastatica della quarta, ma arricchita delle due epistole *ad Firmum*, edite da Johannes Divjak nello stesso anno, è per questo motivo l'edizione più comoda, da cui cito), Dombart–Kalb 1955. Per le raccolte dei frammenti varroniani, in omaggio alla brevità consideriamo principalmente le edizioni Agahd 1898 e Cardauns 1976, affidandoci ai loro apparati critici per altri eventuali dati utili. L'edizione Condemi 1965 è limitata ai primi due libri e priva di apparato critico.

Vediamo come stanno le cose nell'apparato dell'edizione Dombart, riveduta da Kalb, che è rimasto sostanzialmente lo stesso dalla terza in poi.

Se leggiamo le varianti, l'impressione di un apparato antiquato, scomodo anche per il grande numero di abbreviazioni, si può superare sintetizzando come segue, anche a costo di qualche ripetizione⁸.

Stando all'apparato di Dombart–Kalb 1928, la *paradosis* recita senza eccezioni *in quo est quos deos publice sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit*, preso atto che la lezione *colere* con l'aggiunta di *et facere* soprascritto dalla stessa mano (C¹) è solo l'immediato rimedio dello scriba di C a un'evidente disattenzione.

L'*editio princeps* interviene in maniera vistosa con *quos deos publice colere*, <quae> *sacra et sacrificia facere quemque par sit* (normalizzo, d'ora in avanti tacitamente, rendendo più perspicue le integrazioni con il segno diacritico della *diplé*).

L'integrazione senza trasposizioni *quos deos publice*, <quae> *sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit* si legge in Hoffmann 1899, che segnala l'intervento della *princeps*, secondo la prassi oggi corrente, con <quae>, mentre negli apparati delle edizioni anche recenti di D.–K. la persistenza impropria della parentesi quadra può indurre a equivoci.

Nella terza edizione (Dombart–Kalb 1921) si legge nel testo *quos deos publice ** sacra ac sacrificia colere quemque par sit*, mentre l'apparato (trascrivo normalizzando secondo i nostri usi) propone l'integrazione *publice <per> sacra et sacrificia colere* e un punto interrogativo che segnala la perplessità di Dombart.

⁶ Lieberg 1973.

⁷ Lieberg 1972; Lieberg 1982 e 1984.

⁸ Per comodità ricordo i *sigla* pertinenti di Dombart–Kalb: C = *Paris. lat.* 12214 (*Germ.* n.766), *olim Corbeiensis*, saec. VII (libri I–IX), in semionciale; C¹ = correzione della stessa mano; *ed. princ.* = Sweynheym e Pannartz stampatori, Subiaco 1467; v = edizione curata da F. Duebner nel 1838, sulla base di C, di altri sette parigini e della *recensio* dell'edizione Benedettina dei padri Maurini (1685), a sua volta riprodotta in Migne *PL* 41.

Dopo aver ovviato, spero, all'inconveniente della confusa leggibilità dell'apparato, è ora il momento di riproporre inserite nel più ampio contesto di una lettura continua le rispettive varianti riportate in apparato e visualizzare così l'intera pericope negli assetti che il testo ha via via assunto presso i vari editori:

quos deos publice sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit. Questa, come abbiamo già anticipato, è la lezione della *paradosis*, mentre non prendiamo neppure in considerazione la variante *quod deos* di alcuni testimoni, perché smentita dalle subordinate dei passi relativi alle altre due forme di teologia⁹. Proseguendo, troviamo, nell'ordine:

et facere

quos deos publice sacra ac sacrificia colere quemque par sit (C¹).

quos deos publice colere, <quae> *sacra et sacrificia facere quemque par sit* (ed. princ.).

quos deos publice colere, <quae> *sacra ac sacrificia facere quemque par sit* (v).

quos deos publice, <quae> *sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit* (Hoffmann).

quos deos publice ** *sacra ac sacrificia colere [et facere] quemque par sit* (Dombart–Kalb 1921³: solo in apparato la proposta <per> *sacra*).

quos deos publice † *sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit* Dombart–Kalb 1928 (= 1981) e 1955. Così si legge nel testo della quarta, mentre in apparato già a partire dalla terza edizione compariva la proposta <per> *sacra ac sacrificia colere [et facere] quemque*, con un punto interrogativo che esplicitava il dubbio di Dombart sull'integrazione e sull'espunzione. A mio modo di vedere, la cautela sull'integrazione è forse fin troppo scrupolosa, mentre l'espunzione non è giustificata, come cercherò di dimostrare in seguito.

I più recenti editori varroniani, dal canto loro, leggono l'intera pericope in tre modi diversi, rispettivamente:

In quo est, quos deos publice colere et <quae> sacra ac sacrificia facere quemque par sit (Merkel, Agahd; il dato relativo a Merkel mi è noto dall'apparato di Cardauns).

In quo est, quos deos publice colere et sacra ac sacrificia facere quemque par sit (Condemi).

In quo est, quos deos publice † *sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit* (Cardauns)¹⁰.

⁹ Infatti, per la teologia mitica si legge in Aug. civ. VI 5 p. 252,29ss. *in hoc* (scil. *primo genere theologiae*) *enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini*; per la teologia fisica si legge in civ. VI 5 p. 253,10-15 *Secundum genus est... de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint... a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint... an ex numeris... an ex atomis*.

¹⁰ «Der Text ist noch nicht sicher geheilt. Agahd's Ergänzung <quae> und die Versetzung von *colere* et hinter *publice* gibt einen lesbaren Text, bleibt aber hypothetisch. Soviel indes ist deutlich, daß Varro Kenntnis und Ausübung des Kults unterscheidet. Man muß wissen, welche Götter zum Staatskult gehören und welche Riten und Opfer ihnen zukommen. Dieses Wissen will sein Werk vermitteln» (Cardauns 1976 *comm. ad locum*. Per la sua traduzione del frammento vedi *infra* p. 121). In seguito si vedrà come la mia ipotesi di lavoro deva molto alla distinzione di Cardauns tra conoscenza e pratica del culto.

Dal momento che *sacra ac sacrificia* non può essere il soggetto della infinitiva *publice colere*, subordinata a *par sit*, il testo tradito non è difendibile, e presenta una lezione riconosciuta come insoddisfacente che, non avendo trovato una sistemazione, necessita tuttora di un intervento: si osserva anche il fatto che il grado di corruzione non è considerato in modo uniforme, dato che solo alcuni editori optano per la *crux*, fatte salve le scelte di alcuni traduttori, i quali per fornire una versione dal senso plausibile devono comunque postulare l'esistenza di una qualche soluzione al problema testuale pur senza essere tenuti a determinarla materialmente.

A puro titolo di documentazione, benché senza pretese di completezza, fornisco alcuni esempi di traduzione moderna del passo, che possono offrire ulteriori spunti di riflessione. Cominciamo da Cardauns¹¹: «Die dritte Art ist die, welche in den Städten die Bürger, zumal die Priester, kennen und ausüben sollen. Dazu gehört, welche Götter von Staats wegen zu verehren und welche Riten und Opfer einem jeden zu verrichten angemessen ist».

Combès¹²: «C'est la troisième espèce, dit-il, celle que dans les villes les citoyens et surtout les prêtres doivent connaître et mettre en pratique. On y trouve quels dieux chacun doit officiellement honorer, par quels rites et quels sacrifices».

Dyson¹³: «In this kind is contained the knowledge of which gods are to be worshipped publicly, and what rites and sacrifices are appropriate to each».

Per finire, dei due traduttori italiani, Carena¹⁴ propone «Vi si trova quali dèi ciascuno deve venerare in pubblico, quali riti e sacrifici deve fare», Alici¹⁵ «E così gli dèi che si devono pubblicamente venerare, con tutti i riti che ognuno deve loro tributare».

Da questo pur breve regesto si ricavano alcune considerazioni: 1) tutte le traduzioni citate partono dal presupposto che, nella parte conclusiva del periodo, *quemque* riguardi i fedeli (cittadini o sacerdoti che siano) come agenti dei riti; 2) la nozione di 'obbligo' è francamente inadeguata a tradurre *par sit*, mentre è pertinente quella di 'appropriatezza' nella traduzione Dyson; 3) il lessema 'conoscenza', reso esplicito nella traduzione di Dyson, valorizza sì ciò che il testo a mio parere impone, ossia *nosse*, ma lo riferisce, secondo me erroneamente, all'interrogativa indiretta introdotta da *quos deos*: su questo punto mi riservo di tornare più avanti, per argomentare la mia posizione.

Passando a un rapido esame della pericope nelle varie forme sopra riportate, ripartiamo dal fatto già segnalato che la lezione soprascritta dalla stessa mano di C è solo una svista nel processo di copiatura.

¹¹ Cardauns 1976, II 143.

¹² In Bardy 1959, 69; contrariamente a quanto dichiarato, il testo latino del passo è quello della terza edizione teubneriana, non della quarta.

¹³ Dyson 1998, 248; testo Dombart-Kalb 1955 (CC 47). L'autore è uno studioso del pensiero politico.

¹⁴ Carena 1992, 248; testo Dombart-Kalb 1955 (CC 47).

¹⁵ Alici 1984, 319; testo Dombart-Kalb 1928 e 1955.

L'*editio princeps*, se vogliamo tralasciare una minuzia (la congiunzione *et* di *sacra et sacrificia* contro *ac* della *paradosis*), opera ben tre interventi: 1) la trasposizione di *sacra ac sacrificia*, 2) l'integrazione di *quae*, 3) l'eliminazione di *et* tra i due verbi. Quanto alla trasposizione, ci si può chiedere se essa possa essere giustificata, trattandosi di fenomeno diffuso nel *Corbeiensis*¹⁶. Su questo ritornerò. Oltre alla vistosità di tali interventi, l'assetto che ne risulta mette in evidenza una contrapposizione che ha lasciato qualche traccia¹⁷: *publice vs quemque*. Io stesso ne ero stato tentato, in una prima fase dell'indagine, ma da tempo mi sono convinto che si deva percorrere un'altra strada. Assolutamente da non trascurare, invece, l'ipotesi di articolare il periodo in due subordinate interrogative indirette, che, come si vedrà, nella mia ipotesi di lavoro dovrebbero corrispondere alle due voci verbali *nosse* e *administrare*.

L'edizione Hofmann accoglie l'inserzione di *quae*, ma presenta un *ordo verborum* sconnesso, che complica inutilmente la sintassi, poiché dei due verbi coordinati il primo, *colere*, dovrebbe riferirsi solo a *deos*, il secondo, *facere*, solo a *sacra*, inoltre, mentre è certo che *colere* non si può ragionevolmente staccare da *deos* (con cui infatti sta benissimo), per converso *colere sacra* è incongruo.

L'orizzonte teorico del passo è esposto con la massima lucidità nella parafrasi di Lieberg 1972, 190: «Ihre Aufgabe (*scil.* der bürgerlich-politischen Theologie) liegt darin festzulegen, welche Götter jeder einzelne Bürger im Rahmen des Staatskultes zu verehren und welche heiligen Handlungen und Opfer er ihnen darzubringen hat. Die Kenntnis und Praktizierung dieses Kultes obliegt den Bürgern in den Städten allgemein, vornehmlich aber den Priestern, in deren Aufzeichnungen Wesen und Funktionen der Staatsgötter fixiert sind (*civ.* VI 5 e 6)».

Conoscenza e pratica del culto, essenza e funzioni degli dèi sono elementi che emergono con chiarezza nella formulazione di Lieberg, ma l'esegesi del passo, in assenza di un assetto testuale davvero soddisfacente, rimane quella tradizionale, con *quemque* soggetto delle due infinite; inoltre non è reso il dovuto rilievo al binomio *nosse et administrare*, che invece secondo la mia ipotesi di lavoro sarebbe esplicitato da quel che segue, cioè dall'interrogativa indiretta *quos deos* e dal passo da risanare. La soluzione più ragionevole sembra quella di un'ulteriore interrogativa indiretta, ma non come nella *princeps*. La cosa sembra non sia stata notata finora, ma è decisiva.

Veniamo finalmente all'ipotesi di integrazione espressa con grande cautela da Dombart e accolta, ma solo in apparato, da Kalb, mentre nel testo c'è *crux* (a dire il vero non so se sia una vera e propria *crux desperationis*). Ora, la proposta di <*per*> è da prendere in seria considerazione, perché risolve la funzione del binomio *sacra ac sacrificia*, che nel ruolo di complemento diretto potrebbe funzionare solo come oggetto di *facere*, certo non di *colere*. Inoltre, integrando <*per*> non c'è più bisogno di trasporre *sacra ac sacrificia*, perché *colere* è

¹⁶ Kalb in Dombart-Kalb 1928, *praefatio* V.

¹⁷ Per esempio nella traduzione Alici 1984.

proprio il verbo che ci si aspetta in quel punto, avendo esso per oggetto gli dèi¹⁸. L'integrazione a mio avviso è da considerarsi assolutamente certa, perché la *iunctura* è attestata dalla prima epistola *ad Firmum* (*epist. 1a* 1,4 Divjak 1981 = Dombart-Kalb 1981 I p. XXXVI 19): *per sacra et sacrificia colendos putant*, che ratifica l'ipotesi di Dombart¹⁹ sia pure con la congiunzione *et* (anziché *ac*) che la *princeps* stampa nel nostro passo.

Il problema sta allora tutto nella *crux*, a meno che, ripeto, essa non segnali un guasto ritenuto non necessariamente insanabile, ma in tal caso non vedo perché usarla rischiando di alimentare un equivoco; d'altra parte, il ritorno al testo della *princeps* imporrebbe quel prezzo troppo oneroso che dicevo, trasporre *sacra ac sacrificia*, integrare *quae*, espungere *et* che nella *paradosis* congiunge i due verbi.

L'ipotesi da cui ero partito era se si potesse formulare a questo punto un intervento meno pesante che garantisca un risultato comunque migliorativo sul piano sia testuale che concettuale. A questo proposito le cose possono apparire in una luce radicalmente nuova prendendo come termine di riscontro Aug. *civ.* IV 22.

Prima di tutto, è certo che siamo autorizzati a leggere in una prospettiva intratestuale il sesto libro e il quarto, secondo i consigli che Agostino stesso, descrivendo la struttura della sua opera, offre nella prima epistola a Fermo (*epist. 1a* 1,2-4 Divjak 1981 = Dombart-Kalb 1981 I, p. XXXVI 7-19):

quaterniones sunt XXII quos in unum corpus redigere multum est; et si duos vis codices fieri, ita dividendi sunt, ut decem libros habeat unus, alius duodecim. Decem quippe illis vanitates refutatae sunt impiorum, reliquis autem demonstrata atque defensa est nostra religio, quamvis et in illis hoc factum sit ubi oportunius fuit, et in istis illud. Si autem corpora malueris esse plura quam duo, iam quinque oportet codices facias, quorum primus contineat quinque libros priores quibus adversus eos est disputatum qui

¹⁸ Non mi nascondo che la sintassi di *quos deos colere par sit* possa apparire sospetta. In effetti *par est* (stando al *Thes.L.L.* XI/1 274,8ss. *sub voce*, a cura di Eva Baer) risulta costruito, senza eccezioni, con il soggetto dell'infinitiva sempre esplicitato, dunque il testo così com'è sembrerebbe legittimare il dubbio. Tuttavia lo stesso *Thes.L.L.* IX/2 739,15-22 sotto la voce *oportet* (sempre a cura di Eva Baer) elenca una selezione di passi, tra i quali interessano quelli prosastici, in cui il verbo è seguito da infinito transitivo, senza soggetto, e da complemento oggetto, con una sintassi appunto analoga al tipo *quos deos colere par sit*. È troppo azzardato pensare che a *par est* sia stato riservato qui un andamento sintattico affine? A questo proposito è istruttivo mettere in contrasto il sintatticamente impeccabile *quos coli oportet a Romanis* di Aug. *civ.* IV 22 e la costruzione *quos deos colere... par sit*, che potrebbe essere plausibile ricondurre a una meno controllata scrittura varroniana, il cui soggetto sarebbe comunque ricavabile da quanto immediatamente precede (*cives, maxime sacerdotes*). In ogni caso la maggior parte degli studiosi non mostra di eccepire sulla sintassi fornita dalla *paradosis*: viceversa ricordo che accogliere l'obiezione significherebbe mettere in crisi la stessa esegesi tradizionale, imponendo un ulteriore intervento.

¹⁹ Per il passo nella sua completezza vedi *infra* nel testo.

felicitati vitae huius non plane deorum sed daemoniorum cultum prodesse contendunt, secundus sequentes alios quinque qui vel tales vel qualescumque plurimos deos propter vitam quae post mortem futura est per sacra et sacrificia colendos putant.

Nel blocco dei primi dieci libri, tutto destinato alla confutazione, si possono dunque distinguere due ulteriori gruppi, ciascuno di cinque libri, il primo sulla felicità in questa vita, il secondo sulla vita eterna: i due temi sono, rispettivamente, oggetto del confronto, prima, tra dèmoni e dio vero, poi, tra dèi pagani e dio vero.

Aggiungo che la chiamata in causa diretta di Varrone nell'*incipit* di IV 22 (*Quid est ergo, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat?*) è il vero e proprio corrispettivo intratestuale di VI 1, p. 244, 2-7, dove il suo nome è taciuto, con intento chiaramente polemico, ed è presente un esempio che varrà come ulteriore riprova dello stretto legame che si è postulato: *An vero peritissimi illi et acutissimi viri, qui se pro magno beneficio conscripta docuisse gloriantur, ut sciretur quare cuique deo supplicandum esset, quid a quoque esset petendum, ne absurditate turpissima, qualis ioculariter in mimo fieri solet, peteretur a Libero aqua, a Lymphis vinum, auctores erunt... ut...?* Non può essere un caso, né un ossequio a un luogo comune, che l'identico esempio sia presente a IV 22 «*Ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum*».

Per intendere a fondo il contesto allo scopo di risolvere la questione testuale, bisogna dunque sviluppare e valorizzare, secondo la distinzione a cui accenna Cardauns, il binomio *nosse atque administrare*, per il quale proprio il confronto con IV 22 è altamente produttivo. Anche a una lettura superficiale di quest'ultimo passo, che riporto integralmente²⁰, si nota subito che la conoscenza, con le insistenti occorrenze dei lessemi *nosse, scire, cognitio*, è il fattore dominante, contrappuntato dalla polarità del lessema *ignorare*. Tutto il capitolo

²⁰ Aug. civ. IV 22, p. 172, 12ss. *Quid est ergo, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat? Quoniam nihil prodest, inquit, hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare: ita dicit nihil prodesse scire deum esse Aesculapium, si nescias eum valetudini opitulari atque ita ignores cur ei debeas supplicare. Hoc etiam alia similitudine adfirmat dicens, non modo bene vivere, sed vivere omnino neminem posse, si ignoret quisnam sit faber, quis pistor, quis tector, a quo quid utensile petere possit, quem adiutorem adsumere, quem ducem, quem doctorem; eo modo nulli dubium esse asserens ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat. «Ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum». Magna sane utilitas. Quis non huic gratias ageret, si vera monstraret, et si unum verum Deum, a quo essent omnia bona, hominibus colendum doceret?*

mostra come sia necessario conoscere proprietà, facoltà, attribuzioni di ciascun dio a cui ci si rivolge (p. 172, 24ss.: *asserens ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat*). La conclusione sarcastica sull'utilità di saper distinguere tra *Liber* e *Lymphae* porta alla valorizzazione del dio vero, che, a differenza dei pagani, elargisce lui stesso tutti i beni (*a quo essent omnia bona*). A questo punto è impossibile negare che anche alla fine del nostro passo i due temi rivestano la stessa centralità, che a IV 22 è stata espressa, nell'ordine, dal culto da riservare agli dèi (*quos coli oporteat*) e dalla conoscenza (*nosse*) delle attribuzioni di ciascun dio (*quid ad quemque pertineat*). Questa omologia è decisiva, perché, oltre a rendere evidente la stretta relazione dei due passi, consente di capire in base a quale principio Agostino, pur riconoscendo la necessità di un fondamento teologico che si esprime nella sfera del *nosse*, consideri l'eredità attestata da Varrone incommensurabile con la dottrina del dio vero²¹.

In conclusione è possibile non ricorrere al provvedimento estremo della *crux*, dato che un piccolo ulteriore ritocco in aggiunta all'ipotesi di Dombart, senza postulare costose trasposizioni, sembra garantire un senso anche migliore rispetto alla sostanziale inefficacia delle altre soluzioni proposte, nessuna delle quali appare decisiva. Dunque la proposta che intendo formulare è questa:

In quo est, quos deos publice <per> sacra ac sacrificia colere et <quid> facere quemque par sit.

Per la superiorità di *quid* a scapito di *quae* basterà ricordare *quid ad quemque pertineat* di IV 22, p. 172,15 D.–K. I vantaggi sono, dal punto di vista strettamente tecnico-filologico, nell'economia dei due ritocchi, che in entrambi i casi potrebbero spiegarsi con la caduta di due semplici compendi in prearchetipo (questo è un punto che mi ripropongo di approfondire). Inoltre la frequente presenza di trasposizioni non è diffusa in tutta la tradizione, ricca altresì di interpolazioni, ma interessa il solo *Corbeiensis*: sarebbe assai poco economico (quindi immetodico) postularne una là dove, come nel nostro passo, tutta la restante *paradoxis* offre lo stesso assetto testuale, che può recuperare un senso plausibile grazie a un semplice ritocco.

Dal punto di vista concettuale le due interrogative indirette intendono rispondere chiasticamente ai due verbi *nosse atque administrare*: un chiasmo di cui in questa sede parrebbe secondario postulare l'intenzionalità. Si intende che, in piena funzionalità all'esegesi che propongo, il verbo *nosse* non può riferirsi se non alla seconda interrogativa indiretta dell'enunciato, quindi la pertinenza dei verbi alle rispettive subordinate è opposta a quella di Dyson (e, a quanto risulta, anche di Lieberg).

²¹ Lieberg 1972, 201.

In ogni caso se il confronto con IV 22 ha un qualche valore, e credo che su questo non possa esserci alcun dubbio, è innegabile che esso sia a tutto suffragio della necessità di esplicitare, tra i verbi *nosse* e *administrare*, il maggior peso attribuito al primo²², per le facoltà o prerogative (di ciascuno degli dèi) che, nella mia ipotesi, si lasciano evincere da <quid> *face-re quemque (scil. deorum) par sit*. A ben considerare le cose, qui non ha neppure molto senso pensare, con l'esegesi tradizionale, ai singoli fedeli: infatti che argomento sarebbe questo a vantaggio della tesi di Agostino? Ma quello che importa di più è che il confronto tra dèi pagani e dio vero si giochi tutto sul terreno di entrambi i verbi *nosse atque administrare*, là dove Agostino (IV 22 in fine) ha buon gioco nel mostrare la schiacciante supremazia del dio vero sui pagani in entrambi i campi, che sono, nell'ordine offerto dalla *iunctura*, la conoscenza delle facoltà o beni del dio unico e la conseguente gestione dei riti da destinare allo stesso. In questo quadro teologico, la tradizionale esegesi di VI 5 dovrebbe dunque essere abbandonata non perché più generica o scialba, ma perché teologicamente fuorviante e quindi errata.

Per esporre in maniera più perspicua il senso della mia proposta, traduco il passo restaurato nella maniera seguente: «Il terzo genere di teologia, dice Varrone, è quello che nelle città i cittadini, soprattutto i sacerdoti, devono conoscere e amministrare. In esso si tratta quali dèi sia appropriato venerare pubblicamente con riti e sacrifici e che cosa sia appropriato compiere da parte di ciascuno di loro». Nella mia ipotesi, la traduzione deve assolutamente mettere in rilievo che la prima subordinata riguarda la sfera dei culti (*administrare*), la seconda quella della conoscenza (*nosse*) che ha per oggetto le prerogative (*facultates*), i doni (*bona, munera*) di ciascun dio.

Il tema doveva essere ben diffuso già molto tempo prima e la polemica di conseguenza doveva essere annosa, come traspare dal seguente passo di Arnobio (*nat.* III 42,3), che leggo secondo Marchesi 1934: *Omnis enim qui quaerit alicuius numinis impetrare responsum, debet necessario scire, cui supplicet, quem imploret, a quo rebus auxilia <et> necessitatibus exposcat humanis, maxime cum vos ipsi et non omnes omnia deos posse praestare et dissimillimis ritibus singulorum animos refertis offensionesque placari.*

²² La conoscenza di dio come fondazione di una teologia si ricava con chiarezza da Minucio Felice, dove Ottavio, in polemica con Cecilio, e in contrasto con una teologia fondata sul timore, dichiara (XXIV 10): *Vos tergetis mundatis eraditis et illos, quos facitis, protegitis et timetis, dum unusquisque vestrum non cogitat prius se debere deum nosse quam colere, dum inconsulte gestiunt parentibus oboedire, dum fieri malunt alieni erroris accessio quam sibi credere, dum nihil ex his quae timent norunt.* Così replicava il cristiano al rappresentante della tradizione pagana, che aveva sostenuto: (VI 1) *Cum igitur aut fortuna certa aut incerta natura sit, quanto venerabilius ac melius antistites veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, deos, quos a parentibus ante inbutus es timere quam nosse familiaris, adorare, nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere, qui adhuc rudi saeculo in ipsius mundi natalibus meruerunt deos vel faciles habere vel reges* (testo secondo Kytzler 1982).

Ed eccone, per concludere, una traduzione di servizio: «Infatti chiunque cerca di ottenere riscontro da qualche divinità, deve necessariamente sapere a chi dirigere la supplica, chi implorare, a chi richiedere aiuto per gli affari e le necessità umane, proprio perché siete voi stessi a dire che come non ogni dio può fornire ogni cosa, così le offese morali ai rispettivi dèi si placano con i riti più diversi tra loro». Nell'ordine, *nosse atque administrare*, appunto.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agahd 1898

M. Terenti Varronis *Antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI*, praemissae sunt *Quaestiones Varronianae* auctore R.Agahd, Lipsiae 1898 (rist. New York 1975).

Alici 1984

Aurelio Agostino, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di L.Alici, Milano 1984.

Bardy 1959

Augustin, *La cité de Dieu*, Livres VI-X, introduction générale et notes par G.Bardy, traduction de G.Combès, Paris 1959 («Bibliothèque Augustinienne»).

Borleffs 1929

Tertulliani *Ad nationes libri duo*, edidit J.G.Ph.Borleffs, Leiden 1929.

Cardauns 1976

M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum divinarum* von B.Cardauns, I: *Die Fragmente*, II: *Kommentar*, Mainz 1976 («Abhdl. Akad. der Wissenschaften u. Literatur zu Mainz: Einzelveröffentl.»).

Carena 1992

Agostino, *La Città di Dio*, traduzione e cura di C.Carena, Torino-Paris 1992 («Biblioteca della Pléiade», 4).

Condemi 1964

M. Terenti Varronis *Antiquitates rerum divinarum, librorum I-II Fragmenta* edidit Augusta Germana Condemi, Bologna 1964 («Studi Ist. Filol. Class. Bologna», XVI).

Divjak 1981

Aurelii Augustini *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensuit J.Divjak, Vindobonae 1981 (CSEL 88).

Dombart-Kalb 1921

Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XXII*, tertium recognovit B.Dombart, Lipsiae 1921³ (in realtà con la revisione di Kalb).

Dombart-Kalb 1928

Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XXII*, recognoverunt B.Dombart et A.Kalb, Stutgardiae 1928⁴.

Dombart-Kalb 1955

Aurelii Augustini *De civitate Dei libri I-X*, [recognoverunt B.Dombart et A.Kalb], Turnholti 1955 (CC 47: riproduce, con pochi mutamenti e aggiunte, Dombart-Kalb 1928⁴).

Dombart-Kalb 1981

Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XXII*, recognoverunt B.Dombart et A.Kalb, *Duas epistulas ad Firmum* addidit J.Divjak, Stutgardiae 1981⁵ (editio stereotypa auctior editionis quartae anni MCMXXVIII).

Dyson 1998

Augustine, *The City of God against the Pagans*, edited and translated by R.W.Dyson, Cambridge 1998.

Hoffmann 1899

Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XXII*, recensuit et commentario critico instruxit E.Hoffmann, I: libri I-XIII, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1899 (rist. New York and London 1962; CSEL 40, 1).

Kytzler 1982

M.Minuci Felicis *Octavius*, edidit B.Kytzler, Leipzig 1982 (Stutgardiae et Lipsiae 1992²).

Lieberg 1972

G.Lieberg, *Varros Theologie im Urteil Augustins in Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, III, Catania 1972, 185-201.

Lieberg 1973

G.Lieberg, *Die 'theologia tripertita' in Forschung und Bezeugung*, «ANRW» I 4 (1973), 63-115.

Lieberg 1982

G.Lieberg, *Die Theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens*, «Rhein. Mus.» 125 (1982), 25-53.

Lieberg 1984

G.Lieberg, *The Theologia Tripertita as Intellectual Model in Antiquity* in E.C.Palomé (ed.), *Essays in memory of Karl Kerényi*, Washington D.C. 1984, 91-115 (= *Journal of Indo-European Studies*, Monograph Series n.4: traduzione abbreviata, a cura dello stesso Palomé, di Lieberg 1982).

Marchesi 1934

Arnobii *Adversus nationes libri VII*, recensuit C.Marchesi, Torino 1934 (*ibidem* 1953²).

Migne PL 41

Augustini ... *De civitate Dei*, Turnholti 1969 (rist. di Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus*, t. 41, Parisiis 1845).

Primavesi 2007

O.Primavesi, *Teologia fisica, mitica e civile in Empedocle* in G.Casertano (ed.), *Empedocle tra poesia, medicina e politica*, Napoli 2007, 30-47.