# **LEXIS**

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

36.2018

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

# **LEXIS**

# Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

# **SOMMARIO**

### ARTICOLI

Francesco Bertolini, Ricordo di Diego Lanza
Silvia Gastaldi, Ricordo di Mario Vegetti
Alessandra Manieri, Catacresi e metafora nella retorica antica: dalla forza creativa al declino di un tropo
Marina Polito, 'Testi' e 'contesti' della migrazione: Neleo e gli Ioni d'Asia
Margherita Spadafora, Tra epos ed epinicio: il caso delle genealogie
Francesco Sironi, La presenza del passato: Saffo e i personaggi dell'epos
Alejandro Abritta, Un posible puente prosódico en la estrofa sáfica
Anna Maganuco, <i>Due casi di esametri dattilici in Sofocle? (Soph. 'Phil.' 839-42; Soph. 'Tr.' 1010-4, 1018-22, 1031-40)</i>
Leyla Ozbek, Francesco Morosi, Stefano Fanucchi, Un problema testuale 'dimenticato': Soph. El. 1245-50
Giovanna Pace, Personaggi femminili in 'esilio' nelle tragedie euripidee del ciclo troiano
Sara Troiani, Osservazioni sulla 'detorsio in comicum' nel 'Ciclope' di Filosseno: fra tradizione omerica, critica metamusicale e satira politica
Valeria Melis, Asimmetrie e fraintendimenti. Giochi nominali nelle commedie di Aristofane e circolazione libraria
Piero Totaro, Povertà: pallida, vecchia, Erinni? Aristofane, 'Pluto' 422, tra testo tràdito, congetture note e inedite
Claudio Faustinelli, Sul significato e l'etimologia di 'ceparius' (Lucil. 195 M.)
Raffaele Perrelli, 'De raptu Proserpinae' 2.326-360 e Properzio 4.11: tra intertestualità e critica del testo
Raffaele Perrelli, La sentinella infedele: Properzio 1.22
Ilaria Torzi, Sottrazione e negazione: figure femminili e procedimenti retorici nelle 'Metamorfosi' di Ovidio
Olga Tribulato, Le epistole prefatorie dell''Onomasticon' di Polluce: frammenti di un discorso autoriale
Jesper M. Madsen, Between Autopsy Reports and Historical Analysis: The Forces and Weakness of Cassius Dio's 'Roman History'
Tiziana Brolli, Il 'mordax dens' di Sidonio Apollinare nel 'Panegirico' per Maioriano
Elisa Dal Chiele, 'Ira', 'indignatio' o 'furor'? Agostino e il vaglio delle varianti in En. 'ps.' 87.7
Giorgio Bonamente, La 'res publica' in Orosio
Luigi Pirovano, Achille e Scamandro vanno a scuola: un'etopea 'ritrovata' (Proclo 'ad Plat. Tim.' 19d-e)
Umberto Roberto, Giovanni Lido sul consolato. Libertà, 'sophrosyne' e riflessione storico- politica a Costantinopoli (metà VI - inizio VII secolo)

Irene Carnio, L'imperatore Traiano e la vedova					
Matteo Stefani, Bonaventura Vulcanius editore di Apuleio Filosofo: nuove evidenze					
Alessandro Franzoi, L''Elegidion' di Giovanbattista Pio, carme prefatorio all'edizione milanese di Sidonio Apollinare. Testo, traduzione, note di commento					
Giacomo Mancuso, Lettere inedite di Gottfried Hermann a Peter Elmsley	453				
Jean Robaey, Rimbaud et Eschyle. A propos de 'Marine': de l'identification à la métaphore	481				
RECENSIONI					
Michele Napolitano, Il liceo classico (M. Taufer)	503				
Anna A. Lamari, Reperforming Greek Tragedy (T. Papadopoulou)	506				
Eschilo, Coefore. I Canti, a c. di Giampaolo Galvani (G. Pace)	508				
Euripides, <i>Hecuba</i> , ed. by Luigi Battezzato (P. Finglass)	512				
Alessandra Rolle, Dall'Oriente a Roma (A. Però)	514				
Pierangelo Buongiorno, Claudio. Il principe inatteso (C. Franco)					
Nadja Kimmerle, Lucan und der Prinzipat (A. Pistellato)					
Tacito, Agricola, a c. di Sergio Audano (G. Valentini)					
Omar Coloru, L'imperatore prigioniero (R. De Marchi)					
Hedwig Schmalzgruber, Studien zum 'Bibelepos' des sogenannten Cyprianus Gallus (F. Lubian)	534				
Disticha Sancti Ambrosii, a c. di Francesco Lubian (P. Mastandrea)	549				
Bruno Luiselli, 'Romanobarbarica'. Scritti scelti, a c. di Antonella Bruzzone e Maria Luisa	547				
Fele (P. Mastandrea)	552				
Pierre Maraval, Giustiniano (P. Mastandrea)					
Michelangelo Buonarroti il Giovane, Ecuba (S. Fornaro)					
Diego Lanza, Tempo senza tempo (E. Corti)	559				

VITTORIO CITTI PAOLO MASTANDREA ENRICO MEDDA

#### Redazione

STEFANO AMENDOLA, GUIDO AVEZZÙ, FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, GIOVANNA PACE, ANTONIO PISTELLATO, RENATA RACCANELLI, GIOVANNI RAVENNA, ANDREA RODIGHIERO, GIANCARLO SCARPA, PAOLO SCATTOLIN, MATTEO TAUFER, MARTINA VENUTI

#### Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, FRANCO FERRARI, ENRICO FLORES, SILVIA GASTALDI, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPINA MAGNALDI, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, MARIA MICHELA SASSI, PAOLO VALESIO, PAOLA VOLPE CACCIATORE, BERNHARD ZIMMERMANN

#### LEXIS - Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

http://www.lexisonline.eu/ info@lexisonline.eu, infolexisonline@gmail.com

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia Dipartimento di Studi Umanistici Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D I-30123 Venezia

Vittorio Citti vittorio.citti@gmail.it

Paolo Mastandrea mast@unive.it

Enrico Medda enrico.medda@unipi.it

Pubblicato con il contributo di:

Dipartimento di Studi Umanistici (Università Ca' Foscari Venezia)

Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica (Università degli Studi di Pisa)

Copyright by Vittorio Citti ISSN 2210-8823 ISBN 978-90-256-1334-1

**Lexis**, in accordo ai principi internazionali di trasparenza in sede di pubblicazioni di carattere scientifico, sottopone tutti i testi che giungono in redazione a un processo di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*, ovvero *refereeing*) affidato a specialisti di Università o altri Enti italiani ed esteri. Circa l'80% dei revisori è esterno alla redazione della rivista. Ogni due anni la lista dei revisori che hanno collaborato con la rivista è pubblicata sia online sia in calce a questa pagina.

Lexis figura tra le riviste di carattere scientifico a cui è riconosciuta la classe A nella lista di valutazione pubblicata dall'ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca). È stata censita dalla banca dati internazionale Scopus-Elsevier, mentre è in corso la procedura di valutazione da parte della banca dati internazionale Web of Science-ISI.

Informazioni per i contributori: gli articoli e le recensioni proposti alla rivista vanno inviati all'indirizzo di posta elettronica infolexisonline@gmail.com. Essi debbono rispettare scrupolosamente le norme editoriali della rivista, scaricabili dal sito www.lexisonline.eu (si richiede, in particolare, l'utilizzo esclusivo di un font greco di tipo unicode). Qualsiasi contributo che non rispetti tali norme non sarà preso in considerazione da parte della redazione.

Si raccomanda di inviare due files separati del proprio lavoro, uno dei quali reso compiutamente anonimo. Il file anonimo dovrà essere accompagnato da una pagina contenente nome, cognome e recapiti dell'autore (tale pagina sarà poi eliminata dalla copia trasmessa ai revisori).

# Ira, indignatio o furor? Agostino e il vaglio delle varianti in in psalm. 87.7: tra lessico filosofico e lessico biblico\*

In *in psalm*. 87.7 Agostino affronta il problema delle varianti latine di *Ps*. 87[88].8: per suffragare *ira* come la migliore traduzione di θυμός rispetto a *indignatio* e *furor* (traducenti attestati in altre versioni pregeronimiane del salterio), il vescovo di Ippona si richiama ai *magni auctores Latinae eloquentiae* che tradussero i testi dei filosofi greci. Il contributo intende mostrare come dietro a questo riferimento sia necessario intravedere non soltanto la figura di Cicerone ma il richiamo ad una più ampia tradizione platonica, attraverso la quale la corrispondenza θυμός / *ira* si cristallizza nel lessico filosofico.

# 1. La enarratio 87: tipologia e prassi esegetica.

La enarratio 87 di Agostino è compresa fra le cosiddette 'grandi Enarrationes in Psalmos dettate': già Possidio, nell'Indiculus, annoverava il testo fra i commenti dictati<sup>1</sup>. Perché le Enarrationes in Psalmos – è noto – accorpano, sotto forma di commento unitario all'intero libro dei Salmi, testi fra loro eterogenei per genesi e tipologia<sup>2</sup>; come del resto rilevava già lo stesso Agostino (in psalm. 118 prooem. Psalmos omnes ceteros ... partim sermocinando in populis, partim dictando exposui), il corpus delle Enarrationes in Psalmos si compone infatti di omelie su un singolo salmo<sup>3</sup> estemporaneamente stenografate dai notarii (è il nucleo più cospicuo) e di commenti dettati, di lunghezza e di forma variabili<sup>4</sup>.

Il gruppo delle grandi *Enarrationes in Psalmos* dettate, formato da 14 testi<sup>5</sup>, è dedicato al commento di salmi lunghi e di difficile interpretazione, ritenuti forse eccessivamente complessi per una destinazione omiletica<sup>6</sup>. Questi testi presentano caratteristiche stilistiche e di contenuto ben distinte rispetto alle *enarrationes* predicate. Si contraddistinguono innanzitutto per quella che La Bonnardière ha definito la loro 'impersonalità', vale a dire per l'assenza di elementi legati alla situazione concreta della predicazione (apostrofi al pubblico dei fedeli, richiami alla realizzazione cantata del salmo o alle letture, riferimenti al luogo della predicazione o ad altro avvenimento che costituisca un indizio utile alla datazione del testo stesso)<sup>7</sup>.

- \* Ringrazio il prof. Antonio Cacciari, le prof.sse Simonetta Nannini e Bruna Pieri per la paziente lettura della prima versione di questo lavoro e per i loro suggerimenti; gli errori e i difetti ancora presenti sono invece opera soltanto mia.
- Possid. indic. 10<sup>4</sup>, 2 (Wilmart 1931a, 181) item alii [scil. Psalmi] dictati, idest LXVII, LXXI, LXXVII, LXXII, LXXVIII, LXXIII, CIIII, CV, CVII, CVIII, CX, CXI, CXIII, CXIIII, CXVIII, CXVIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIII, CXVIIIIII, CXVIIIIII, CXVIIIIII, CXVIIIIII, CXVIIIII, CXVIIIIIII, CXVIIIIIII, CXVIIIIII, CXVI
- <sup>2</sup> Vd. Müller 1996-2002, 832.
- <sup>3</sup> Se i salmi sono molto estesi, il commento si dilata su più omelie, da due, nella maggior parte dei casi, a quattro: vd. Müller 1996-2002, 806.
- <sup>4</sup> *Ibid.* 805.
- <sup>5</sup> In psalm. 67, 71, 77, 78, 81, 82, 87, 89, 104, 105, 107, 108, 135, 150.
- <sup>6</sup> La Bonnardière 1978-79, 319.
- <sup>7</sup> Ibid.

In questi commenti, al contrario, Agostino compie un fine e rigoroso studio criticotestuale: sono un lavoro di esegesi erudita, le grandi *enarrationes* dettate, in cui l'Ipponate mette a confronto le varianti manoscritte e di traduzione del testo dei salmi, ricorrendo, quando necessario, al testo greco, e accostando talora diverse ipotesi interpretative di un medesimo versetto; approfondisce lo studio delle *locutiones*, degli ebraismi e dei grecismi che nel testo latino risultavano oscuri; si interroga inoltre sul significato di idionimi e toponimi<sup>8</sup>.

La composizione di questi commenti, ci informa *epist*. 169.1, ha inizio a partire dalla prima metà del 415 con *in psalm*. 67, 71, 77, primo nucleo di testi di tale tipologia<sup>9</sup>. Secondo La Bonnardière, i restanti commenti dettati risalirebbero invece agli anni compresi fra il 417 e il 419/420 o poco oltre<sup>10</sup>; i rimandi interni fra i testi smentiscono tuttavia questa ipotesi e inducono a pensare piuttosto a una contiguità cronologica fra *in psalm*. 77, 78, 87 e fra *in psalm*. 104, 105, 135<sup>11</sup>. Siamo, in ogni caso, prossimi al torno d'anni cui risalgono la redazione definitiva del *De trinitate* (419-425 ca.)<sup>12</sup> e gli ultimi trattati sul vangelo di Giovanni (419-420)<sup>13</sup>, ma questi sono anche gli anni della composizione delle *Quaestiones* e delle *Locutiones in Heptateuchum* (ca. 419-421)<sup>14</sup>, dove il confronto con le varianti greche del testo veterotestamentario è programmatico<sup>15</sup>, e dove troviamo un folto numero di testimonianze del lavoro critico-testuale di Agostino sul testo biblico.

La riflessione agostiniana sulle varianti testuali della Scrittura si concentra prevalentemente sul testo veterotestamentario, un dato che a mio avviso trova spiegazione, fra l'altro, nel metodo di lavoro stesso di Agostino: se per l'Antico Testamento egli confronta dapprima le versioni latine e risale, laddove necessario, al testo greco dei Settanta<sup>16</sup>, per il Nuovo Testamento, il vescovo di Ippona si muove invece su un terreno più scivoloso, non disponendo di un'unica versione greca di riferimento sulla base della quale stabilire, fra le numerose varianti trasmesse dai

- <sup>8</sup> *Ibid.* 320; Müller 1996-2002, 832.
- Epist. 169.1 dictaui etiam trium Psalmorum expositionem non paruis uoluminibus, sexagesimi et septimi, septuagesimi et primi, septuagesimi et septimi. reliqui nondum dictati neque tractati uehementer a nobis expectantur atque flagitantur.
- La Bonnardière 1978-79, 321 s.; cf. Ead. 1965, 132-40. Il più recente lavoro di Hombert (2000) sulla cronologia dell'opera agostiniana, non tratta il gruppo delle *Enarrationes in Psalmos* dettate incluso nell'elenco di Possidio, fatta salva la serie costituita da *in psalm*. 110-7, che compone un gruppo a sé stante rispetto alle altre (cf. La Bonnardière 1965, 143-64), e che lo studioso data al 403-404 (vd. Hombert 2000, 240, n. 12); non si tratta, tuttavia, di commenti dettati, ma più probabilmente di una serie di *enarrationes* predicate (così La Bonnardière 1965, 156).
- Müller 1996-2002, 830. L'ultimo di questa serie di commenti è rappresentato, con buona probabilità, da *in psalm*. 150, posto a conclusione dell'intera raccolta delle *Enarrationes in Psalmos*: vd. *ibid*.
- <sup>12</sup> Brachtendorf 2007, 363.
- <sup>13</sup> Partoens 2007, 402 s.
- <sup>14</sup> Drecoll 2007b, 259; cf. La Bonnardière 1978-79, 321.
- <sup>15</sup> Vd. quaest. hept. 1 praef.; loc. hept. 1 praef.
- Il testo greco stesso dell'Antico Testamento non ebbe tuttavia mai forma univoca; le singole traduzioni greche ebbero un grado diverso di diffusione, a seconda dell'epoca e dell'area geografica: è il caso, ad esempio, della versione esaplare dei Settanta, ben nota ad Agostino attorno al 425 (cf. ciu. 18.43), ma probabilmente non altrettanto diffusa nell'Occidente latino circa un trentennio prima; vd. la sintesi di Fürst 1994, 108 s., e Schirner 2015, 13-9.

codici latini, la lezione corretta<sup>17</sup>. All'originale ebraico dell'Antico Testamento, che leggeva in traduzione latina (con ogni probabilità di Girolamo)<sup>18</sup>, Agostino preferisce infatti il testo dei Settanta (la versione greca e le traduzioni latine da essa derivate), che considerava divinamente ispirato (*doctr. Christ.* 2.15.22; *ciu.* 18.42 s.). Fra le numerose versioni latine<sup>19</sup>, Agostino dichiara inoltre di preferire quella che lui definisce *Itala*, in grado di coniugare fedeltà e chiarezza (*doctr. Christ.* 2.15.22 *uerborum tenacior cum perspicuitate sententiae*). Al primato dei Settanta corrisponde il forte scetticismo di Agostino per la traduzione dall'ebraico di Girolamo<sup>20</sup>; tale riluttanza lascerà progressivamente spazio a un giudizio più positivo: anche se non la riconoscerà mai come versione ufficiale, Agostino apprezzerà la traduzione di Girolamo per il suo valore scientifico, come strumento utile all'esegesi, finendo per riconoscerne anche il carattere profetico (*ciu.* 18.43)<sup>21</sup>; non da ultimo, per Agostino il lavoro di Girolamo si rivela apprezzabile soprattutto per la sua comprensibilità<sup>22</sup>.

Alla generale propensione di Agostino per la riflessione di carattere criticotestuale sull'Antico Testamento, si aggiunge lo specifico interesse del vescovo di Ippona per il libro dei Salmi, che per definizione si intreccia con il tema a lui caro della parola come strumento di lode a Dio, un nucleo tematico con importanti implicazioni nel suo pensiero<sup>23</sup> e persino nel suo stile<sup>24</sup>. A questo particolare interesse

- Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, nei casi di incertezza nella scelta della variante latina, Agostino afferma che ci si dovrà uniformare a non meglio specificati codici greci reperibili presso le chiese di maggiore cultura e affidabilità (*doctr. Christ.* 2.15.22): vd. Schulz-Flügel 2007b, 239. Per quanto riguarda i vangeli, Agostino accoglie con entusiasmo la revisione geronimiana (vd. e.g. *epist.* 71.6), utilizzata nelle opere più mature; nella produzione omiletica, invece, il vescovo di Ippona mostra di adeguare la scelta del testo evangelico alla versione abitualmente in uso nel luogo in cui si trova a predicare: vd. Houghton 2008b, 450-64; Id. 2016, 36-9.
- Nell'epistolario (tra il 394 e il 405), ma soprattutto in alcune opere tarde (come le *Quaestiones in Heptateuchum*, il *De ciuitate dei*, la seconda parte del *De doctrina Christiana*, risalente al 426, le *Retractationes*), Agostino sfrutta la versione di Girolamo (in particolare del Pentateuco, dei libri storici, dei profeti, e del salterio), sia in modo diretto sia attraverso la mediazione delle *Quaestiones Hebraicae in Genesim* e dei commenti ai Profeti dello Stridonita: vd. La Bonnardière 1986, 303-12. Sulla ben nota e studiata corrispondenza fra Girolamo e Agostino mi limito a segnalare Hennings 1994 e Fürst 1999; un più recente orientamento in Id. 2004-10, 323-31.
- Vd. Schulz-Flügel 2007a, 109-14. Sulle versioni della Bibbia usate da Agostino è utile la panoramica di Bogaert 2006; su Agostino e il testo biblico (storia, modalità di utilizzo e tecnica di citazione) vd. l'ampia introduzione di Houghton 2008a, 5-77.
- La resistenza di Agostino nei confronti della traduzione dall'ebraico di Girolamo ha motivazioni sia pastorali (la volontà di non adottare un testo diverso da quello canonico nella liturgia per non creare scompiglio nei fedeli: cf. *epist.* 71.5), sia ecclesiatiche (salvaguardare l'unità tra la comunità ecclesiastica greca e quella latina, mantenendo, come versione di riferimento, il testo dei Settanta, condiviso da entrambe) e, non da ultimo, linguistiche: di fronte all'eventuale variante controversa di una traduzione condotta sulla lingua ebraica, che Agostino non conosceva, gli sarebbe stato impossibile il riscontro con il testo di partenza: vd. Fürst 1994, 115-21.
- <sup>21</sup> Vd. Benoît 1963, 185 s.; Madec 2007, 140 s.
- «Augustin benützt auch zunehmend die neue Version, nicht, weil er den hebräischen Text zunehmend anerkennt, sondern offenbar wegen der besseren sprachlich-stilistischen Qualität, die seinen eigenen ästhetischen Ansprüchen und seiner rhetorischen Bildung entgegenkommt» (Schulz-Flügel 2007b, 241).
- Per Agostino, la lode è infatti vocazione primaria dell'essere umano (serm. 29.1 creatura laudatrix homo), e in quest'ultima si esprime l'essenza della sua relazione con Dio (vd. Gaillard 1976,

per il salterio corrisponde una incessante attività di revisione da parte del vescovo di Ippona dei suoi codici del libro dei Salmi: lo testimonia lui stesso in epist. 261.5 (di datazione incerta)<sup>25</sup>, dove egli dichiara di non avere mai tradotto il salterio (e neppure di possederne la versione dall'ebraico di Girolamo), ma di avere altresì corretto svariati errori dei codici latini, a seguito della collazione di questi ultimi con i manoscritti greci: nos autem non interpretati sumus, sed codicum Latinorum nonnullas mendositates ex Graecis exemplaribus emendauimus. Questa prima fase di revisione del testo, migliorativa ma non del tutto soddisfacente, avrebbe quindi richiesto una seconda collazione dei manoscritti già emendati in precedenza: unde fortassis fecerimus aliquid commodius, quam erat, non tamen tale, quale esse debebat. nam etiam nunc, quae forte nos tunc praeterierunt, si legentes mouerint, conlatis codicibus emendamus (epist. 261.5). Qualche incertezza sulla prassi correttiva qui descritta ha sollevato la locuzione *legentes mouerint*: il participio è stato inteso da alcuni interpreti come forma sostantivata ('i lettori'), profilando quindi l'improbabile ipotesi che la seconda revisione del salterio abbia avuto luogo su sollecitazione e per le osservazioni di lettori terzi; sarà invece più plausibile pensare, con Schirner (2015, 111 s.), a legentes come a un plurale maiestatis (cf. emenda*mus*), da riferire dunque allo stesso Agostino<sup>26</sup>.

Il lavorio incessante dell'Ipponate sul testo dei salmi corre quindi parallelo a una continua rilettura e a uno studio costante del salterio: il metodo di lavoro descritto in *epist*. 261.5 sembra verosimilmente essere proprio quello seguito da Agostino per la stesura delle *Enarrationes in Psalmos* (almeno dei commenti dettati), nei quali il testo è sottoposto a uno scrupoloso vaglio di natura critico-testuale, in cerca della lezione migliore, e la versione latina del singolo versetto è corretta, laddove necessario, sulla base di un ricorso puntuale al greco. Il testo dei salmi abitualmente citato da Agostino è in largo accordo con quello del salterio Veronese, grecolatino e frutto di una recensione effettuata nel nord Italia verso la metà del IV secolo<sup>27</sup>; ma nelle *enarrationes* dettate successive al 415 Agostino fa ricorso anche al

<sup>1025);</sup> la parola costituisce il mezzo di espressione privilegiato della lode a Dio, purché sia autentica ed espressione di una condizione interiore (vd. e.g. *serm.* 225.1). Per un primo orientamento su questo importante tema agostiniano vd. Mayer 1986-94, 1122-34 e Gärtner 2004-10, 905-9; ulteriore bibliografia in Dal Chiele 2017, 58.

Nelle *Confessiones*, ad esempio, è lampante l'influsso dei Salmi sia sulla struttura compositiva sia sull'impasto linguistico dell'opera, ma il tema della lode agisce ancora più in profondità e chiarisce, sin dal titolo (oltre che la 'professione di fede', *confessio* designa infatti la 'confessione dei peccati' e la 'proclamazione di lode'), lo scopo e la cifra stilistica del testo: in linea con i dettami della retorica classica, la funzione laudativa (o vituperativa) si accordava infatti al genere medio, epidittico o dimostrativo, ed è proprio a questo *genus dicendi* che è possibile ascrivere il capolavoro di Agostino: su questi aspetti, vd. Pieri 1999, 524-34 e ora Ead. 2018, 13-40.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Vd. Divjak-Red. 1996, 1036.

A conferma di questa ipotesi mi pare orienti anche epist. 140.1 sicut te [scil. Honoratum] uel legentem mouere uel cogitanti tibi in mentem uenire potuerunt [scil. quinque pertractandae quaestiones]: il passo mostra in modo piuttosto palmare come nella locuzione legentem mouere il participio svolga la funzione di oggetto, non di soggetto, di moueo, usato in questo contesto con il valore di 'far riflettere': vd. Forcellini, III s.v. moueo; ThlL VIII 1544.68-79, 1545.37-57, s.v.

Il migliore testimone di questo salterio è il codice Veronese: Verona, Biblioteca Capitolare I (1) = VL 300 risalente al VI-VII secolo: vd. Gryson 2004, 13 e pp. 29-31 per la descrizione del ms.

salterio esaplare (o gallicano) revisionato da Girolamo<sup>28</sup>, senza tuttavia dedicarsi mai a un'attività di revisione sistematica e completa del libro dei Salmi<sup>29</sup>. Nel redigere *in psalm*. 87, compresa nel gruppo delle *enarrationes* tarde (successive al 418)<sup>30</sup>, Agostino dovette quindi avere a disposizione anche il salterio esaplare o gallicano.

# 2. In psalm. 87.7: il vaglio delle varianti fra critica del testo e lessico filosofico.

In *in psalm*. 87.7 si vede rigorosamente applicato il metodo appena descritto: prima di cominciare il commento vero e proprio a *Ps*. 87 [88].8, Agostino stabilisce il testo del versetto, passando in rassegna le varianti di traduzione trasmesse dai codici latini e soppesandole attraverso il ricorso alla lingua di partenza. In Agostino la critica del testo biblico è infatti preliminare e funzionale all'esegesi: le varianti di traduzione sono integrate nell'ermeneutica del testo, e l'esposizione delle testimonianze manoscritte precede l'interpretazione vera e propria del versetto<sup>31</sup>. Qui, però, c'è di più. Perché, contestualmente, la scelta della variante avviene sulla base di un criterio semantico che ha meno a vedere con la critica del testo in senso stretto e coinvolge più da vicino il retroterra culturale – letterario e filosofico – di Agostino, in una sorta di dialogo fra lessico biblico di traduzione e tecnicismo filosofico (che è a sua volta, è bene non dimenticarlo, lessico di traduzione).

Agostino osserva che Ps. 87.8 è trasmesso dai codici con le varianti *indignatio*, *ira* e *furor*:

in psalm. 87.7

- Si tratta di un salterio latino tradizionale che Girolamo revisionò attorno al 385 sulla base del salterio greco nell'edizione esaplare o origeniana dei Settanta: Bogaert 2000, 58 s. Sugli antichi salteri latini vd. *ibid.* (pp. 51-70 dalle origini ad Agostino); sulle versioni del salterio sfruttate da Agostino uno *status quaestionis* in Schirner 2015, 112 s., n. 90 con bibliografia.
- In passato *epist*. 261.5 fu interpretata come prova a favore della tesi di un Agostino 'revisore della Bibbia' (così de Bruyne 1931, in part. pp. 544-78 sui salmi), ma il dato testuale ha costretto a ridimensionare drasticamente l'apporto di Agostino: «Dès lors que le *Veronensis* ne représente pas la révision faite par Augustin, la part des leçons attribuables à Augustin, sans être nulle, se limite à peu chose» (Bogaert 2000, 70). Il dato relativo all'a-sistematicità e all'incompletezza del lavoro di revisione del testo biblico da parte del vescovo di Ippona sembra inoltre confermato dalle più recenti ricerche sulla *Vetus Latina*: vd. Schirner 2015, 108 n. 74.
- <sup>30</sup> Ne fanno parte inoltre *in psalm*. 78, 81, 82, 89, 104, 105, 107, 108, 135, 150: vd. Bauer 2002, 142.
- Per Agostino l'attendibilità del codice si ottiene attraverso un'attività correttiva alla quale l'esegeta, come il maestro di grammatica, è preliminarmente chiamato. I principi del metodo critico-testuale del vescovo di Ippona sono formulati in *doctr. Christ.* 2.11.16-15.22 e rientrano nella più ampia riflessione agostiniana sui concetti di *res* e *signum*, in questo caso, rispettivamente il 'contenuto' e il 'significante' del testo biblico. In presenza di *signa* ambigui o tali da oscurare la verità del testo, si dovrà ricorrere al raffronto e al vaglio delle varianti, risalendo, quando necessario, al testo nella lingua di partenza ed emendando l'eventuale *falsa lectio*. In altri casi, l'esame delle varianti (molteplici ed espressioni talora divergenti di un'univoca verità del testo) serve ad arricchire l'interpretazione della Scrittura, che si presenta in ultima analisi «comme un cas particulier de l'interpretation des signes» (Bochet 2008, 38). Su questi temi, vd. Schirner 2015, *passim*, e in part. pp. 593-8 con bibliografia.

"in me confirmata est indignatio tua" [Ps.~87.8]; uel, sicut alii codices habent "ira tua" [Ps.~87.8]; uel sicut alii "furor tuus" [Ps.~87.8]<sup>32</sup>.

Tali varianti trovano effettivo riscontro nel *Vetus Latina Database (VLD)*: la lezione *indignatio* è tràdita dal solo codice Veronese, *ira* è attestata invece nel salterio romano, mentre *furor* è variante trasmessa dal salterio esaplare o gallicano (cf. *su-pra* 319 s.) ed è la scelta traduttiva alla quale Girolamo rimane fedele anche nella versione dall'ebraico del libro dei Salmi<sup>33</sup>. L'origine delle differenti traduzioni del versetto è ricondotta da Agostino alla lingua di partenza: risiederebbe, nello specifico, nella difficoltà incontrata dai traduttori latini nella resa del sostantivo greco θυμός<sup>34</sup>, lezione dei Settanta (*Ps.* 87.8<sup>a</sup> ἐπ' ἐμὲ ἐπεστηρίχθη ὁ θυμός σου) e, secondo Agostino, concorrente a ὀργή<sup>35</sup>, reso invece quasi unanimemente con *ira*:

in psalm. 87.7

quod enim Graece positum est θυμός, diuerse interpretati sunt nostri. nam ubi Graeci codices habent ὀργή, ibi iram Latine dicere nullus fere dubitauit interpres.

Fra le possibili traduzioni di θυμός, la preferenza di Agostino ricade su ira, in quanto 'traduzione tecnica', di ambito filosofico, del sostantivo greco. Agostino istituisce una sorta di confronto fra gli *interpretes* cristiani e i  $magni \ auctores \ Latinae eloquentiae$ , fra i traduttori della Scrittura e i traduttori latini di opere filosofiche greche, rilevando la disomogeneità dei primi nella resa di  $\theta$ υμός e al contrario la coerenza nella traduzione del lessema greco con ira in contesto filosofico:

in psalm. 87.7

ubi autem θυμός positum est, plerique [scil. interpretes] non putauerunt iram esse dicendam, cum magni auctores Latinae eloquentiae de philosophorum Graecorum libris etiam hoc irae nomine uerterint in Latinum.

Dovendo operare poi un'ulteriore scelta, Agostino dichiara di prediligere *indigna*tio a furor: la seconda opzione presuppone infatti una condizione di alterazione pa-

- Cito secondo l'edizione CCSL (39, 1212.1 s.); la più recente edizione CSEL delle Enarrationes in Psalmos non è ancora disponibile per il gruppo in psalm. 61-100.
- Alla variante *furor* si aggiunge la variazione della preposizione: *super me* anziché *in me*; il versetto è citato nella stessa forma in Hier. *tract. in psalm.* II p. 402.75. Oltre alle tre varianti testimoniate da Agostino, il *VLD* restituisce la lezione *iracundia*, tràdita dal *Breuiarium Gothicum*, usato nel rito mozarabico (vd. *PL* 86, 799); altre varianti sono registrate da Weber 1953, 216.
- 34 Lo stesso problema della varietà della resa latina di θυμός è rilevato da Agostino per Ps. 6.2 e 105.40: il primo versetto è commentato in in psalm. 6.3 (cit. e discusso infra 322-4), sul secondo Agostino riflette invece in in psalm. 105.32 («et iratus est furore dominus in populum suum» [Ps. 105.40]. noluerunt quidam interpretes nostri iram ponere, in eo quod Graecus habet θυμός; sed quidam posuerunt mentem; quidam uero indignationem, quidam animum interpretati sunt); cf. Billen 1927, 202 s.
- 35 Gli apparati critici moderni non registrano tuttavia questa variante di Ps. 87.8, che non ho riscontrato né nell'edizione dei Settanta a cura di Rahlfs (1931, 232; cf. Rahlfs Hanhart 2006², II 95), né in quella dei frammenti esaplari (Field 1964, II 240). Diverso è invece il caso di Ps. 6.2 (cit. infra 322), versetto per il quale il riscontro delle versioni esaplari conferma infatti l'alternanza fra le varianti θυμός e ὀργή testimoniata da Agostino: vd. infra n. 42.

tologica che male si addirebbe alla sfera teologica cui i lessemi fanno riferimento, dal momento che l'ira di cui si sta parlando è divina:

in psalm. 87.7

cui tamen si et nos aliud nomen adhibere debemus, tolerabilius indignationem dixerim quam furorem. furor quippe, sicut se Latinum habet eloquium, non solet esse sanorum.

Del resto, *indignatio*, normalmente glossato con ἀγανάκτησις<sup>36</sup>, nella *Vetus Latina* è diffuso come traducente di θυμός<sup>37</sup>, anche in riferimento all'ira divina, secondo un uso linguistico che si riflette soprattutto in Tertulliano<sup>38</sup>, ma anche in Cipriano e in Arnobio<sup>39</sup> (*indignatio* è per altro connotato come equivalente 'africano' di *ira* / ὀργή)<sup>40</sup>.

Nelle traduzioni bibliche non mancano inoltre esempi dell'alternanza di *ira* e *fu-ror* come traducenti di θυμός<sup>41</sup>, come testimoniano i Padri. Significativo, a questo proposito, è ad esempio il caso di Ps. 6.2 (= 37.2) Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξης με μηδὲ τῆ ὀργῆ σου παιδεύσης με (LXX)<sup>42</sup>. Se, da un lato, Agostino cita il versetto nella versione *domine, ne in ira tua arguas me, nec in furore tuo corripias me* (*in psalm.* 6.3)<sup>43</sup>, mantenendo *ira* come traducente di θυμός (*furor* renderebbe in-

- <sup>36</sup> CGL II 215.43; cf. ThlL VII/1.1180.29, s.v. indignatio.
- Qualche esempio: Os. 11.9a (οὐ μὴ ποιήσω κατὰ τὴν ὀργὴν τοῦ θυμοῦ μου, LXX): Cypr. testim. 2.6 non faciam iuxta iram indignationis meae (cf. Vulgata: non faciam furorem irae meae); Ier. 15.14 (ἐκ τοῦ θυμοῦ μου, LXX): Tert. adu. Marc. 4.29 ex indignatione mea (cf. Vulgata: in furore meo); Ps. 36.8a (παῦσαι ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἐγκατάλιπε θυμόν, LXX): Ambr. in psalm. 36.18.1 desine ab ira et relinque indignationem, 4; Rufin. Orig. in psalm. 36 hom. 2.3 Desine ... ab ira et derelinque indignationem (il recente ritrovamento del testo greco dell'omelia origeniana permette un raffronto puntuale del latino con il testo di partenza: vd. la sinossi a c. di E. Prinzivalli e A. Cacciari in Perrone et al. 2015, 546); Orig. in Ex. 7.8; Aug. in psalm. 36.1.9.
- <sup>38</sup> In *anim.* 16 (cit. *infra* n. 114), Tertulliano conia oltretutto *indignatiuum* per rendere θυμικόν, la 'parte' mediana dell'anima platonica.
- 39 ThlL VII/1.1180.74-82, s.v. indignatio; per altri esempi della corrispondenza θυμός / indignatio, vd. ibid. 1181.9-15.
- <sup>40</sup> Vd. Billen 1927, 222.
- Φυμός è reso con furor e.g. in Is. 10.25 (... παύσεται ἡ ὀργή, ὁ δὲ θυμός μου ἐπὶ τὴν βουλὴν αὐτῶν...): consummabitur indignatio et furor meus super scelus eorum (Vulgata); Hier. in Is. 4.10, 24.4: vd. Gryson 1987, 327; nel caso invece di Eph. 4.31, i membri della coppia θυμὸς καὶ ὀργή sono talora invertiti o presentano l'eliminazione del secondo sostantivo; le testimonianze della Vetus Latina (vd. Frede 1962-64, 203) oscillano fra le rese ira et animus, ira et indignatio (decisamente maggioritario e nella Vulgata) e furor et ira (solo in Hier. in Eph. 4.31 p. 516<sup>B</sup>). Un altro esempio della corrispondenza θυμός / furor in Girolamo è in in Hab. 2.15 p. 609.539 s. (CCSL 76.A) Symmachus interpretatus est: Καὶ ἀφιὼν ἀκρίτως τὸν θυμὸν ἑαυτοῦ, id est «et emittens absque iudicio furorem suum».
- In questo versetto è effettivamente attestata l'oscillazione dei traduttori della Bibbia nella scelta dei lessemi θυμός e ὀργή: se per la prima parte del versetto anche Aquila propende per θυμός (ἐν θυμῷ), nella versione di Simmaco è attestato invece ὀργή (τῆ ὀργῆ); nella seconda parte, invece, in alternativa a τῆ ὀργῆ dei Settanta, Aquila traduce con ἐν χόλῳ, mentre Simmaco con τῷ θυμῷ: vd. Field 1964, II 93.
- <sup>43</sup> Nella Vetus Latina, la versione del versetto coincide, nella maggioranza dei casi, con quella di Ambrogio e Agostino; non mancano tuttavia esempi di inversione nell'ordine in cui compaiono ira e furor. Nel codex Veronensis, con il quale il testo dei salmi citato da Agostino coincide

vece ὀργή), dall'altro lato, egli rileva come i due sostantivi greci siano qui utilizzati in modo sostanzialmente sinonimico:

in psalm. 6.3

nam in Graeco θυμός, quod est in primo uersu, hoc significat quod ὀργή, quod est in secundo uersu.

La dissimilazione dei sostantivi nella versione latina sarebbe quindi derivata non tanto dalla volontà di accostare per contrasto il lessema semanticamente più forte dei due (*furor* su *ira*) al verbo più debole (*corripio* su *arguo*)<sup>44</sup>, quanto piuttosto da quella di mantenere la distinzione fra i due sostantivi presente nel testo greco, scegliendo un lessema di significato prossimo a *ira*:

in psalm. 6.3

sed cum Latini uellent etiam ipsi duo uerba ponere, quaesitum est quid esset uicinum irae, et positum est furor.

La sostanziale sinonimia fra *furor* e *ira* in questo contesto sarebbe suffragata, secondo Agostino, dalle testimonianze dei codici, che presentano l'inversione dei due lessemi oppure la loro sostituzione con altri<sup>45</sup>.

Benché Ambrogio (*in psalm.* 37.13.1, 19.1, 118 *sermo* 9.10; *spir.* 3.6.35) citasse il versetto nella stessa versione riportata da Agostino in *in psalm.* 6.3, egli individuava tuttavia in *furor*, inteso come 'impeto di collera', il traducente di θυμός (facendo quindi presumere un'inversione dell'ordine in cui ricorrevano θυμός e ὀργή nella sua versione del testo di partenza rispetto al testo greco cui fa riferimento Agostino): *furor Graece* θυμός *dicitur et irae impetus. hoc ergo Latinus uoluit exprimere: «neque in ira neque in ipso impetu irae arguas me aut corripias»* (Ambr. *in psalm.* 37.19.1). La stessa corrispondenza fra θυμός e *furor* si rileva in Girolamo (*in Ezech.* 41.18 p. 600.1522 [*CCSL* 75] *qui* [*scil. furor*] *significantius Graece* θυμός *appellatur*)<sup>46</sup>, nelle cui opere il versetto è citato infatti quasi esclusivamente

spesso (vd. *supra* § 1), è attestata invece la coppia *indignatio / ira*: vd. *VLD* e le parole dello stesso Agostino, coerenti con i riscontri della tradizione manoscritta: cf. *infra* n. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> In psalm. 6.3 "corripias" [Ps. 6.2] mitius uidetur; ad emendationem enim ualet. nam qui arguitur, id est accusatur, metuendum est ne finem habeat damnationem. sed quoniam furor plus uidetur esse quam ira, potest mouere cur illud quod est mitius, id est correptio, cum eo positum est quod est durius, id est cum furore.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> In tutti casi il senso espresso dai diversi traducenti sarebbe quello di 'un moto dell'animo che spinge a infliggere una punizione': *uarie codices habent. nam in aliis prius inuenitur ira, deinde furor; in aliis, prius furor, deinde ira; in aliis pro furore indignatio ponitur, aut bilis. sed quidquid illud est, motus est animi prouocans ad poenam inferendam (in psalm.* 6.3). La variante *indignatio*, segnalata da Agostino, è tràdita dal codice Veronese, cf. *supra* n. 43, ed *in psalm.* 37.3 domine, ne in indignatione tua arguas me neque in ira tua.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Nel passo si chiarisce tuttavia che *furor* non va inteso come una pulsione completamente negativa, ma come un impulso, per così dire, neutro, che, se correttamente canalizzato, può sortire un effetto positivo (*in Ezech.* 41.18 p. 600.1522-5 [*CCSL* 75]). Il valore relativo degli impulsi psichici è un'idea comune ad Ambrogio (vd. *infra* n. 117) e allo stesso Agostino (vd. *infra* n. 105).

nella versione adottata nella Vulgata (domine, ne in furore tuo arguas me, nec in ira tua corripias me)<sup>47</sup>.

Discostandosi dunque da Ambrogio e da Girolamo, seppure consapevole del possibile uso sinonimico di *ira* e *furor* nel contesto di *Ps.* 6.2, anche in *in psalm*. 6.3 (come in in psalm. 105.32, cit. supra n. 34), Agostino individua nel primo dei due sostantivi il traducente di θυμός, in modo coerente con la scelta operata in in psalm. 87.7 sulla scorta di quelli che definisce i magni auctores Latinae eloquentiae, che tradussero i libri dei filosofi greci. È quindi il lessico dei filosofi a orientare qui la scelta di Agostino. Chi sono allora i magni auctores Latinae eloquentiae? E quali sarebbero i philosophorum Graecorum libri che questi ultimi avrebbero tradotto in latino? Agostino ha senza dubbio in mente Cicerone, come è già stato osservato<sup>48</sup>, ma non solo, come induce almeno a supporre la presenza del plurale magni auctores. In riferimento a Cicerone, il nesso magnus (o maximus) auctor, associato a espressioni di apprezzamento per la sua eloquentia, è infatti usato soltanto al singolare, e ricorre quasi esclusivamente nell'ambito della citazione o allusione alla solenne perifrasi lucanea Romani maximus auctor / Tullius eloquii (Lucan. 7.62 s.), formula più volte ripresa da Agostino in opere tarde, risalenti tutte al periodo compreso fra il 412 e il 426<sup>49</sup>, e funzionale a introdurre sempre una citazione dell'Arpinate<sup>50</sup>. L'unica eccezione è rappresentata da *ciu*. 10.1, dove *quidam Latini* eloquii magnus auctor non introduce una citazione ciceroniana, bensì virgiliana<sup>51</sup>. Al plurale magni auctores ricorre invece in ciu. 2.22, come generica designazione degli autori pagani che affrontarono il tema della decadenza dei costumi morali della società romana. La *iunctura* allude qui senza dubbio agli autori citati in precedenza: Sallustio e il Cicerone del De re publica<sup>52</sup> (è esattamente quanto si osserva in pat. 5.4, dove questi ultimi sono designati dalla locuzione collettiva saecularium litterarum ... auctores)<sup>53</sup>. Magni auctores non ricorre con la funzione di introdurre una citazione puntuale, ma di parafrasare il pensiero degli autori genericamente ri-

Le uniche eccezioni sono rappresentate da Hier. *epist*. 140.15 e *hom*. *Orig. in Ier*. 2.5 p. 294.25 s. (*GCS* 33). La versione coincidente con quella della *Vulgata* è testimoniata inoltre in Rufin. *Orig. in psalm*. 37 *hom*. 1.1 s.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Schirner 2015, 75 n. 98.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Cf. trin. 14.9.12 magnus auctor eloquentiae Tullius in Hortensio dialogo disputans (segue la citazione Cic. Hort. frg. 110 Grilli); ciu. 14.18 quidam Romani maximus auctor eloquii (segue la citazione di Tusc. 2.64); epist. 143.3 Romani maximus auctor Tullius eloquii ... inquit (introduzione a Cic. frg. inc. I 11 Müller); 258.1 nosti quippe, ut definierit amicitiam Romani, ut ait quidam, maximus auctor Tullius eloquii dixit enim et uerissime dixit (segue la citazione di Lael. 20); più stemperata è invece la perifrasi elogiativa in doctr. Christ. 4.17.34, dove è omesso l'aggettivo: idem ipse Romani auctor eloquii (segue la citazione di orat. 101).

Vd. Hagendahl 1967, I 199 s.; II 584; sull'espressione di apprezzamento di Agostino per Cicerone, vd. anche *ibid.* 480; Testard 1958, I 235; 253; in part. pp. 300 s. Il riferimento a Cicerone può avvenire anche con altre perifrasi che elogiano l'*eloquentia* dell'autore, di cui però è taciuto il nome (vd. ad es. *doctr. Christ.* 4.12.27; *in euang. Ioh.* 58.3; *epist.* 130.10): *ibid.* 300.

<sup>51</sup> Magnus auctor ricorre un'altra volta in coll. c. Don. 3.36 in riferimento a Donato di Cartagine.

Vd. Hagendahl 1967, II 542 s.; 547 s., ma la trama dei rimandi e delle allusioni agli autori classici in questo passo è ben più fitta. Il nesso *magni auctores* è attestato inoltre in *serm.* 23 Dolb.5, per affermare come le grandi intelligenze abbiano dato vita anche a scuole di pensiero (*sectae*) contrarie alla fede cristiana.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Così Testard 1958, I 300.

cordati: come osservava Testard, con i riferimenti di carattere molto indeterminato, al plurale, Agostino non si richiama nello specifico e direttamente a Cicerone, ma a una non meglio specificata tradizione letteraria latina<sup>54</sup>.

Nel caso di *in psalm*. 87.7, il plurale *magni auctores* suggerisce quindi di guardare non soltanto alle traduzioni filosofiche di Cicerone, fondamentale canale di trasmissione della filosofia greca (e del corrispettivo lessico tecnico) al mondo latino, ma anche ad altri possibili *media* del pensiero filosofico, come furono la dossografia e la manualistica di scuola. Varrà inoltre la pena considerare anche il probabile, e tuttavia incerto, contributo di altre traduzioni filosofiche latine.

## 3. Όργή e θυμός: tra sovrapposizione e dissimilazione dei campi semantici.

La situazione prospettata da Agostino in *in psalm*. 87.7 rispecchia un uso linguistico generale tipico dei Settanta, che tendono a servirsi in modo indifferente dei sostantivi ὀργή e θυμός per rendere la ricca varietà di quello che potremmo definire il lessico ebraico dell'ira – umana così come divina  $-^{55}$ : nel greco biblico, si assottiglia infatti lo scarto semantico fra i due sostantivi $^{56}$ , distinti invece nei loro valori nella lingua letteraria e nel lessico filosofico. Come testimonia il passo stesso delle *Enarrationes in Psalmos*, l'appiattimento semantico non è scevro di ricadute sulla storia del testo: nei manoscritti dei Settanta è infatti «sorprendentemente frequente [...] lo scambio fra ὀργή e θυμός [...]; tale fenomeno non sarebbe stato possibile in questa misura se tra i due termini fosse esistita una differenza di sostanza o anche di mero uso linguistico» $^{57}$ . Nel greco dei Settanta non mancano inoltre locuzioni che vedono la combinazione dei due lessemi con valore intensivo (e.g. *Ex.* 32.12; Nm. 12.9 ὀργὴ θυμοῦ) $^{58}$  o con la funzione di restituire la variazione lessicale

- Nel caso del riferimento alle etimologie, ad esempio, «qu'il peut effectivement rattacher à une tradition latine aussi bien qu'à Cicéron directement» (Testard 1958, I 300), Agostino usa le locuzioni Latini sermonis auctores (retract. 1.13.9) oppure Latini auctores (quaest. hept. 3.20), oppure il nesso saecularium litterarum ... auctores (pat. 5.4) per fare riferimento a Cicerone e Sallustio; diverso e significativo è invece l'uso del plurale in relazione a testi ciceroniani in doctr. Christ. 4.3.4 e 4.5.7, dove costituisce una deliberata operazione di rimozione della propria fonte (così Testard 1958, ibid.).
- 55 Vd. Grether Fichtner 1972a, 1103-8, e le critiche di Barr 1968, 210-2. Nei libri del Pentateuco si osserva sia la tendenza alla 'dissimilazione' (il medesimo lessema o locuzione ebraici possono dare luogo a più traduzioni, nel segno della *uariatio* stilistica: Dorival 1994, 52-8) sia quella, complementare e opposta, alla 'assimilazione' (lo stesso lessema greco è traducente di due o più parole ebraiche). Fra gli esempi di questo secondo fenomeno, Dorival 1994, 59 annovera anche òργή e θυμός, che nel libro dei Numeri si alternano come traducenti di più lessemi ebraici.
- Nel Nuovo Testamento θυμός continua a significare 'collera' (vd. Büchsel 1968, IV 591), e «fra ὀργή e θυμός non vi è differenza oggettiva» (*ibid.* 592); vd. Schleusner 1824, I 832, s.v. θυμός; BDAG, s.v.
- <sup>57</sup> Grether Fichtner 1972b, 1154. E tuttavia, almeno nel libro dei Salmi, Flashar 1912, 259-65, seguito da Gribomont Thibaut 1959, 86 s., riscontra una certa specializzazione nell'uso di ὀργή e di θυμός, traducenti di lessemi ebraici differenti: ὀργή designerebbe infatti una collera divina cieca e castigatrice, rivolta all'empio o all'infedele; mentre θυμός avrebbe un valore più sfumato, designando una collera divina più mite, rivolta al salmista stesso, al popolo di Israele o comunque al fedele, al fine di educarli.
- Con il senso di 'adirarsi furiosamente' ricorrono anche le locuzioni costituite da participio o verbo finito + sostantivo al dativo («the dative nouns throughtout stresses the verbal idea, thus 'be-

dell'ebraico nella lingua di arrivo (e.g. Ps. 6.2)<sup>59</sup>: a questa modulazione del greco si adegua anche il lessico delle traduzioni latine<sup>60</sup>.

La differenza fra ὀργή e θυμός è invece pienamente produttiva nella tradizione letteraria e filosofica, dove i campi semantici dei due lessemi, sebbene in parte tangenti, sono tuttavia distinti. Sin dalla tragedia, il sostantivo ὀργή si specializza infatti nel designare una precisa reazione dell'animo umano: l'ira, l'intensa esternazione di un moto interiore violento (θυμός), che in origine alludeva al principio vitale: θυμός è infatti l'impulso di ogni movimento e azione la ludeva al principio vitale: θυμός è infatti l'impulso di ogni movimento e azione la ludeva al principio vitale: θυμός è infatti l'impulso di ogni movimento e azione la ludeva al principio vitale: θυμός è infatti l'impulso di ogni movimento e azione la cella del νόος): è il sostrato delle azioni e delle emozioni; l'energia combattiva dell'eroe, il complesso di tutti gli impulsi che 'ribollono' nell'individuo combattiva dell'eroe, il complesso di tutti gli impulsi che 'ribollono' nell'individuo come suggerisce l'etimologia stessa  $^{63}$ ; θυμός passa poi a designare, specificamente, ma in modo episodico, l'impeto di collera  $^{64}$ . Con questa doppia accezione, di centro pulsionale dell'anima e di impulso dell'anima stessa, di energia combattiva che consiste talora proprio nella collera, il θυμός omerico sarà ereditato dalla poesia (esiodea, lirica, tragica) e dalla fi-

coming really angry'»: Wevers 1990, 48), ad esempio: ὀργισθήσομαι θυμῷ (*Ex.* 22.23; cf. *Nm.* 22.22, 25.3); θυμωθεὶς ὀργῇ (*Ex.* 4.14, 32.10); θυμοῖ ὀργῇ (11); e ὀργισθεὶς θυμῷ (19), con l'effetto di variare l'espressione: vd. Id. 1990, 353; 525.

- <sup>59</sup> Lust et al. 2003<sup>2</sup>, s.vv. θυμός, ὀργή; cf. *BDAG*, s.vv.
- 60 Così Agostino spiega ad esempio la resa di θυμός e ὀργή con *ira* e *furor* in *Ps.* 6.2: la dissimilazione nel latino, secondo l'Ipponate, denoterebbe l'intento del traduttore di riprodurre nella lingua di arrivo la *uariatio* lessicale del greco (*in psalm.* 6.3: vd. *supra* 323). Altri esempi: θυμωθεὶς ὀργῆ in *Ex.* 4.14 (vd. *supra* n. 58) è reso in modo letterale nella *Vetus Latina*, attraverso il ricorso alla figura etimologica: *iratus factus est iracundia* (del *codex Lugdunensis*, lezione che ricavo dal *VLD*) oppure *iratus iracundia*, testimoniato dallo stesso Agostino (*quaest hept.* 2.10); nella *Vulgata* il sostantivo è invece cassato, diversamente da *irascatur furor* cui corrisponde θυμωθεὶς ὀργῆ in *Ex.* 32.10, reso con *indignatus ira* in Tert. *adu. Marc.* 2.16 e *iratus ira* in Aug. *quaest. hept.* 2.149. Anche nel caso di *Ex.* 32.12 (παῦσαι τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ σου), il latino delle antiche versioni si sforza di rendere tutte le parole del testo (*parce ab ira furoris tui* oppure *desine ab ira animositatis tuae*: ricavo entrambe le lezioni dal *VLD*), a differenza della *Vulgata*, che sopprime il secondo dei due genitivi (*quiescat ira tua*).
- <sup>61</sup> Büchsel 1968, IV 591. Sulla semantica di θυμός, vd. inoltre Magnien 1927 e la sintesi di Lynch-Miles 1980, 3-9.
- Sui valori di θυμός in Omero, vd. Frère 2004, 15-25; cf. Ebeling 1885, I 575-7, s.v. θυμός; Cheyns 1983, 20-86; all'uso del lessema nell'epica arcaica è dedicato inoltre Caswell 1990.
- 63 Ne è testimone Platone, per il quale θυμός esprimerebbe l'idea di un 'bollore', di un 'fermento' dell'anima: *Cra*. 419e 'θυμὸς' δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. Il sostantivo deriva infatti da θύω ('gorgogliare', 'ribollire', e poi 'fumare', 'mandare in fumo' e quindi 'sacrificare'); la relazione fra θυμός, nel senso di 'forza vitale', 'impeto di collera' o di 'coraggio', e l'idea del fumo, è risultata a lungo problematica, ma si giustifica tenendo conto della fisiologia di questi stati emotivi: vd. Frisk, I 694, s.v. θυμός; Larock 1930, 403. Sulla radice i.e. *d*<sup>h</sup>eμ*H*-, da cui i lessemi greci derivano, vd. *LIV*<sup>2</sup>, 149 s.; sul doppio valore, astratto e concreto, di θυμός, come tratto comune anche ad altre lingue indoeuropee, vd. Roider 1981, 107 s.
- Vd. Frère 2004, 9. La «nebulosa collerica» (Vegetti 1995, 39) è il nucleo emozionale più importante dell'eroe omerico (soprattutto nell'*Iliade*): lo dimostra la ricchezza lessicale con cui questa emozione è descritta (sulle ragioni socio-culturali di tale rilevanza, vd. *ibid.* 39-42). In quanto passione aggressiva primaria per antonomasia, l'ira rimane paradigmatica nell'epica e nella tragedia anche di lingua latina: è confermato, anche qui, dalla «mobilitazione lessicale» (Giazzon 2011, 267, con bibliografia): in ultima analisi «la mythologie et la littérature gréco-latines ne sont le plus souvent que récits d'illustres colères» (Fillion-Lahille 1984, 7).

losofia successiva (Parmenide, Eraclito, Democrito)<sup>65</sup>, fino a Platone, punto nodale nella storia del sostantivo, e oltre.

Platone recupera il lessema θυμός dalla tradizione omerica (scartando invece altri psiconimi poetici, come φρήν, ἦτορ, καρδία), adotta θυμοειδής (derivato dalla medicina ippocratica)<sup>66</sup> e, innovando il significato di entrambi i lessemi, li riconduce alla sfera irrazionale dell'anima e li inserisce nello schema tripartito della cosiddetta 'politica dell'anima', elaborata nel IV libro della Repubblica: θυμός e θυμοειδής finiscono per designare così la 'parte' combattiva dell'anima, che assume un ruolo intermedio e ambivalente, perché questa energia guerriera, descritta come 'i nervi dell'anima' (R. 411b), può porsi a servizio del λογισμός, della ragione, situazione da cui deriverà una condizione di salute psichica e di giustizia politica, ma può inclinare anche verso l'ἐπιθυμητικόν, verso i desideri e le pulsioni più pericolosi<sup>67</sup>. Platone recupera, e allo stesso tempo innova, il doppio valore di θυμός, inteso come centro pulsionale e come pulsione stessa<sup>68</sup>, curvandolo in funzione della struttura tripartita dell'anima descritta nel Fedro attraverso il celebre mito della biga alata (vd. Phdr. 246a – 249b, dove però θυμός e θυμοειδής non compaiono a designare questo nucleo pulsionale intermedio), sviluppata nel IV libro della Repubblica<sup>69</sup> e ripresa poi, con qualche variante, nei dialoghi della maturità, nel Timeo (77b)<sup>70</sup> e nelle Leggi (863a – 864a). In Platone si possono individuare quindi tre distinti ambiti di utilizzo di θυμός: come principio 'sano' di ordine politico, in lotta per la giustizia, che 'si irrita' e 'si indigna' per l'ingiustizia<sup>71</sup>; come principio politico sregolato, causa della patologia dell'anima e della degenerazione dello stato; come collera dell'individuo, come impulso aggressivo momentaneo.

Anche in Aristotele il lessema θυμός continua a coprire uno spettro semantico ampio: è un concetto polimorfo, che non si esaurisce nel  $\pi$ άθος dell'ira (ὀργή), pur essendo, in diversi casi, strettamente correlato a esso<sup>72</sup>. Per Aristotele θυμός è in-

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Sull'uso pre-platonico di θυμός, vd. (senza pretesa di esaustività) Czerwińska 1996; Frère 2004, 13-43 e, fra i numerosi lavori di Sullivan sugli psiconimi nella poesia arcaica, Ead. 1981; 1993a; 1993b; 1994; 1996.

<sup>66</sup> Calabi 1998, 191.

L'anima, per Platone, è un'unità: la scissione in 'parti' non va quindi intesa in senso concreto; si tratta piuttosto di 'centri motivazionali', ciascuno dei quali possiede istanze e peculiarità che tenta di far prevalere sulla condotta psichica complessiva, provocando così una conflittualità intrapsichica (vd. Vegetti 2011<sup>5</sup>, 60-2). Il conflitto viene pertanto interiorizzato: la tensione ha infatti luogo fra i diversi centri pulsionali dell'anima, non è più, come in Omero, il combattimento dell'eroe contro un nemico esterno a se stesso.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Platone scarta invece il valore di θυμός come 'principio vitale'.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Vd. ad es. Pl. R. 4.439e, 440a-e, 441a-e, 442a-c, 9.581a-d.

Se nella Repubblica si assiste alla 'politicizzazione dell'anima', nel Timeo ha invece luogo una 'somatizzazione' della stessa, per usare due efficaci espressioni di M. Vegetti (vd. e.g. Id. 2003, 142). In particolare, nel secondo dei due dialoghi, Platone individua un sostrato fisiologico a ciascun centro pulsionale psichico: il θυμός sarà pertanto collocato nell'organo del cuore (καρδία): «la politica dell'anima [...] poteva integrarsi in una politica del corpo (il comando dell'acropoli encefalica, sostenuta dal 'posto di guardia' cardiaco, sui visceri e gli organi del sesso)» (ibid. 145); sulla relazione fra θυμός e καρδία, vd. anche Frère 1997; sulla psicologia platonica, vd. inoltre Vegetti 2002<sup>7</sup>, 129-38.

<sup>71 «</sup>Ici le rôle des passions prend déjà une dimension sociale» (Solignac 1984, 340).

<sup>72</sup> In alcuni passi, Aristotele tende a identificare la facoltà desiderante dell'anima con il suo moto passeggero, né mancano esempi di coppie lessicali costituite da θυμός e ὀργή (e.g. Rh. 1369b 11

nanzitutto una δύναμις radicata e connaturata all'individuo, uno slancio impulsivo inarrestabile e irresistibile, una volta che sia stato innescato. Soprattutto nelle *Etiche*, θυμός si configura come un concetto moralmente neutro<sup>73</sup> (come tutte le passioni soggette alla μεσότης), come tendenza (ὄρεξις) naturale e necessaria (*EE* 1220b 12, 1223a 26-8, 1225b 24 s., 1229a 21; *EN* 1135b 21), non del tutto impermeabile alla ragione (1149a 25 s., b 1): questa facoltà dell'anima non rende infatti possibile soltanto la ὀργή (che ne costituisce pertanto una specifica manifestazione)<sup>74</sup> ma è collegata anche al coraggio (1117a 4 s.)<sup>75</sup>. Al diffuso interesse di Aristotele per il πάθος della collera<sup>76</sup> corrisponde, per converso, una semplificazione che vede la progressiva perdita della ricchezza lessicale omerica a vantaggio del sostantivo ὀργή, che pure continuerà a designare l'impulso a vendicare l'offesa ricevuta<sup>77</sup>.

L'indulgenza di Aristotele e della sua scuola nei confronti dell'ira costerà loro forti critiche, soprattutto da parte degli stoici<sup>78</sup>. Queste ultime sembrano tuttavia fondarsi su «un imbroglio filologico per cui Filodemo, Cicerone e Seneca attribuiscono all'òpy $\hat{\eta}$  la dottrina aristotelico-peripatetica del  $\theta\nu\mu\delta\varsigma$ »<sup>79</sup>: i detrattori del pensiero aristotelico-peripatetico lo avrebbero dunque deformato sulla base di uno scambio lessicale che avrebbe comportato una conseguente riduzione di  $\theta\nu\mu\delta\varsigma$  al rango di  $\delta\rho\gamma\hat{\eta}^{80}$ . Ma la polemica nasce anche dalla funzione più positiva che le passioni assumono nel pensiero post-aristotelico, considerate utili al conseguimento

διὰ θυμὸν δὲ καὶ ὀργὴν τὰ τιμωρητικά; *EE* 1229a 24), in modo da esprimere una correlazione fra i due concetti: vd. Becchi 1990, 75; Viano 2014, 8. Su θυμός in *Pol.* 7.1327b 18 – 1328a 19, vd. Blössner 2006.

- <sup>73</sup> Vegetti 2002<sup>7</sup>, 178.
- La ὀργή è infatti un'affezione passeggera, orientata alla vendetta di un'offesa apparente e ingiustificata, formulata al solo scopo di sminuire l'altro; la ὀργή si rivolge quindi contro un individuo ben identificato: così Aristotele la definisce nella *Retorica* (2.1378a 30-5). Sulla teoria aristotelica della collera, vd. Konstan 2006, 41-76, e *infra* n. 76; su quella delle emozioni, vd. Fortenbaugh 2002; Price 2010, 131-40.
- Aristotele non può infatti rinunciare «alla reattività intersoggettiva che si esprime nell'ira e che separa il libero dall'ombra minacciosa dello schiavo e del suddito» (Vegetti 1995, 43); vd. Viano 2013, 179.
- Della collera, 'passione chiave dell'etica aristotelica' (Viano 2014, 19) Aristotele si occupa a più riprese, mettendone in luce aspetti differenti a seconda dell'esigenza del contesto e della specifica finalità del singolo trattato (vd. Viano 2003, 85 s.; Ead. 2014). Oltre che in un trattato perduto sulle passioni, il tema trova spazio nel *De anima*; nelle *Etiche*, nella *Retorica*, nei *Topica*: una sintesi delle definizioni dell'ira, con una ricca documentazione di passi aristotelici in Viansino 1988, 126 s.; sull'argomento vd. inoltre Frère 2000; Viano 2013; Ead. 2016 (con bibliografia).
- <sup>77</sup> Vegetti 1995, 42; vd. *supra* n. 74.
- Sulla natura 'bifronte' che l'ira assume nella cultura occidentale (passione nobile, da un lato, in quanto espressione di rifiuto dell'ingiustizia, e passione pericolosa, dall'altro lato, in quanto minaccia della perdita di giudizio e di autonomia dell'individuo), vd. Bodei 2010, in part. 51-77. Sul tema del controllo della collera, vd. Rabbow 1914; Harris 2001.
- <sup>79</sup> Becchi 1990, 77.
- 80 Ibid. Vd. ad esempio Phld. Ir. 31 p. 65.31-66.2 (ed. Wilke); Cic. Tusc. 4.43 primum multis uerbis iracundiam laudant [scil. Peripatetici], cotem fortitudinis esse dicunt; Sen. ira 1.9.2 "Ira" inquit Aristoteles "necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest, nisi illa inplet animum et spiritum accendit; utendum autem illa est non ut duce sed ut milite". La testimonianza di Seneca, che attribuisce l'idea della necessità e dell'utilità dell'ira ad Aristotele, e non invece ai peripatetici, è isolata, benché lo stesso autore, riferisca la medesima dottrina anche a Teofrasto: vd. Sen. ira 1.12.1-3, 13.3-5, 14.1 s.

della virtù etica, se debitamente temperate<sup>81</sup>. La discussione sull'ira rientra infatti nella più ampia polemica stoico-peripatetica sui  $\pi \acute{\alpha} \theta \eta$ , luogo comune delle dispute filosofiche (cf. Sen. *epist.* 116.1), che doveva trovare ampio spazio nella tradizione dossografica<sup>82</sup>.

Per gli stoici la parola-chiave ὀργή (resa in latino con *ira* e *iracundia*: vd. *infra* § 4.1) designa la collera che scaturisce dal desiderio di vendetta per avere subito un'ingiustizia (reale o presunta)<sup>83</sup>, secondo una definizione che veniva ricondotta a Posidonio<sup>84</sup>, ma che *in nuce* compare nelle *Definizioni* pseudo-platoniche<sup>85</sup> (cf. Pl. *R.* 440c), e sembrerebbe risalire a Teofrasto<sup>86</sup>. Gli stoici, come noto, elaborano una tassonomia delle passioni via via più complessa e articolata<sup>87</sup>, attingendo, da un lato, all'osservazione 'clinica' diretta delle patologie dell'anima, dall'altro, «alla grande esperienza letteraria della poesia epica e tragica, i cui testi fungono spesso da vere e proprie cartelle cliniche delle passioni»<sup>88</sup>. Così, nella complessa analisi

- 81 Becchi 1990, 76.
- Di questo sono testimoni il III e il IV libro delle *Tusculanae*, che proprio in merito alla polemica stoico-peripatetica sul πάθος della collera presentano elementi comuni con il *De ira* senecano: vd. Giusta 1967, II 302-15; 378-80; 419-30. Critica verso la tesi dello studioso (la dipendenza del *De ira* senecano dai *Vetusta placita* di etica) è Fillion-Lahille 1984, 31-7; sul dialogo senecano e le sue fonti, vd. inoltre Rabbow 1914; Viansino 1988. Sulla ricezione ed evoluzione della dottrina dei πάθη in ambito cristiano, è utile la rassegna di Bardy 1937; vd. anche de Labriolle 1950, 485 s.; Vögtle 1950, 166-73; Wilpert 1950, 847-54.
- 83 SVF III 395 ὀργὴ μὲν οὖν ἐστιν ἐπιθυμία <τοῦ> τιμωρήσασθαι τὸν δοκοῦντα ἠδικηκέναι παρὰ τὸ προσῆκον; stessa definizione ibid. 396, 397; cf. Cic. Tusc. 3.11 sic enim definitur iracundia: ulciscendi libido; cf. ibid. 4.21 (cit. infra § 4.1), 4.44, 19; Sen. ira 1.2.4, 2.22.2; Aug. ciu. 14.15; vd. Giusta 1964, I 49-51; Id. 1967, II 264. Per gli stoici l'ira è una particolare specie (εἴδη) di desiderio (ἐπιθυμία), un impulso irrazionale (ἄλογος ὅρεξις), assieme a dolore, paura e piacere (vd. e.g. SVF III 391), che il sapiente dovrà a ogni costo rimuovere dall'animo.
- <sup>84</sup> Cf. Lact. ira 17.13 (= Sen. ira 1.2.3<sup>b</sup>) "Ira est, inquit [scil. Seneca in libris quos de ira conposuit], cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum"; sulla questione, vd. Giusta 1964, I 49-53.
- 85 [Pl.], Def. 415e Όργὴ παράκλησις τοῦ θυμικοῦ εἰς τὸ τιμωρεῖσθαι. Si noti la presenza di θυμικόν a designare la 'parte' aggressiva dell'anima: mai attestato in Platone, con questo valore, il lessema ricorre invece regolarmente in fonti dossografiche e testi da esse dipendenti: vd. infra § 4.2.1.
- Sembra infatti vada attribuita al successore di Aristotele una definizione più estesa dell'emozione della collera, come testimoniato da Stobeo (3.19.12 Hense = 526.4 Fortenbaugh et al. 1992) e da Seneca (*ira* 1.12.3 = 446.1 Fortenbaugh et al. 1992): vd. Fortenbaugh 2002, 117-20; Konstan 2006, 65 s.
- Fra le numerose versioni della tassonomia stoica delle passioni, le due principali sono quelle trasmesse da Diogene Laerzio (7.113 s. sulla collera) e dallo pseudo-Andronico (*SVF* III 391, 397 sulla collera); la seconda è decisamente più articolata della prima: una sinossi in Vegetti 1995, 55; cf. Giusta 1967, II 253-5; Pohlenz 1967, I 302 s.
- Vegetti 1995, 54. Già dal IV secolo a.C. si moltiplicano le riflessioni sul θυμός e i trattati sulla ὀργή, che grande risonanza avranno nella cultura greca (si pensi solo al teatro). Tuttavia, è soprattutto nell'ambito delle filosofie ellenistiche che «la presenza di questi argomenti diventerà, sintomaticamente, quasi ossessiva» (Bodei 1994<sup>4</sup>, 191). La riflessione stoica contribuisce in modo particolare alla fioritura della trattatistica dedicata al tema delle passioni (Περὶ παθῶν) o a un singolo moto dell'animo, primo fra tutte l'ira. La prima opera sistematica che ci è pervenuta, seppure in forma frammentaria, è il Περὶ ὀργῆς di Filodemo di Gadara, ma la produzione 'monografica' su questo πάθος è ricca in ambito stoico: oltre al *De ira* senecano, sono note le opere di Antipatro, Posidonio, Zenone, Aristone di Chio, Crisippo, Diogene di Babilonia, Musonio

stoica, il θυμός di Omero e poi di Platone e di Aristotele restringe il proprio campo semantico e, specializzandosi, subisce di fatto un declassamento rispetto al quadro platonico e aristotelico<sup>89</sup>: finisce infatti per designare un particolare momento della ὀργή, vale a dire l'ira nella sua fase iniziale: θυμὸς δὲ ὀργὴ ἐναρχομένη (SVF III 395)<sup>90</sup>.

## 4. *Ira* fra ὀργή e θυμός.

4.1 'Ira' come ὀργή nella tradizione etica stoica.

Veniamo ora ai traducenti. Per restituire in latino il diverso valore assunto dai lessemi θυμός e ὀργή nell'idioletto delle singole scuole filosofiche, Cicerone opta per traducenti diversi, a seconda del contesto filosofico in cui i medesimi sostantivi compaiono. La distinzione stoica fra θυμός e ὀργή è scrupolosamente rispettata in latino: i due concetti sono infatti dissimilati da Cicerone attraverso la resa del primo sostantivo con *excandescentia* (neoformazione ciceroniana) e del secondo con *ira*:

Cic. Tusc. 4.16

lubidini [scil. subiecta sunt] ira, excandescentia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium et cetera eius modi.

E tuttavia, la terminologia ciceroniana in cui si screziano le diverse sfumature della collera (ὀργή / ira) è solo in parte simmetrica al lessico stoico di cui ci rimane traccia nei frammenti<sup>91</sup>, tanto è vero che il lessema *excandescentia* torna in Tusc. 4.21, ma come traducente di θύμωσις, altrimenti non attestato in contesto stoico:

Cic. Tusc. 4.21

Rufo, Marco Aurelio, Epitteto (vd. Ranocchia 2007, 165), alle quali si aggiungono il *De cohibenda ira* di Plutarco e, più tardi, il *De ira et furore* di Giovanni Crisostomo e l'*Aduersus iram* di Gregorio Nazianzieno: vd. Bodei 1994<sup>4</sup>, 191 n. 15. Per le coordinate della riflessione stoica sulle passioni, vd. Fillion-Lahille 1984; Viansino 1988; sulla ricezione di tale riflessione in ambito patristico, vd. Spanneut 1957, 231-5; Stelzenberger 1989, 245-76.

- <sup>89</sup> Vegetti 2002<sup>7</sup>, 232.
- Stessa definizione in SVF III 396 s.; vd. anche ibid. 394; cf. Giusta 1967, II 259. Non solo il sostantivo θυμός ma anche altri lessemi usati da Omero per designare la collera vengono recuperati e sistematizzati dagli stoici secondo un criterio cronologico, sulla base del quale viene minuziosamente scandagliato lo sviluppo nel tempo della ὀργή. Una descrizione dettagliata di questo πάθος è fornita dallo pseudo-Andronico: vd. Vegetti 1995, 56, e supra n. 87.
- Il lessico di Cicerone è speculare a quello tramandato dal materiale dossografico per quanto riguarda i lessemi excandescentia (θυμός); odium (μῆνις); inimicitia (κότος): vd. Giusta 1967, Il 259 s.; meno palmari risultano i corrispondenti di discordia, indigentia e desiderium: sull'elenco dei πάθη riportato da Cicerone nel IV libro delle Tusculanae vd. ibid. 256 s.

quae autem libidini subiecta sunt, ea sic definiuntur, ut ira sit libido poeniendi eius qui uideatur laesisse iniuria, excandescentia autem sit ira nascens et modo existens, quae θύμωσις Graece dicitur.

Il conio ciceroniano excandescentia si configura qui come calco morfologico modellato sul sostantivo greco: si tratta di due astratti deverbali (da θυμοῦμαι e da excandesco), che esprimono l'azione come processo dinamico in sé concluso<sup>92</sup>. Excandescentia è quindi traducente sia di θυμός che di θύμωσις, e designa pertanto due aspetti della collera leggermente diversi fra loro: se, infatti, in ambito stoico θυμός esprime l'ira nella sua fase iniziale, e questo è il lessema greco reso con excandescentia in Tusc. 4.16, in Tusc. 4.21, dove traduce invece θύμωσις, excandescentia è glossato attraverso lo sdoppiamento dei participi, che descrivono con precisione il processo dinamico e concluso dell'azione espressa dal deverbale latino, simmetrico al sostantivo greco. In θύμωσις / excandescentia sembrano infatti condensarsi due fasi distinte dell'ira stoica: quella iniziale (ira nascens), il θυμός, propriamente definito ὀργὴ ἐναργομένη (cf. SVF III 395), e il momento in cui la collera 'monta' (modo exsistens), il χόλος, che gli stoici definiscono ὀργή διοιδοῦσα (SVF III 395, 397), ricorrendo a un verbo, διοιδέω<sup>93</sup>, che sembra semanticamente contiguo a exsisto<sup>94</sup>: entrambi i lessemi ricorrono infatti in contesto psichico con un'accezione metaforica che riposa sia sull'uso tecnico di ambito medico, dove i due verbi dicono il gonfiore di una parte del corpo<sup>95</sup>, sia sul loro valore concreto, in riferimento, ad esempio, al tracimare dei liquidi o all'ingrossarsi del mare<sup>96</sup>. Nell'ambito della descrizione stoica delle passioni, excandescentia è pertanto traducente sia di θυμός<sup>97</sup> che di θύμωσις, che con il valore di 'accesso di collera' è attestato soltanto in questo passo delle *Tusculanae*<sup>98</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Vd. Holt 1941, 170 s.; Benveniste 1948, 80, 112.

<sup>93</sup> Altrove l'idea della collera (θυμός) che 'monta' è espressa dal verbo ἀναβαίνω: vd. e.g. SVF II 891.

Ho l'impressione che in *Tusc*. 4.21 exsisto sia usato con valore pregnante, e non con il significato meno connotato di 'mostrarsi' o 'nascere', azione per altro già espressa dal primo dei due participi (non così *ThlL* V/2.1872.52, s.v. exsisto); anche in off. 1.136 exsisto torna come verbo tecnico dell'esplosione di collera, non necessariamente come sinonimo di appareo (cf. *ThlL*, ibid.).

<sup>95</sup> Cf. ThlL V/2.1869.78, s.v. exsisto: «fere technice in arte medica, id quod turgescere, intumescere»; ThlG III 1512, s.v. διοιδέω. Le attestazioni di διοιδέω riguardano soprattutto l'ambito medico; in riferimento alla dimensione psichica, il verbo ricorre in contesto stoico e in Filone di Alessandria (Legat. 254), anche in questo caso in riferimento alla ὀργή. Del resto, la metafora del 'gonfiore' era diffusa per descrivere la condizione di un'anima in preda alle passioni, soprattutto alla collera (cf. Cic. Tusc. 3.19), ma il gonfiore era annoverato anche fra i sintomi fisici di tale condizione psichica (cf. Sen. ira 1.1.4). Sulla fisiologia della collera, vd. Arist. de An. 403a 31 s.; SVF II 878 (III 416), 886, III 420; cf. infra n. 134; sulle metafore usate per esprimere questa emozione, vd. Harris 2001, 66-8.

Posidon. 217 Edelstein – Kidd (= fr. 85 Jacoby), 33 s. ἄρχεσθαί διοιδεῖν τὴν θάλατταν. Vd. ThlL V/2.1870.36-50, s.v.exsisto; nel caso di exsisto, l'uso del verbo in riferimento a oggetti immateriali è ben documentato: vd. ThlL V/2.1870.51-67, s.v.

Giovanni Cassiano, contemporaneo di Agostino, recupera l'idea dell'esplosione di collera insita in excandescentia attraverso il verbo exardesco, e la mette in relazione con θυμός, una delle tre tipologie di ira descritte: irae genera sunt tria. unum quod exardescit intrinsecus, quod Graece θυμός dicitur. aliud quod in uerbum et opus effectumque prorumpit, quod ὀργή nuncupatur ...

Assieme a *iracundia*, *ira* rende invece la ὀργή stoica, secondo un uso lessicale che Cicerone mantiene anche in riferimento alla teoria peripatetica (*Tusc.* 4.79). *Iracundia* e *ira* hanno oltretutto due significati ben distinti per Cicerone (*Tusc.* 4.27 quae [scil. iracundia] ab ira differt (estque alium iracundum esse, alium iratum)): il primo sostantivo esprime una costante propensione all'ira, il secondo una condizione transitoria di collera<sup>99</sup>.

# 4.2 'Ira' come θυμός nella partizione dell'anima platonica.

È invece in contesto platonico che Cicerone elegge *ira* a traducente di θυμός: negli *Academica priora*, dove è riportata l'idea platonica della tripartizione dell'anima, l'Arpinate designa infatti con *ira* la 'parte' intermedia di quest'ultima:

Cic. ac. 2.124

tenemus ... trisne partes habeat [scil. animus] ut Platoni placuit, rationis irae cupiditatis, an simplex unusque sit.

Lo stesso lessico sarà ripreso nelle *Tusculanae*, dove le tre 'parti' dell'anima sono oltretutto localizzate in tre diverse aree del corpo, come era già nel *Timeo* di Platone  $(69c - 71a)^{100}$ :

Cic. Tusc. 1.20

eius doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit, et duas partes parere uoluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit: iram in pectore, cupiditatem supter praecordia locauit.

E ancora, nelle *Tusculanae*, Cicerone riferisce di una διαίρεσις bipartita dell'anima pitagorica e platonica, alla quale soggiace però una tripartizione dell'anima stessa<sup>101</sup>: si fa infatti esplicito riferimento ai moti scatenati dall'*ira* e dalla *cupiditas*, vale a dire, rispettivamente, dal θυμός (oppure θυμοειδές) e dall'ἐπιθυμία, ricondotti entrambi alla zona irrazionale dell'anima, con una distinzione rispetto al pen-

- tertium quod non ut illa efferuens ad horam digeritur, sed per dies et tempora reservatur, quod  $\mu\eta\nu\varsigma$  dicitur (conl. 5.11).
- <sup>98</sup> Vd. DELG 446, s.v. θυμός; LSJ<sup>9</sup> 810, s.v. θύμωσις; oltre che in Cicerone, il lessema si incontra soltanto in un frammento attribuito al pitagorico Aresa, trasmesso da Stobeo (1.49.27 p. 357 Wachsmuth = The Pythagorean Texts, ed. H. Thesleff, p. 50), dove designa però una 'parte' dell'anima: ἀ δὲ θύμωσις ἐμπιπλαμένα μένεος ... ἀ δὲ θύμωσις ὀρμὰν καὶ ἀλκὰν ποτιφερομένα τοῖς ὀραυγασθεῖσιν.
- <sup>99</sup> La stessa distinzione è in Seneca: *Quo distet* [scil. ira] ab iracundia apparet: quo ebrius ab ebrioso et timens a timido (ira 1.4.1); vd. ThlL VII/2.368.9-16, s.v. iracundia.
- Platone aveva collocato la 'parte' razionale dell'anima nel capo e quella irrazionale nel torace; la 'parte' aggressiva di quest'ultima occupava la zona posta fra il diaframma e il collo, mentre quella desiderante lo spazio fra il diaframma e l'ombelico. Successivamente le 'parti' aggressiva e desiderante furono localizzate rispettivamente nella zona del cuore e del fegato: vd. D.L. 3.67; Apul. Plat. 1.13.
- <sup>101</sup> Giusta 1967, II 283.

siero di Platone, che li intendeva invece come centri pulsionali localizzati in due distinte sedi (vd. *supra* nn. 70, 100; cf. n. 67)<sup>102</sup>:

Cic. Tusc. 4.10

in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt: alteram rationis participem faciunt, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.

Il richiamo alla partizione pitagorica e platonica è qui funzionale a introdurre la trattazione sui  $\pi$ άθη (o perturbationes), per la quale Cicerone dichiara di voler seguire la terminologia e la tassonomia stoiche<sup>103</sup>. Così, seppure nel contesto della partizione pitagorico-platonica dell'anima, Cicerone recupera i termini tecnici ira e cupiditas, non al fine di designare con essi due distinte 'sedi' psichiche, bensì due pulsioni (motus turbidi) 'contenute' in un'unica 'parte' irrazionale dell'anima stessa. Questo uso è senza dubbio giustificato da quello che Platone fa dei corrispettivi lessemi greci (θυμός ed ἐπιθυμία sono sia le 'parti' che le pulsioni psichiche stesse), ma qui lo slittamento metonimico dei referenti di ira e cupiditas, che dal contenente vengono, per così dire, a designare il contenuto, ha la funzione di conciliare lo schema pitagorico-platonico dell'anima con la trattazione stoica delle perturbationes<sup>104</sup>.

La notizia relativa alla tripartizione platonica dell'anima, che Cicerone curva in modo funzionale al proprio discorso, gli deriva con ogni probabilità da materiale dossografico. Giusta (1964, I 57 s.) rilevava infatti la somiglianza del passo ciceroniano con la notizia del dossografo Aezio: Πυθαγόρας μὲν γὰρ καὶ Πλάτων διμερῆ ταύτην εἰρήκασι καὶ τὸ μὲν αὐτῆς εἶναι λογικὸν τὸ δὲ ἄλογον. διχῆ δὲ [αὖ πάλιν] τὸ ἄλογον ἔτεμον. καὶ τὸ μὲν αὐτοῦ θυμικὸν εἶναι τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν (*Aetii Placit*. 4.4.1 Diels, *Doxogr. Graeci*, pp. 389 s.). Ma l'analogia fra i due passi si accompagna alla diversità dei referenti di θυμικόν ed ἐπιθυμητικόν e dei loro corrispettivi latini: i lessemi greci designano infatti due sottopartizioni della sfera irrazionale dell'anima, e non due pulsioni, come in Cicerone, e come sarà in molti autori cristiani, da Lattanzio a Ambrogio, a Girolamo e allo stesso Agostino 105.

Una psicologia bipartita emerge tuttavia nel decimo libro della Repubblica di Platone (602d – 603a, 604b, e), e si sostituisce alla tripartizione dell'anima presente nel quarto e nell'ottavo libro: l'elemento intermedio dello θυμοειδές scompare, lasciando spazio a un'unica parte irrazionale (τὸ ἀγανακτητικόν): vd. Vegetti 2007, 23 s.; Gastaldi 2007, 130-6.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Cic. Tusc. 4.11 utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime.

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> Il platonismo esposto in prospettiva stoica è un approccio diffuso nella manualistica e nella dossografia, e a Cicerone sarebbe derivato dalla sua fonte: si sarebbe trattato, infatti, «di estratti da un unico e medesimo testo, che esponeva il pensiero platonico tenendo presente anche quello stoico» (Giusta 1967, II 285).

L'idea che le facoltà irrazionali non vadano necessariamente rimosse ma, in quanto creazioni divine e inevitabilmente presenti nella vita degli esseri umani, vadano poste sotto il controllo della ragione costituisce una profonda differenza fra l'etica stoica, che perseguiva l'ideale dell'àπαθεία, e l'etica cristiana, che a quest'ultimo preferisce invece quello della μετριοπάθεια

# 4.2.1 Tracce di dossografia platonica: θυμικός.

La dossografia e la manualistica platoniche hanno un ruolo determinante nella diffusione del concetto platonico di anima tripartita. Ne è rivelatore il lessico: fa propendere per un'origine dossografica della notizia la presenza in alcuni autori di θυμικός (attestato anche nel passo del dossografo Aezio cit. supra § 4.2) a designare la 'parte' aggressiva dell'anima (il lessema deve verosimilmente la sua fortuna alla specularità sul piano morfologico a λογιστικόν ed ἐπιθυμητικόν); mai attestato in Platone come equivalente di θυμός e θυμοειδής 106, il lessema ricorre invece nelle Definizioni pseudo-platoniche (415e, cit. supra n. 85), nel De anima di Aristotele (432a 25), in Filone di Alessandria (Leg. alleg. 1.70-3, 3.115), in Claudio Tolemeo (Harm. 3.5, 11. 33, 35 ed. Düring), nel Didaskalikos, il manuale medioplatonico di Alcinoo<sup>107</sup>, nel *De placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno<sup>108</sup>; è attestato raramente in Plotino<sup>109</sup>; è presente invece in Diogene Laerzio<sup>110</sup>, negli scoli e nei commenti neoplatonici alle opere del maestro<sup>111</sup> e, infine, in testi di destinazione scolastica<sup>112</sup>. Mentre θυμικός non è mai nel greco biblico, il lessema ricorre invece negli autori cristiani, che in diversi casi riferiscono il concetto di anima tripartita esplicitamente a Platone<sup>113</sup>, ricorrendo tuttavia a un lessico non di Platone ma di tradizione platonica.

di origine peripatetica; vd. e.g. Lact. *inst.* 6.17.12-4; Ambr. *off.* 2.5.19 (e quanto si dirà *infra* n. 117); Aug. *ciu.* 9.5; *in psalm.* 145.5; *gen. c. Manich.* 1.20.31; Solignac 1984, 345-7; O'Daly 1988, 72. Per Agostino la discriminante è costituita dall'elemento della volontà: nel XIV libro del *De ciuitate dei*, afferma infatti che tutti gli impulsi dell'anima sono sotto la direzione della volontà, e possono quindi acconsentire o meno al bene o al male a seconda dell'oggetto verso il quale tendono (cf. *ciu.* 14.16): «Augustine recognizes an element of consent as constitutive of those volitional movements» (Brachtendorf 1997, 300); per questo motivo, Agostino indica con un solo termine l'impulso positivo e quello negativo (*ibid.* 301); egli adotta gli schemi fisiologici stoici delle emozioni, per farne un uso figurato e allegorico: vd. O'Daly 1988, 70.

- <sup>106</sup> LSJ<sup>9</sup> 810, s.v. θυμοειδής.
- 107 Intr. 5.2 τέμνομεν τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λογικὸν καὶ εἰς τὸ παθητικόν, καὶ αὖ πάλιν τὸ παθητικὸν εἴς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν; 17.4 (dove ciascuna 'parte' dell'anima è collocata in una diversa sede fisica; il θυμικόν nel cuore, cf. ibid. 23.2); 29.1, 34.1.
- De placitis Hippocratis et Platonis 6.2 (ed. Kühn 5, p. 516) πρότερον δὲ ὅτι Πλάτων αὐτὸς εἴδη τε καὶ μέρη ψυχῆς ὀνομάζει τό τε λογιστικὸν καὶ τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν; cf. 3.7 (ed. Kühn 5, p. 338).
- Plot. 1.1.5 Ἡ, ὅτι καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ ἡ ἐπί τι ἔκστασις; 4.4.28. Restituisce un'ulteriore attestazione di ambito neoplatonico la raccolta di frammenti del commento porfiriano al *Timeo* di Platone (1 fr. 13.20 ed. Sodano).
- 110 D.L. 3.90 Ἡ ψυχὴ διαιρεῖται εἰς τρία· τὸ μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστι λογιστικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν, τὸ δὲ θυμικόν ... τὸ δὲ θυμικὸν μέρος αἴτιόν ἐστι τοῦ θαρρεῖν καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι καὶ ὀργίζεσθαι. τῆς ἄρα ψυχῆς ἐστι τὸ μὲν λογιστικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν, τὸ δὲ θυμικόν.
- Vd. ad es. Herm. in Phdr. pp. 184.31, 258.11 (ed. Lucarini Moreschini); Procl. in R. I p. 223.3 (ed. Kroll); cf. anche i Theologoumena arithmeticae dello pseudo-Giamblico ὅτι τριῶν ὅντων τῶν τῆς ψυχῆς εἰδῶν ἢ μερῶν, φρονητικοῦ θυμικοῦ ἐπιθυμητικοῦ (p. 71.18 s. ed. de Falco).
- <sup>112</sup> Rh. 14 p. 170.9, 25 (ed. Rabe).
- Eus. PE 15.60.1 Πυθαγόρας, Πλάτων κατὰ μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῆ τὴν ψυχήν· τὸ μὲν γὰρ ἔχειν λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον. κατὰ δὲ τὸ προσεχὲς καὶ ἀκριβὲς τριμερῆ· τὸ γὰρ ἄλογον διαιροῦσιν εἴς τε τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν; Orig. Cels. 5.47 ἀπὸ Πλάτωνος, τοῦ θυμικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς φάσκοντος αὐτὴν εἶναι ἀρετὴν καὶ ἀποτάσσοντος αὐτῆ τόπον τὸν περὶ τὸν θώρακα; in Ezech. p. 340.23 (ed. Baehrens); Fragmenta in Psalmos [dub.] 107.3 1.7 (ed. Pitra,

La matrice dossografica della notizia è palmare anche negli autori di lingua latina che, operando un *code-switching*, mantengono il greco θυμικόν a designare la 'parte' aggressiva dell'anima, e rendono il lessema in vario modo: Tertulliano ricorre al conio *indignatiuum*<sup>114</sup>, Ambrogio a *impetibilis* (con valore attivo: 'che assale'; l'aggettivo è connesso con *impeto* = *impetu petere*; *appetere*)<sup>115</sup>, un sostanziale *hapax*, variato da *commotio*<sup>116</sup> (scelta che è stata letta nella prospettiva di una minore connotazione di questi lessemi rispetto a *irascibilis* o a *ira*)<sup>117</sup>; Girolamo rende θυμικόν con le neoformazoni *irascentiuum*<sup>118</sup> e *irascibile*<sup>119</sup> (il secondo alternativo alla perifrasi *plenum irae*)<sup>120</sup>; Macrobio ricorre infine al calco semantico, con il sostantivo *animositas*, che assume così valore tecnico<sup>121</sup> (del resto già Sene-

- Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata); Didymus Caec. in Eccl. p. 238.12 (ed. Kramer Krebber); Epiphan. Panarion 3 p. 507.5 (ed. Holl).
- Tert. anim. 16 Proinde cum Plato soli deo segregans rationale duo genera subdividit ex inrationali, indignativum, quod appellant θυμικόν, et concupiscentivum, quod uocant ἐπιθυμητικόν, vd. ThlL VII/1.1182.68-73, s.v. indignativus.
- Impetibilis presenta un'unica ulteriore e dubbia testimonianza in Solino 40.24, dove assumerebbe eventualmente valore passivo: 'che può essere assalito' (vd. ThlL VII/1.596.3-6, s.v.). È inoltre attestata una forma rara, impetibilis, da in- e patior, con valore sia attivo che passivo (vd. ibid. 595.68-84). Sul possibile spunto filoniano per la neoformazione ambrosiana, vd. Gualandri 1998, 281. Il lessema è attestato inoltre in Ambr. in Luc. 7.139 e uirginit. 18.114 s.
- <sup>116</sup> Vd. Ambr. Abr. 2.8.54; pur rifacendosi al pensiero di Platone, il passo descrive tuttavia una struttura psichica quadripartita, estranea alla dottrina platonica ma presente in Origene: sul problema, vd. Cutino 2006, 191-7 (con bibliografia); sul rapporto di Ambrogio con la filosofia, è imprescindibile Madec 1974 (pp. 109-32 su Ambrogio e Platone; pp. 122-9 sulla partizione dell'anima).
- Le scelte lessicali di Ambrogio intendono sottolineare da una parte «l'inevitabilità e la conformità alla natura delle pulsioni derivanti dai sensi, dall'altra la necessità di associare queste pulsioni alla ragione come elemento di forza» (Cutino 2006, 200). La designazione della terza facoltà dell'anima con il lessema impetibilis anziché con irascibilis rifletterebbe quindi l'intenzione dell'autore di caratterizzarla in modo 'neutro'; nella stessa direzione andrebbe anche la scelta di commotio ('agitazione') in Abr. 2.8.54.
- 118 Hier. in Ezech. 1.1.6-8 II. 209 ss. plerique, iuxta Platonem, rationale animae et irascentiuum et concupiscentiuum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν uocat. È attestata anche la variante irascitiuum per irascentiuum (nel Commentarium in Hiezechielem di Rabano Mauro e accolta nell'edizione maurina): cf. ThlL VII/2.372.13-7, s.v. irascitiuus e CCSL 75, 11 (apparato critico).
- La stessa corrispondenza fra θυμικόν e *irascibile* è in Giovanni Cassiano (*conl.* 24.15); in contesto psichico (vd. *ThlL* VII/2.371.74-85, s.v. *irascibilis*), l'aggettivo ebbe fortuna secolare, e ricorre, ad esempio, in Rufin. *Clement.* 8.28; Boeth. *top. Arist.* 129a 12-6 (*Aristoteles Latinus* 5.1-3 p. 87, 20-5 = *PL* 64, 954<sup>C</sup>), dove *irascibile* è traducente di θυμικόν; Isid. *diff.* 2.104.
- 120 Hier. in Matth. 13.33 ll. 899 ss. (CCSL 77) legimus in Platone et philosophorum dogma uulgatum est tres esse in humana anima passiones: τὸ λογιστικόν quod nos possumus interpretari rationabile, τὸ θυμικόν quod dicimus plenum irae uel irascibile, τὸ ἐπιθυμητικόν quod appellamus concupiscibile, et putat ille philosophus rationabile nostrum in cerebro, iram in felle, desiderium in iecore commorari.
- 121 Macr. somn. 1.6.42 ternarius uero adsignat animam tribus suis partibus absolutam, quarum prima est ratio quam λογιστικόν appellant, secunda animositas quam θυμικόν uocant, tertia cupiditas quae ἐπιθυμητικόν nuncupatur; 1.12.14; cf. ThlL II 88.4 s., 30 s., s.v. animositas. In Boeth. top. Arist. 126a8, 10 (ed. Aristoteles Latinus 5.1-3, p. 78.26, 79.1), animositas rende θυμοειδής di Aristotele (in PL 64, 699<sup>D</sup> è stampato tuttavia irascibilis).

ca, applicando lo stesso meccanismo, aveva definito *animosa* la 'parte' aggressiva dell'anima)<sup>122</sup>.

# 4.2.2 Agostino e la teoria platonica dell'anima tripartita.

In Agostino, la teoria dell'anima tripartita<sup>123</sup> è richiamata in *ciu*. 14.19, dove è attribuita in modo generico alla scuola platonica: secondo l'Ipponate, i sostenitori di tale teoria furono quei *philosophi* (al plurale!) che più degli altri si avvicinarono alla verità (con ogni evidenza i platonici)<sup>124</sup>. La notizia dossografica è ricondotta entro la cornice del pensiero di Agostino, declinata alla luce del concetto di volontà e posta in relazione con quello del peccato di origine. Mi sembra che la possibile fonte di questo passo agostiniano vada cercata non tanto in *Tusc*. 1.20<sup>125</sup> (cit. *supra* § 4.2), quanto piuttosto in due frammenti del terzo libro del *De re publica* di Cicerone (36 s. Ziegler [= 21 s. Powell])<sup>126</sup>, testimoniati proprio da Agostino, che li cita in *c. Iulian*. 4.12.61 e *ciu*. 19.21, e allude invece al secondo dei due in *ciu*. 14.23:

#### Aug. ciu. 14.19

hinc est quod et illi philosophi, qui ueritati propius accesserunt, iram atque libidinem uitiosas animi partes esse confessi sunt, eo quod turbide atque inordinate mouerentur ad ea etiam, quae sapientia perpetrari uetat, ac per hoc opus habere moderatrice mente atque ratione. quam partem animi tertiam uelut in arce quadam ad istas regendas perhibent conlocatam, ut illa imperante, istis seruientibus possit in homine iustitia ex omni animi parte seruari.

# Cic. rep. 3.36 Ziegler [= 21 Powell]

(an non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum?) cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini (iracundiaeque et) ceteris uitiosis (eiusdem) animi partibus?

#### Cic. rep. 3.37 Ziegler [= 22 Powell]

sed et imperandi et seruiendi sunt dissimilitudines cognoscendae. nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini, sed corpori ut rex ciuibus suis aut parens liberis, libidini autem ut

Sen. epist. 92.8 inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, uoluptatibus deditam; cf. CGL II 329.57 θυμικος animosus furibundus.

Agostino fa riferimento anche allo schema bipartito dell'anima (ciu. 5.11): la polarità fra elemento razionale e irrazionale risulta infatti più consona a esprimere la tensione e l'antitesi insite nel comportamento umano: vd. O'Daly 1986-94, 323; Id. 1988, 30.

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> Cf. Aug. ciu. 8.6 ss.

Come proponeva Hangendahl 1967, I 141, ripreso da O'Daly 1988, 31 n. 37, che rileva però come, accanto ad una certa somiglianza linguistica, i due passi siano molto diversi fra loro sul piano del contenuto: «Agostino non è interessato, come Cicerone, alla collocazione fisica delle 'parti' dell'anima e usa termini assai più pittoreschi». La somiglianza più stringente sul piano linguistico è costituita dalla similitudine dell'acropoli del capo (mutuata da Pl. *Ti.* 70a), piuttosto logora, e quindi di per sé non probante la dipendenza fra i due passi; oltre che nelle *Tusculanae*, è attestata in *nat. deor.* 2.140, e godrà di grande fortuna da Apuleio (*Plat.* 1.13) in poi (vd. ad es. Lact. *opif.* 8.3, 164; Ambr. *hex.* 6.9.55; *in psalm.* 118.20.1; Chalc. *transl.* p. 44<sup>E</sup>; Macr. *somn.* 1.6.81; Isid. *sent.* 1.13.2b – 3a; *diff.* 2.50, 104).

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> Il richiamo era accennato già in Hangendahl 1967, I 124.

cf. Cic. *Tusc.* 1.20 rationem, in capite sicut in arce posuit; 4.10 motus turbidos.

seruis dominus, quod eam coërcet et frangit. ... domini autem seruos ita fatigant ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi uitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras.

Il lessico usato da Agostino per designare le 'parti' dell'anima (*libido* e *sapientia*, rispettivamente alternativi a *cupido* / *cupiditas* e *ratio* ad es. in *Tusc*. 1.20) si avvicina infatti più alla terminologia del *De re publica* che a quella di *Tusc*. 1.20, con l'eccezione, però, di *ira* (presente anche in *Tusc*. 1.20), preferito a *iracundia* del *De re publica*, per designare la 'parte' aggressiva dell'anima: nel dialogo ciceroniano, l'analogia platonica fra la struttura dello stato e la composizione dell'anima (cf. Pl. *R*. 440e – 444a) risente infatti del lessico stoico<sup>127</sup>. Da un lato, Agostino scarta *iracundia* a vantaggio di *ira*, traducente, per così dire, più platonico, nonché meno connotato rispetto a *iracundia*; dall'altro lato, accoglie invece *libido* (alternativo a *cupiditas* già nelle *Tusculanae*)<sup>128</sup>, per designare la zona desiderante dell'anima, la sua *uitiosa pars* per antonomasia<sup>129</sup>: anche questa è una *iunctura* ciceroniana, sfruttata da Agostino<sup>130</sup>, perché gli permette di istituire un rapporto immediato con l'idea del peccato<sup>131</sup>.

- <sup>127</sup> Vd. Bréguet 1980, I 273 s.; Zetzel 1995, 148; cf. anche Cic. rep. 1.60 si in animis hominum regale imperium sit, unius fore dominatum, consilii scilicet ea est enim animi pars optima –, consilio autem dominante nullum esse libidinibus, nullum irae, nullum temeritati locum. Anche nelle Tusculanae si riscontra l'alternanza fra libido e cupiditas.
- Brachtendorf 1997, 291, 293. Agostino si confronta con le *Tusculanae* principalmente nel IX e nel XIV libro del *De ciuitate dei*, dove è discussa la teoria ciceroniana delle passioni (vd. *ibid*. 289-308). Egli usa *libido* come equivalente di *concupiscentia* (cf. *gen. c. Manich.* 1.20.31 *isti motus ... uocantur perturbationes et libidines, et concupiscentiae malae*): nel *De ciuitate dei* è il primo sostantivo a prevalere, nelle opere anti-pelagiane è invece il secondo: vd. *ibid*. 306 n. 52.
- <sup>129</sup> Cf. c. Iulian. 5.8.33, 6.18.53 quia et illi philosophi locutione tropica mihi uidentur uitiosam partem animi appellasse libidinem, in qua parte est uitium quod uocatur libido, sicut appellatur domus pro eis qui sunt in domo.
- 130 Senza contare le citazioni dei due frammenti ciceroniani, la *iunctura* ricorre soltanto in *ciu*. 14.23 e *c. Iulian*. 4.12.61, 5.8.33, 6.18.53 (cit. *supra* n. 129), le opere in cui sono testimoniati i due frammenti ciceroniani, evidenziando così il legame con il testo di partenza.
- L'azione di controllo e di dominio della 'parte' razionale dell'anima sulle altre due sarebbe infatti conseguenza della caduta dei primi esseri umani: le due 'parti' irrazionali dell'anima, qualificate come uitiosae da Agostino, caratterizzano tutti gli uomini, compresi i sapienti, ed esistevano già prima del peccato originale, quando però non erano uitiosae, perché non inclinavano verso oggetti contrari alla ragione, rendendo pertanto superflua la funzione di controllo e contenimento di quest'ultima (ciu. 14.19 non enim contra rectam uoluntatem ad aliquid mouebantur, unde necesse esset eas rationis tamquam frenis regentibus abstinere). L'effetto positivo sortito dalla canalizzazione delle due 'parti' irrazionali dell'anima verso scopi positivi, ammessi dalla ragione (sicut iram ad exerendam iustam cohercitionem, sicut libidinem ad propagandae prolis officium) sarebbe dunque conseguenza dell'originaria caduta dei primi esseri umani: l'ideale di saggezza antica risulta così drasticamente ridimensionato e oscurato dall'ombra del peccato originale: quod nunc ita mouentur [scil. partes uitiosae] et ab eis, qui temperanter et iuste et pie uiuunt ... tamen cohibendo et repugnando modificantur, non est utique sanitas ex natura, sed languor ex culpa. Sul tema delle passioni in Agostino, vd. il recente lavoro di Bouton-Touboulic 2016.

L'affinità fra il passo agostiniano e i due frammenti del *De re publica* risiede inoltre nel lessico con cui è descritta la relazione di dominio della 'parte' razionale dell'anima su quelle irrazionali: in entrambe le opere si ricorre infatti alla metafora padrone-servo; infine, anche il riferimento al concetto di giustizia nel finale del passo di Agostino è coerente con il pensiero formulato da Platone nella *Repubblica* e in particolare con l'argomento dei due frammenti di Cicerone<sup>132</sup>: l'esempio del dominio della ragione sulle altre 'parti' dell'anima serve infatti proprio a dimostrare come la distribuzione di ruoli e funzioni all'interno della città debba essere condotta a seconda della natura di ciascuna parte del corpo civico, proprio come avviene nell'anima (Pl. *R.* 443c-e): la città potrà così godere della giustizia e l'anima di equilibrio e salute.

# 4.3 Ancora 'ira' come θυμός: il canale delle traduzioni neoplatoniche?

Alla rarità di θυμικός (due sole attestazioni), che avevamo visto essere non di origine ma di tradizione platonica, in Plotino corrisponde una certa precisione e coerenza nell'uso di θυμός e di ὀργή. Nelle *Enneadi* si avverte infatti lo sforzo di dissimilare l'uso di θυμός e di ὀργή; soprattutto in Plot. 4.4.28, un'ampia trattazione dedicata al tema della collera<sup>133</sup>, il secondo sostantivo sembra designare preferibilmente l'ira nel suo manifestarsi fisico (è la reazione a uno stimolo psichico dovuta al sangue e alla bile)<sup>134</sup>. Θυμός e θυμοειδής costituiscono invece evidenti tracce di lessico platonico, che parrebbe però rivisitato, di tanto in tanto, in chiave aristotelica; tali lessemi sembrerebbero designare pertanto non solo una 'parte' ma anche una 'facoltà' dell'anima <sup>135</sup>: Plotino usa ὀργή sempre in riferimento alla sfera del corpo, mentre θυμός è rigorosamente riservato alla dimensione psichica, a designare sia la 'facoltà irascibile' dell'anima sia il moto psichico stesso<sup>136</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> Ciu. 19.21 disputatur certe acerrime atque fortissime in eisdem ipsis de re publica libris aduersus iniustitiam pro iustitia; cf. Testard 1958, II 65.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Il cap. 28 approfondisce il problema delle passioni, studiato in rapporto all'unione dell'anima con il corpo, la cui trattazione era cominciata ai capp. 18-21, dedicati al piacere, al dolore e al desiderio. Il quarto trattato della quarta enneade (sulla psicologia) è noto sotto il titolo di *Questioni sull'anima II*. Henry 1934, 123-6; 144 ha dimostrato la conoscenza da parte di Agostino, in una fase matura, successiva alla conversione, di alcuni trattati della quarta enneade *Sull'anima*.

<sup>134</sup> Plot. 4.4.28 σώματος τοιοῦδε μηνύουσι τὰς ὀργὰς ἢ τὰς ἀρχὰς τῆς ὀργῆς εἶναι, καὶ τὴν χολὴν ἢ τὸ αἶμα οἶον ψυχοῦντα παρέχεσθαι τὰς τοιάσδε κινήσεις; cf. Sleeman-Pollet 1980, 756 s. È un esempio di quelle che Vegetti 1995, 57 ha definito le «ridescrizioni fisiologiche» degli stati emotivi (non già la definizione di un rapporto causale, ma la considerazione di un medesimo fenomeno da una prospettiva diversa, quella fisiologica, appunto); cf. supra n. 95. In ogni caso la 'facoltà irascibile' non si colloca nel cuore né deve essere identificata con esso; dire che essa si trova nel cuore significa affermare che lì ha origine il tipo di sangue che scatena la collera.

<sup>135</sup> L'idea della tripartizione dell'anima è presente, ad esempio, nelle sezioni dedicate all'etica (Plot. 1.2.1), e secondo Blumenthal 1971, 22 sarebbe traccia della tradizione scolastica platonica (cf. Alcin. *Intr.* 29.1). Nell'affrontare invece la psicologia, il lessico platonico della tripartizione dell'anima assumerebbe una connotazione peripatetica e potrebbe fare riferimento non tanto a 'parti' dell'anima quanto piuttosto a 'facoltà' psichiche: vd. *ibid.* 24 s. Sulle difficoltà semantiche (e di conseguenza dottrinali) sollevate in particolare da θυμοειδής, vd. *ibid.* 25 n. 18.

<sup>136</sup> Blumenthal 1971, 63; cf. Sleeman-Pollet 1980, 506 s. Vd. ad es. Plot. 2.3.9, dove riprendendo Pl. *Ti.* 69c 3 – d 6, Plotino allude a θυμός come πάθος relativo alla 'parte' irrazionale dell'anima.

Circoscrivendo il discorso unicamente al dato lessicale, le *Enneadi* presentano un lessico che almeno dal punto di vista formale (lasciando quindi da parte le differenze concettuali e dottrinali) risale a Platone (θυμός e θυμοειδής ricorrono anche nell'ambito della tripartizione dell'anima). Questo lessico di marca platonica è usato con coerenza da Plotino, e si concentra soprattutto nella quarta enneade, dedicata alla psicologia: è stato dimostrato che Agostino conoscesse (in traduzione o per via diretta)<sup>137</sup> almeno una parte dei trattati di questa enneade; in particolare, nel *De ciuitate dei* l'Ipponate allude più volte al terzo trattato della quarta enneade, le *Questioni sull'anima I*<sup>138</sup>: i lessemi in questione sono concentrati proprio in questa sezione dell'opera e nel trattato successivo, intitolato *Questioni sull'anima II*<sup>139</sup>. Il sostantivo *ira* potrebbe quindi essere stato il traducente di θυμός anche nelle versioni latine delle *Enneadi*: potrebbe darsi, quindi, che alla percezione di Agostino della corrispondenza fra θυμός e *ira* come cristallizzazione nel lessico filosofico abbiano contribuito anche le traduzioni latine del testo plotiniano<sup>140</sup>.

#### 5. Conclusioni.

In *in psalm*. 87.7, l'esistenza delle tre varianti traduttive *ira*, *indignatio* e *furor*, con cui i manoscritti trasmettono Ps. 87.8 è dovuta secondo Agostino al problema incontrato dai traduttori latini nella resa del sostantivo θυμός. Egli individua in *ira* il migliore traducente del lessema greco: la preferenza si fonda sul valore tecnico che *ira* assume nel lessico filosofico, dove, secondo l'Ipponate, renderebbe costantemente θυμός. Il percorso che conduce al consolidamento di *ira* come traducente di θυμός è quello della filosofia platonica. Lo si è dimostrato attraverso l'analisi delle scelte traduttive di Cicerone: dalle *Tusculanae*, dove l'autore si confronta con il lessico dell'etica stoica, emerge infatti come θυμός (e θύμωσις) non siano resi con *ira*, ma attraverso il ricorso alla neoformazione *excandescentia*. Questo perché nel-

<sup>137</sup> Henry 1934, 133-7 distingue fra una fase giovanile e una più matura: secondo lo studioso, l'affermazione di *conf.* 8.2.3 (cit. *infra* 341), sulla lettura dei *libri Platonicorum* nella traduzione di Mario Vittorino andrebbe riferita alla prima fase della vita di Agostino (a quell'altezza le sue conoscenze linguistiche non sarebbero state tali da permettergli la lettura degli originali plotiniani); il lavoro critico-testuale sul testo della Bibbia dimostrerebbe invece che soltanto in una fase successiva Agostino avrebbe approfondito la conoscenza del greco al punto da riuscire a leggere le *Enneadi* anche in lingua originale. L'ipotesi di una effettiva progressione del livello di conoscenza del greco di Agostino è parte della più ampia questione relativa a grado di conoscenza di questa lingua da parte del vescovo di Ippona (un primo orientamento a riguardo in Neuschäfer 2004-10, in part. 1010 s.). Agostino dichiara in ogni caso di avere imparato il greco da ragazzo (*conf.* 1.13.20 *puerulus*): era parte integrante del normale *curriculum* scolastico dell'epoca: vd. *ibid.* 1005 (con bibliografia); Marrou 1978², 348 s. Sulle conoscenze platoniche e neo-platoniche di Agostino, vd. *infra* nn. 146 s.

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> Henry 1934, 123-6; 144; vd. *supra* n. 133.

<sup>&</sup>lt;sup>139</sup> Vd. ad es. Plot. 4.3.19 (cf. Pl. *Ti.* 70a – 71b), 23, 28, 4.4.17, 28 (su questo cap. vd. *supra* n. 133), 44.

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Un'ulteriore testimonianza neoplatonica della tripartizione dell'anima (in questo caso divina) è costituita da un frammento del *De philosophia ex oraculis* di Porfirio (opera che doveva essere nota ad Agostino, almeno in una fase matura del suo pensiero): Καὶ μήποτε διὰ τοῦτο τρίμορφος τριμερής τε καὶ ἡ ψυχή. Ταύτης δὲ τὸ μὲν θυμοειδές, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν· ὅθεν καὶ πρὸς τὰ ἐρωτικὰ καλεῖται (pp. 122 s. ed. Wolff apud Eus. PE 5.7.2).

la tassonomia stoica degli stati emotivi, θυμός definisce una particolare specie di ὀργή: l'esplosione di collera, l'ira nella sua fase iniziale; ὀργή, lessema che da Aristotele in poi si imporrà per designare la condizione emotiva di collera, nel contesto del pensiero peripatetico e stoico è tradotto invece con *ira* e *iracundia* (a loro volta distinti nel loro valore sia da Cicerone che da Seneca: vd. *supra* 332). La resa latina della terminologia stoica rispetta quindi rigorosamente la distinzione fra θυμός e ὀργή (§ 4.1).

Ma le scelte traduttive di Cicerone non sono uniformi, al contrario, si adeguano all'idioletto della singola scuola filosofica: se, infatti, in ambito stoico *ira* è traducente di ὀργή (ed *excandescentia* di θυμός), nell'ambito del pensiero platonico latino, il sostantivo *ira* si cristallizza invece nella funzione di traducente di θυμός (*ac*. 2.124; *Tusc*. 1.20, 4.10), e in questo contesto richiama precisamente la 'zona' aggressiva dell'anima, intermedia fra la ragione e il desiderio, designata appunto dallo psiconimo θυμός (ο θυμοειδής) in Platone (§ 4.2). Il concetto di anima tripartita ebbe diffusione ampia e autonoma dai testi di Platone, divenendo patrimonio tradizionale di scuola (come mostra la presenza del lessema θυμικός a designare la 'parte' aggressiva dell'anima, mai in Platone, ma in molti autori di scuola platonica o eredi di quel pensiero: § 4.2.1).

Sembra quindi riduttivo considerare soltanto *Tusc*. 1.20 come possibile fondamento delle riflessioni di carattere semantico condotte da Agostino in *in psalm*. 87.7<sup>141</sup>. Tanto più che l'analisi del lessico usato dall'Ipponate in *ciu*. 14.19 (§ 4.2.2), dove è descritta la struttura tripartita dell'anima platonica, spinge a individuare l'ipotesto agostiniano nei due frammenti citati (pp. 336 s.) del terzo libro del *De re publica* di Cicerone (dei quali Agostino è per altro anche testimone). C'è però uno scarto significativo, perché quando Agostino cita i due frammenti ciceroniani in modo diretto (*c. Iulian*. 4.12.61; *ciu*. 19.21), è *iracundia* a designare la 'parte' collerica dell'anima; mentre in *ciu*. 14.19, dove le parole non sono quelle di Cicerone ma le proprie, è invece attestato *ira*: nel secondo caso, la scelta lessicale del vescovo di Ippona si mantiene più neutrale, in linea con il valore relativo da lui attribuito alle passioni<sup>142</sup>, senza cedere quindi alla contaminazione del lessico stoico (al contrario di quanto avviene invece per la designazione della 'parte' desiderante dell'anima).

Chi potevano essere, allora, i *magni auctores* dell'eloquenza latina che nel tradurre i libri dei filosofi greci resero θυμός con *ira*? Se, come abbiamo visto, la corrispondenza θυμός / *ira* orienta verso una tradizione di stampo platonico, a Platone o alla sua scuola rimanderanno i *philosophorum Graecorum libri* richiamati in *in psalm*. 87.7, vista oltretutto la lunga tradizione dossografica del concetto di anima tripartita. A Cicerone andrà senza dubbio riconosciuto un ruolo di primo piano fra i traduttori latini di filosofia, e tuttavia il plurale, *magni auctores*, suggerisce un riferimento più ampio alla tradizione<sup>143</sup> che include forse la fase del neoplatonismo. Nel contesto qui discusso, è invece impossibile individuare una relazione fra Ago-

Così, ad esempio, Schirner 2015, 75 n. 98. La localizzazione delle tre 'parti' dell'anima in tre diverse sedi fisiche, descritta in *Tusc.* 1.20, risale al *Timeo*, piuttosto che alla *Repubblica* di Platone (non così Schirner, *ibid.*).

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> Vd. *supra* n. 105.

<sup>&</sup>lt;sup>143</sup> Vd. Testard 1958, I 300, ripreso *supra* n. 54.

stino e l'Apuleio dei trattati filosofici<sup>144</sup>: il *De Platone et eius dogmate*, che pure trasmette la dottrina platonica dell'anima tripartita, risulta tuttavia decisamente lontano dalla sistematizzazione di un lessico tecnico<sup>145</sup>.

Si è visto come, soprattutto in alcuni trattati della quarta enneade, dedicati alla psicologia, e in parte sicuramente noti ad Agostino, si concentrino molte attestazioni di θυμός e θυμοειδής, che Plotino usa con grande precisione nell'ambito dello schema tripartito dell'anima, distinguendoli nettamente da ὀργή, riferito invece alla collera nel suo manifestarsi fisico (§ 4.3). In conf. 7.9.13 (inter homines, procurasti mihi per quondam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex Graeca lingua in Latinam uersos), Agostino ricorda la lettura dei celebri e altrettanto problematici libri Platonicorum<sup>146</sup>, che, almeno a quell'altezza del suo percorso di conversione, dichiara di avere letto in traduzione. Ancora, nelle Confessiones, le traduzioni dei libri in questione sono attribuite a Mario Vittorino (conf. 8.2.3 legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus quondam, rhetor urbis Romae, quem Christianum defunctum esse audieram, in Latinam linguam transtulisset)<sup>147</sup>. È impossibile identificare con certezza a quali testi e a quali autori Agostino faccia riferimento quando parla dei libri Platonicorum, ma è piuttosto probabile che fra questi vada incluso Plotino, autore che Agostino lesse già prima della conversione (cf. beata uit. 4 lectis ... Plotini paucissimis libris)<sup>148</sup>.

Né è possibile stabilire il ruolo delle traduzioni (perdute) dei dialoghi platonici, comprese nella variegata e ampia produzione apuleiana, come quella del *Fedone* (frr. 9 s. Beaujeu); è noto inoltre un *De re publica* di Apuleio (fr. 13 Beaujeu), che però non sembra essere stato né una traduzione dell'omonimo dialogo platonico né una versione di quello ciceroniano: vd. Harrison 2000, 25.

<sup>145</sup> Vd. Dal Chiele 2016, 38. Il *De Platone et eius dogmate* presenta oltretutto un'evidente commistione di lessico platonico e stoico, al contrario di quanto si rileva invece in Agostino, almeno per la resa θυμός / *ira*. Notevoli oscillazioni lessicali caratterizzano infatti la definizione apuleiana della 'parte' aggressiva dell'anima, designata, per metonimia, con *iracundia* (*Plat.* 1.18, 2.4), variato dalla neoformazione *irascentia* (*Plat.* 1.13, 18), da *excandescentia* (con un curioso recupero in chiave platonica del conio ciceroniano: vd. *supra* § 4.1), da *irritabilitas* (18), da *ira* (*ibid.*; cf. inoltre la perifrasi *portio in qua ira dominatur* in *Plat.* 2.15).

L'identificazione esatta dei testi platonici effettivamente letti da Agostino è notoriamente controversa. Particolarmente spinoso è il problema sollevato dalla lettura dei testi neoplatonici (se a questa altezza Agostino abbia letto sia Plotino che Porfirio, e in quale misura). Su Agostino e il neoplatonismo, mi limito a segnalare il recente lavoro di Di Leo 2016, 213-39; un'utile rassegna dei diversi orientamenti della critica nel secolo scorso è invece in Catapano 2000 (vd. in part. pp. 59 s.; 62-7; 69 s.; 112 s.; 115-8; 121-5; 128 s.; 134 s.; 225 s.); vd. anche Id. 2008<sup>2</sup>, CXXII-VI.

Proprio sulla base delle testimonianze agostiniane, vale a dire gli scritti composti intorno al 386, anno al quale si riferisce questo passo delle *Confessiones*, e *beata uit*. 4, in cui si parla di Plotino (vd. *infra* n. 148), si è concluso che le traduzioni platoniche di Mario Vittorino dovessero comprendere alcune opere di Porfirio e alcuni trattati plotiniani. Sull'impossibilità di determinare con esattezza le opere tradotte da Mario Vittorino e sul problema dell'esatta identificazione dei *libri Platonicorum*, vd. Hadot 1971, 201-10; Drecoll 2004-10, 1182 (con bibliografia), e *supra* n. 146.

<sup>148</sup> Plotini è lezione da preferire a Platonis (vd. CCSL 29, 67 apparato), come dimostra la robusta argomentazione di Henry 1934, 83-9; cf. c. acad. 3.18.41 Plotinus ... Platonicus philosophus ita eius [scil. Platonis] similis iudicatus est, ut simul eo uixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille reuixisse putandus sit.

Rimangono aperte le domande relative alla misura e alla modalità con cui Agostino ha conosciuto i trattati del filosofo neoplatonico nel complesso della sua vita: li lesse solo in parte? In lingua originale? Attraverso la mediazione di altri autori, come Porfirio? Il terreno delle traduzioni latine dei *libri Platonicorum* è davvero scivoloso. Dietro quel plurale 'sospetto', *magni auctores Latinae eloquentiae* (*in psalm.* 87.7), è però necessario intravedere non soltanto la figura di Cicerone, ma un riferimento più generale alla tradizione di scuola platonica e, forse (ma qui sconfiniamo nel campo della suggestione), il richiamo potrebbe essere anche a un altro *eloquens*, il retore e traduttore Mario Vittorino (cf. *conf.* 8.2.3).

In in psalm. 87.7 il lessico filosofico assurge insomma a criterio dirimente di un problema critico-testuale e semantico di ambito teologico (l'ira di cui si parla nel versetto in questione è divina): in quanto traducente filosofico (e specificamente platonico) di θυμός, dotato quindi di un campo semantico più ampio rispetto a iracundia, e non per forza connotato negativamente, ira risulta essere la variante preferita da Agostino per designare la collera divina (la μῆνις dei pagani)<sup>149</sup>. Il vescovo di Ippona non distingue in modo coerente nell'uso di ira e iracundia, è stato scritto<sup>150</sup>. Ma in riferimento alla collera divina, *iracundia* ricorre soltanto 7 volte nel suo *corpus*, mentre i nessi *ira dei* e *diuina ira* sono attestati 120 volte<sup>151</sup>. Per quanto riguarda le altre due varianti citate in in psalm. 87.7, il dato statistico riflette le considerazioni dello stesso Agostino, che ritiene ammissibile indignatio, mentre scarta completamente furor: il nesso indignatio dei è attestato infatti 6 volte; furor, riferito a Dio, ricorre soltanto in in psalm. 2.4, dove costituisce in realtà una traccia di lessico scritturistico<sup>152</sup>. La scelta lessicale riflette il pensiero: la preferenza di Agostino di ira in in psalm. 87.7 agisce infatti nel segno di un'attenuazione dell'antropomorfismo biblico<sup>153</sup> (è un intento che per altro si osserva già nelle tra-

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> LSJ<sup>9</sup>, 1128, s.v.

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> Conybeare 2004-10, 742.

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> Dal totale sono escluse le citazioni scritturistiche.

<sup>152</sup> Cf. Ps. 2.5. Si è visto, del resto, che la corrispondenza fra *ira* e *furor* è soltanto in *in psalm*. 6.3, e trova una spiegazione di natura stilistica piuttosto che semantica: vd. *supra* § 2 e in part. nn. 34, 45.

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Ad esempio commentando Ex. 4.14, Agostino chiarisce che l'ira di Dio non consiste mai in un turbamento dell'animo (inrationabilis perturbatio), com'è invece per gli esseri umani (quaest. hept. 2.10). Il problema nasce dalla difficile conciliazione degli antropomorfismi biblici con la concezione filosofica dell'imperturbabilità divina. A eccezione di Ireneo e di Tertulliano, che ammisero la collera di Dio come manifestazione della sua potenza, e di Lattanzio, che nel De ira dei affermò la necessità provvidenziale di quest'ultima per correggere il fedele dall'errore del peccato, gli scrittori cristiani attivi nell'Occidente latino adottarono stabilmente la posizione dei primi Padri greci, sostenitori della ἀπάθεια divina. La soluzione proposta da Origene si basava sull'interpretazione allegorica dei passi biblici in cui si parla della collera di Dio, da intendere quindi non come  $\pi \alpha \theta o \varsigma$ , ma come reazione finalizzata a educare e correggere dal peccato (vd. e.g. Orig. Princ. 2.4.4; Cels. 4.72; cf. Aug. quaest. hept. 1.39 more quippe humano deus in scripturis ad homines loquitur et eius iram nouerunt sine perturbatione eius intellegere qui nouerunt). Sul tema della collera divina, vd. Pohlenz 1909 (pp. 123-8 su Agostino); Bardy 1937; Stelzenberger 1989, 250-65 (con particolare attenzione al contributo della dottrina stoica delle passioni e del concetto di ἀπάθεια alla riflessione teologica cristiana); Ingremeau 1982, 13-24; Bodei 2010, 33-50.

duzioni greche, almeno del Pentateuco, rispetto all'originale ebraico)<sup>154</sup>. L'*ira* di Dio è il θυμός (di ascendenza platonica), un'ira filosofica; non un turbamento dell'anima<sup>155</sup> (di qui lo scarto di *iracundia*) o una patologia della stessa (di qui lo scarto di *furor*), ma una collera impassibile<sup>156</sup> e giusta<sup>157</sup>.

Alma Mater Studiorum Università di Bologna

Elisa Dal Chiele elisa.dalchiele3@unibo.it

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bardy 1937 = G. Bardy, *Apatheia*, in *Dictionnaire de spiritualité: ascetique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937, I 727-46.

Barr 1968 = J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, traduzione di P. Sacchi, Bologna 1968 [ed. or. London 1961].

Bauer 2002 = J.B. Bauer, Zum Psalmentext Augustins in den 'Enarrationes', in A. Primmer – K. Smolak – D. Weber (hrsg. von), Textsorten und Textkritik. Tagungsbeiträge, Wien 2002, 141-5.

BDAG = A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Third Edition, revised and edited by F.W. Danker, Chicago-London 20003 [1957<sup>1</sup>].

Becchi 1990 = F. Becchi, *La nozione di* ὀργή *e di* ἀοργησία *in Aristotele e in Plutarco*, Prometheus 16, 1990, 65-87.

Benoît 1963 = P. Benoît, L'inspiration des Septante d'après les Pères, in L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. I, Exégèse et patristique, Paris 1963, 169-87.

Benveniste 1948 = É. Benveniste, Noms d'agent et noms d'action en indo-européen, Paris 1948.

Billen 1927 = A.V. Billen, *The Old Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge 1927.

- Dorival 1994, 156 s. osserva, ad esempio, come nel libro dei Numeri le scelte traduttive dei Settanta siano orientate a un'attenuazione dell'idea di collera divina, che nella traduzione greca non è presentata come un sentimento ma come una manifestazione del moto dell'anima stesso.
- 155 Ciu. 9.5 ipse deus secundum scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. hoc enim uerbum uindictae usurpauit effectus, non illius turbulentus affectus. Affectus qui ha valore tecnico (cf. ciu. 9.4): l'uso del sostantivo come corrispondente di πάθος per designare i motus animi rimanda a Seneca (epist. 75.12 adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati), ma Agostino poteva averlo assimilato anche attraverso gli studi di retorica (Quint. inst. 6.2.20; cf. ThIL I 1185.47 ss., s.v.; respinge questa ipotesi Byers 2013, 61 n. 21) e la mediazione di Gellio (1.26.11). Che si tratti di lessico stoico, è confermato da Lattanzio: Stoici adfectus omnes quorum inpulsu animus commouetur ex homine tollunt (inst. 6.14.7; vd. ibid. 19.1): vd. Vögtle 1950, 160 s.; Pohlenz 1967, II 68 n. 22; O'Daly Zumkeller 1986-94, 166 s.; Bouton-Touboulic 2016, 485.
- <sup>156</sup> Cf. conf. 1.4.4 irasceris et tranquillus es. Altri esempi in Conybeare 2004-10, 743 s. n. 24 (con bibliografia).
- 157 Cf. c. Adim. 11 sicut enim ea quae dicitur ira dei, non perturbatio mentis est, sed potentia uindicandi; in psalm. 2.4 ira ergo dei est motus qui fit in anima quae legem dei nouit, cum eamdem legem uidet a peccatore praeteriri. per hunc enim motum iustarum animarum multa uindicantur; c. Faust. 22.18, 22. È a partire dal lessico biblico che θυμός e soprattutto ὀργή, si saldano all'idea della giustizia divina: i due sostantivi esprimono la reazione indignata di Dio nei confronti del male e del peccato, che nel Nuovo Testamento assume una valenza escatologica: nel lessico neotestamentario ὀργή designa infatti il giudizio finale inteso in termini punitivi: vd. BDAG, s.v. ὀργή; Schleusner 1824, I 832 s., s.v. θυμός; II 237 s., s.v. ὀργή. Sul concetto di 'giustizia vendicativa' vd. Fredouille 1968, 9.

Blössner 2006 = N. Blössner, *Der Thymos als Urheber der Zuneigung. Ein singulärer Beleg (Arist.* Pol. *VII 7) und seine Erklärung*, GB 25, 2006, 115-52.

Blumenthal 1971 = H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague 1971.

Bochet 2008 = I. Bochet, *Le fondement de l'herméneutique augustinienne*, in G. Nauroy – M.-A. Vannier (éd. par), *Saint Augustin et la Bible*, Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz, 7-8 avril 2005, Bern u.a. 2008, 37-57.

Bodei 1994<sup>4</sup> = R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1994<sup>4</sup> [1991<sup>1</sup>].

Bodei 2010 = R. Bodei, *Ira. La passione furente*, Bologna 2010.

Bogaert 2000 = P.-M. Bogaert, Le psautier latin des origines au XII<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire, in A. Aejmelaeus – U. Quast (hrsg. von), Der Septuaginta-Psalter und seine Tocherübersetzungen, Symposium in Göttingen 1997, Göttingen 2000, 51-81.

Bogaert 2006 = P.-M. Bogaert, *Les bibles d'Augustin*, RthL 37.4, 2006, 513-31.

Bouton-Touboulic 2016 = A.-I. Bouton-Touboulic, 'Affectus sunt, amores sunt': saint Augustin ou les passions revisitées, in I. Boehm – J.-L. Ferrary – S. Franchet d'Espèry (éd. par), L'homme et ses passions, Actes du XVII<sup>e</sup> Congrès international de l'Association Guillaume Budé organisé à Lyon du 26 au 29 août 2013, Paris 2016, 483-98.

Brachtendorf 1997 = J. Brachtendorf, *Cicero and Augustine on the Passions*, REAug 43, 1997, 289-308.

Brachtendorf 2007 = J. Brachtendorf, 'De trinitate' (Über die Trinität), in Drecoll 2007, 363-77.

Bréguet 1980 = Cicéron. La République, Texte établi et traduit par E. Bréguet, Paris 1980, 2 voll.

Büchsel 1968 = F. Büchsel, Θυμός, in F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (a c. di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, Brescia 1968, 589-92 [ed. or. Stuttgart 1933-79¹].

Byers 2013 = S.C. Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge et al. 2013.

Calabi 1998 = F. Calabi, *Andreia / thymoeides*, in *Platone. 'La Repubblica'. Volume III, Libro IV*, traduzione e commento a c. di M. Vegetti, Napoli 1998, 187-203.

Caswell 1990 = C.P. Caswell, A Study of Thumos in Early Greek Epic, Leiden 1990.

Catapano 2000 = G. Catapano, L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica, Padova 2000.

Catapano 2008<sup>2</sup> = *Aurelio Agostino. Tutti i dialoghi*, intr. generale, presentazioni ai dialoghi e note a c. di G. Catapano, traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Milano 2008<sup>2</sup>.

Cheyns 1983 = A. Cheyns, *Le thumos et la conception de l'homme dans l'épopée homérique*, RBPh 61, 1983, 20-86.

Conybeare 2004-10 = C. Conybeare, *Ira*, in *Augustinus-Lexikon*, III, Basel 2004-10, 741-5.

Cutino 2006 = M. Cutino, L'anima e le sue 'adfectiones' nel lessico filosofico di Ambrogio, in F. Gasti (a c. di), Il latino dei filosofi a Roma antica, Atti della V Giornata Ghisleriana di Filologia Classica, Pavia 12-13 aprile 2005, Pavia 2006, 171-207.

Czerwińska 1996 = J. Czerwińska, La nozione θυμός da Omero, Eraclito e Democrito, Eos 84.1, 1996, 7-22.

Dal Chiele 2016 = Apuleio. 'De Platone et eius dogmate'. Vita e pensiero di Platone, testo, traduzione, introduzione e commento a c. di E. Dal Chiele, Bologna 2016.

Dal Chiele 2017 = 'Utilitati decorique consultum': due note alla descrizione dell'essere umano nel 'De prouidentia dei' di Agostino (4-7), Latinitas, n.s., 5.1, 2017, 47-61.

de Bruyne 1931 = D. de Bruyne, S. Augustin reviseur de la Bible, in Miscellanea Agostiniana, II, Roma 1931, 521-606.

de Labriolle 1950 = P. de Labriolle, *Apatheia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart 1950, 484-7.

Di Leo 2016 = P. Di Leo, Augustine between Plotinus and Porphyry: a Possible Answer to the Problem of the Identity of the 'Platonicorum Libri', GIF 68, 2016, 213-39.

Divjak-Red. 1996-2002 = J. Divjak-Red., Epistulae, in Augustinus-Lexikon, II, Basel 1996-2002, 893-1057.

Dolbeau 1998 = F. Dolbeau, La survie des oeuvres d'Augustin. Remarques sur l''Indiculum' attribué à Possidius et sur la bibliothèque d'Anségise, in D. Nebbiai-Dalla Guarda – J.-F. Genest (éd. par), Du copiste au collectionneur, Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet, Tournhout 1998, 3-22 [ora in F. Dolbeau, Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes, Paris 2005, 475-94].

Dorival 1994 = G. Dorival, La Bible d'Alexandrie. Les Nombres, Paris 1994.

Drecoll 2004-10 = V.H. Drecoll, *Marius Victorinus*, in *Augustinus-Lexikon*, III, Basel 2004-10, 1181-5.

Drecoll 2007a = V.H. Drecoll, *Lateinischer Mittelplatonismus*, in Id. 2007, 66-72.

Drecoll 2007b = V.H. Drecoll, Zur Chronologie der Werke, in Id. 2007, 250-61.

Ebeling 1885 = H. Ebeling, Lexicon Homericum, I-II, Lipsiae 1885.

Field 1964 = F. Field, *Origenis hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* [...] concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit F. Field, I-II. Hildesheim 1964.

Fillion-Lahille 1984 = J. Fillion-Lahille, Le 'De ira' de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions, Paris 1984.

Flashar 1912 = M. Flashar, Exegetische Studie zum Septuagintapsalter, ZAW 32.4, 1912, 241-68.

Fortenbaugh et al. 1992 = W.W. Fortenbaugh -P. Huby -R. Shraples -D. Gutas (ed. by), *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, Leiden 1992.

Fortenbaugh 2002<sup>2</sup> = W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London 2002<sup>2</sup> [1975<sup>1</sup>].

Frede 1962-4 = *Epistula ad Ephesios*, hrsg. von H.J. Frede, [*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* 24.1], Freiburg 1962.

Fredouille 1968 = J.-C. Fredouille, Sur la colère divine: Jamblique et Augustin, RecAug 5, 1968, 7-13.

Frère 1997 = J. Frère, 'Thumós' et 'kardía' ('Timée', 69c2-70d6), Kléos 1, 1997, 9-16.

Frère 2000 = J. Frère, *Emportement et colère: thumos et orgè selon Aristote*, in N.L. Cordero (éd. par), *Ontologie et dialogue*, Mélanges en hommage à Pierre Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire, Paris 2000, 171-87.

Frère 2004 = J. Frère, Ardeur et colère: le thumos platonicien, Paris 2004.

Fürst 1994 = A. Fürst, 'Veritas Latina'. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen, REAug 40, 1994, 105-26 [ora in Id., Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte, Berlin-Boston 2001, 359-84].

Fürst 1999 = A. Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus, Münster 1999.

Fürst 2004-10 = A. Fürst, Hieronymus, in Augustinus-Lexikon, III, Basel 2004-10, 317-36.

Gaillard 1976 = J. Gaillard, *Louange*, in *Dictionnaire de spiritualité*, ascetique et mystique, doctrine et histoire, IX, Paris 1976, 1020-34.

Gärtner 2004-10 = H.A. Gärtner, Laus (laudatio), in Augustinus-Lexikon, III, Basel 2004-10, 905-9.

Gastaldi 2007 = S. Gastaldi, *La mimesis e l'anima*, in Vegetti 2007, 93-149.

Giazzon 2011 = S. Giazzon, 'Ira' (e 'ultio') nei 'Punica' di Silio Italico, in P. Mantovanelli – F.R. Berno (a c. di), Le parole della passione: studi sul lessico poetico latino, Bologna 2011, 265-94.

Giusta 1964, 1967 = M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino, I 1964, II 1967.

Grether – Fichtner 1972a = O. Grether – J. Fichtner, Ὁργή, ὀργίζομαι, ὀργίζος, παροργίζω, παροργισμός. *Ira umana ed ira divina nell'A.T.-La terminologia ebraica*, in F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (a c. di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Brescia 1972, 1103-8 [ed. or. Stuttgart 1933-79¹].

Grether – Fichtner 1972b = O. Grether – J. Fichtner, Ὁργή, ὀργίζομαι, ὀργίζος, παροργίζω, παροργισμός. *L'ira di Dio nei LXX*, in F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (a c. di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Brescia 1972, 1151-60 [ed. or. Stuttgart 1933-79¹].

Gribomont – Thibaut 1959 = J. Gribomont – A. Thibaut, Méthode et esprit des traducteurs du Psautier grecque, in P. Salmon (éd. par), Richesses et déficiences des anciens Psautiers latins, Roma 1959, 51-105.

Gryson 1987 = Esaias, edidit R. Gryson ('Vetus Latina'. Die Reste der altlateinischen Bibel 12.1), Freiburg 1987.

Gryson 2004 = R. Gryson, Altlateinische Handschriften. Manuscrits vieux latins. Répertoire descriptif. Deuxième partie: Mss. 300-485 (Manuscrits du psautier), Freiburg 2004.

Gualandri 1998 = I. Gualandri, *Il lessico di Ambrogio: problemi e prospettive di ricerca*, in L.F. Pizzolato – M. Rizzi (a c. di), *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 1998, 267-311.

Hadot 1971 = P. Hadot, Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres, Paris 1971.

Hagendahl 1967 = H. Hagendahl, Augustine and the Latin Classics, I, Testimonia; II, Augustine's Attitude, Göteborg 1967.

Harris 2001 = W.V. Harris, Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity, Cambridge MA. 2001.

Harrison 2000 = S.J. Harrison, *Apuleius: a Latin Sophist*, Oxford-New York 2000.

Hennings 1994 = R. Hennings, Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14, Leiden-New York-Köln 1994.

Henry 1934 = P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustine et Macrobe*, Louvain 1934.

Holt 1941 = J. Holt, Les noms d'action en -σις (-τις). Etudes de linguistique grecque, København 1941.

Hombert 2000 = P.-M. Hombert, Nouvelles recherches de chronologie augustinienne, Paris 2000.

Houghton 2008a = H.A.G. Houghton, Augustine's Text of John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts, New York 2008.

Houghton 2008b = H.A.G. Houghton, *Augustine's Adoption of the Vulgate Gospels*, NTS 54, 2008, 450-64.

Houghton 2016 = H.A.G. Houghton, *The Latin New Testament. A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford 2016.

Ingremeau 1982 = Lactance. La colère de Dieu, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Ch. Ingremeau, Paris 1982.

Konstan 2006 = D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto-Buffalo-London 2006.

La Bonnardière 1965 = A.-M. La Bonnardière, Recherches de chronologie augustinienne, Paris 1965.

La Bonnardière 1978-79 = A.-M. La Bonnardière, *Recherches sur le grandes 'Enarrationes in Psalmos' dictées d'Augustin*, Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes – Section de Sciences religieuses 87, 1978-79, 319-24.

La Bonnardière 1986 = A.-M. La Bonnardière, Augustin a-t-il utilisé la 'Vulgate' de Jérôme?, in Ead. (éd. par), Saint Augustin et la Bible, Paris 1986, 303-12.

Larock 1930 = V. Larock, Les premières conceptions psychologiques des Grecs, RBPh 9.2, 1930, 377-406

 $LIV^2 = Lexikon \ der \ indogermanischen \ Verben$ , unter Leitung von H. Rix, bearbeitet von M. Kümmel – Th. Zehnder – R. Lipp – B. Schirmer, Wiesbaden  $2001^2 \, [1998^1]$ .

Lust et al.  $2003^2 = J$ . Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Revised Edition, Stuttgart  $2003^2$ .

Lynch – Miles 1980 = J.P. Lynch – B. Miles, *In Search of Thumos: toward an Understanding of a Greek Psychological Term*, Prudentia 12, 1980, 3-9.

Madec 1974 = G. Madec, Saint Ambroise et la philosophie, Paris 1974.

Madec 2007 = G. Madec, *Influssi cristiani su Agostino*, in A.D. Fitzgerald (a c. di), *Agostino, dizionario enciclopedico*, ed. it. a c. di L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007 [ed. or. Cambridge 1999], 139-47.

Magnien 1927 = V. Magnien, Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme, REG 40, 1927, 117-41.

Marrou 1978<sup>2</sup> = H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1978<sup>2</sup> [ed. or. Paris 1948].

Mayer 1986-94 = C.P. Mayer, *Confessio, confiteri*, in *Augustinus-Lexikon*, I, Basel 1986-94, 1122-34.

Müller 1996-2002 = H. Müller, 'Enarrationes in Psalmos'. A. Philologische Aspekte, in Augustinus-Lexikon, II, Basel 1996-2002, 804-38.

Neuschäfer 2004-10 = B. Neuschäfer, *Lingua Graeca*, in *Augustinus-Lexikon*, III, Basel 2004-10, 1005-12.

O'Daly 1986-94 = G.J.P. O'Daly, Anima, animus, in Augustinus-Lexikon, I, Basel 1986-94, 315-40.

O'Daly 1988 = G.J.P. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo 1988 [ed. or. London 1987].

O'Daly – Zumkeller 1986-94 = G.J.P. O'Daly – A. Zumkeller, *Affectus (passio-perturbatio)*, in *Augustinus-Lexikon*, I, Basel 1986-94, 166-80.

Partoens 2007 = G. Partoens, *Mit der Predigttätigkeit zusammenhängende Werke*, in Drecoll 2007, 393-416.

Perrone et al. 2015 = Origenes Werke, Dreizehnter Band, Die neuen Psalmenhomilien. Eine Kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314, heraugegeben von L. Perrone, in Zusammenarbeit mit M. Molin Pradel – E. Prinzivalli – A. Cacciari, Berlin-München-Boston 2015.

Pieri 1999 = B. Pieri, *Retorica, conversione, introversione: su alcuni aspetti dello stile di Agostino*, BStudLat 29.2, 1999, 523-40.

Pieri 2018 = B. Pieri, 'Narrare memoriter, temporaliter dicere'. Racconto e metanarrazione nelle 'Confessioni' di Agostino, Bologna 2018.

Pohlenz 1909 = M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909.

Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, tr. it. di O. De Gregorio (testo) e B. Proto (note, aggiornamenti), indici a c. di B. Proto, I-II, Firenze 1967, [ed. or. Göttingen 1959].

Price 2010 = A.W. Price, *Emotions in Plato and Aristotle*, in P. Goldie (ed. by), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford 2010, 121-42.

Rabbow 1914 = P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht*, I, *Therapie des Zorns*, Leipzig-Berlin 1914.

Rahlfs 1931 = A. Rahlfs (ed.), *Psalmi cum odis*, Göttingen 1931.

Rahlfs – Hanhart  $2006^2$  = Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Duo volumina in uno, Stuttgart  $2006^2$ .

Ranocchia 2007 = G. Ranocchia, Filodemo e l'etica stoica. Per un confronto fra i trattati 'Sulla superbia' e 'Sull'ira', WJA (n.F.) 32, 2007, 147-68.

Roider 1981 = U. Roider, *Griech*. θυμός "*Mut" – ai*. dhūmáh "*Rauch"*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 95.1, 1981, 99-109.

Schirner 2015 = R.S. Schirner, 'Inspice diligenter codices': philologische Studien zu Augustins Umgang mit Bibelhandschriften und -übersetzungen, Berlin-München-Boston 2015.

Schleusner 1824 = J.F. Schleusner, *Novum lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum* congessit et variis observationibus philologicis illustravit J.F. Schleusner, I-II, Glasguae 1824.

Schulz-Flügel 2007a = E. Schulz-Flügel, *Der lateinische Bibeltext im 4. Jahrhundert*, in Drecoll 2007, 109-14.

Schulz-Flügel 2007b = E. Schulz-Flügel, *Augustins textkritische Beschäftigung mit dem Bibeltext*, in Drecoll 2007, 237-41.

Sleeman-Pollet 1980 = J.H. Sleeman – G. Pollet, Lexicon Plotinianum, Leiden-Leuven 1980.

Solignac 1984 = A. Solignac, *Passions et vie spirituelle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, ascetique et mystique, doctrine et histoire, Paris 1984, XII.1, 339-57.

Spanneut 1957 = M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'église. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie, Paris 1957.

Stelzenberger 1989 = J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, Hildesheim-Zürich-New York 1989 (rist. anastatica dell'ed. München 1933).

Sullivan 1981 = S.D. Sullivan, The Function of  $\theta \nu \mu \delta \zeta$  in Hesiod and the Greek Lyric Poets, Glotta 59, 1981, 147-55.

Sullivan 1993a = S.D. Sullivan, *Person and Thumos in the Poetry of Hesiod*, Emerita 61, 1993, 15-40.

Sullivan 1993b = S.D. Sullivan, *The Role of Person and* θυμός *in Pindar and Bacchylides*, RBPh 71.1, 1993, 46-68.

Sullivan 1994 = S.D. Sullivan, *The Relationship of Person and Thumos in the Greek Lyric Poets:* (Excluding Pindar and Bacchylides), SIFC 12, 1994, 12-37; 149-74.

Sullivan 1996 = S.D. Sullivan, *Metaphorical Uses of Psychological Terminology in Early Poetry: Evidence for Distinctive Meanings of the Terms*, SIFC 14.2, 1996, 129-51.

Testard 1958 = M. Testard, Saint Augustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin, II, Répertoire des textes, Paris 1958.

Vegetti 1995 = M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a c. di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 1995, 39-73.

Vegetti  $2002^7 = M$ . Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari  $2002^7 [1989^1]$ .

Vegetti 2003 = M. Vegetti, Quindici lezioni su Platone, Torino 2003.

Vegetti 2007 = *Platone, 'La Repubblica' 7. Libro X*, traduzione e commento a c. di M. Vegetti, Napoli 2007.

Vegetti 2011<sup>5</sup> = M. Vegetti, Guida alla lettura della 'Repubblica' di Platone, Roma-Bari 2011<sup>5</sup>.

Viano 2003 = C. Viano, Competitive Emotions and Thumos in Aristotle's 'Rhetoric', in D. Konstan –N.K. Rutter (ed. by), Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece, Edinburgh 2003, 85-97.

Viano 2013 = C. Viano, Aristotele, Eraclito e la forza irresistibile del thumos (22 B 85 DK), Doispontos 10.2, 2013, 169-88.

Viano 2014 = C. Viano, Le paradigme des passions: Aristote et les définitions non physiques de la colère, Journal of Ancient Philosophy 8.1, 2014, 1-19.

Viano 2016 = C. Viano, Materia e causa materiale delle passioni: Aristotele e la definizione fisica della collera, in Ead. (a c. di), Materia e causa materiale in Aristotele e oltre, Roma 2016, 61-76.

Viansino 1988 = Lucio Anneo Seneca. I dialoghi, I, 'Della provvidenza', 'Della costanza del saggio', 'Dell'ira', a c. di G. Viansino, Milano 1988.

Vögtle 1950 = A. Vögtle, Affekt, in Reallexikon für Antike und Christentum, I, Stuttgart 1950, 160-73.

Weber 1953 = Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins, édition critique par Dom R. Weber, Città del Vaticano 1953.

Wevers 1990 = J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* [Septuagint and Cognate Studies Series 30], Atlanta 1990.

Wilmart 1931a = A. Wilmart, Operum s. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus, in Miscellanea Agostiniana, II, Roma 1931, 149-233.

Wilmart 1931b = A. Wilmart, La tradition des grands ouvrages de saint Augustin, in Miscellanea Agostiniana, II, Roma 1931, 257-315.

'Ira', 'indignatio' o 'furor'?

Wilpert 1950 = P. Wilpert, *Ataraxie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart 1950, 844-54.

Zetzel 1995 = *Cicero. 'De re publica'. Selections*, ed. by J.E.G. Zetzel, Cambridge 1995.

Abstract: By dealing with the problem of the Latin variants of Ps. 87.8 in in psalm. 87.7 Augustine refers to the magni auctores Latinae eloquentiae in order to support ira as the better translation of θυμός than indignatio and furor, which are also be found in the ancient translations of the Psalter. The article aims to identify the magni auctores Latinae eloquentiae showing that ira as equivalent of θυμός goes back not only to Cicero but widely to a Platonic philosophical background.

Keywords: Anger, Greek-Latin translations, Platonism, Cicero, Stoicism.