

GIOVANNI GHISELLI

Il linguaggio dell'interiorità. Sofocle, Seneca, Marco Aurelio, Agostino.

In Seneca il linguaggio s'interiorizza e spiritualizza. Per questo il Cordovano usa molto la diatesi riflessiva nella quale l'agente prende se stesso a oggetto della propria azione. "Seneca sfrutta questa possibilità del sistema linguistico ampliando l'uso del riflessivo in una gamma di *iuncturae* che non ha precedenti in latino".¹

Traina indica come archetipo l'eracliteo ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν (101 D. K.), ho indagato me stesso. Ma Seneca innova, e le innovazioni, come vedremo, saranno riprese dai Cristiani.

Traina fa l'esempio di *deprehendere*, prendere, sorprendere qualcuno nell'atto di fare qualcosa, "come termine giuridico, prendere in flagrante". Tale senso mal si presta alla diatesi riflessiva (p. 16). Ma Seneca scrive: *deprehendas te oportet, antequam emendes* (Ep. 28, 9), devi coglierti in fallo prima di correggerti.

Altro esempio indicato da Traina è quello di *excitere*, "fare uscire scuotendo".

Cicerone nel *Rosc. Am.* 97 lo impiega nel valore originario, poliziesco di "perquisire": *non excutio te*.

Ovidio nell'*Ars amatoria* lo applica al "passare in rassegna" dappertutto le belle ragazze: *excuties omnes ubiquaque puellas* (2, 627).

In Seneca la diatesi riflessiva identifica l'oggetto con la coscienza del soggetto e "dà al verbo un'accezione tutta metaforica e spirituale: *excute te et varie scrutare et observa* (Ep. 16, 2). La metafora ottica dell'introspezione, qui rappresentata dai due verbi *scrutor* e *observo*, è ravvivata dalla metafora tattile di *excutio*: "fruga in tutte le pieghe della tua anima" (p. 17).

"Quest'epoca che ha scoperto la possibilità di spiritualizzare il linguaggio delle parole più concrete, quest'epoca che con Paolo ha scoperto il concetto di una περιτομή spirituale (sì che l'ἀκροβυστία può diventare περιτομή), è difficile proprio per le sue contraddizioni apparentemente assurde"².

Non enim, qui manifesto Iudaeus est, neque quae manifesto in carne circumcisio, sed qui in abscondito, Iudaeus est, et circumcisio cordis in spiritu non littera (περιτομή καρδιάς ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι), *cuius laus non ex hominibus sed ex deo est*". Non è infatti Giudeo chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma è Giudeo chi lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito, non nella lettera, e la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio (*Ai Romani*, 2, 28- 29).

In un'altra lettera Paolo identifica gli uomini crassamente materialisti con i nemici di Cristo: οἱ τὰ ἐπίγεια φρονούντες (*Ai Filippesi*, 3, 19), uomini la cui fine è la perdizione, il loro dio è il ventre, e si vantano di ciò di cui dovrebbero vergognarsi, tutti intenti alle cose della terra.

Nel *Sofista* di Platone uno straniero di Elea segnala una γιγαντομαχία... περὶ τῆς οὐσίας (246a), una battaglia di giganti sull'essere. I due eserciti sono schierati così:

οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν τεχνῶς πέτρας καὶ δοῦς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν [246β] τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἰ τίς τι φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονούντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες

¹ A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca* (Patron, 1974), p. 14.

² S. Mazzarino, *L'impero romano*, 1, p. 225.

ἄλλο ἀκούειν (*Sofista*, 246a-b). **Gli uni dal cielo e dall'invisibile trascinano a terra tutto**, acchiappandolo assolutamente con le mani proprio come **se si trattasse di rocce o di querce**. E infatti attaccandosi a tutte le cose siffatte affermano che soltanto è ciò che offre un contatto e una presa manuale, e stabiliscono che l'essere e il corpo sono la stessa cosa, e se qualcuno degli altri dirà che c'è qualche cosa senza corpo, lo disprezzano completamente e non vogliono ascoltare nient'altro.

Chi sono questi non miti giganti del materialismo? Secondo A. E. Taylor, Platone non allude agli atomisti ma al **“crasso, ottuso materialismo dell'uomo medio”**³. Altrettanto Labano, zio di Giuseppe e padre di Rachele nel grande romanzo biblico di T. Mann: “L e mani erano larghe, calde, ugualmente pelose, mani da proprietario, di uomo tutto chiuso e limitato nei suoi pensieri cupamente terrestri: un vero grumo di terra, come pensò Giacobbe”⁴.

E **gli avversari dell'altra razza**, chi sono?

οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι: (246b). Quelli che nel dibattito si oppongono loro, molto cautamente si difendono, appoggiandosi a regioni superiori e all'invisibile e sostenendo con forza che il vero essere consiste in alcune forme pensabili e immagini incorporee. I secondi sono più miti (ἡμερώτεροι, 246c). I primi furono seminati nella terra e dalla terra sono sorti (σπαρτοὶ τε καὶ αὐτόχθονες, 247c), **gli altri sono amici delle forme**: τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους (248a).

Questi possono essere chiamanti idealisti *ante litteram*, secondo la definizione di idealismo data da Hegel: “L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo: nel non riconoscere il finito come vero essere” (*Scienza della logica*, I, p. 130).

Torniamo a Seneca letto da Traina.

“La cellula stilistica di Seneca e della sua età è la frase, la *sententia*; nell'epoca di Cesare e di Cicerone era stato il periodo; nell'epoca di Frontone sarà la parola”⁵.

Con la fine della Repubblica la realtà politica passa in secondo piano e individuo e cosmo si trovano di fronte. Il problema è l'inserimento dell'individuo nel cosmo. La trama logica del discorso si smaglia in un balenio di *sententiae*. La retorica asiana con i suoi schemi convulsi e l'aggressività della diatriba cinica ne sono i modelli.

I puri utensili grammaticali tendono a sparire, come già nella poesia: per esempio *contingo* con l'infinito permette il risparmio della congiunzione *ut* richiesta dal latino classico: *nulli contigit impune nasci* (*Marc.* 15, 4); oppure *cui nasci contigit, mori restat* (*Ep.* 99, 8).

Il linguaggio dell'interiorità confluisce, soprattutto per tramite di **Agostino** nell'esperienza cristiana: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (*De vera religione*, 39). Però il santo continua come il filosofo non avrebbe mai continuato: *et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum* (*ibid.* 72).

Dio è dentro ed è sopra: *interior intimo meo*, ma anche *superior summo meo* (*Conf.* 3, 11). A Dio si arriva solo con uno sforzo di trascendenza interiore: *ascendebamus interius cogitando... et venimus in mentes nostras sed transcendimus eas* (*ibid.* 9, 25); *ipsa sibi anima sileat et transeat se* (*ibid.* 9, 25); *ascendens per animum meum ad Te* (*ibid.* 9, 25).

L'interiorità agostiniana non ha limiti: si apre in basso sull'inconscio (*nec ego ipse capio totum, quod sum*, *ibid.* 10, 15), in alto verso Dio.

Seneca trova Dio nel suo intimo: *prope est a te deus, tecum est, intus est* (*Ep.* 41, 2). La vicinanza (*prope*) e la concomitanza (*tecum*) si risolvono nell'interiorità (*intus*), con un ritmo

³ Platone, p. 597. Vedi la scheda “Il borghese” dopo il v. 621.

⁴ T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, *La storia di Giacobbe*, p. 272.

⁵ Traina, *ibid.* p. 26.

trimembre che ricorda S. Paolo: ὁ [Θεὸς] ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (*Eph.* 4, 6), *super omnes et per omnia et in omnibus*.

Seneca conclude *ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet*.

Intra nos invece che *in nobis* (cfr. Cic. *Tusc.* I, 4, *dominans ille in nobis deus*), *in* indica stato, moto, volume (dentro) e superficie (sopra). Seneca rimedia all'usura e alla vastità semantica di *in* con *intra* che opposto a *extra* polarizza l'opposizione dentro-fuori, evidenzia la metafora volumetrica della interiorità. Al *sacer intra nos spiritus* corrisponde τῶ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι di Marco Aurelio (2, 13, 1). È infelice, scrive l'imperatore, chi scruta le viscere della terra e l'intimo degli altri, mentre gli basterebbe seguire il demone che abita in lui e onorarlo di un culto sincero.

La libertà del saggio stoico è obbedire alla necessità cosmica: *nihil invitus facit sapiens; necessitatem effugit, quia vult quod coactura est* (Seneca, *Ep.* 54, 7), si sottrae alla necessità in quanto la asseconda. Il cinico Enomao di Gadara (II sec. d. C.) diceva che questo assecondare la necessità era una mezza schiavitù. Comunque l'epistola si chiude con *inestimabile bonum est suum fieri* che chiude il cerchio di questa interiorità.

Agostino chiede aiuto a Dio per giungere all'abisso della propria interiorità. L'uomo non illuminato dalla grazia diviene enigma a se stesso: *factus eram ipse mihi magna quaestio, et interrogabam animam meam* (*Conf.* 4, 9). Si può pensare a Edipo e alla Sfinge.

In Agostino, come già in Sofocle si trova l'inconscio. Nelle *Confessiones* il santo scrive: *nec ego ipse capio totum, quod sum* (10, 15). E si chiede: *ergo animus ad habendum se ipse angustus est?*

Per Sofocle si veda al primo verso dell'*Edipo re*: ὦ τέκνα, Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τροφή. O figli, nuova stirpe dell'antico Cadmo. Figli è "la parola-chiave che allude al motivo centrale della vicenda, vale a dire la parentela incestuosa nella casata di Edipo"⁶. Edipo chiama figli, i sudditi tebani. È una prima avvisaglia dell'ironia tragica per la quale chi parla dà informazioni diverse dalle sue intenzioni: se la discendenza del primo re di Tebe ha come padre l'ultimo re, allora anche questo discende dal fondatore della città, e pertanto è "rea progenie" di Laio, figlio di Labdaco, figlio di Polidoro, figlio di Cadmo, figlio di Agenore (cfr. vv. 267-268). È un esempio di "quei ponti di parole sui quali passano le vie che portano all'inconscio", per dirla con Freud (*L'interpretazione dei sogni*, p. 346).

Sofocle colloca l'uomo in situazioni estreme facendolo soffrire fino all'osso, affinché sveli le sue regioni più interne. Il drammaturgo ateniese è realista nel senso più profondo del termine, poiché scandaglia gli abissi dell'anima.

Torniamo ad Agostino.

"L'uomo, non illuminato dalla grazia, è divenuto un enigma a se stesso (*Domine... sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, Conf.* 10, 50). Chiamerei abissale questo aspetto dell'interiorità agostiniana, ricordando *Conf.* 10, 2: *Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae*; 4, 22: *grande profundum est ipse homo* (in Seneca *profundus* ha una dimensione fisica e metafisica – le voragini dello spazio e del tempo –, mai psichica, per la quale usa *altus*, cfr. vit. Beat. 4.4: *laetitia alta atque ex alto veniens*; *Ep.* 75, 5: *nullum in alto malum est* – Agostino dirà *in profundo, Conf.* 9, 12)⁷

L'*Imitatio Christi* riprende la platonica ὁμοίωσις θεῶ (Teeteto, 176b).

⁶ G. Avezù e G. Guidorizzi (a cura di) *Edipo a Colono*, p. 201.

⁷ Traina, *ibid.*, p. 71.

Socrate dice che il male non può dimorare tra gli dèi ma solo in questo basso mondo. Allora l'assimilazione agli dèi è una fuga da questo mondo per quanto è possibile φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Inoltre è assimilazione a dio diventare giusto e santo con assennatezza.

Seneca scrive: *Vis deos propitiare? Bonus esto. satis illos (sc. deos) coluit quisquis imitatus est* (Ep. 95, 50)

Agostino ricorda Platone: *habemus sententiam Platonis dicentis omnes deos bonos esse* (Civ. Dei, 8, 13). La deduzione della bontà del creato dalla bontà del creatore viene, com'è noto, dal *Timeo* (28a). Il *Timeo* viene riecheggiato ripetutamente da Agostino attraverso la traduzione ciceroniana. Per esempio: *hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent* (Civ. Dei, 11, 21), anche Platone afferma che la causa più giusta della creazione del mondo è che le opere buone sono fatte da un Dio buono. Anche Seneca aveva tradotto il medesimo passo del *Timeo*:

Ita certe Plato ait: Quae deo faciendi mundum fuit causa? Bonus est (Ep. 65, 10).

Timeo 29a. Dio è il più buono degli autori: ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.

E ancora: *Quae causa est dis bene faciendi? Natura. Errat si quis illos putat nocere nolle: non possunt* (Ep. 95. 49).

Agostino adotta contenuti neoplatonici applicando loro forma senecana.

L'insistente *in te ipsum redi* è innegabilmente di matrice porfiriana, comunque neoplatonica, ma gli strumenti lessicali e sintattici di questa interiorizzazione erano stati foggiate in latino per la prima volta da Seneca.

In Agostino leggiamo. *inde admonitus redire ad memet ipsum* (Conf. 7, 16). Seneca fu il precursore e il modello di Agostino.

Anche Girolamo (347-420) pone Seneca, accanto a Bruto e Cicerone, tra i suoi *auctores* filosofici (*Apologia adversus libros Rufini* del 393). Si scaglia in tre libri contro Tirannio Rufino che aveva tradotto Origene e ne era fautore.

Tertulliano lo chiama *Seneca saepe noster* (*De anima*, 20, 1) e **Lattanzio (III-IV sec.)** ne fa un precursore del cristianesimo: *potuit esse veri Dei cultor, si quis illi monstrasset* (*divinae institutiones*, 6, 24, 14).

Nel tempo tra Lattanzio e Girolamo, dunque nel IV secolo, nacque il carteggio apocrifo tra Seneca e San Paolo. Girolamo nel *De viris illustribus* (392 d. C.) poneva Seneca in *catalogo sanctorum* (22). Girolamo vuole emulare Svetonio perché i vari Celso (II sec. *Discorso vero*: il Cristianesimo è una στάσις, una guerra civile contro il giudaismo), Porfirio (*Contro i Cristiani*, III sec.), Giuliano, cani arrabbiati contro Cristo, sappiano che la Chiesa cristiana ha avuto oratori, filosofi e colti dottori.

Di Seneca dunque il *De viris illustribus* (22) di Girolamo dice: *quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistulae provocarent, quae leguntur a plurimis. Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum.*

Agostino interruppe questa tradizione.

Nell'epistola 153, Agostino scrive di Seneca *qui temporibus apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistulae*. Il *leguntur* è generico e rinvia a Gerolamo.

Nel *De civitate Dei* Agostino scrive che da certi indizi (*nonnullis indicibus*, VI, 10) Seneca risulta essere contemporaneo degli apostoli. Poi c'è un giudizio negativo su Seneca accusato di incoerenza: *tamen, quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat*. Dal martellare del tricolon antitetico sprizza l'accusa d'incoerenza tra gli scritti e la vita, tra il *sapiens* e il *senator*. Agostino insomma accusa Seneca di fingere e di recitare. Un'accusa dalla quale Seneca dovette difendersi già da vivo: *aliter inquis,*

loqueris, aliter vivis (De vita beata, 18, 1). Agostino chiarisce che a Seneca non mancò la libertà di scrivere ma quella di vivere: *libertas adfuit scribenti, viventi defuit*.

Del resto la *libertas* di Agostino non è quella di Seneca: *quaeris quae sit libertas? Non homines timere, non deos (Ep. 75, 18)*. Agostino in *De animae quantitate* (78) scrive: *in (Dei) servitio placere perfecta et sola libertas est*. La definizione senecana doveva suonare blasfema ad Agostino che commentava le parole del salmista: *initium sapientiae timor Domini*, scrivendo *timeat autem Christianus... timor perducit ad Charitatem (Sermo 348, 3)* Cfr. *metus hostilis* di Sallustio.

Agostino dunque non pone Seneca *in numero sanctorum*.

Gli apologisti hanno impiegato Seneca nel rivolgere contro i pagani le loro stesse armi. **Tertulliano e Lattanzio citano Seneca decine di volte, Minucio e Cipriano lo imitano senza citarlo.** Gerolamo definì Lattanzio un *fluvius eloquentiae Tullianae*. Costantino nel 317 gli affidò il figlio Crispo da educare.

Tertulliano rifiuta la filosofia pagana ma ne adotta la lingua e lo stile; **Minucio Felice** nel dialogo *Octavius* tende a evidenziare le concordanze fra la tradizione classica e la concezione cristiana della vita. **Sono entrambi del II-III secolo.**

Cipriano III secolo fu vescovo di Cartagine. Decapitato nel 258 rispose *Deo gratias* alla sentenza di morte e donò 25 monete d'oro al suo carnefice. Scrisse lettere e trattati: *nemini salus nisi in Ecclesia*.

Lattanzio evidenzia le analogie tra Seneca e il cristianesimo.

Seneca offriva ai cristiani la prefigurazione del martire scrivendo: *ecce par deo dignum: vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit (De providentia, 2, 89)* E Minucio Felice: *quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore congregitur (Octavius, 37, 1)*.

Agostino combatte le sue battaglie contro le eresie, contro Mani (315-277), annovera tra gli eretici, nel *De haeresibus ad Quodvultdeum*, Donato, Ario, Pelagio, Fotino. Non lo fece nel *De civitate Dei*, l'ultima grande apologia della Chiesa contro il paganesimo, quando la reazione pagana alzò la testa dopo il sacco di Roma (410) da parte di Alarico.

Utilizzò a fini apologetici il *De superstitione* di Seneca.

Agostino non ha simpatia per gli Stoici, Ne riconosce la *disputandi subtilitas (Ep. 118, 15)* ma ne contesta il materialismo: *nisi corporalia cogitare non possunt (Ep. 118, 26)*. Egli si era liberato dal materialismo manicheo. Di questa liberazione si sente debitore ai platonici e ai neoplatonici, dai quali era stato spinto a cercare una verità incorporea (*Sed tunc lectis Platoniorum illis libris invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi admonitus quaerere incorpoream veritatem. Conf. 7, 20*).

Nel *De civitate Dei*, Agostino scrive che Platone è superiore a tutti gli altri filosofi gentili. E aggiunge: nessuno è più vicino di noi ai platonici. Platone infatti ha scritto che è sapiente chi imita Dio. Dunque gli altri filosofi *cedant platonis (VIII, 5)*.

“Il cristianesimo è un platonismo per il popolo”⁸

Dunque per Agostino precristiano non è Seneca ma i platonici.

Agostino considera la superbia il *caput omnium peccatorum (In Iohannis evangelium, 25, 16)*. *Initium peccati omnis superbia (In psalmos enarrationes, 18, 2, 15)*. Agostino sposta il baricentro dell'uomo fuori da lui, come aveva già fatto Sofocle.

Seneca nel *De vita beata* (16, 3) aveva scritto: *quid extrinsecus opus est ei qui omnia in se colligit?* Agostino doveva sentirne fastidio.

⁸ *Di là dal bene e dal male*, prefazione.

La natura, bussola dello stoico, è viziata dal peccato originale: *natura humana... mala est, quia vitiata est (Opus imperfectum contra Iulianum)*. Mentre Seneca: *idem est ergo beate vivere et secundum naturam (De vita beata, 8, 2)*.

Quanto alla *virtus*: Seneca: *beatum sola virtus facit (Ep. 85, 17)*; *virtus ad illam (sc. ad vitam beatam) per se ipsa satis est (Ep. 92, 23)*. Mentre per Agostino la virtù senza grazia è vizio: *non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit (Sermones, 150, 9)*.

In psalmos enarrationes (58, 1, 18): *[anima humana] non habet ex se lumen, non habet ex se vires; totum autem quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est; sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virus est.*

La sapienza senza umiltà è stoltezza: *ex ista sapientia, quae una vera est, si quid habeo, a Deo sumpsi, non a me presumpsi (Ep. 155, 5)*. Cfr. Sofocle *Edipo re* e Dante. Invece Seneca: *humilis res est stultitia...sapientia...sola libertas est (ep. 37, 4)*

Il saggio chiuso nella sua autarchia è stolto: *quanta est... vanitas, quanta insania... hominem mortalem... tot peccatis oneratum... tot corruptionibus obnoxium se ipso fidere ut beatus sit (Ep. 155, 6)*. Mentre Seneca: *qui se habet, nihil perdidit (Ep. 42, 10)*.

L'indiazione è un dono divino, non una conquista umana: *si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis (In psalmos, 49, 2)*. Seneca invece, nel *De providentia*: *hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (De providentia, 6, 6)*.

Agostino del resto è affascinato dalla retorica, dalla bella forma: *voluptates aurium tenacius me implicaverant et subiugaverant (Conf. 10, 49)*.

L'antitesi è la chiave di volta della retorica agostiniana: *contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt (Civ. Dei, 11, 18)*.

Agostino, al pari di Seneca, pensa per antitesi. La mediazione è data da San Paolo: *Hebraei sunt? Et ego. Israelitae sunt? Et ego. Semen Abrahae sunt? Et ego (2 Cor. 11, 22)*. Cfr. Seneca: *Valet? Et leones? Formosus est? Et pavones. Velox est? Et equi (Ep. 76, 9)*. Questo stile antitetico, paratattico, epigrammatico ha antiche radici comuni a Seneca e Paolo nella diatriba cinica. È lo stile della predicazione, l'*eloquentia* al servizio della *sapientia*.

La retorica deve militare per la verità: *militet veritati (De doctrina christiana, 4, 3)*. *Concordet sermo cum vita*, scrive Seneca (*Ep. 75, 4*), e Agostino: *concordent...lingua cum vita, os cum conscientia: concordent, inquam, voces cum moribus (Sermones, 256, 1)*.

Ma le analogie sono formali piuttosto che concettuali secondo Traina. Eppure: *crastinum diem nemo tibi promittit (Ag. Sermones, 87, 11)* e nel *Tieste (620)*: *nemo tam divos habuit faventes – crastinum ut posset sibi polliceri*.

Oppure, a proposito dei nostri cari morti: *dimisimus illos, immo consecuturi praemisimus (ad Marc. 19, 1)*. E Agostino in una lettera consolatoria (92, 1): *migraturi quondam nostros migrantes non amisimus sed praemisimus*. Se Agostino non ha letto Seneca, allora il suo stile è *naturaliter* senecano.

Con il crescere dell'età decresce la vita: *Ex illo quo primum lucem vidit, iter mortis ingressus est" ad Marc. 21, 6-7; tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit (Ep. 24, 20)*.

E Agostino: *non anni nobis accedunt, sed magis decedunt (Sermones, 84, 2)*. Sicuramente Agostino ha letto la *Consolatio ad Marciam* di Seneca, il *De superstitione*, e probabilmente le tragedia.

C'è insomma un rifiuto ideologico compensato da cadenze senecane.

Appendice sul tempo

Agostino definisce il tempo *distentionem...ipsius animi*⁹, un'estensione propria dell'animo. Un pensiero simile a quello del neoplatonico Plotino che in *Enneadi* (III, 7, 11) scrive che il tempo è la vita dell'anima la quale si muove e passa da uno stato all'altro.

La concezione progressiva venne adottata dai primi cristiani: Agostino “mette in guardia i cristiani contro la concezione circolare dei Greci: per lui la *recta via* era insieme un'immagine del tempo e un'immagine della salvezza: ‘*nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de recta via conantur avertere*’¹⁰.

Nel *De civitate Dei* (XII, 18, 2) il vescovo di Ippona condanna gli empi filosofi che cercano di traviare la nostra fede semplice per farci errare con loro nel circolo.

Sentiamo il periodo completo: *Has argumentationes quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de recta via conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet* (*De civitate Dei* XII, 18, 2), queste argomentazioni con le quali gli empi si sforzano di traviare dalla retta via affinché giriamo in tondo con loro, se la ragione non potesse confutarle, dovrebbe ridicolizzarle la fede.

⁹ *Le Confessioni*, XI, 25.

¹⁰ A. Momigliano, *La storiografia greca*, p. 72