

**LA “VIA PULCHRITUDINIS”
NELLA RIFLESSIONE DI AGOSTINO D’IPPONA**

VITTORINO GROSSI

PATH 4 (2005) 347-376

Dopo una premessa generale di contesto sul formarsi della *via pulchritudinis* nel cristianesimo antico, esamineremo più da vicino il problema della bellezza quale emerge negli scritti di Agostino d’Ippona.

Premessa

La bellezza era un tema dominante nella cultura greca¹. Agostino gravitò soprattutto entro l’ambito di tradizione platonica veicolata dall’allora neoplatonismo.

Per Platone il mondo sensibile era l’opera del demiurgo, che alla materia caotica aveva dato un cosmo (ordine bello) secondo un paradigma o modello invisibile, quello del mondo delle idee (*Timeo* 28-30). Il cosmo perciò è immagine di quel mondo, che si rende visibile nella simmetria dei corpi e delle anime (*Timeo* 87c).

La bellezza, d’altra parte, non era per Platone qualcosa a sé stante in quanto è sempre anamnesi o riflesso della bellezza dell’idea eterna (*Fedro* 72e-78b). Essa tuttavia è l’unica tra le idee che si rende percepibile attraverso il sensibile, perché le altre idee come la giustizia, la sapienza ecc., essendo senza figura né colore, sono mediabili solo con l’intelletto (*Simposio* 247c-250de).

Un altro elemento connesso sempre con la bellezza era per l’antichità classica l’*eros*, l’*appetitus* cioè di contemplare il bene, il vero e il bello,

¹ Cf. ad esempio G. LOMBARDO, *L’estetica antica*, ed. Il Mulino, Bologna 2002.

anche se l'amore si appoggia sulla bellezza sensibile. Platone descrisse tale ascensione del *nous* come segue:

«Il modo corretto di procedere verso le cose dell'amore è il seguente: Cominciare da queste bellezze particolari e, anelando al bello in sé, salire sempre più come lungo una serie di gradini [...] arrivando al traguardo di quella conoscenza che di null'altro è conoscenza se non del bello stesso, apprendendo finalmente che cosa sia il bello in sé» (*Simposio* 211cd).

Agostino d'Ipbona seguì, soprattutto negli scritti precedenti l'anno 390, quali i *Soliloqui* (1, 6,12) e il *De quantitate animae* (1, 25), tale modello di cammino ascensionale della bellezza.

Plotino dal canto suo, nella *Prima Enneade* (1, 6,2), si occupò della bellezza parlando dell'Assoluto che si dispiega in tre ipostasi: l'Uno che, essendo principio del tutto, possiede la bellezza allo stato puro (*aneidetica*); il *Noûs*, che possiede le forme del tutto, e quindi anche quella della bellezza intelligibile (*eidetica*); l'*anima mundi*, che possiede le anime degli uomini e le forme belle naturali. Al di fuori di tale triade c'è la sola materia che, essendo carente di forma, è priva di bellezza. Per tale motivo essa, nella visione platonica, equivale al male o a ciò che è brutto.

Plotino tuttavia contestò la definizione classica della bellezza come anamnesi e simmetria delle parti, la vide piuttosto come armonia parentale (*syngunes*) tra l'anima e la forma bella originata dal *Noûs*. Per lui non si trattava di un'anamnesi della bellezza eterna ma di una *similitudo* armonica coscientizzata, esistente tra l'anima e la bellezza originata dal *Noûs*. L'anima perciò, quando, liberandosi dal corpo, si purifica, ritrova se stessa e la sua bellezza (*Enneade* 1, 6,9), sino a poter giungere alla visione dell'Uno (*Enneade* 6, 7,34). Tale bellezza si può contemplare solo con il *noûs*, ovvero la parte più alta dell'anima, che è partecipazione del *Noûs* divino.

Al di là della specifica visione della Bellezza per Platone e per Plotino, al vertice della scala c'era per Platone la presenza visibile dell'Idea, punto di appoggio dell'anima per tornare a quel cielo da dove era caduta nel corporeo (*Fedone*). Quell'Idea rifletteva per i greci la Bellezza suprema, la cui forma si trasmette emanazionisticamente dagli esseri più potenti a quelli più umili. L'anima ad esempio dona al corpo umano la dovuta proporzione che lo rende bello. A sua volta l'anima,

dotata di sette gradi di attività, in ognuno di essi coglie una specifica bellezza².

La corrente d’ispirazione platonica, in conclusione, faceva leva sulla bellezza di ciò che non si corrompe e quindi sull’elemento spirituale, che tuttavia si esprime come immagine anche nell’elemento sensibile ovvero nel corporeo.

Dato poi il rapporto di *similitudo* esistente tra Dio e l’elemento “spirito” (ciò che è divino), il bello percepito dall’animo umano, ovvero il bello estetico, dice riferimento a Dio come alla sua fonte e, di conseguenza, è anche via di accesso alla divinità, comunemente indicata come la *via pulchritudinis*.

Aristotele legava invece la Bellezza alla verità, il cui splendore genera nell’anima quel fascino che le dona momenti di pace gioiosa. L’animo umano pertanto non sa privarsi della Bellezza, così come avviene per la sete di felicità che l’essere spirituale si porta dentro.

Sul piano del filosofare popolare la greicità legava poi il bello al bene, come sua manifestazione, applicando tale categoria all’agire morale. L’anima cioè possiede in Dio il suo bene supremo³, dal quale riceve la forma che trasmette al corpo, determinando quell’azione moralmente buona che è anche bella perché manifestazione del bene. In tale contesto un medesimo termine *kalòs* esprimeva l’uno e l’altro concetto: l’ideale del *kalòs kai agathòs*.

In tale ottica sul piano artistico, si arguiva che ad un corpo bello corrisponde un’anima bella, la quale è ricettiva della forma dell’Idea divina dell’uomo. Per tale motivo, presso i greci non si sopportava che le statue venissero coperte, si lasciavano infatti nude perché altrimenti – essi arguivano – si sarebbe offuscata con vestiti umani la visibilità del divino.

Allo stesso modo un corpo brutto come un’azione immorale era espressione di un’animo segnato da bruttura, anche se, in ultima analisi, la stessa bruttura veniva rapportata alla giusta bellezza del tutto.

² Agostino ripete tali concetti nel *De quantitate animae* 78.

³ Agostino trattando dell’anima la dice creata capace del Sommo Bene, in *De libero arbitrio* 3, 22,65: «*Creator vero eius ubique laudatur, vel quod eam ab ipsis exordiis ad summi boni capacitatem inchoaverit*».

Quanto all'arte figurativa, questa, imitazione della natura, poteva essere presso i greci solo un'imitazione dell'Idea, vale a dire copia della copia. Un concetto già dequalificativo per Platone che venne seguito anche dai cristiani greci di Alessandria. Clemente Alessandrino fece infatti nel *Protrettico* (cap. 4, 46-63) una puntuale verifica e in negativo dell'arte statuaria e pittorica greca, che anzi identificava con la menzogna perché essa, assolutizzata, distrae la creatura dal suo fattore.

Il cristianesimo tuttavia, nonostante le riserve sulla moralità dell'arte classica, non si privò dell'arte figurativa. Questa infatti, ispirata dalla parola di Dio (le Sacre Scritture), decodifica la stessa Parola in immagine. Spiegava al riguardo Gregorio Magno al vescovo di Marsiglia Sereno (*Ep. XI*): l'immagine rimanda sempre a ciò che si deve adorare, come avviene per coloro che sanno leggere i segni della scrittura⁴. L'arte che s'ispira alla fede cristiana rimanda pertanto a contenuti che dicono riferimento a Dio. Perciò essa è sempre simbolica, mentre quella romana era realistica (esprimeva cioè la realtà di personaggi ed ambienti) e quella greca si configurava come rappresentazione dell'Idea.

Il mondo cristiano, gravitando in ambedue gli ambiti, coltivò la cultura greca del bello naturale in quanto creato dal Logos, e dai romani, quanto ad arte figurativa, assimilò quel realismo che per il cristianesimo si concretizzava nella fede di Dio creatore del tutto e nella realtà dell'incarnazione del Verbo.

Nell'ambito del cristianesimo di contesto greco si svilupparono pertanto due filoni principali: uno di tradizione alessandrina e l'altro di tradizione asiatica.

Il filone alessandrino vedeva la creazione quale opera del *Logos*, creata e quindi modellata secondo la sua immagine, indicandola come "cosmo", cioè un tutto ordinato e bello (*Protrettico* 5-10). Esso ne diede una visione suprema e altamente estetica nella famosa danza dell'universo, guidata dal *Logos* e, nel medesimo contesto, nello stretto rapporto che pose tra il bello e il buono, cioè sul piano etico, nel retto agire del cristiano teso a creare in sé la somiglianza del *Logos*. Una deduzione che consentì al

⁴ I tre filoni antichi di lettura delle sacre Scritture (letterale, tipologica, allegorica) si fissarono poi nei quattro livelli medievali, espressi da Agostino di Danimarca (sec. XIII) come segue: «*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia*».

mondo cristiano di superare i parametri greci della bellezza, legati principalmente all’ordine armonico, nella proposta di un mondo bello perché eticamente retto e sublime.

L’altro filone, quello di tradizione asiatica, grazie alla fede nella creazione e soprattutto nell’incarnazione del Verbo, ricuperò per il pensiero cristiano la *bonitas* del sensibile, e con esso anche la sua *pulchritudo*. Tale pensiero si affermò nella tradizione latina prima con Tertulliano e quindi con l’Agostino disincantato del platonismo/neoplatonismo (dal tempo del *De vera religione*, opera del 390).

Con quest’ultima operazione culturale il cristianesimo non si occupò di spogliare “platonicamente” l’uomo della sua mortalità sensibile, imparò invece a vedere nella creazione l’opera del *Logos* e nella sua incarnazione una rivelazione dell’amore di Dio per l’uomo. Si ebbe in altri termini il superamento platonico della contrapposizione creaturale dell’uomo carnale e spirituale, vista dai cristiani nell’ottica di due condizioni di carattere etico: l’uomo con Dio (l’uomo spirituale) o senza Dio (l’uomo carnale).

1. La bellezza nella riflessione di Agostino

La ricerca sulla bellezza nel pensiero di Agostino costituisce uno dei temi inesauribili dei suoi scritti, pervasi apertamente o in filigrana da tale presenza. Si tratta d’individuare quel particolare processo ascensionale verso Dio, indicato come la *via pulchritudinis*. Gli studiosi mirano per lo più ad un’impostazione della ricerca su tale tema che eviti, nella lettura degli scritti agostiniani, sia un’eccessiva razionalizzazione che una sua disincarnazione⁵, a meno che non si disinteressino del tutto data la complessità della ricerca in questione⁶. Sappiamo dalle *Confessioni* (3, 1,1) che

⁵ Per tali aspetti Cf. R. DODARO, *Beauty and Revelation*, in “Augustinian Studies” 26 (1995), 135-141. Egli prende in considerazione gli studi di C. HARRISON, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992; R.J. O’CONNEL, *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Cambridge/Mass. 1978; K. SVOBODA, *L’Esthétique de s. Augustin et ses sources*, Paris 1933.

⁶ La scelta fatta praticamente da Umberto Eco nel suo scritto *Storia della bellezza* (ed. Bompiani, 2004). Il volume, utile per la raccolta dei testi ai fini di incrementare un dibattito, si limita ad una documentazione diacronica che proviene dal mondo dell’arte. Agostino è del tutto disatteso, benché nel testo a pag. 147 si faccia riferimento alla *Città di*

Agostino aveva scritto in gioventù, all'età dei 26-27 anni, un opuscolo intitolato *De pulchro et apto*, andato perduto. Dal titolo si evince che in esso veniva sviluppata la connotazione retorica del bello, che può essere solo e sempre *aptus*, perché altrimenti non sarebbe bello. L'*aptus* era il *decor* di ogni cosa o discorso, vale a dire una categoria che si poteva applicare ad un'azione, ad un discorso ecc. In tale scritto egli aveva acquisito la distinzione tra il bello in sé e il bello che deriva dall'essere in armonia con altre cose: il primo è il *pulchrum*, il secondo è il *pulchrum aptum*⁷, dato dall'armonia che convoglia in unità la molteplicità⁸.

La forza attrattiva di tale *decor* Agostino la vede nell'amore che è sempre legato al bello, anche nelle azioni che non sono mosse da amore ordinato⁹, per cui noi «amiamo solo ciò che è bello»¹⁰.

Di tale problematica diamo un quadro d'insieme, riassumibile in due periodi degli scritti agostiniani, prima e dopo l'anno 390.

Gli studiosi di Agostino tentano infatti d'individuare negli scritti dei due periodi una duplice maturazione nell'accezione di bellezza: prima del

Dio. Forse a conclusione del volume sarebbe potuto essere di una qualche utilità utilizzarlo almeno come sintesi sulle domande sul bello, per favorire la ricerca di qualche chiave di lettura su tale problematica. Conveniamo che la richiesta di tale desiderio chiederebbe all'autore, di matrice culturale medievista, un impegno forse eccessivo.

⁷ Per studi in merito, cf. nota precedente; inoltre *Conf.* 4, 15,24: «*Et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid adcomodatum deceret, definiebam*».

⁸ Agostino ne parla nel *De musica* 6, 11,30. Cf. anche gli studi di J. TSCHOLL, *Dio e il Bello in Sant'Agostino*, ed. Ares, Milano 1967; M. BETTETINI, *Aurelio Agostino, Ordine Musica Bellezza*, ed. Rusconi, Milano 1992; ID., *La misura delle cose*, ed. Rusconi, Milano 1994.

⁹ Egli dice, a proposito del furto delle pere ricordato nelle *Confessioni*: «*Pulchra erant poma illa, quae furati sumus, quoniam creatura tua erant, pulcherrime omnium*» (*Conf.* 2, 6,12).

L'attaccamento per le bellezze inferiori a discapito di quelle superiori Agostino lo chiama amore fuorviato. Nel *De vera religione* (34, 63) egli invita a non fermarsi sulle bellezze infime come se fossero supreme e, nelle *Confessioni* (4, 13,20), scrive precisando: «innamorato delle bellezze terrene [...] dicevo ai miei amici: "noi non amiamo che il bello (*Num amamus aliquid nisi pulchrum?*). Che cos'è il bello? E cosa è la bellezza? Cosa ci attrae e ci avvince agli oggetti del nostro amore? La convenienza e la grazia, perché se ne fossero privi non ci attirerebbero affatto". Avvertivo poi che nei corpi una cosa è la bellezza "complessiva", altra la convenienza ossia l'armonia con altri corpi [...] per cui scrissi alcuni libri sulla bellezza e la convenienza». In *Conf.* 4, 14,23-15,26 deplora l'impostazione manichea della bellezza.

¹⁰ *Conf.* 4, 13,20: «*Num amamus aliquid, nisi pulchrum?*», ripetuto nel *De musica* 6, 13,38: «*Non possumus amare nisi pulchra?*».

390, d’ispirazione cristiana quanto alla dottrina della creazione, ma neoplatonica quanto a categorie di pensiero (la sua opera *De vera religione* del 390 segna il suo disincanto dal platonismo); dopo il 390, d’ispirazione più propriamente cristiana in riferimento a Dio trino e al Verbo incarnato, creatore in quanto Verbo e insieme Salvatore dell’uomo, secondo l’indicazione lasciataci nelle *Confessioni*: «Non mi ero ancora accorto del significato dell’espressione “E il verbo si è fatto carne” (*Gv* 1, 14)» (*Conf.* 7, 19,24).

1.1 Prima del 390: la bellezza congenita ad ogni creatura perché creata da Dio

In questa prima fase del suo pensiero (iniziata nel 386, anno della sua conversione al cristianesimo della Chiesa cattolica) Agostino acquisisce la convinzione che le realtà materiali e spirituali sono belle perché creature di Dio, suprema Bellezza e, in quanto tali, hanno un ordine, esprimono cioè l’insieme di unità-misura-armonia propria di ogni cosa creata da Dio. Questa idea sviluppata nei *Dialoghi*¹¹, la conserverà sempre. Più tardi nella *Città di Dio* scriverà ancora nella stessa linea:

«ogni misura (*modus*), ogni forma (*species*), ogni ordine (*ordo*) senza dei quali non può esistere o essere pensato alcun essere (*sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest*)» (*Civ. Dei* 11, 13,15).

Il principio primo delle tre componenti del bello Agostino lo poneva come gli altri nel “numero”. È esso che presiede all’ordine e quindi alla bellezza del creato, essendo il numero il fondamento intelligibile della ragione, vale a dire della *species* o *forma* di ogni cosa, la quale consente di conoscere gli enti, di distinguerli e quindi di amarli¹². Dal numero, principio creatore che dà esistenza al tutto e quindi ordine e bellezza, nascono così tutte le forme (*Lib. arb.* 2, 16,42).

¹¹ Agostino sviluppò nei *Dialoghi*, soprattutto nel *De Ordine*, il suo concetto fondamentale circa l’ordine che ripete ad esempio nel *De libero arbitrio*: 2, 20,54: «*Omnem rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artificii tribuere ne cuncteris*».

¹² *De genesi ad litteram* 4, 4,8: «*Numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse*».

Agostino, facendo suo il testo di *Sapienza* 11, 21 («*omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*») dove il *pondus* è il tendere dell'animo verso il suo luogo naturale che è la bellezza, scriveva nel *De vera religione* (39, 72):

«Così la Sapienza di Dio pervade il creato da un confine all'altro e per essa il sommo artefice ha tessuto tutte le sue opere ordinate all'unico fine che è il suo decoro (la bellezza)»¹³,

Il male stesso rientra in qualche modo in tale ordine creato (*De natura boni* 3), dato che Dio con la creazione pone la bellezza dove prima c'era il caos o il nulla (*In genesim adv. manicheos*; *Trin.* 4, 3), per cui «nessuna deformità può macchiare il creato nel suo insieme» (*De vera relig.* 41, 78). Il famoso testo delle *Confessioni* sulla ricerca di Dio (10, 6,9-10 «interrogai la terra e mi rispose: “non sono io” ecc.») sintetizza l'intera questione. Il male, in altri termini, non essendo sostanza come volevano i manichei, è solo privazione «della misura, della bellezza, dell'ordine naturale» (*De natura boni* 4), privazioni che dipendono dall'essersi allontanati da Dio.

La bellezza delle creature è indicata da Agostino nel quadro della cultura greca, letta ormai nella visione cristiana del Logos creatore e incarnato. Le cose che Dio crea sono perciò belle e, come tali, hanno una forza di attrazione per cui le amiamo¹⁴.

Lo strumento di ricezione del bello in una cosa creata è dato dalla percezione da parte dell'animo umano di un qualcosa che si lascia conoscere come un insieme di «misura, numero e ordine»¹⁵, che anzi quest'ultimo è il primo nella percezione¹⁶. L'*ordo* è dato poi dal numero che dà a ciascuna cosa la forma specifica¹⁷.

¹³ Sul testo della *Sapienza* 11, 21 in Agostino, Cf. W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia 11, 21*, in “Revue des Etudes Augustiniennes” 15 (1969), 51-61.

¹⁴ Scrive Agostino nelle *Confessioni*: «*Omnia cara sunt, quia omnia pulchra sunt*» (*Conf.* 2, 5,11); *De vera religione* 32, 59: «*ideo delectare quia pulchra sunt*» e l'uomo rimane il giudice che coglie tale nesso (*Ivi*); cf. anche *En. Ps.* 79, 14; *Ser.* 19, 5.

¹⁵ *De libero arbitrio* 2, 20,54: «*Omnem rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artificii tribuere ne cuncteris*».

¹⁶ *De ordine* 1, 6,15: «*Nilil autem esse praeter ordinem video*».

¹⁷ *De genesi ad litteram* 4, 3,7: «*numerus omni rei speciem praebet*».

Nel *De natura boni* egli sintetizza:

«Noi cristiani cattolici veneriamo un solo Dio ad opera del quale sono tutti i beni, sia grandi sia piccoli, ad opera del quale è ogni misura [...] ogni forma [...] ogni ordine [...] . Pertanto queste tre cose: misura, forma e ordine, sono come dei beni generali nelle cose che sono state fatte da Dio, sia nello spirito che nel corpo»¹⁸.

In tale percezione Agostino distingue tra il sentire (*sensus*) e ciò che si sente. A questo secondo aspetto dice riferimento il bello, che può cogliere solo lo spirito¹⁹. Agostino precisa l’ascensione del processo che nell’uomo opera il passaggio dalla bellezza delle cose create a quella invisibile tramite i sette gradi dell’attività dell’anima, particolarmente negli scritti *De immortalitate animae* (1, 24-25) e *De quantitate animae* (70; 73; 78-80)²⁰.

Tale idea egli, come narra nelle *Confessioni*, l’aveva assimilata dai neoplatonici, per i quali il bello naturale rimanda sempre all’Idea di cui è immagine:

«Dopo la lettura delle opere dei filosofi platonici – egli nota –, e averne accolto l’invito a cercare una verità incorporea, vidi e compresi attraverso le cose create ciò che in te è invisibile » (*Conf.* 7, 20,26).

Le cose create pertanto attraggono non solo perché sono belle, ma perché la loro bellezza rimanda alla Bellezza che le ha create.

Quindi Agostino tenta di capire quel peso di gravità che trascina l’uomo verso di loro, individuandolo nell’amore²¹.

¹⁸ *De natura boni* 3, ne diamo il testo latino: «*Nos enim catholici christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus [...] omnis species [...] omnis ordo [...] Haec itaque tria, modus, species et ordo [...] tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu sive in corpore*»; cf. anche *De ordine* 2, 11, 33-34.

¹⁹ *De ordine* 2, 11,34: «*per sensum autem animum solum pulchra in motu significatio*».

²⁰ Scrive Agostino nel *De quantitate animae* 35,79, dove evidenzia i sette gradi dell’anima tesa a giungere alla contemplazione della bellezza: «*Primus actus [...] animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, virtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio [...] Possunt et sic: pulchre de alio; pulchre per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem*».

²¹ *De musica* 6, 11,29: «*Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam*».

In tale contesto l'Ipponate pone anche l'arte figurativa. La funzione delle arti, liberali e di imitazione, consiste pertanto nella visione agostiniana di gradini di ascensione alla bellezza. Esse, discernendo la bellezza artistica dalla sua fonte²², esercitano l'animo ad applicarsi a realtà in cui mondo sensibile e intelligibile sono mescolati (ad es. la musica, *l'ars bene modulandi*, *De musica* 1, 2,2; 6, 11,29). Tale esercizio porta l'animo al godimento estetico, cioè alla legge di gravitazione dell'anima, che la muove al suo fine (*Musica* 6, 11,29). L'aspetto estetico non riguarda quindi l'utilità di qualcosa, ma rientra nell'ascensione e contemplazione del bello, come più tardi si esprimerà nel *De civitate Dei* (22, 24,4):

«Alcune cose del corpo appartengono solo al suo ornamento non al loro uso (*Sunt vero quaedam ita posita in corpore, ut tantummodo decorem habeant, non et usum*).

Egli scrive a proposito del bello relazionato al suo fine, in un testo sintesi delle *Confessioni*:

«La bellezza che, attraverso l'anima, si trasmette alle mani dell'artista, proviene da quella bellezza (Dio) che sovrasta le anime, cui l'anima sospira giorno e notte» (*Conf.* 10, 35,53).

Agostino non evita tuttavia il problema del perché il creato non parli a tutti della bellezza che porta a Dio. Egli si domanda espressamente: «Non appare forse a tutti questa bellezza (*species*) e allora perché non parla a tutti egualmente?» (*Conf.* 10, 6,10).

Per lui, tale domanda conserva la sua validità, tuttavia Dio viene trovato anche nel sensibile del cosmo, il libro aperto dell'universo (*Ser.* 68, 6; *En. Ps.* 144, 13), fatto di belle forme e di limpidi colori (*Conf.* 10, 34,51), in cui eccelle l'uomo, unità di anima-corpo²³. Il creato è il ponte per trovare

²² *Conf.* 10, 34,53: «*Pulcra (dell'arte) ab illa pulchritudine veniunt quae super animas est [...] Sed pulchritudinem exteriorum operatores et sectatores inde trahunt adprobandi modum, non autem inde trahunt utendi modum*».

²³ Cf. *De vera religione* 11, 21; 18, 35; *Conf.* 10, 6,10: «*Et respondi "homo". Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius*»; *Ep.* 137, 3,11: «*Ergo persona hominis, mixtura est animae et corporis*»; cf. anche *De civ. Dei* 13, 24,2. L'uomo, come anche Dio (*Trin.* 10, 10,13), appartiene all'ordine del *frui* e non dell'*uti* o dell'ordine dei mezzi. Sulla categoria dell'*uti-frui*, cf. il recente contributo di J.-M. FONTANIER, *Sur l'analogie agostinienne honestum/utile/frui/uti*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 84 (2000), 635-642.

Dio, per chi sa leggere e per chi non sa leggere. Dio si rende in qualche modo presente nell’uomo: nella sua anima che ricorda il passato (*memoria*), nello spirito dell’anima (*intellectus*), nell’amore dell’anima (*dilectio*). Il passaggio dal sensibile al mondo spirituale di Dio non è tuttavia automatico. Agostino stesso, come narra nelle *Confessioni* (10, 27,38), all’età di 43-47 anni operò un primo passaggio per giungere a Dio: Lui è dentro l’uomo, bisogna pertanto cercarlo lì e non più nelle cose esterne, perché seguendo le l’uomo rischia di fermarsi ad esse e quindi di deformarsi:

«Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature (*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irruerem*)» (*Conf.* 10, 27,38).

In altre parole, dall’amore per la bellezza corporale si passa a quella spirituale e da questa a Dio, il fine dell’uomo.

In tale visione del creato, connessa con la concezione del fine, cioè il giungere a Dio, cui tende il godimento estetico, s’inserisce l’intera teoria agostiniana della Bellezza.

Il fine è Dio che, per la fede cristiana, è Dio Trino e il Verbo incarnato, dando tuttavia una diversa accentuazione del bello quando lo si considera in riferimento a Dio Trino Creatore o a Cristo Redentore (l’accentuazione propria dei suoi scritti episcopali, in particolare di quelli legati alla polemica pelagiana dal 411 in poi).

1.2 Dopo il 390: la bellezza “cristiana”

Man mano che Agostino approfondì la sua riflessione cristiana in merito alla Bellezza, la coniugò – dicevamo – con il Dio Trino e con il Verbo incarnato e, di riflesso, con quanto produce nell’uomo tale relazionalità. Ciò che infatti è della Trinità diventa in qualche modo partecipato all’uomo, ciò che è del Verbo incarnato diventa del suo discepolo. In tale ottica viene a confluire nel concetto di bellezza lo stesso concetto del diventare cristiani.

In tale ampio contesto il vescovo Agostino sviluppò nelle sue opere il tema della bellezza un po’ dappertutto, così, ad esempio, nel passo di *Sap.*

11, 21: «tutto è fatto secondo numero, forma e specie», che per i greci erano idee del *Noûs*, egli vi legge il Verbo stesso²⁴.

Il filo unificante del tema della bellezza, sparso nelle sue opere dopo l'anno 390, è tuttavia la carità diffusa dallo Spirito santo nel cuore dell'uomo. Possiamo canalizzare in qualche modo l'esame della tematica in quattro campi peculiari: 1. la Trinità quale fonte e contemplazione della bellezza; 2. il Verbo incarnato, in particolare il crocifisso; 3. le cose create, in particolare l'uomo; 4. il cristiano, in particolare il martire.

1.2.1 La Trinità fonte e contemplazione della bellezza

La Trinità, in riferimento alla bellezza, è per Agostino la fonte e al medesimo tempo il fine cui arrivare, cioè la contemplazione stessa della bellezza.

Lui scrive nel *De Trinitate*: «nella Trinità si ha l'origine suprema di ogni cosa, la bellezza la più perfetta come il diletto il più beato»²⁵.

L'uomo può attingere tale traguardo essendo creato ad immagine di Dio Trino in quell'unità intercambiabile di *memoria-intelligentia-voluntas, mens-notitia-amor* (*Trin.* 10, 11,18), nell'intelletto, nella mente e nell'uomo interiore²⁶. Nella bellezza Agostino unisce pertanto la comunione intratrinitaria e la sua contemplazione da parte dell'uomo.

Se dal Padre si riceve l'essere creature, l'essere belli ovvero la forma ci è dato dal Figlio, Lui l'immagine-forma perfetta di Dio.

Nello Spirito santo, nel quale si ha l'attuazione dell'amore tra il Padre e il Figlio, si ha invece il godimento della bellezza (Dio) grazie al dono della carità da Lui diffuso nel cuore degli uomini, costituendo per esso il vincolo che unisce l'uomo a Dio. Circa lo Spirito santo, si ha in Agostino

²⁴ Per un esame più ampio, cf. W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia* 11, 21, in "Revue des études augustiniennes" 15 (1969), 51-61; C. HARRISON, *Measure, Number and Weight in St. Augustine's Aesthetics*, in "Augustinianum" 28 (1988), 591-602. Un testo sintesi agostiniano su *mensura, numerus, pondus* si può vedere in *De genesi ad litteram* 4, 4,8.

²⁵ *De Trinitate* 6, 10: «*In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio*».

²⁶ *In Io. ep.* 8, 6: «*Ubi autem factus est ad imaginem Dei? In intellectu, in mente, in interiore homine; in eo quod intellegit veritatem, diiudicat iustitiam et iniustitiam, novit a quo factus est, potest intellegere creatorem suum, laudare creatorem suum*».

il passaggio dal concetto di dono, già enucleato da Ilario in area latina, a quello di amore (*caritas*) il quale, perché tale, diffonde amore anche in noi (*Rom* 5, 5). Nelle scritture *caritas* e *donum* sono per l'Ipponate nomi propri dello Spirito che, rapportati all'uomo, sfociano nella contemplazione di Dio bellezza, perché nella sua visione l'amore è inseparabile dal bello, connotazione di Dio. L'amore e il bello non sono infatti solo plotiniana-mente possibili dentro una fuori-uscita da sé (l'estasi platonica), perché essi sono anche contemplazione dell'armonia dell'amato. In tale inscindibile rapporto tra l'amore e il bello si ha la *via pulchritudinis* di Agostino per giungere a Dio, diversa da quella platonica che poggiava sulla nozione dell'amore inquieto perché, al medesimo tempo, esso è *eros* e *poros*. L'amore legato allo Spirito è invece *quies*, ché anzi lo stesso Spirito si riposa nell'uomo (*Conf.* 13). Agostino, nel suo approfondimento dello Spirito santo, dono e amore, elaborò la nuova visione cristiana della Bellezza.

Il riannodare l'amore, sempre correlato al bello, allo Spirito santo, dono e amore, costituì in Agostino il primo grande passaggio della sua teologia della bellezza dopo l'anno 390, in particolare nello stendere il suo *De Trinitate*²⁷. La *via pulchritudinis* agostiniana si concretizza nella partecipazione della comunione intratrinitaria e nel mistero dell'incarnazione di Cristo, che porta l'animo del credente alla contemplazione dell'amore trinitario, e quindi della suprema bellezza. L'amore che rende simili all'amato, nel caso a Dio, consolida la stessa struttura trinitaria dell'essere umano, tesa alla contemplazione del Dio trino²⁸.

²⁷ Il *De Trinitate* venne scritto negli anni: libri 1-12 a.399-412; 13-15 a.420 c.; dopo l'anno 390 scrisse il *De fide et symbolo* (a.393), opera di rilievo per lo sviluppo della dottrina agostiniana sullo Spirito santo.

²⁸ Sta in ciò il nesso e la comprensione agostiniana della triade divina ontologica (Padre-Figlio-Spirito) e di quella umana psicologica *se nosse, se cogitare, se meminisse* (*memoria-intelligentia-voluntas, mens-notitia-amor*), cf. G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987; J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in 'De trinitate'*, Hamburg 2000. Sul ruolo speciale della memoria in connessione con la bellezza, Cf. J. KREUZER, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin*, München 1995. Sul IX libro del *De trinitate* circa la comprensione di Agostino di *notitia* e *amor* se siano da considerare atti della *mens* oppure sue potenzialità, cf. P. AGAËSSE, in *BA* 16 (Paris 1997), *nota complementare* 18, 591-593.

La rivelazione dell'amore del Padre che nello Spirito santo dona il Figlio, e del Figlio che muore sulla croce costituirà in Agostino il *proprium* della riflessione cristiana sulla bellezza, che porrà i suoi parametri non più nell'armonia delle forme ma nell'amore che si dona.

1.2.2 La bellezza del Verbo incarnato, in particolare crocifisso

Il cristiano Agostino pose nel Dio Trinità sia il punto dell'origine creativa della Bellezza che quello di arrivo nella sua contemplazione, innescando una ricerca di pensiero senza confini che, via via, in seguito alla polemica pelagiana, si precisò nella bellezza del Cristo redentore e del Cristo crocifisso come del cristiano, in particolare del martire. In tale passaggio, dalla Trinità al Cristo crocifisso e al cristiano, si venne operando una nuova elaborazione dei parametri della bellezza.

Nelle Confessioni, all'età di 43-47 anni, egli aveva operato il passaggio dalla ricerca della bellezza dalle cose esteriori a quelle interiori e, propriamente, dentro l'uomo, dove abita Dio e dove pertanto va cercato. Il fermarsi alla bellezza delle cose sensibili esterne espone al pericolo di deformare l'uomo creato per Iddio, che può essere percepito solo spiritualmente²⁹. In altre parole, Agostino traccia la via della bellezza che, dall'amore per la bellezza corporale, passa a quella spirituale e da questa a Dio Trino da dove deriva.

«È nella Trinità – scrisse nell'anno 413 – che si trova la fonte suprema di tutte le cose, la bellezza perfetta, il gaudio completo (*origo rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio*», *Trin.* 6, 10,12).

Quindi Agostino approfondì il legame che intercorre tra la Bellezza e Cristo, il figlio di Dio incarnato, che trasforma nella vera bellezza le stesse deformità umane.

In questa seconda fase della sua riflessione, incentrata sul Verbo incarnato, Agostino ha come principio assiomatico la bellezza del Verbo il

²⁹ La tesi sviluppata da Agostino in particolare nello scritto *De fide rerum inuisibilium* (a.399); *Conf.* 10, 27,38: «*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irruebam*».

quale, in quanto natura divina, non può mai perderla³⁰. In tale prospettiva Agostino riferisce al Verbo la creazione di ogni cosa e al Verbo incarnato la redenzione umana. Ambedue le componenti (il Verbo fonte della creazione e dell’incarnazione, le legge poi e le fonde in un’unica nuova categoria: la libera donazione di amore del Padre e del Verbo. Su questa nuova angolazione (l’amore) Agostino rielabora i parametri della bellezza e li applica alla vicenda di Cristo e, in Lui, al cristiano.

Quanto all’aspetto creativo di ogni cosa, egli sintetizza che nel Verbo, fonte o sapienza da cui viene formata ogni altra bellezza (*Contra Faustum manichaeum* 21, 6), si ha la *forma omnium formatorum* (*Ser.* 117, 2,3), perché Lui è la *forma infabricata* (*Ser.* 117, 2,3)³¹. Le cose create sono pertanto la scala di conoscenza di ciò che è invisibile nel Verbo (*En. Ps.* 103, D.5), Lui, il fascinosa maestro di bellezza³². Agostino, relazionando il creato al Verbo, ipotizza dal canto suo la bellezza dell’universo come accoglienza del Verbo incarnato (*En. Ps.* 44, 4), da cui deriva che l’uomo – lo sappia o non lo sappia – cerca sempre Dio nel suo desiderare. Le cose tutte sono così attratte dal Verbo e, per quella via, possono ritornare al Padre³³.

Scriva Agostino:

«Godremo di una visione [...] che supera tutte le bellezze della terra [...] poiché è da essa che tutte le cose traggono la loro bellezza» (*In Io. Ep.* 4,5).

Nel Verbo c’è il luogo dell’identità della Bellezza, come esplicherà più tardi s. Tommaso (*Summa Theologica* I, q.39, a. 8).

Un approfondimento della questione si svilupperà circa la differenza che intercorre tra l’immagine per natura, propria del Figlio di Dio, e quella delle creature, immagine dell’immagine. Tale distinzione del Figlio di Dio dalle creature farà poi esplodere la questione iconoclasta circa l’iden-

³⁰ *En. Ps.* 103, D.6: «*Ut numquam defecerit a pulchritudine quae est in forma Dei*».

³¹ Questo concetto era già presente nel *De libero arbitrio* (2, 16, 44) dell’anno 388.

³² In tal senso Agostino legge il maestro “buono” della domanda del giovane sul come acquistarsi la vita eterna, riferita da Mt 19, 16; Mc 10, 17 e Lc 18, 18 (*En. Ps.* 44, 4).

³³ *De vera religione* 55, 113: «*quae ab uno facta sunt, et ad unum nituntur. Unde apparet spiritualibus animis, per hanc formam esse facta omnia, quae sola implet quod appetunt omnia*».

tità dell'immagine in rapporto a ciò che viene effigiato, per cui l'essere ad immagine di Dio non si riduce al *carakter* dell'immagine riprodotta sulle monete³⁴.

1.2.2/1 La bellezza di Cristo crocifisso

La questione circa la bellezza di Gesù sulla croce ha le sue radici nel Verbo incarnato che, facendosi uomo, prende su di sé anche la bruttezza della morte, perché l'uomo possa ritornare al Padre. Egli, facendosi mortale, si riduce alla nostra bruttezza e spinge l'uomo a cercare la bellezza interiore del Cristo, costituita dal suo amore³⁵. Tale amore spirituale, suscitato nel credente, si rivolge a sua volta all'amore di Cristo la cui percezione mostra Cristo, benché in apparenza deforme, incomparabilmente bello.

«Lo abbiamo veduto che non aveva né apparenza né bellezza. Tale apparve sulla croce, tale si mostrò coronato di spine, deforme e senza bellezza [...] Quale – si domanda Agostino – sarebbe l'attrattiva per cui sarebbe amato se non fosse bello?» (*Ser.* 138, 5,6).

Cristo, per ottenere la bellezza interiore della sposa (la Chiesa), paga il prezzo di assumere sulla croce la sua bruttezza esteriore (*Ritr.* 1, 19,9). Nel commento agostiniano al verso del salmo 103: «Di maestà e di splendore ti sei rivestito», si ha il testo più esplicito sul rapporto che intercorre tra incarnazione e la bellezza:

«La confessione della maestà – scrive Agostino – è messa prima dello splendore, e questo consiste nella bellezza. Cerchi la bellezza [...] ma perché la cerchi? Per essere amata dal tuo sposo [...] come specchio egli ti ha messo davanti la sua scrittura [...] Accusando la tua bruttezza comincia a confessare, e con la confessione, comincia a farti bella. E chi ti farà più bella se non Colui che è magnifico d'aspetto tra i figli degli uomini?» (*En. Ps.* 103, D.1,4).

³⁴ Cf. J. PELIKAN, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton N.J. 1990.

³⁵ *In Io. Ep.* 9, 9: «*carnem suscepit, quasi foeditatem tuam suscepit, id est, mortalitatem tuam, ut aptaret se tibi et congrueret tibi, et exscitaret te ad amandum intus pulchritudinem*».

Il Figlio di Dio, nella sua uguaglianza con il Padre e nella sua somiglianza con noi, esprime il massimo della proporzione armoniosa propria della bellezza (*Trin.* 6, 10,11). Il divino è tuttavia velato dall’umanità assunta, ma la stessa kenosi del Verbo rivela, nella sua ultima espressione della croce, il suo amore di Figlio di Dio per l’umanità. È in tale rivelazione che risplende la suprema bellezza del Figlio di Dio.

La bellezza greca delle proporzioni è qui sovrastata dal parametro dell’amore, che porta il Figlio di Dio ad incarnarsi e a dare la sua vita per salvare l’umanità. Agostino vede perciò espressioni della bellezza in tutta la vita di Gesù:

«Il Verbo si è fatto carne, grande bellezza [...] Bello Dio, il Verbo presso Dio; bello nell’utero verginale [...] bello nato bambino [...] bello quindi nel cielo, bello sulla terra: bello nell’utero, bello nelle mani dei genitori, bello nei miracoli, bello nei flagelli, bello quando invitava alla vita, bello quando non era incurante della morte, bello quando deponeva la sua anima, bello quando la riprendeva, bello sul legno della croce, bello nel sepolcro, bello in cielo [...] l’infermità della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della bellezza. O somma e vera bellezza»³⁶.

La passione di Cristo ci permette pertanto di avvicinare, più che i suoi miracoli, la gloria di Dio, vale a dire il suo amore infinito e l’ininterrotta comunione con il Padre e gli uomini. La morte in croce lo rivela:

«contemplate – invitava Agostino le vergini consacrate – quanto sia bello in lui (*quam pulcrum sit*) anche quello che i superbi scherniscono. Con occhi interiori mirate le piaghe del crocifisso, le cicatrici del Risorto, il sangue del morente, il prezzo versato per il credente, lo scambio effettuato dal redentore» (*De sancta virginitate* 54, 55).

L’amore del Cristo, resosi evidente nella sua umiltà che dona santità al credente, risplende oltremodo nella croce, anzi ivi risplende lo stesso amore del Dio Trino. Agostino raccorda due testi all’apparenza dissimili:

³⁶ Riportiamo il bel testo latino, *En. Ps.* 44, 3: «*Verbum caro factum est, magna pulchritudo est [...] Pulcher Deus, Verbum apud Deum; pulcher in utero virginis [...] pulcher natus infans [...] Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero; pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam; pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo [...] neque oculos vestros a splendore pulchritudinis illius avertat carnis infirmitas. Summa et vera pulchritudo*».

Sal. 44, 3 (il più bello tra i figli dell'uomo) e *Isaia* 53, 2 (Egli non aveva né bellezza né decoro) con il testo di *Filippesi* 2, 5-13 nel commentare la prima lettera di Giovanni:

«queste affermazioni della sacra Scrittura – egli spiega – sono come due trombe dello Spirito [...] esse non discordano che nel suono [...] cerca di capirle [...] suoni la prima tromba: bello più dei figli degli uomini ed essendo nella forma di Dio non credette che fosse una preda l'essere eguale a Dio. Ecco in che cosa Egli sorpassa in bellezza i figli degli uomini. Suoni anche la seconda tromba: lo abbiamo visto e non aveva bellezza, né decoro: questo perché Egli annichilì se stesso, prendendo la forma di servo» (*In Io. ep.* 9, 9).

Sulla croce il Signore in quanto Verbo non subì alterazione, ma si consegnò alla morte per vincerla a favore di tutti gli uomini. Quel suo amore lo rese bello anche crocifisso e ora trafigge il cuore dell'uomo. «Mi hai ferito il cuore (*vulnerasti cor meum*)», dice Agostino di se stesso (*Conf.* 10).

Il Cristo che rivela l'amore di Dio era stato già una conquista dal tempo del *De catechizandis rudibus* (anno 400):

«La venuta del Signore era di rivelare l'amore che Dio ci porta» (*adventus Domini [...] ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, Cat. rudibus* 4, 7).

Tale amore è quello di Dio Trino comunicato agli uomini nello Spirito santo (*Trin.* 8, 10, 14), con il quale Dio trasforma gli uomini da deformati in belli.

«In che modo – si domanda Agostino – saremo belli? Amando Lui che è sempre bello. Quanto in te cresce l'amore, altrettanto cresce la bellezza; la carità è appunto la bellezza dell'animo» (*In Io. ep.* 9, 9)³⁷.

Il Cristo crocifisso spiega anche per Agostino l'origine della bellezza della Chiesa³⁸.

³⁷ Il testo latino suona così: «*Quomodo erimus pulchri? Amando eum qui semper est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo*» (*In Io. ep.* 9, 9).

³⁸ Sul rapporto Chiesa-croce, proprio del cristianesimo asiatico, e poi ripreso da Sant'Agostino, cf. V. GROSSI, *La Pasqua quattordicesima ed il significato della croce nel II secolo*, in "Augustinianum" 16 (1976), 557-571.

«Da dove una così grande bellezza? – si chiede ancora l’Ipponate – [...] andiamo a cercare la radice. Fu coperto di sputi, umiliato, flagellato, crocifisso, ferito, disprezzato. Qui è vero non c’è bellezza ma nella Chiesa rifulge la gloria della radice» (*Ser.* 44, 2).

Il tema Chiesa-Cristo crocifisso Agostino lo sviluppò abbondantemente anche nelle immagini dello sposo-sposa (vedi ad es. *En. Ps.* 44, 3), approdando alla concezione del *Christus totus* (Cristo-Chiesa)³⁹.

Alla domanda del perché la manifestazione della bellezza di Dio sul legno di una croce, egli è senza risposta e si rimette a quanto dice l’apostolo Paolo:

«Perché anche sulla croce aveva bellezza (*et in cruce habuit decorem*)? Perché la follia di Dio è più sapiente degli uomini. La debolezza di Dio più forte degli uomini» (*En. Ps.* 44, 3).

1.2.3 La bellezza delle cose create, in particolare dell’uomo

L’attenzione particolare riservata all’uomo nelle riflessioni di Agostino deriva dal fatto che, mentre nell’universo Dio ha lasciato le sue vestigia, nell’uomo Egli ha impresso la sua immagine (nella sua anima, anzi nella sua parte più alta, l’intelletto), che lo mette nella possibilità di essere in comunione con Lui, suprema Bellezza.

Agostino fu tuttavia debitore, prima dello scritto *De vera religione* dell’anno 390, alla concezione negativa del corpo anche per il composto umano. Gli scritti agostiniani del periodo 386-390, relativamente alla concezione del corpo, furono principalmente due: i *Soliloquia* e il *De vera religione*.

La tesi porfiriana della fuga dal corpo (*omne corpus est fugiendum*) fu anche agostiniana nel periodo susseguente alla sua conversione dell’anno

³⁹ Il tema è abituale soprattutto nel commento ai salmi, cf. ad es. *En. Ps.* 85; il *Ser.* 47, 19. Il principio cercato da Agostino era quello dell’unità; scriveva infatti nell’anno 390 nel *De vera religione* 41, 77: «*Omnis unius principium non esse, nisi unum solum a quo sit omne unum*», che nel *De Trinitate* identifica nel Verbo: «*Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia*» (*Trin.* 4, 1,3). Sull’unità di ogni cosa esistente scrive «*Omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est*» (*Ep.* 18, 2), e sulla sua convenienza/armonia con il resto (cf. *De ordine* 2, 18, 48).

386. Scriveva infatti Agostino nei *Soliloqui*: «Tutto il sensibile è da fuggire», e nel *De quantitate animae*: «il corporeo è da disprezzare, a questo mondo bisogna rinunciare»⁴⁰.

Il *De vera religione* dell'anno 390 (lo scritto più vicino ai neoplatonici) rappresenta l'opera agostiniana più significativa sulla concezione del corpo prima della sua elezione presbiterale (391) ed episcopale (396). La sua antropologia si attesta sull'anima quale parte principale o essenziale dell'uomo e sul corpo, quale suo possesso, non quindi suo costitutivo, e pertanto anche lui si augurava più di perderlo che di conservarlo o ammirarlo. «I corpi – egli scrive in tale opera – non sono quello che noi siamo»⁴¹.

L'uomo, caduto nel temporale dopo la cacciata dal paradiso, si ritrova un corpo che vincola l'anima a «carnali consuetudini», alle quali essa deve resistere perché «tra tutte le cose che si hanno in questa vita, il corpo è per l'uomo il suo vincolo più pesante»⁴².

Il periodo dopo il 390, il più intenso di Agostino in tutta la sua vita di pastore e di scrittore, è contrassegnato da un suo progressivo distacco da molte tesi neoplatoniche e, conseguentemente, da un suo recupero a livello ontologico dei valori del sensibile e quindi del corpo. Tra gli scritti che segnalano tale passaggio è sufficiente fermarsi al *De doctrina christiana*, perché i primi due libri vennero composti negli anni 396/397 (il terzo e il quarto li scrisse nel 427). Nel primo libro del *De doctrina christiana* si

⁴⁰ *Soliloquia* 1, 14,24: «Penitus esse ista sensibilia fugienda»; *De quantitate animae* 3, 4: «Ideoque bene praecipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemnat, universo huic mundo renuntiet».

⁴¹ *De vera religione* 46,89: «corpora vero non sunt quod nos sumus».

⁴² *De moribus eccl. cath.* 22, 40: «Sed inter omnia quae in hac vita possidentur, corpus homini gravissimum vinculum est»; *De vera religione* 20, 38 (la caduta nel temporale); 46, 88 (le carnali consuetudini). Tale concezione antropologica di stampo neoplatonico portò Agostino a delimitare anche l'estensione del secondo comandamento del Signore («ama il prossimo tuo») all'amore dell'anima escludendo i corpi (*De vera religione* 46, 86-89). Egli ridusse a siffatta comprensione anche il testo di Paolo di *Eph* 5, 28 e 33: «Chi ama la sua moglie ama se stesso [...] ciascuno ami la sua sposa come la propria carne cioè se stesso». Agostino interpretò «moglie» per la parte dell'anima che obbedisce alla mente (*De genesi contra manichaeos* 2, 12,17, del 389). A questo periodo di forte influenza neoplatonica appartengono i testi di Agostino dei *Soliloqui* (1, 10,17) sulla donna e la moglie, e del *De Sermone Domini in monte* (1, 4,11) sulla «dolcezza pestifera del corpo», benché già col *De quantitate animae* del 388 egli avesse superato la tesi di Porfirio della non risurrezione del corpo.

ha anzitutto il recupero di una concezione del corpo quale costitutivo dell'uomo⁴³, rispetto all'idea di possesso (il corpo sarebbe uno dei beni che l'uomo possiede, la tesi del *De vera religione*) che lo portava a dire: «i corpi non sono ciò che noi veramente siamo» (*Vera rel.* 46, 89).

Di rilevante, in questa diversa prospettiva, c'è il fatto che Agostino, nel riferire il pensiero di Paolo riguardo alla carne, cioè al corpo da «nutrire e curare come Cristo fa con la Chiesa» (*Ef.* 5, 29), ne giustificò l'atteggiamento appellandosi alla legge naturale («*inconcussa naturae lege*», *Doctr. chr.* 1, 26,27). Una posizione che, nella storia del cristianesimo latino, decretava, almeno dal punto di vista teorico, il definitivo superamento dell'antropologia platonica, la quale considerava il corpo non un elemento facente parte dell'uomo ma solo un vincolo da cui liberarsi. Si aprivano così nuovi orizzonti di comprensione non solo per l'ascetica cristiana (la *Regula ad servos Dei* ne costituisce un esempio), ma per la valutazione della somaticità in genere e della sessualità umana in particolare, sia quindi per l'amore coniugale che per la castità⁴⁴.

Un altro elemento importante che Agostino acquisì in questo periodo fu la concezione circa la natura concreta, cioè storicamente esistente, dell'uomo, il cui corpo non si identifica col sensibile "platonico", (posizione da lui sostenuta nei *Soliloqui*), bensì col sensibile "corruttibile", subentrato nell'essere umano con il peccato dei progenitori. Con tale distinzione egli recuperava la bontà del corporeo in quanto tale, sia per un'impostazione positiva dell'etica riguardo al corpo, sia per il corporeo quale via di ascensione a Dio, sia infine per una fondazione critica riguardo alla possibilità della risurrezione della carne. Con tale recupero critico Agostino poté andare, circa la fede cristiana nella risurrezione della carne, oltre il contesto di un argomento consolatorio e superare anche la tesi della tota-

⁴³ *De doctrina chr.* 1, 26,27: «*Homo enim ex animo constat et corpore*». Cf. anche i noti passi del *De continentia* 12, 26; *De mor. eccl. cath.* 1, 4. L'ammirazione per il composto umano appartiene al *De civ. Dei* 21, 10: «La loro unione è una grande meraviglia, incomprendibile all'uomo: è l'uomo».

⁴⁴ V. GROSSI, *Ascetica e antropologia nella Regula ad servos Dei (cc. 3-5) di S. Agostino, Memorial J. Gribomont* (SEA 27), Roma 1988, 315-330; ID., *A proposito della sessualità umana nella tradizione patristica. Il pensiero e l'influenza di Agostino*, Universidad di Pamplona 1989, in *Masculinidad y Feminidad en la Patristica* (ed. D. Ramos-Lisson, P.J. Viladrich, J. Escrivá; Ivars), Pamplona 1989, 170-191.

le spiritualizzazione del corpo risorto, che allora veniva addebitata ad Origene.

Quanto alla bellezza, l'uomo deve la sua bellezza e la sua percezione del bello al fatto di essere creato ad "immagine e somiglianza" di Dio. La dialettica cristiana di tradizione filoniana sull'interpretazione di *Gn* 1, 26 e 2, 7 (due uomini, uno celeste e un altro terrestre), oppure su due racconti che narrano di un unico uomo (la tradizione ireneana), influì naturalmente anche sul concreto tema della bellezza. Alcuni (ad es. i manichei) legavano l'immagine di Dio al solo corpo, altri al solo spirito⁴⁵. Con Sant'Agostino si raggiunse la convinzione della convergenza nell'uomo di un essere unico dotato di anima e di corpo (*Trin.* 15, 7,11; *Civ. Dei* 13, 24,2 e 15, 22), che anzi l'uomo è il microcosmo dell'universo⁴⁶. Tuttavia, anche in Agostino il corpo conserva lo status di *bonum infimum*, mentre l'anima risplende della bellezza dell'immagine di Dio. Egli si esprime così:

«La bellezza del corpo è fatta da Dio, ma di natura temporale, carnale, bene infimo (*Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale, carnale, infimum bonum, Civ. Dei* 15, 22); l'uomo non è stato fatto ad immagine di Dio secondo il corpo [...] ma secondo la mente razionale dove può esservi la conoscenza di Dio. L'uomo è fatto ad immagine del suo creatore (*Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei [...] sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei, hominem factum ad imaginem eius qui creavit eum*», *Trin.* 12, 7).

1.2.4. La bellezza del cristiano, in particolare del martire

Agostino, sviluppando la sua teoria della sensazione, che fa da tramite al piacere estetico come il canto nel donare diletto all'udito ecc. (*Conf.* 10, 33,49), la vista che «si diletta di fronte a edifici [...] costruiti con eleganza e magnificenza» (*Ser.* 15, 1) ecc., parla del cristiano rilevandone la bellezza. Egli usa l'immagine dell'edificio per sottolineare come i cristiani siano quel bell'edificio che è il tempio di Dio secondo l'apostolo Paolo (*1Cor* 3, 17), reso bello dal cemento della carità. Nell'indicare nella carità l'elemento costitutivo della bellezza cristiana, Agostino fa un'altra applicazione della sua teologia dello Spirito santo. Egli si esprime così:

⁴⁵ Cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, ed. Borla, Roma 1985.

⁴⁶ *Contra priscillianistas et origenistas* 8, 11.

«Quando pietre vive, ossia i cuori dei fedeli, sono cementate con il vincolo della carità, si ha la bellezza della casa di Dio [...] . Chi ama la bellezza della casa di Dio senza alcun dubbio ama la Chiesa [...] intesa come uomini fedeli, santi, che amano Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutta la loro mente, e il prossimo come se stessi» (*Ser.* 15, 1).

L’elemento nuovo che egli inserisce in questo ragionare sulla bellezza è posto infatti nell’amore donato al cuore umano dallo Spirito santo. La teologia dello Spirito santo rappresenta nella teologia di Agostino sviluppi non ancora del tutto esplicitati dai suoi lettori. Riguardo al tema della Bellezza interessa soprattutto la comprensione della categoria dell’amore, entro cui gravita la comprensione dello Spirito santo, strettamente legato alla bellezza. In questo ambito, il cristiano Agostino operò una nuova riflessione teologica sull’amore e, di riflesso, sulla Bellezza. L’amore, l’asse centrale del cuore umano, è per l’Ipponate un movimento che spinge l’anima ad unirsi alla cosa conosciuta:

«Cosa è l’amore – egli scrive nel *De Trinitate* – se non una vita che unisce o che tende a far unire due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato? (*Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur?*)», *Trin.* 8, 9,14).

La sede dell’amore è lo spirito-cuore, il medesimo luogo sede della verità («*in interiore homine habitat veritas*», *De vera religione* 39, 72). Nel cuore l’uomo vive l’attrazione dell’essere, ed è lì che lo Spirito santo diffonde l’amore. Quando Agostino invita ad amare («*Ama et quod vis fac*», *In Io. ep.* 7, 8) egli indica il cuore, perché lì l’uomo tende al *summum bonum*, a quella *aeternitas* o *perfecta beatitudo* che è la *fruitio Dei*, di cui godrà quando dalla condizione umana di *libertas minor* (lo scegliere tra il bene e il male) si giungerà a quella di *libertas maior* in cui l’uomo venne creato (la libertà per il Bene). Nel tempo attuale l’amor per le *res temporales* cede, grazie alla *caritas* dello Spirito, all’amor per le *res aeternae* (*caritas*).

L’amore è un *pondus*, a guisa del peso di gravità e delle masse in genere, che risiede nella volontà la quale si muove a secondo dell’amore cui viene attratta. Nel battezzato tale amore/*pondus* è lo Spirito che, dando ordine al peso dell’amore della volontà, la orienta verso la bellezza come al luogo che gli è proprio.

Scrive nelle *Confessioni*:

«Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto (*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*) [...] . Là ci solleva l'amore [...] nella buona volontà è la nostra pace. Ogni corpo, a motivo del suo peso, tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina solo in basso, ma al luogo che gli è proprio. Così il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo [...] . Fuori dall'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete («*Corpus pondere suo nititur ad locum suum*», *Conf.* 13, 9,10).

Il *pondus* dell'amore nell'uomo è tuttavia diverso da quello delle altre creature; esso infatti va dove c'è la sua *delectatio* che, nell'essere spirituale, può essere totale solo in Dio. Ciononostante, l'uomo può tendere, nel tempo della storia, anche alla bellezza corporea delle creature che, come viene spiegato nel *De civitate Dei*, si traduce o in amore di Dio o in amore di se stessi, vale a dire o in amore che ti solleva a Dio o ti precipita in basso nelle creature.

«Ogni amore – spiega Agostino – o sale o scende, dipende dal desiderio: se è buono c'innalziamo a Dio, se è cattivo precipitiamo nell'abisso (*Omnis amor aut adscendit aut descendit. Desiderio enim bono levamur ad Deum, et desiderio malo ad ima praecipitamus*», *En. Ps.* 122, 1).

L'assenza di amore è tanto grave che equivale a morte (*IGv* 3, 14: «chi non ama è nella morte») ed essa, a motivo del disordine morale, si traduce in amore inquinato e conseguentemente in assenza di percezione della bellezza. Agostino spinge perciò l'essere umano a vigilare sul suo desiderare⁴⁷, a purificare sempre il suo amore.

«Purifica dunque il tuo amore [...] – egli incita accoratamente – passa dall'amore del mondo all'amore dell'Artefice del mondo (*Purga ergo amorem tuum [...] quales impetus ad mundum, tales ad Artificem mundi*», *En. Ps.* 31, 11,5).

La carità/amore di cui parla Agostino è quella che nasce da Dio, donata al cuore umano dallo Spirito che, appoggiata sulla fede e sulla speranza, diviene per l'uomo il percorso e il termometro di crescita nella bel-

⁴⁷ *Conf.* 10, 31, 46: «Io non temo l'impurità delle vivande, temo l'impurità del desiderio (*immunditiam cupiditatis*)».

lezza, sino a giungere nel riposo di Dio, Lui il *pondus sine pondere* che è l’unità di misura di ogni peso (*In genesim ad litteram* 4, 3,8). Egli scrive a proposito della bellezza del cristiano e della sua crescita in essa:

«Di quanto cresce in te l’amore, di tanto cresce anche la bellezza: la carità è la bellezza dell’anima (*quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo*», *In Io. ep.* 9, 9).

Tale carità è un odore spirituale che ci viene dal Signore e, simile all’odore dell’olfatto che seduce, si diffonde nel cristiano e nel servo di Dio, amanti della bellezza spirituale, come fragranza del buon odore di Cristo⁴⁸. Una peculiare rilevanza di tale bellezza si ha nel martire.

1.2.4/1 La bellezza del martire

I martiri, imitatori di Gesù Cristo, il principe dei martiri (*Ser.* 284, 2), lottarono per la bellezza della giustizia («*pulchritudo iustitiae*», *En. Ps.* 64, 8). Agostino spiega nel commento al salmo 32:

«Vi è infatti una certa bellezza della giustizia [...] essa che chiede di essere contemplata, infiamma i suoi amanti. Per essa i martiri versarono il loro sangue. Che cosa amavano [...] non erano essi innamorati? [...] Si ami quella bellezza cercata dagli occhi del cuore»⁴⁹.

Essi, sopportarono i loro crudeli tormenti perché sostenuti dalla bellezza e dalla fermezza della fede⁵⁰. Il martire fa sua quella bellezza che viene amata dai cristiani; essi infatti sono in grado di percepire chi è un «martire che amano totalmente bello nella sua invisibilità» (*Ser.* 277, 1,1).

⁴⁸ *En. Ps.* 140, 5: «*Nihil est delectabilius odore Domini: sic oleant omnes qui credunt*»; *Ep.* 211, 6: «*spiritalis pulchritudinis amatores [...] bono Christo odore fragrant*».

⁴⁹ *En. Ps.* 32, 2 D.6: «*Est enim quaedam pulchritudo iustitiae [...] Ametur, sed illa pulchritudo quae cordis oculos quaerit. Ametur, sed illa pulchritudo quae laudata iustitia incendit animos*». Gli occhi del cuore che contemplano la bellezza spirituale (che cioè nasce dallo Spirito) è una condizione epistemologica per Agostino. Egli scrive infatti: «Nell’intimo c’è un occhio capace di vedere la bellezza della giustizia. Se la giustizia non avesse alcuna bellezza, perché si amerebbe un vecchio giusto? [...] Esiste dunque una bellezza della giustizia che noi riusciamo a vedere con l’occhio del cuore» (*En. Ps.* 64, 8; cf. anche *In Io. ev.* 3, 21 ecc.).

⁵⁰ *De Trin.* 9, 6,11: «*pro fidei pulchritudine et firmitate acriora tormenta tolerasse*».

Ciò che rende tali i martiri è la carità, che sola dà sostanza al loro patire. Questo infatti da solo non fa un martire. Scriveva Agostino: «si giunge anche a dare il corpo alle fiamme ma a nulla giova perché manca la carità» (*Ser.* 138, 2,4).

Da tale acquisizione scaturì la sentenza agostiniana «*martyrem non facit poena sed causa*»⁵¹, maturata nella polemica con i donatisti per i quali il patire in quanto tale costituiva il martire.

Conclusioni

Le indicazioni che emergono dalla raccolta dei testi agostiniani sulla bellezza sono fondamentalmente quattro: il costitutivo della bellezza per ogni creatura (l'aspetto esterno), la bellezza interiore, l'origine della bellezza, la manifestazione della bellezza.

1. Il costitutivo della bellezza per ogni creatura (l'aspetto esterno)

Agostino si pone spesso la domanda cosa sia il bello («*Quid est ergo pulchrum?*», *Conf.* 4, 13,20) e lo pone in un equilibrio armonico unitario, sia interno all'essere che in relazione al suo esterno. L'insieme riflette un'unità creatrice nata dal Verbo di Dio. La percezione estetica coglie perciò sempre la totalità di un equilibrio, anche in bellezze particolari come le creature le quali, perché create, non possono esprimere il tutto⁵². Nonostante tale percezione della totalità, la condizione dell'uomo vive la difficoltà di potersi perdere nelle cose create perdendo la connessione che esse hanno con il loro Creatore. Egli parla così delle "bellezze infime" disgiunte dalla totalità (*Vera religione* 23, 44; 40, 76).

⁵¹ La sentenza si ha nel *Contra Cresconium* 3, 47,51; nelle lettere relative alla polemica donatista, ad es. *Ep.* 89, 2; 108, 5,14; 185, 2,9; 204, 4; quasi passim nei *sermones de sanctis*; in Ottato, *De schismate donatistarum*, app. 9 (CSEL 26, 213); *Optatus* 3, 8. Sulla teologia del martirio in Agostino, cf. M. PELLEGRINO, *Chiesa e martirio in Sant'Agostino*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" (RSLR) 1 (1965); ID., *Cristo e il martire nel pensiero di Sant'Agostino*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" (RSLR) 2 (1966), 427-460; ultimamente W. LAZEWSKI, *La sentenza agostiniana «Martyrem non facit poena sed causa»*, Inst. Patr. Augustinianum, Roma 1987 (tesi di laurea).

⁵² *Conf.* 4, 13,20: «vedevo nelle stesse realtà corporali [...] quasi un tutto che perciò percepivo come bello».

L'aspetto di proporzione, indicato dalla retorica come *congruentia*, veniva riferito abitualmente al visibile; mentre la *convenientia* veniva riferita per lo più ai suoni (*De ordine* 2, 11,33) e alle altre percezioni sensitive (*Conf.* 10, 32,48-33,49-53). La bellezza corporale si definisce pertanto in Agostino come «proporzione delle parti dotate di color soave (*congruentia partium cum quadam coloris suavitate*», *Ep.* 3, 4).

Tale risultato nasce dalla somiglianza delle parti che si coagulano in un'unica percepibile *convenientia* (*Vera religione* 32, 59 e 30, 55-56), che ha in Dio la sua fonte. Per tale motivo il discepolo Licenzio nella ricerca della verità può invocare l'estetica invece della virtù (*Contra Academicos* 2, 2,6).

2. La bellezza interiore

Il passaggio dalla bellezza esteriore a quella interiore si ebbe in Agostino molto presto, anche se in un primo momento non la percepì come bellezza spirituale. Fu forse l'amicizia, a cui era molto sensibile, a fargli fare tale passaggio; scrive infatti:

«la bellezza esteriore del corpo ti pone in movimento, ma dentro si cerca la vicenda dell'amore (*movet quidem corporis pulchritudo, sed intus quaeritur amoris vicissitudo*», *Ser.* 34, 4).

La vicenda dell'amore, tanto mutevole in ambito umano, spinse Agostino a cercare un amore fedele ed eterno che trovò in Dio (*Conf.* 3, 4,7). Si trattava ancora di un amore nell'ambito del materiale, così come glielo suggeriva la visione manichea, non quindi spirituale. Fu l'amore della verità, già proprio del platonismo, a portare Agostino nell'ambito della realtà spirituale. Egli associa la verità al desiderio della felicità che si ha nel godimento della verità che, insieme, sfociano in Dio. L'anima costituisce il ponte di tale ascesa. Egli scrive nelle *Confessioni*:

«Mi dice la Verità: "Il tuo Dio non è la terra, né il cielo, né alcun altro corpo" [...] Che amo dunque quando amo il mio Dio? Chi è costui che sta sopra la mia anima? Proprio con l'aiuto della mia anima salirò fino a Lui (*Conf.* 10, 7,10-11) [...] Tutti rispondono di preferire la verità con la stessa risolutezza con cui affermano di voler essere felici. Già la felicità della vita è il godimento della verità, cioè il godimento di te, che sei la verità» (*Conf.* 10, 23,33).

Tale cammino lo portò a porre in Dio la radice di ogni virtù e la stessa origine della bellezza spirituale.

3. L'origine della bellezza

La considerazione della bellezza interiore – vale a dire su ciò che trascende il sensibile – portò Agostino a vedere in Dio l'origine non solo delle creature in quanto tali ma anche del mondo interiore o, più semplicemente, delle aspirazioni dell'uomo e delle virtù.

Dio, d'altra parte, nella visione di Agostino, è sommo *ordo* e somma *unitas*, le due componenti della bellezza, ed è perciò Lui l'unica radice o fonte di ogni bellezza che l'uomo intravede (*Musica* 6, 12, 34-36).

Agostino esplicitò tale indicazione nelle virtù, quelle cardinali e, in particolare, la giustizia, per cui Dio “giusto” è somma virtù (*Ordine* 1, 7,19). La giustizia appartiene infatti al fondamento della bellezza divina e di quella umana⁵³, che imita quella divina per conformarsi alla sua immagine (*Trin.* 8, 9,13). La stessa grazia è distribuita secondo giustizia (*Ep.* 95, 6).

La verità dal canto suo può essere solo completa e immutabile in Dio. Essendo poi spirituale la possono godere tutti. La bruttezza viene infatti da una conoscenza parziale della verità. La sapienza dal canto suo è conoscere Dio che muove la volontà a compiere il bene, il che avviene nella percezione interiore della legge da seguire (*Liberio arbitrio* 2, 8,24). Mentre però nella legge noi ci adattiamo ad essa, nell'incarnazione del Verbo essa si è adattata al Figlio di Dio. Per tale motivo Cristo, in quanto sapienza e verità incarnata, è immagine perfetta del Padre e perciò modello originario della bellezza da seguire (*Ep.* 11, 4).

La strada concreta per rapportarsi alla Bellezza è data all'uomo dall'amore, il *pondus* che suscita l'attrazione verso la bellezza di Dio e nella cui unione trova riposo (*Conf.* 1, 1,1). Tale amore non è solo *eros* o desiderio ma *agape* o risposta di comunione, per tale motivo l'amore che spinge all'unione ha la sua qualifica morale dall'oggetto cui tende (*En. Ps.* 122, 1), e solo se tende a Dio è virtuoso (*In Io. ep.* 9, 9). Delimitare l'amore alle sole cose “infime” può essere perciò soltanto un'offesa all'amore il cui traguardo può essere solo Dio (*Musica* 6, 11,29). Di particolare in tale passaggio, che operò il capovolgimento del tema della bellezza, ispirata al mondo classico, a quello cristiano, fu l'aver compreso che essa non è solo

⁵³ *Ep.* 120, 4,20: «*iustitia enim ad omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est, qua sibi ista tria concorditer copulantur; prima, prudentia; secunda, fortitudo; tertia, temperantia; et in ista copulatione atque ordinatione iustitia*».

tensione verso il bello, perché si arricchisce della discesa del divino nell’umano, il che dischiude gli orizzonti della bellezza interiore come amore del Cristo per gli uomini.

4. La manifestazione della bellezza

Il tema della manifestazione della bellezza sintetizza la *via pulchritudinis* di Agostino per rapportarsi a Dio. Essa ha il suo splendore in ogni cosa creata, tema caro all’estetica platonica, ma nell’Agostino cristiano si opera il passaggio alla bellezza interiore che si manifesta nella virtù. Tale passaggio consentì all’Ipponate un’elaborazione cristiana del concetto di bellezza. Egli la riannodò a Dio trino, al Verbo incarnato, all’amore dono dello Spirito santo.

Il primo scalino di tale elaborazione cristiana fu la bellezza interiore che ha il suo alveo nella virtù, vale a dire in un equilibrio vitale che si trascina dietro il consenso della *ratio*⁵⁴. Egli ne fa ad esempio l’applicazione alla giustizia la quale, per Agostino, è un vivere rettamente e sapientemente, il che coincide con la bellezza dell’uomo interiore⁵⁵.

Spostando tale categoria su Cristo, il problema non riguarda il suo essere Verbo, il quale, come Dio, è somma bellezza. Con l’incarnazione poi Lui, essendo «il più bello tra i figli degli uomini» (*Sal.* 44, 3), non perde tale bellezza, e neppure con il divenire esternamente simile agli uomini. L’incarnazione si colloca in una realtà di ordine interiore (*Ser.* 301): l’amore che lo fece diventare uomo. Egli assunse infatti la nostra bruttezza ricevuta in Adamo per darle la capacità della bellezza interiore (*In Io. ep.* 9, 9). Tale amore Cristo lo manifestò soprattutto sulla croce, perciò Lui sempre bello, rimane bello anche sulla croce.

I parametri cristiani della bellezza, in conclusione, permangono quelli della tradizione platonica di Dio creatore del cosmo, ma emergono non tanto nella percezione estetica legata al visibile, quanto nella percezione dell’amore: di Dio Trino, del Verbo incarnato, di ogni uomo sulla terra. L’uomo infatti ha un occhio interiore capace di percepire una bellezza,

⁵⁴ *De quantitate animae* 16, 27: «*virtus aequalitas quaedam esse vitae, rationi undique consentientis*».

⁵⁵ *Ep.* 120, 4,20: «*quaelibet virtus qua recte sapienterque vivitur, quam interioris hominis pulchritudo*».

quella dell'amore, che traspare nella stessa disarmonia fisica, non capace quest'ultima di offrire nessun elemento di attrattiva, come avviene in un corpo segnato dagli anni o da violenze⁵⁶.

Un'ultima considerazione riguarda la bellezza come "bene comune", vale a dire essa è donata ad ogni essere, il quale perché creato da Dio è di natura buona; inoltre l'anima umana è creata con la capacità di tendere verso il Bene supremo. Essa vi tende dal suo esistere e quel Bene supremo ha l'attrattiva del bello proprio di Dio, suprema bellezza⁵⁷. Essa perciò l'hanno tutti, è un bene comune e non di pochi, ce l'hanno i buoni e i cattivi⁵⁸. Se la natura può essere deformata dal peccato, l'universo tuttavia resta bello perché creato finalizzato a Dio. Egli scrive nel *De Genesi ad litteram* (3, 24,37) riguardo alle creature umane:

«Dio infatti ottimo creatore delle nature è sommamente giusto ordinatore di quelle che peccano, ma anche se alcune diventano deformi a causa del peccato, ciò nondimeno l'universo che le include resta anche con esse sempre bello»⁵⁹.

La *via pulchritudinis* per arrivare a Dio non potrà perciò mai essere soppressa o annullata in nessuna creatura, coincidendo la sua tensione verso Dio con il suo fine, e da nessuna criminalità; risulta poi la via più fascinosa perché riguarda Dio stesso, somma bellezza e perciò somma attrazione.

⁵⁶ Agostino porta l'esempio di una persona giusta ma invecchiata, o del martire dilaniato nelle sue membra dalle fiere del circo (*En. Ps.* 64, 8).

⁵⁷ Cf. sopra nota 3, Agostino trattando dell'anima la dice creata capace del Sommo Bene (*De libero arbitrio* 3, 22,65).

⁵⁸ *De civitate Dei* 15, 22.

⁵⁹ Il testo latino suona così: «*Deus enim naturarum optimus conditor, peccantium vero iustissimus ordinator, ut etiam, si qua singillatim fiunt delinquendo deformia, semper tamen cum eis universitas pulchra sit*».