

Il *Carmen Licentii ad Augustinum* e i *Disciplinarum libri* di Varrone reatino

Chi abbia una qualche dimestichezza con i dialoghi agostiniani dedicati all'illustrazione delle discussioni svoltesi, a poca distanza dal battesimo, nel ritiro di Cassiciaco¹ non può non aver notato la diligente cura con la quale Agostino si è premurato di presentare, nel gruppo degli amici che lo avevano seguito in quell'oasi di pace, la figura del giovane Licenzio, con le sue estrosità e le sue incongruenze, il suo amore per la poesia e il suo sincero desiderio di affrontare temi più consistenti e impegnati, le sue cadute e le sue non disprezzabili intuizioni.

Il rapporto del giovane con l'Ipponense si configura costantemente come ispirato, se mi si permette l'espressione, ad una sorta di affettuosa conflittualità, che da una parte ci presenta un maestro premurosamente impegnato a disciplinare, senza mortificarla, l'esuberanza del discepolo, unendo agli inevitabili, discreti richiami la sottolineatura dei parziali progressi fatti dall'allievo, dall'altra un discepolo la cui incondizionata fiducia nel maestro non viene mai meno, nonostante qualche ingenua caparbia e non pochi cedimenti ad un temperamento impulsivo non sempre controllabile.

A distanza di quasi un decennio i due amici si incontrano di nuovo, anche se solo per lettera, riproducendo, per certi aspetti, il rapporto conflittuale di un tempo, ma in un clima che le circostanze hanno oramai reso estremamente teso e drammatico. L'episodio è documentato dalla lettera 26 di Agostino, databile attorno al 394, al centro della quale risulta interpolato un lungo componimento poetico² che tutto lascia pensare altro non sia che la lettera di Li-

1 Agostino raggiunse con i suoi amici Cassiciaco fra la fine di ottobre e l'inizio di novembre 386 e solo nel marzo dell'anno successivo rientrò a Milano dove ricevette il battesimo nella notte del Sabato Santo (24-25 aprile 387).

2 Nelle vecchie edizioni il carme, che comprende ben 154 versi, interrompe in realtà il testo della lettera fra le parole *ineptum putavit* e *Si versus tuus* (inizio del par.

cenziò alla quale Agostino risponde con la sua: ce ne fornisce la prova lo stesso Agostino che, nel corso della sua missiva, cita alcuni versi del carne³. La drammaticità della situazione sta nel fatto che Licenzio descrive nei suoi versi lo stato di estrema inquietudine intellettuale in cui è caduto in mancanza della vigile presenza del maestro, mentre Agostino, per certi aspetti, rincara la dose sottolineando il disordine morale nel quale il discepolo sarebbe caduto e dal quale lo supplica appassionatamente di uscire.

Ad una prima lettura della lettera e del carne interpolato non è facile sfuggire all'impressione di una certa discrasia fra i due testi. Licenzio appare, nei suoi versi di sofisticata fattura classica, fondamentalmente angosciato dall'impossibilità di approfondire la lettura di Varrone senza l'aiuto di Agostino:

Arcanum Varronis iter scrutando profundi
mens hebet, adversamque fugit conterrita lucem.
Nec mirum, iacet omnis enim mea cura legendi
te non dante manum, et consurgere sola veretur⁴.

Dal prosieguito del carne si evince che quello ch'egli cerca nell'antico autore è soprattutto una più approfondita conoscenza delle leggi del cosmo e dell'armonia che presiede ai suoi movimenti. In altre parole l'esigenza espressa dall'ancor giovane e improvvisato poeta è di carattere eminentemente intellettuale, anche se il legame fra quel tipo di interessi e la sfera più propriamente religioso-metafisica è chiaramente evidenziato laddove, pur designando metaforicamente il Dio cristiano come *clari rector Olympi* nonché *pater deorum* e il Cristo come *noster Apollo*, Licenzio considera il suo antico maestro come l'unico in grado di risolvere i suoi problemi proprio in virtù della sua scienza illuminata dalla fede:

An te voce vocem, clari quem rector Olympi
fontibus infantum praefecit et abdita iussit
ubertate animi longe ructare fluentia?
...Tibi noster Apollo

2). È stato A. Goldbacher che per primo, nella sua edizione del *Corpus* di Vienna del 1895 (CSEL 34, pp. 89-95), ha ricostituito l'unità della lettera relegando il carne alla fine. Altre edizioni importanti del carne sono quelle di J. Chr. Wernsdorf (*Poetae latini minores*, 4, Altemburg 1785), di Aem. Baehrens (*Fragmenta poetarum Romanorum*, [Lipsia 1886] pp. 413-19) e dello Zelzner (M. Zelzner, *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. [Breslau 1915] pp. 3-7).

3 *August. Ep.* 26, 4. Trattasi, per l'esattezza, dei vv. 52-59.

4 *Licentii Carm.* 1-4.

corda replet, patremque suum patremque deorum
 conciliat, legemque bonam, pacemque cruentam⁵
 monstrat, et abducto velamine singula pandit.

E' decisamente su questa stessa linea la richiesta, a conclusione del carme, dell'invio dei *libri de musica*, una delle opere agostiniane nella quale, almeno nell'ultimo libro, l'impegno speculativo è più proficuamente coniugato con le istanze della fede⁶.

Più sfumati appaiono nel carme gli accenni di Licenzio alle implicazioni morali del suo stato. Non si può certo parlare di una vera e propria crisi religiosa, visto che a sostegno dell'inscindibile vincolo che lega il discepolo al maestro viene evocata la comune adesione al Cristo, *christiana fides connexuit*⁷. Trattasi piuttosto della difficoltà ad abbandonare la vita frivola e dispersiva di Roma accentuata, nell'occasione, dall'imminenza del matrimonio:

Et nunc Romulidum sedes et inania tecti
 culmina, bacchatasque domus, vanosque tumultus
 desererem, et totus semel in tua corda venirem,
 ni mens coniugio incumbens retineret euntem⁸.

Un più esplicito accenno a una vita dominata dalle passioni e proiettata solo verso il presente (*Sic me ventus agit volvuntque cupidinis aestus / in mare letiferum... praeteritos oblitus enim praesentia praestro*)⁹ lo troviamo poco più innanzi, anche se non è facile giudicare l'effettiva gravità, visto che il discepolo, pur sentendosi provvisoriamente cancellato dal cuore del maestro (*tuo nos nunc de pectore lapsi*)¹⁰, dichiara, ricorrendo ad una lunga serie di *adynata*, che nulla lo indurrà mai a gettare dietro le spalle i suoi insegnamenti (*Ante sub Aegeo aptabunt sua tecta palumbes etc.....quam mihi post tergum veniant tua dona magister*)¹¹.

La suaccennata discrasia si fa manifesta al momento in cui dal carme si passa alla lettura della vera e propria epistola di Agostino.

5 *Ibid.* 26-28 e 32-35.

6 *Ibid.* 149-151:

*Praesentem ipsa mihi te reddent, si mihi morem
 gesseris, et libros quibus in te lenta recumbit
 musica tradideris, nam ferveo totus in illos.*

7 *Ibid.* 139.

8 *Ibid.* 71-74.

9 *Ibid.* 84.

10 *Ibid.* 90.

11 *Ibid.* 92-102.

Il fatto che più emerge è la totale mancanza, nelle sue parole, di una risposta al richiesto aiuto nella interpretazione di Varrone. Si potrebbe sospettare che Agostino vedesse in questa istanza di carattere squisitamente culturale qualcosa di contrastante con la vera *sapientia* di cui Licenzio, a quanto si legge proprio all'inizio della parte non convenzionale della missiva, avrebbe rifiutato i vincoli, cedendo alle lusinghe del mondo: *Mi Licenti, etiam atque etiam recusantem et formidantem compedes sapientiae, timeo te rebus mortalibus validissime et perniciosissime compediri*¹². Una riprova potrebbe essere identificata nelle parole che, secondo il testo tràdito, precedono immediatamente l'interpolazione del carne: *Verba quaedam in epistulis tuis me moverunt* (vale a dire: mi son dispiaciute), *sed de his tractare, cum factorum vitaeque totius tuae cura excoquat, ineptum putavi*¹³. Potrebbe cioè sembrare che i *verba quaedam* possano essere identificati proprio in quelli formulanti quella richiesta. Vedremo subito, però, che è possibile una soluzione più sfumata.

Che Agostino sembri del tutto eludere la richiesta di Licenzio circa l'esegesi di Varrone è un dato di fatto di indiscutibile evidenza. Non va però neppure sottovalutata la constatazione che la lettera non contiene alcuna esplicita condanna delle istanze culturali del destinatario, che vengono anzi, se pur genericamente, inserite in una graduatoria di valori. Significativo e anche gustoso è senza dubbio il contrasto¹⁴, denunciato da Agostino, fra la pena ch'egli immagina si sarebbe preso Licenzio qualora avesse individuato nel suo carne delle cadute sul piano metrico e la sua totale indifferenza per lo stato di abiezione in cui era caduto. Ma tale abiezione — occorre subito dirlo — non è solo morale (*quid cum inordinatus ipse perverteris, cum legibus Dei tui ipse non stas*) ma anche culturale (*neque in agenda vita honestis tuorum votis, et huic ipsi eruditioni tuae concinis?*). In altre parole Licenzio è attaccato non solo per la sua cattiva condotta di vita, ma anche per non aver corrisposto alle rispettabili aspettative dei suoi (dove *honestus* non ha valenza esclusivamente etica)¹⁵ e alle sue stesse aspirazioni culturali.

12 *August. Ep.* 26, 2.

13 *Ibid.* 3.

14 *Ibid.* 4.

15 Non è da escludere che con *honestus* Agostino volesse far riferimento anche alla dignità sociale (*honor*) e culturale della famiglia di Licenzio e ad aspettative con essa congruenti.

Che questa *défaillance* sia collocata per ultima e attenuata, per giunta, da un *ipsi* (che potremmo acconciamente rendere con un «persino»!) è solo un segno del maggior peso dato alla dimensione etica in senso proprio. Anche l'*eruditio* però, ove sia collocata al giusto posto, conserva una sua dignità se messa al servizio di un'attività culturale degna di questo nome e non contrastante con le istanze morali. A meglio chiarire, comunque, il tono di questo testo agostiniano, non privo, anche dopo quanto s'è detto, di qualche ambiguità, varrà la pena di considerare altre circostanze che, se ben ponderate, possono, a mio modesto avviso, sciogliere gran parte delle vere o presunte difficoltà del documento.

Licenzio, figlio di Romaniano, amico e mecenate di Agostino¹⁶, aveva fatto parte, come s'è già detto, del gruppo di giovani che avevano seguito l'Ipponense nel ritiro di Cassiciaco, dove aveva attivamente e vivacemente partecipato alle discussioni poi raccolte nei libri del *Contra Academicos* del *De beata vita* e del *De ordine*. Su questi testi e sul grado di autentica maturazione cristiana in essi rilevabile si è molto discusso e non è questa la sede per tornare sulla controversa *querelle*. Esiste però un dato concreto —ed è lo stesso Agostino a confermarcelo nelle *Retractationes*¹⁷— sul quale tutti debbono necessariamente convenire: gli scritti di Cassiciaco documentano in modo inequivocabile che in quella prima fase della sua maturazione culturale e cristiana l'Ipponense riteneva fondamentale un approccio «culto» all'acquisizione della verità, da attuarsi soprattutto mediante lo studio delle arti liberali. Ben lungi dal considerare detto studio come indispensabile per la salvezza finale Agostino tuttavia riteneva ancora molto difficile che, in mancanza di tale preparazione, un uomo, anche se vissuto nella fede, potesse già in questa vita terrena raggiungere la felicità: *Qui autem sola auctoritate* (qui *auctoritas* sta per «fede») *contenti bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint, aut contemnentes aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum*

16 Le notizie più importanti su Romaniano e sulle sue benemerenzze nei riguardi di Agostino si leggono nei paragrafi iniziali (1, 1-4) del *Contra Academicos*, la prima opera di Agostino giunta sino a noi che a Romaniano è espressamente dedicata.

17 Cf. *Retract.* 1, 3, 2 dove, a proposito del *De ordine*, l'Ipponense dichiara di aver dato troppo peso alle discipline liberali («quod multum tribui liberalibus disciplinis») e ai filosofi pagani («quod philosophos non vera pietate praeditos dixi virtutis luce fulsisse») e di aver dato l'impressione di considerare infallibile Pitagora (2, 4: «quod Pythagorae philosopho tantum laudis dedi, ut qui hanc audit vel legit possit putare, me credidisse nullos errores in Pythagorica esse doctrina»).

*inter homines vivant, nescio quomodo appellem, tamen inconcusse credo mox ut hoc corpus reliquerint, eos quo bene magis minusve vixerunt, eo facilius aut difficilius liberari*¹⁸.

E' in base a tale presupposto che Licenzio, negli incontri cassiciacensi cui aveva partecipato, era stato più volte richiamato per le sue estrosità, sollecitato ad un maggiore impegno nei dibattiti ed apprezzato per le prime prove positive fornite. I *Dialoghi* relativi a quegli incontri ci offrono al riguardo un'amplissima documentazione. Così, tanto per fare solo qualche esempio, in *C. Acad.* 2, 7, 17-18 il giovane è rimproverato per la sua insofferenza alla disciplina del dialogo e in *De ord.* 1, 8, 22 per aver cantato un salmo in un luogo sconveniente; in *De ord.* 1, 10, 28 viene invitato a dare una sua definizione di «ordine» (anche se successivamente redarguito, assieme a Trigezio, per la rissa verbale che n'era seguita) e in *De ord.* 2, 1, 2 sollecitato a riprendere con ordine e razionalità la stessa discussione; in *De ord.* 1, 3, 9 riempie di gioia l'animo di Agostino dichiarandosi convertito alla filosofia.

Alla luce di tali precedenti non potrà destare meraviglia che Licenzio, rivolgendosi a distanza di anni al maestro di un tempo in un momento di crisi, ritenga ancora prioritario, per uscire dall'*impasse*, una ripresa di interesse per argomenti di vasto impegno speculativo quale potrebbe essere l'esegesi dell'*Arcanum Varronis iter profundi* sulla cui precisa identificazione torneremo fra poco. Non va dimenticato che Agostino, come confesserà nelle *Retractationes*¹⁹, aveva posto mano dopo *Cassiciacum* e, più precisamente, nel breve periodo del catecumenato milanese, al progetto di una sorta di enciclopedia delle arti liberali (*disciplinarum libros conatus sum scribere*) che doveva aiutare lui e i suoi lettori a compiere quel cammino *per corporalia ad incorporalia*, quel passaggio, cioè, dal mondo delle parvenze sensibili a quello delle realtà intelligibili, nel quale egli vedeva evidentemente un aspetto, anche se non l'unico, della sua via di conversione. E non è certo un caso che di tale cammino l'Ipponense aveva già tracciato lo schema nel secondo libro del *De ordine*²⁰, il dialogo in cui emergono con maggiore evidenza l'incostanza di Licenzio e l'impegno del maestro a indirizzarlo lungo un cammino più degno.

18 *De ord.* 2, 9, 26.

19 *Retract.* 1, 6 (5, 6).

20 *De ord.* 2, 12, 35-15, 43.

Orbene, un'esperienza che tutti abbiamo fatto è quella di ritrovarci dopo vari anni con un vecchio amico e di riprendere con lui un discorso a suo tempo interrotto, reimpostandolo negli stessi termini in cui era stato lasciato, senza accorgerci, però, che il tempo è passato e che quei termini non sono più del tutto validi. E'quanto dovette accadere, anche se solo entro certi limiti, nel caso in esame. Che ormai infatti Agostino avesse preso le distanze dalla sua originaria supervalutazione delle discipline liberali si evince con ineludibile evidenza dal proemio del 1.6 del *De musica*²¹, un'opera sicuramente iniziata nel periodo del catecumenato milanese, o forse anche prima²², ma condotta certamente a termine dopo il rientro in Africa, come espressamente dichiarato dallo stesso autore²³.

Ivi la priorità assegnata, nel già segnalato passo del *De ordine*, allo studio delle *disciplinae liberales* in vista del conseguimento della felicità almeno in questa vita terrena è del tutto negato. Vi si afferma anzi che la via della fede, di coloro cioè che *sacramentis christianae veritatis imbuti in unum et verum Deum summa charitate nituntur*, ha il vantaggio di evitare i percorsi tortuosi delle scienze profane e di permettere al fedele di raggiungere a volo (*volando*) la meta. La lettura del sesto libro vien pertanto riservata a coloro che, proprio perché *litteris saecularibus imbuti*, possono più facilmente incorrere in errori e che, solo nel caso si rendano conto dell'origine trascendente del godimento estetico connesso al fatto musicale (la presenza dei *rhythmi aeterni* promananti da Dio nell'anima dell'uomo), sono in grado di sfuggire alle reti dei piaceri carnali e di individuare l'autentico *beatissimae securitatis locus*²⁴.

21 *De mus.* 6, 1, 1.

22 Cf. *Retract.* 1, 6 (5, 6): «inchoaveram quippe tantummodo istam (sc. musicam) apud Mediolanum disciplinam». L'Amerio —cf. F. Amerio: *Il «De musica» di S. Agostino* (Torino 1929) p. 36— ritiene di poter identificare nell'espressione *apud Mediolanum* un riferimento a Cassiciaco, il che anticiperebbe di qualche mese l'inizio della stesura del dialogo sulla musica. In realtà soprattutto nelle *Retractationes* Agostino usa spesso tale *iunctura* per indicare un luogo *tout court*; cf. *Retract.* 1, 14, 1: «Iam vero apud Hipponem regium presbyter»; 1, 21, 1: «post Maiorinum episcopum apud Carthaginem»; 1, 23, 1: «Cum presbyter adhuc essem, contigit ut apud Carthaginem»; 2, 21, 1: «cum apud Carthaginem monasteria esse coepissent».

23 *Ibid.* 1, 6 (5, 6): «Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regresus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo eqs».

24 Rimando per quanto attiene ai problemi di questo proemio a quanto da me già scritto in «*De musica» di Agostino d'Ippona*, Commento di Ubaldo Pizzani e Guido Milanese (Palermo 1990 *Lectio Augustini* V) pp. 67-69.

Ciò non significa, ovviamente, che Agostino, anche al momento in cui redigeva questa interessante *praefatio*, rifiutasse *in toto* l'approccio «culto» alle supreme verità, ch  anzi lo riteneva indispensabile agli uomini dediti a studi superiori. E'quanto emerge con inequivocabile evidenza dalla stessa condotta del sesto libro, non foss'altro che per la compresenza in esso di un impegno speculativo fra i pi  esaltanti dell'intera produzione agostiniana e di un costante ed esplicito aggancio con la dimensione scritturistica²⁵, in netto contrasto con l'asettica scientificit  dei precedenti cinque libri²⁶ e con la ben pi  modesta presenza di riferimenti biblici negli stessi dialoghi di Cassiciaco, sul cui valore di documenti di una gi  piena adesione alla fede cristiana sarebbe tuttavia vano equivocare²⁷.

Esistono pertanto fondate ragioni per ritenere che anche la stesura del testo del l.6 non vada necessariamente disgiunta, anche sul piano cronologico, da quella della *praefatio* e che lo stesso Licenzio, al momento in cui ne faceva esplicita richiesta, gi  sapesse che l'opera era giunta al suo termine. E'pertanto in piena coerenza con quanto esposto la risposta di Agostino al suo discepolo di alcuni anni prima. La nuova posizione assunta impedisce ad Agostino di porre al primo posto il soddisfacimento di quella che Licenzio sembra presentare come istanza primaria, l'esegesi di un testo di Varrone. La prima cura della sua abiezione   il recupero della vera *sapientia*, da intendersi in chiave squisitamente biblica, come si evince dai costanti ed esclusivi riferimenti al Cristo dell'ultima parte dell'epistola²⁸. Ci  non implica, a nostro avviso, che Agostino,

25 Il Doignon, nell'esaminare la sezione del 6 libro dell'agostiniano *De musica* che tratta delle virt  cardinali, ha acutamente rilevato come alle pur numerose e dichiarate citazioni bibliche va aggiunta tutta una serie di riecheggiamenti scritturistici non esplicitati, ma di chiara ed inequivocabile evidenza. Cf. J. Doignon, «La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de S. Augustin». *Atti del Congresso Internazionale. L'Umanesimo di S. Agostino* (Bari 1986) pp. 180-190.

26 Da rilevare che la dimensione biblica nei primi cinque libri del *De musica* risulta del tutto assente. Sulla questione mi permetto di nuovo di rimandare al volumetto «*De musica*» di Agostino d'Ippona, pp. 14-20.

27 Si veda soprattutto Ch. Boyer, *Christianisme et N oplatonisme dans la formation de Saint Augustin* (Roma 1953).

28 Cf. *Ep.* 26, 5: «Audi Evangelium: stabat, inquit, Iesus et clamabat: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam... Sed videlicet fortissimum et praefidentem collo, iugum mundi iugum Christi est iucundius: qui si laborare vos cogeret, vide quis cogeret, qua mercede cogeret. Vade in Campaniam, disce Paulinum... quam grandem fastum saeculi huius, tanto generosius quanto humilioris cervicis incunctanter excusserit, ut eam subderet Christi iugo»; *Ibid.* 6: «Non dicit verum nisi veritas: Christus est veritas».

tacendo sulla richiesta «varroniana» di Licenzio e non formulando neppure *per incidens* una qualche promessa al riguardo, intenda escludere o, peggio, condannare l'interesse culturale che sottende all'istanza.

Anche l'attenzione di Licenzio alla correttezza metrica dei suoi versi — lo s'è già visto — non è giudicata negativamente in se stessa (lo stesso Agostino si mostra altrove sensibile a questo aspetto!)²⁹, ma solo perché non accompagnata da una eguale considerazione dei principi etici la cui violazione — anche questo lo s'è già visto — finisce col compromettere la stessa sfera dell'*eruditio*, della quale viene implicitamente riconosciuta la dignità. Ed *eruditio* — si badi bene — è termine ampiamente comprensivo che include, ovviamente, «anche» le discipline liberali. Agostino col suo apparente rifiuto ha pertanto voluto solo restaurare una scala di valori il cui unico ed esclusivo punto di riferimento resta il Cristo col quale si identifica quella verità alla quale anche Licenzio sembra ancora aspirare con tutto il suo spirito, ma senza che questo implichi condanna della cultura umana che quella verità illumina e rende feconda.

Quanto s'è detto fin qui può altresì fornire, a nostro avviso, qualche utile elemento per una più meditata proposta circa l'identificazione dell'*obscurum Varronis iter* di cui si parla all'inizio del carme. Se torniamo sull'argomento è anche e soprattutto perché di recente³⁰ s'è rimessa seriamente in discussione quella che sembrava una acquisizione definitiva della critica al riguardo, la maturata convinzione cioè che Licenzio facesse riferimento a quelle parti dei perduti *Disciplinarum libri* di Varrone Reatino che trattavano delle discipline matematiche, con particolare riferimento alla geometria, alla musica e all'astronomia. Tale convinzione, affematasi soprattutto grazie al sostegno di qualificati studiosi quali il Solignac³¹, lo Speyer³²

29 Così, p. es., in *Civ. Dei* 19, 23 1 è bollata con l'espressione *non stante metro* la versione latina di un oracolo di Apollo che Agostino leggeva nella traduzione nella lingua di Roma del trattato di Porfirio *La filosofia degli oracoli*; un'espressione analoga, *versibus male latinis et non stantibus*, designa in *Civ. Dei* 18, 23 una versione latina del noto acrostico cristologico della Sibilla (*Orac. Sibyll.* 8, 217-50).

30 Intendo soprattutto riferirmi al volume I. Hadot: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris 1984).

31 A. Solignac, 'Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustin', *Rech. Aug.* I (1958) pp. 121-123.

32 W. Speyer, *Licentius carmen ad Augustinum 1-14 als Quelle für Varros Disciplinae: de musica, de astrologia, de geometria* in H. Dahlmann-W. Speyer, «Varronische Studien II», *Abhandl. der Akad. der Wiss. und der Liter., Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse* (1959) pp. 753-758.

e il Kühnert³³ aveva finito col soppiantare del tutto la vecchia proposta del Wernsdorf³⁴ secondo il quale non i *Disciplinarum libri* di Varrone Reatino, bensì la *Chorographia* di Varrone Atacino, con le sue documentate divagazioni astronomiche³⁵, avrebbe suscitato l'interesse dell'estroso alunno di Agostino.

A rinverdire la tesi del Wernsdorf è stata I. Hadot³⁶ in un grosso volume dell' 84, nel quadro di una più ampia ricostruzione storica della formazione, in epoca antica, del sistema delle sette arti liberali sfociato, alle soglie del Medioevo, nei due sottosistemi del trivio e del quadrivio. Forte della constatazione che la prima articolata enucleazione di quel sistema nella sua forma definitiva è quella descritta nel già ricordato libro secondo del *De ordine* di Agostino e sulla base delle evidenti ascendenze neoplatoniche rilevabili in quel contesto³⁷, la studiosa francese giunge alla conclusione che il sistema stesso si sarebbe costituito in ambiente neoplatonico e che Agostino potrebbe averlo mutuato dal perduto trattato di Porfirio sul ritorno dell'anima. Conseguenza di questa rivoluzionaria impostazione è la totale svalutazione di tutti i tentativi di ricollegare i progettati *Disciplinarum libri* di Agostino all'omonima enciclopedia varroniana (escludendo ovviamente la possibilità, a nostro avviso più che plausibile, che Agostino avesse reinterpretato quest'ultima in chiave neoplatonica!) e la cauta riproposizione dell'ipotesi che le difficoltà lamentate da Licenzio riguardassero la *Chorographia* dell'Atacino.

Bisogna dire, ad onor del vero, che la stessa Hadot avanza la sua proposta con molte riserve e sembra, in definitiva, propendere per l'identificazione del *Varro* menzionato da Licenzio col Reatino, non foss'altro che per l'appellativo *profundus*, assai più confacente al grande erudito³⁸. Tale inevitabile concessione, unita però all'esigenza di escludere che Licenzio potesse avere dinanzi i *Disciplinarum libri* del Reatino, spinge la studiosa a un'ipotesi non esente da

33 F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin 1961), p. 64, n. 1.

34 Ed. cit. p. 516 sgg. Nello stesso senso si era pronunciato F. Ritschl, *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro in Opuscula philologica III* (Leipzig 1877) p. 433.

35 Cf. i fr. 12-14 in *Poetae novi* edidit A. Traglia (Roma 1962) 89-90.

36 *O. c.*

37 *O. c.* pp. 101-214.

38 *O. c.* p. 186. Il Mantovanelli —cf. P. Mantovanelli, *Profundus, studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano* (Roma 1981) pp. 384-95— ha evidenziato come negli autori tardi *profundus* si collega spesso coi concetti di *prudencia*,

una qualche forzatura. Non le sfugge che i vv. 5-10 del carme, immediatamente successivi a quelli da noi più sopra riportati, descrivono un tratto dell'opera che Licenzio ha dinanzi e dalla quale non riesce, come si suol dire, a cavare i piedi:

Nam simul ut perplexa viri compendia tanti
 volvere suasit amor sacrosque adtingere sensus,
 quis numerum dedit ille tonos mundumque Tonanti
 disseruit canere et pariles agitare choreas,
 implicuit varia nostrum caligine pectus
 induxitque animo rerum violentia nubem.

Come si vede a confondere la mente di Licenzio è il difficile discorso sulla dottrina pitagorica dell'armonia delle sfere, del quale vengono colti alcuni aspetti caratteristici quali la traduzione degli intervalli fra i suoni dei diversi corpi celesti in rapporti numerici (*numerum tonos*)³⁹ e l'immagine della danza degli astri (*pariles choreas*)⁴⁰. La Hadot⁴¹, fondandosi sulla attestata presenza di questo tema nella letteratura musicologica antica, ne ricava che Licenzio dovesse avere dinanzi agli occhi un trattato di Varrone sulla musica, non altrimenti noto, ma non un libro delle *Disciplinae* trattante quella medesima tematica. Non sarebbe invece lecito, sempre secondo la Hadot⁴², identificare un esplicito riferimento a testi varroniani di interesse geometrico ed astronomico nei sette versi immediatamente successivi (11-17):

Inde figurarum positas sine pulvere formas
 posco amens, aliasque graves offendo tenebras.
 Ad summam, astrorum causas clarosque meatus,
 obscuros quorum ille situs per nubila monstrat,
 sic iacui nutans, ut talem omnino ruinam,

scientia, eruditio e simili come, p. es., in Macrobio. *In Somn.* 2, 2, 21: *Platonici dogmatis profunditatem*. Sotto questo aspetto sembra meno plausibile un collegamento col pur dotto Varrone Atacino.

39 Qui *numerum* sta per *numerosum*. Per il tema dell'armonia delle sfere mi si permetta di rimandare al mio articolo «Plinio, Boezio e la teoria pitagorica dell'armonia delle sfere». *Helmantica* 37 (1986) pp. 185-199.

40 Il motivo della danza degli astri è già in Platone (*Tim.* 40c) ed ha una lunga tradizione nel mondo antico, anche e soprattutto in riferimento con l'armonia delle sfere: cf., p. es., Phil. Alex. *De congr. erud. gr.* 10, 51; Varr. *Marcipor.* fr. 269 Astb. (cf. M. Terenti Varronis *Saturarum Menippearum fragmenta*, edidit R. A. Astbury, Leipzig 1985); Manil. 1, 670; Mart. Cap. 2, 126.

41 *O. c.*, pp. 179-180.

42 *Ibid.*, p. 182. Concordo comunque con la Hadot (*o. c.*, p. 180) nello spostare, come proposto dallo Zelzner, il v. 12 dopo il v. 14, ma senza operare ulteriori emendamenti.

nec qui nos prohibet latebras cognoscere caeli,
nec persona daret functorum freta cavernis.

A suo parere il v. 11 non indicherebbe una trattazione varroniana di temi geometrici, ma solo il desiderio di Licenzio che il Reatino ne avesse trattato, mentre il preciso riferimento, nel v. 14, a un tema astronomico pure affrontato da Varrone, quello della posizione degli astri nella volta celeste, potrebbe esser ricondotto all'ipotizzato trattato sulla musica, essendo collegabile all'armonia delle sfere. L'osservazione è, come si vede, alquanto sottile e potrebbe essere rovesciata: il tema dell'armonia delle sfere era congiuntamente legato, nella trattatistica scientifica antica, alla musica e all'astronomia e nulla esclude che il libro che Licenzio aveva dinanzi trattasse di astronomia e non di musica. Ma forse non è il caso di addentrarsi in troppo analitiche identificazioni e distinzioni: come mi sono sforzato di evidenziare in altra sede⁴³, tutto lascia pensare che il discorso enciclopedico varroniano avesse un carattere alquanto aperto e, se vogliamo, interdisciplinare sì da rendere estremamente rischiosa l'attribuzione di spunti isolati a ben definite sezioni o discipline.

A mio avviso esistono ancora fondate ragioni per ritenere che Licenzio intendesse riferirsi, nella parte iniziale del suo carme, proprio ai *Disciplinarum libri* del Reatino e, più precisamente, alla sezione dedicata alle discipline matematiche del futuro quadrivio, anche se l'esatta determinazione dei libri e della loro intitolazione — e su questo punto non possiamo non convenire con la Hadot sulla critica alle troppo puntuali ricostruzioni al riguardo — rischierebbe di trascinarci in un complesso groviglio di ipotesi prive di ogni solido fondamento⁴⁴. Eviterò di ripetermi riproponendo gli argomenti di carattere più generale che mi hanno già indotto a difendere in altri scritti la tesi tradizionale dell'ascendenza *anche* varroniana (e ci tengo a quell' *anche!*) del discorso enciclopedico agostiniano⁴⁵. Qui mi limiterò agli indizi ricavabili dalla circo-

43 U. Pizzani, «L'enciclopedismo varroniano», *La Repubblica Romana da Mario e Silla a Cesare e Cicerone*, Atti del Convegno (Mantova 1990) pp. 194-199.

44 Ancora si discute, p. es., se Varrone avesse dedicato un apposito libro all'astronomia o se una delle *disciplinae* da lui affrontate fosse la filosofia. Su tutto il problema si vedano soprattutto F. Kühnert, «Zur Reihenfolge der artes liberales in der Antike», *Zeitschr. der Univ. Rostock* 12 (1963), pp. 249-257; F. Kühnert, *Allgemeinbildung*, cit., pp. 50-70.

45 Cf. U. Pizzani, «L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi», *Studia ephemeridis «Augustinianum»* 24 (1987) pp. 331-361; *l'enciclopedismo varroniano*, cit.

stanza in cui fu composto il *Carmen Licenti* e dal testo stesso del componimento.

Sul primo punto il discorso da fare mi sembra, dopo quanto s'è detto, estremamente semplice e lineare. Licenzio, lo s'è già scritto, aveva appreso da Agostino, come si evince soprattutto dal *De ordine*, che la via maestra per la conquista delle verità supreme di Dio e dell'anima era lo studio delle discipline liberali e, più specificamente, di quelle matematiche. E' per loro tramite che l'umano spirito poteva realizzare il suo affrancamento dagli oggetti dei sensi ed attingere il puro intelligibile, oggetto della filosofia, nella fattispecie della metafisica. Trattasi del processo, di chiara ispirazione platonica⁴⁶, espresso nel *De ordine* con la formula *beate contemplari*⁴⁷ e definito nella *Retractationes*⁴⁸ come passaggio *per corporalia ad incorporalia*, passaggio che costituiva la linea portante come s'è già detto, della progettata enciclopedia.

Al momento in cui, a distanza di anni, Licenzio riprendeva il dialogo con Agostino questi, come abbiamo visto risultare dal proemio del l.6 del *De musica*, aveva notevolmente ridimensionato il ruolo delle discipline liberali, pur non escludendolo del tutto, almeno per gli uomini di cultura. Licenzio però, che non era, fra l'altro, al corrente di tale mutamento, non foss'altro che per non essere ancora riuscito a mettere le mani sul *De musica*, non poteva che riprendere il dialogo sulla base dei ricordi e delle istanze di un tempo. Non stupisce quindi ch'egli interPELLI il maestro su questioni attinenti alle discipline matematiche.

A questo punto però la convergenza dei dati non può che portarci in un'unica direzione. Agostino aveva dato al suo progetto enciclopedico lo stesso titolo, *Disciplinarum libri*, dell'enciclopedia varroniana e non può essere casuale che Licenzio, parlando di problemi matematici, faccia proprio il nome di Varrone qualificandolo, fra l'altro, con l'appellativo di *profundus* che, per ammissione della stessa Hadot⁴⁹, a nessuno meglio si addiceva che al Reatino. Perde decisamente molto terreno, in tale prospettiva, l'ipotesi «secondaria» dell'identificazione con l'Atacino. Ad indebolirla può

46 Cf. Plat. *Rep.* 7, 521c-531c dove le discipline matematiche sono presentate come propedeutica alla dialettica, in altre parole come strumento di superamento del mondo sensibile in vista del conseguimento delle verità ideali.

47 *De ord.* 2, 12, 35.

48 *Retract.* 1, 6 (5, 6).

49 *O. c.*, p. 186.

contribuire un altro particolare che sembra sfuggito alla stessa Hadot, pur sempre attenta a non dar mai per scontato ciò che è solo ipotetico e congetturale⁵⁰: il frammento della *Chorographia* nel quale vien toccato il tema dell'armonia delle sfere evocata da Licenzio ci è stato tramandato da Mario Vittorino, che lo attribuisce *tout court* a un Varro, senza indicazione dell'opera di provenienza⁵¹. La sua attribuzione alla *Chorographia* dell'Atacino è pertanto congetturale e proposta per la prima volta dallo Scaligero⁵².

Per giunta il Traglia⁵³, nella suo ben noto commento ai frammenti dei *poetae novi*, ha rilevato una patente contraddizione fra lo schema cosmologico ivi emergente, che comporta sette orbite ruotanti attorno alla terra sferica, e quello ricavabile da un altro frammento, che Prisciano introduce con la più esplicita formula *Varro in Chorographia*, dove la terra parrebbe concepita come una «massa discoide» al modo di Omero⁵⁴. Sempre secondo il Traglia⁵⁵ non sarebbe indispensabile pensare a due autori od opere diverse in quanto la contraddizione potrebbe spiegarsi pensando che fonte della *Chorographia* fosse un'opera di Alessandro di Efeso, che presentava analoghe incongruenze⁵⁶. L'ipotesi è plausibile, ma non possiamo escludere a priori che il primo frammento non sia dell'Atacino. Non escluderei neppure, data la sua struttura metrica, che possa risalire a qualche satira menippea del Reatino che in più

50 Basti considerare che a p. 157 la Hadot accetta solo a mo' di ipotesi che il 1. 8 dei *Disciplinarum libri* di Varrone trattasse di medicina, nonostante l'esistenza di frammenti di argomento medico attribuiti dalle fonti esplicitamente a quel libro!

51 Cf. Mar. Vict., GLK 6, 60: *de qua re (sc. de sideribus erraticis) Varius... item et Varro: vidit et aethero mundum torquerier axelet septem alternis sonitum dare vocibus orbes.*

52 A. Traglia, *Ed. cit.*, p. 146.

53 *Ibid.*, pp. 147-148.

54 In realtà anche per questo secondo frammento citato da Prisciano (GLK 2, 100) la tradizione manoscritta non reca indizi sicuri per il titolo (che in molti codici suona *in orthographia!*) e lo stesso autore, come per il frammento precedente, è indicato con un semplice *Varro*.

55 *Ed. cit.*, p. 148.

56 I due frammenti incriminati di Alessandro di Efeso (fra l'altro erroneamente denominato come Alessandro Etolico!) si leggono in Theo Smyrn., pp. 138-141 H. Da rilevare che mentre nel primo frammento si parla solo dei sette pianeti (sole e luna compresi) con un accenno solo indiretto al cielo delle stelle fisse, il secondo annovera ben nove fonti di suono, i sette pianeti del primo schema, il cielo delle stelle fisse e la stessa terra! Sulle incongruenze di tale situazione e la relativa bibliografia mi si permetta di rimandare, oltre che al commento del Traglia, al mio articolo *Plinio, Boezio e la teoria*, cit., pp. 191-193.

d'una trattava di argomenti astronomici e della stessa armonia delle sfere⁵⁷.

Alle difficoltà di identificare il Varro di Licenzio col Reatino fanno riscontro, a nostro avviso, concreti indizi, ricavabili dal contesto stesso del carme, che ci possono indirizzare ai *Disciplinarum libri* del Reatino. Il primo indizio, riconosciuto nel suo possibile riferimento alle *Disciplinae* varroniane dalla stessa Hadot⁵⁸, è l'espressione *perplexa viri compendia tanti*, dove *viri tanti* fa da pendant al precedente *Varronis profundi*⁵⁹, di cui s'è già detto, facendoci ancora una volta puntare sul Reatino. E' però il termine *compendia* che qui più ci interessa. Sempre secondo la Hadot⁶⁰, *compendia* potrebbe ben adattarsi alla *Chorographia* dell'Atacino, sol che si dia al vocabolo il valore di «chemins raccourcis» anziché quello di «résumés».

Ma è proprio quest'ultima accezione, già più volte attestata dai Padri e anche dallo stesso Agostino⁶¹, che ancor meglio si adatta ai libri delle *disciplinae* varroniane. Ognuno di essi conteneva infatti la trattazione di non meno di una disciplina in tutte le sue implicazione e, in qualche caso, forse più d'una. Trattavasi cioè di veri e propri «compendi», nel senso anche moderno del termine, che, dovendo contemperare la completezza con la brevità, potevano comportare una certa complessità e difficoltà di lettura, una caratteristica ben espressa da Licenzio con l'agg. *perplexa*⁶².

57 Si vedano soprattutto i frammenti del *Marcipor*, una sorta di viaggio «fantascientifico» fra gli astri. Cf. B. Riposati, «Sulla poesia di Varrone», *Scritti scelti* (Rieti 1986), pp. 251-255.

58 *O. c.*, p. 180. La Hadot osserva però che, trattandosi di versi, il plurale *compendia* può non alludere necessariamente ad un'opera in più libri quali erano le *Disciplinae*.

59 Non mi sembra abbia molto senso affermare, come fa la Hadot (p. 186), che «Grand homme» peut s'appliquer aussi à Varron de l'Aude qui jouissait de son temps d'un grand renom comme poète épique, e citare a conferma (n. 138) *Ov. Am.* 1, 15, 21! Ciò che conta è sapere se tale fama fosse ancor viva alla fine del quarto secolo!

60 *O. c.*, p. 186. Conveniamo con la Hadot che anche l'espressione *arcanum iter* potrebbe riferirsi alla *Chorographia* dell'Atacino che descriveva un giro fra le stelle e le varie regioni della terra indagando sul mistero (*arcanum*) del cosmo, ma solo nel caso che altri più solidi fondamenti potessero dar vigore all'assunto. In effetti *iter arcanum* può anche designare l'ascesa dell'anima verso l'*arcanum Dei* attraverso lo studio delle discipline, in pieno accordo con le idee del primo Agostino.

61 Cf. Hier. V. *Ep.* 49, 14, 12: *universa quae nos... lato sermone diffundimus, ille brevi artavit compendio*; *Ep.* 100, 7: *longum sermonem brevi explicem compendio*; *Aug. C. Cresc.* 2, 4, 5: *attende... quam facili compendio id quod inter nos agebatur ipse finieris*.

62 Si pensi al complesso periodare del *De lingua latina* ed alle difficoltà che continuano ad incontrare i moderni traduttori!

Un'altra indicazione — e su questo punto non posso che esser grato alla Hadot per avermi messo sulla buona strada — ci viene dai vv. 11-12 del carne:

Inde figurarum positas sine pulvere formas
posco amens, aliasque graves offendo tenebras.

Esiste preliminarmente un problema testuale di non poca rilevanza: al v. 11 parrebbe, sulla base dell'edizione critica del Goldbacher, che tutti i codici leggano *sine*. Solo le prime edizioni (a partire dalla *princeps* stampata a Basilea nel 1493) e quella del Wernsdorf recano *in*. Entrambe le lezioni determinano un testo comprensibile, ma il senso ne risulta totalmente diverso. Nel caso la lezione esatta fosse *in* Licenzio si sarebbe limitato a dire di non riuscire a comprendere i problemi geometrici che, in sede scolastica, venivano spiegati disegnando figure geometriche sulla sabbia o sulla polvere dell'abaco⁶³. Non si comprende però che senso potesse avere un'espressione siffatta in riferimento col testo scritto che Licenzio aveva dinanzi. Accettando la lezione tradita *sine* si dà al testo un significato in più stretta aderenza con la formazione ricevuta da Licenzio nelle conversazioni di Cassiciaco.

Come già sostenuto dallo Svoboda⁶⁴ e dal Solignac⁶⁵ le *figurarum positae sine pulvere formae* altro non sarebbero che le figure geometriche ideali concepite dallo spirito, ridotte cioè a puri rapporti spaziali, ma astratte da ogni rapporto coi corpi materiali percepiti dai sensi, quali sono invece le figure stesse disegnate sulla sabbia o sulla polvere dell'abaco. Trattasi dello stesso concetto di geometria espresso con grande chiarezza nel *De ordine* dove a questa disciplina viene assegnato il processo di progressiva astrazione che va dalle *figurae* alle *dimensiones* e dalle *dimensiones* ai *numeri*, processo che si conclude con la constatazione dell'abissale distanza intercorrente fra *figurae* percepite dagli occhi e *figurae* percepite dalla mente: *quaesivitque ipsa (sc. ratio)* — com'è noto Agostino nel *De ordine* attribuisce alla *ratio* il compito di costruire e organizzare il 'sistema' delle discipline liberali — *secum utrum ibi talis linea talisque rotunditas vel quaelibet alia forma et figura esset, qualem*

63 In realtà nel carne si parla di polvere, con chiaro riferimento all'abaco. Per questa pratica scolastica cf. Mart. Cap. 6, 586: *abaci sui superfusum pulverem movens; 722: quae cuncta ut ordine suo monstremus in pulvere.*

64 Art. cit., p. 122.

65 K. Svoboda, *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources* (Brno 1933), p. 30.

*intelligentia contineret. Longe deteriorem invenit et nulla ex parte quod viderent oculi cum eo quod mens cerneret comparandum*⁶⁶.

Alla luce di quanto ora osservato le parole di Licenzio non possono che essere intese nel senso ch'egli, leggendo Varrone, che sapeva aver avuto in qualche modo a che fare col progetto enciclopedico agostiniano, non riusciva a ricavarne spunti utili per attingere le figure ideali (*sine pulvere*) che gli avrebbero permesso di realizzare quel processo di affrancamento dalle realtà sensibili in vista della conquista del puro intelligibile che Agostino gli aveva prospettato come fine ultimo dello studio delle discipline liberali. Ma quali erano le ragioni vere di tale difficoltà? Dobbiamo pensare a scarsa attitudine di Licenzio ad affrontare testi impegnativi o a limiti inerenti al testo stesso di Varrone?

Non è mancato chi ha ritenuto di poter identificare nell'impostazione varroniana dei *Disciplinarum libri* il diretto antecedente della formula agostiniana assegnante allo studio delle discipline liberali il compito di guidare l'umano spirito *per corporalia ad incorporalia* all'acquisizione del puro intelligibile⁶⁷. Punto di riferimento è un passo di Claudiano Mamerto⁶⁸ che, se preso alla lettera, conferma inequivocabilmente l'assunto: *Marcus Varro, sui saeculi peritissimus et teste Tullio omnium sine dubitatione doctissimus, quid in musicis, quid [in arithmetiis] quid in geometricis, quid in philosophumnon libris divina quadam disputatione contendit, nisi ut a visibilibus ad invisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea miris aeternae artis modis abstrahat animum et in corpora, hoc est in adversa sibi dilapsus sui compotem faciat?*

A conferma potrebbe essere addotto un passo di Cassiodoro⁶⁹ nel quale il fondatore di *Vivarium*, facendo esplicitamente il nome di Varrone, configura come passaggio *ad invisibilia* l'evoluzione della scienza astronomica, assimilata nella fattispecie alla geometria, da una impostazione praticistica ad una scientifica. Resta però il fatto che nell'interpretazione cassiodorea del pensiero di Varrone

66 *De ord.* 2, 15, 42.

67 Cf., fra gli altri, F. Della Corte, *Varrone, il terzo gran lume latino*, 2ª ed. (Firenze 1970) p. 219, n. 4.

68 Claud. Mam. *Stat an.* 2, 8. Da rilevare che la Hadot (*o. c.*, p. 188) fa giustamente notare che nel passo in questione *in arithmetiis* non è lezione trådita, ma congettura di Petrus Mosellanus.

69 Cassiodoro, *Inst.* 2, 6, 1. Sul passo cf. U. Pizzani, «Cassiodoro e le discipline del quadrivio», *Fabio Magno Aurelio Cassiodoro*, Atti della settimana di studio (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983) a cura di S. Leanza (Soveria Mannelli 1986) pp. 60-61.

gli *invisibilia* parrebbero configurarsi non tanto come puri intelligibili, quanto come reperti conseguiti induttivamente e non per esperienza diretta come le distanze astrali⁷⁰. Così stando le cose sembra acquistare una certa consistenza la tesi della Hadot⁷¹ secondo la quale il passo di Mamerto sarebbe di impostazione squisitamente neoplatonica mentre il richiamo a Varrone sarebbe una illazione gratuita dello stesso Mamerto.

A nostro modesto parere la tesi della Hadot va presa in una qualche considerazione. Restiamo naturalmente dell' avviso che il fatto stesso che Mamerto configura l'impostazione varroniana del ciclo delle discipline liberali sulla falsariga di quella agostiniana è una chiara riprova ch' egli era perfettamente al corrente di un noto ed indiscusso rapporto fra enciclopedia varroniana ed enciclopedia agostiniana. Riteniamo però anche che Mamerto abbia un po' calcolato la mano attribuendo a Varrone la stessa impostazione dei neoplatonici e di Agostino; o forse, più semplicemente, che il passo vada inteso in modo meno rigido: Mamerto potrebbe aver semplicemente voluto dire che non per l'impostazione adottata, ma per il fatto stesso di aver affrontato una sistematica trattazione delle discipline liberali, il Reatino aveva contribuito all'elevazione spirituale dei suoi lettori (e senza naturalmente escludere che qualche spunto per la sua impostazione, che risaliva d'altronde a Platone, Agostino l'avesse trovato anche in Varrone).

Se ci poniamo in tale prospettiva l'atteggiamento di Licenzio si chiarisce in tutti i suoi aspetti. Egli aveva appreso da Agostino che lo studio delle discipline liberali è la via maestra per accedere alla verità intesa soprattutto come acquisizione del puro intelligibile. Gli era anche ben chiaro che tale studio aveva, almeno come punto di riferimento, anche i *Disciplinarum libri* di Varrone dei quali è possibile che il maestro gli avesse consigliato la lettura. Ciò però che forse gli era rimasto meno chiaro era che l'Ipponense si serviva dell'opera di Varrone più come fonte di notizie e di informazioni che come modello di impostazione di base, impostazione che andava preferibilmente ricercata nelle letture dei platonici.

Di qui l'imbarazzo di fronte a un testo sicuramente di lettura non facile e, ciò ch'è peggio, non *tout court* riportabile, per motivi

70 Non è forse da escludere che un accenno agli *invisibilia* intesi in questo senso non metafisico nel contesto varroniano abbia stimolato Agostino (e fors'anche Mamerto) a reinterpretare il tutto in una chiave più vicina alla tradizione platonica.

71 *O. c.*, pp. 187-190.

diversi, alle istanze di fondo prospettategli dal maestro. Questi, da parte sua, di fronte alle informazioni non certo rassicuranti sulla condotta di vita del discepolo di un tempo⁷², non poteva che rimandare ad altra occasione un discorso più specificamente culturale, limitandosi per il momento a richiamare all'ordine il giovane che tanto aveva amato e stimato e che sembrava oramai aver imboccato una via piena di insidie e di pericoli sul piano della fedeltà alla comune fede in Cristo.

UBALDO PIZZANI
Univ. Perugia

72 La vicenda dei rapporti fra Agostino e Licenzio trova eco anche nella *Ep.* 27, 6, nella quale Agostino raccomanda a Paolino il suo scapestrato discepolo, e nella *Ep.* 32 nella quale Paolino, scrivendo a Romaniano, esorta il giovane a mutar vita.