



СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФАКУЛТЕТ ПО СЛАВЯНСКИ ФИЛОЛОГИИ

МАГИСТЪРСКА ПРОГРАМА „ПРЕВОДАЧ-РЕДАКТОР“

МАГИСТЪРСКА ТЕЗА

на тема:

Превод от италиански език на „Статус на невинност“ от
Джанлука Бригуля

ИЗГОТВИЛ:

Ива Манова

Ф.№ 990469

НАУЧЕН РЪКОВОДИТЕЛ:

Доц. д-р Дария Карапеткова

София, 2022

СЪДЪРЖАНИЕ

КОМЕНТАР КЪМ ПРЕВОДА НА „СТАТУС НА НЕВИННОСТ“	ii
За автора на книгата	ii
Адам, Ева и средновековната политическа философия	iii
Контрафактуалното изследване на реалността	v
Латински цитати	vii
Особености и затруднения при превода, свързани с лексиката	viii
Особености и затруднения, свързани с граматиката	xviii
Използвана литература	xxxv
ПРИЛОЖЕНИЕ 1: ПРЕВОД НА „СТАТУС НА НЕВИННОСТ“	1
Увод	2
1. Властта на Адам	11
2. Августиновото изобретение	27
ПРИЛОЖЕНИЕ 2: GIANLUCA BRIGUGLIA, <i>STATO D'INNOCENZA</i>	46

КОМЕНТАР КЪМ ПРЕВОДА НА „СТАТУС НА НЕВИННОСТ“

За автора на книгата

Откъсът, чийто превод представям като магистърска теза, е от книгата „Статус на невинност. Адам, Ева и средновековната политическа философия“ (Briguglia 2017). Както подсказва заглавието, става дума за изследване от областта на хуманитаристиката и по-точно историята на средновековната философия. Авторът Джанлука Бригуля (р. 1970 г.) е един от водещите съвременни специалисти в тази област в Италия. Преподава история на политическите учения в Университета Ка Фоскари във Венеция. Философ по образование, завършва Държавния университет в Милано, където защитава докторат, специализира в Мюнхен, Париж и Виена, стипендиант е по програмите „Хумболт“ и „Мария Кюри“, след което, до 2018 г., е доцент по история на средновековната философия в Университета на Страсбург. В научните си изследвания се занимава със средновековната политическа философия и допирните ѝ точки с теологията, църковната история, литературата. Посвещава трудове на автори основно от XIII и XIV в., като Марсилио от Падуа, Еджидио Романо, Брунето Латини, но често пъти проследява определени линии на развитие в политическата мисъл, които продължават и по-нататък – през Ренесанса и Новото време. Джанлука Бригуля е автор на десетки научни статии и цяла дузина монографии, включително монографично изследване върху Марсилио от Падуа (*Marsilio da Padova*, 2013) – един от най-смелите и оригинални политически мислители на Средновековието. В най-новия си труд, „Политически бестиарий“ (*Bestiario politico*, 2021), Бригуля търси корените на политическите учения на Новото време в средновековните разбирания за човека и като политическо животно, и като животно сред другите животни, даже нещо повече – сред чудовища и въображаеми същества. Наред с чисто научните си публикации, Бригуля предлага и по-популярни, предназначени за читателска публика от изкушени неспециалисти. Сред последните заслужава да се спомене книгата му „Средновековната политическа мисъл“ (*Il pensiero politico medievale*) от 2018 г., в която се прави цялостен и достъпен прочит на няколко века от историята на политическите идеи.

Адам, Ева и средновековната политическа философия

Историята за създаването на Адам и Ева и прогонването им от земния рай е основополагаща за западната култура и светоглед. Предадена твърде лаконично в първите три глави на библейската книга Битие, тя поражда необятна традиция от тълкувания, философски и богословски коментари, литературни и художествени интерпретации. Може би по-малко известен факт е, че тя има отражение и върху политическата и юридическата мисъл и практика и тъкмо на него е посветена книгата, откъс от която предлагам в превод.

Тук ще цитирам всички текстове от първа и втора глава на Битие, в които се говори за това как Бог сътворява мъжа и жената, настанява ги в райската градина и им забранява да ядат от дървото за познаване добро и зло:

След това рече Бог: да съворим човек по Наш образ, и по Наше подобие; и да господарува над морските риби, и над небесните птици, и над зверовете и над добитъка, и над цялата земя, и над всички гадини, които пълзят по земята. И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори; мъж и жена ги сътвори. И благослови ги Бог, като им рече: плодете се и множете се, пълнете земята и обладайте я и господарувайте над морските риби и над зверовете, над небесните птици и над всякакъв добитък, над цялата земя и над всякакви животни, които пълзят по земята. И рече Бог: ето, давам ви всякаква трева, що дава семе, каквато има по цялата земя, и всякакво дърво, чийто плод е дървесен и дава семе – това ще ви бъде за храна. (Битие, 1:26-29)

И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа. И насади Господ Бог рай в Едем, на изток, и там настани човека, когото създаде. (Битие, 2:7-8)

След това Господ Бог взе човека когото създаде, и го посели в Едемската градина, да я обработва и да я пази. И заповяда Господ Бог на човека и рече: от всяко дърво в градината ще ядеш; а от дървото за познаване добро и зло, да не ядеш от него; защото, в който ден вкусиш от него, бездруго ще умреш. И рече Господ Бог: не е добро за човека да бъде сам; да му съворим помощник, нему подобен. (Битие, 2:15-18)

И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни онова място с плът. И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. И рече човекът: ето, това е кост от костите ми и плът от плътта ми; тя ще се нарича жена, защото е взета от мъжа си. Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи към жена си; и ще бъдат двамата една плът. И бяха двамата голи, Адам и жена му, и не се срамуваха. (Битие, 2:21-25)

Към интересуващите ни текстове спада и цялата трета глава на книга Битие. В нея се разказва как змията изкушава жената и Адам и Ева ядат от забранения плод; как осъзнават, че са голи и си правят „препасници“ от смокинови листа; как се скриват сред райските дървета от погледа на Бога, кой научава, че са нарушили заповедта му и ги прогонва от рая. Господ осъжда Ева да страда от родилни мъки и да се подчинява на мъжа си, а Адам – с тежък труд да изкарва прехраната си, обработвайки земята, от която е създаден, докато не се завърне след смъртта си в нея.

Тези твърде малки по обем текстове се превръщат в основа на християнската антропология (или поне на значителна част от нея), на доктрината за греха и спасението, огромния корпус на късноантичната и средновековната екзегеза и най-сетне на средновековна политическа философия и теология. В книгата си Бригуля се спира на няколко възлови момента в историята на интерпретацията на тези текстове, и то не толкова с оглед на антропологията, колкото на политическата философия и теология – от Августин до Франсиско Суарес и съвременника и противник на Хобс Робърт Филмър. Впрочем в изложението си Бригуля се занимава със западната и почти изключително с католическата традиция. Тук обръщам внимание на този факт и по-нататък няма да се връщам към него и да уточнявам, че под „християнска антропология“ например имам предвид антропология, разработена в рамките на традицията на Западната църква, която от определен момент нататък прогресивно се отдалечава от Източната. Авторът, който има решаваща роля за усвояването на тези текстове от политическата философия и теология, е Августин. Той до голяма степен задава посоката на мислене през следващите векове, чак до началото – а и отвъд него, както подчертава Бригуля, – на Новото време. Анализът на Бригуля по-нататък обхваща, в хронологичен ред, Пиетро от Ломбардия, чиито „Сентенции“ векове наред са основа на университетското образование по теология, големи авторитети на средновековната мисъл като Тома Аквински и Еджидио Романо, автори на полемични съчинения (които чрез тях участват в политическите борби на епохата) като Марсилио от Падуа, Уилям Окам, Джон Уиклиф, и най-сетне споменатите Суарес и Филмър като представители на политическата мисъл на ранното Ново време. Авторът включва в този преглед и някои литературни произведения – например „Златната легенда“ на Яков Ворагински или „За съдбите на прочути мъже“ на Бокачо, – за да покаже и други форми, в които средновековната култура въплъщава темите за сътворяването на първородителите, живота им в рая и пропъждането им като наказание за греха.

Трудно е да се преувеличи ролята на Августин за изграждането на християнската антропология, както и приносът му за средновековната политическа теория и в крайна сметка за западната цивилизация. Защото той не само е автор на капиталното произведение „За Божия град“, а и богословът, който – както припомня Бригуля – формулира идеята за първородния грях. Бригуля проследява етапите на интелектуалната еволюция, в хода на която Августин достига до тази идея, оказала се определяща за християнската антропология и за западната цивилизация. Става дума все пак за тема, която е подробно проучена в специализираната литература, затова авторът я представя накратко и се насочва към философския проблем, на който е посветен анализът му.

Контрафактуалното изследване на реалността

В книгата си Бригуля цели да покаже какво е философското значение на въпроса за статуса на невинност, т.е. битийният, но и юридически статус, който са имали Адам и Ева преди грехопадението. Този въпрос се разглежда, от една страна, с оглед на антропологията (напр. какви са били телата им и по какво се отличават от тях нашите смъртни тела) и, от друга страна, с оглед на политическата философия. Значението на понятието „статус на невинност“ за политическата философия се състои в това, че то дава основание да се проблематизира реалността: взаимоотношенията в обществото и политическите институти да се представят като исторически обусловени, а не като произтичащи от човешката природа (и в този смисъл директно установени от Бога), и основателно да се твърди, че те са несъвършени, тъй като са възникнали вследствие на първородния грях и загубата на невинност.

Средновековните богослови отиват обаче и по-нататък в това проблематизиране на реалността: те извършват мисловен експеримент, при който се опитват да си представят, дори да извеждат по дедуктивен път, какви щяха да бъдат взаимоотношенията в обществото и политическите институти, ако първородителите не бяха паднали. Логично е да се предположи, че ако не бяха паднали, Ева нямаше да се подчинява на мъжа си и да ражда в мъки децата си, а Адам нямаше да яде хляба си с пот на челото и да се връща в пръстта, от която е взет. И ако това е близко до ума, то не е така лесно да се каже, какви щяха да са отношенията между мъжа и жената, ако те не бяха престъпили Божията заповед и не бяха загубили статуса на невинност. Въпросът е важен и всъщност е въпрос за природата на политическата власт, доколкото според Августин господството на мъжа над жената е първата форма и началото на

политическата власт. По-нататък: след като един от основните институти на властта е собствеността, позволено е да се запитаме и дали в статуса на невинност би съществувала частната собственост – а това на свой ред е въпрос за природата и основанията на собствеността и т.н.

Бригуля нарича този мисловен експеримент контрафактуален подход. Усилието на философи и богослови да си представят следствията от нещо, което е можело да се случи, но не се е случило, се оказва особено ефикасен инструмент за изследване и обясняване на реалността в дълбочина. И тъкмо този тип изследвания, така както са провеждани от различни средновековни автори, е темата на книгата на Бригуля: „Всъщност в разсъжденията на тези автори статусът на невинност предполага историческия статус на човека – нашия, какъвто го познаваме, – който на свой ред се разбира само в съотнесеност спрямо падението, което го отделя от невинността“ (Briguglia 2017, p. 11). Освен че е заредено с голям философски потенциал, контрафактуалното изследване на реалността има според Бригуля и евристично значение. В това отношение виждането му, изложено на заключителните страници на книгата, е следното: „Контрафактуалният инструмент е можел да подложи реалността на натиск, да постави под въпрос простите факти, понякога разкъсвайки връзките между причина и следствие, за да изпита природата им, успял е да изследва с въображение, без никога да се отказва от определено свое ниво на достоверност, по-широка гама от възможности, за извлече от нея едно по-ясно познание за властта и политическото“ (Briguglia 2017, p. 122).

Достатъчно сложна философска и богословска проблематика, която обаче авторът се опитва да представи възможно най-достъпно, привличайки при това примери и от литературата и живописата. И все пак, независимо от усилията на Бригуля да направи изложението достъпно, самият предмет на анализ – за да може изобщо да бъде изложен, артикулиран проблемът – изисква (поне в език като италианския) използването на сложни синтактични структури. Тъкмо това беше най-интересно за мен при изготвянето на превода, който предлагам – да проследявам как излагането на определени идеи налага използването на определени граматически структури. Съответно това е и моментът, на който съм обърнала най-голямо внимание в коментара към превода.

Грамматически погледнато, за да формулираме въпроса какво щеше да бъде, ако определено събитие, което вече се е случило, не се беше случило, в италианския език използваме сложно условно изречение или хипотетична конструкция: „Сложното условно изречение (*periodo ipotetico*) е съставено от главно изречение, чиято валидност

зависи от изпълнимостта на дадено условие, изразено във въведеното със съюза *se* (ако) подчинено изречение“ (Кирякова 2014, стр. 237). В италианския език сложните условни изречения са три типа. В зависимост от това как говорещият оценява изпълнимостта на поставеното условие, те са съответно „реално твърдение“, „възможно твърдение“ и „неосъществимо твърдение“, съответно *periodo ipotetico della realtà, della possibilità* и *dell'impossibilità* (Пак там, стр. 238). В нашия случай въпросът е какво щеше да бъде, *ако не се беше осъществило* дадено събитие, което обаче *вече се е осъществило*. Следователно условието, от чиято изпълнимост зависи валидността на следствието, е неосъществимо. Затова, за да формулираме въпроса (както и за да се опитаме да му отговорим), ще използваме третия тип сложно условно изречение: *periodo ipotetico dell'impossibilità*. По правилата на синтаксиса при този тип условно изречение се използват *condizionale composto* (сложна форма на кондиционала) в главното изречение и *congiuntivo trapassato* (минало предварително време на конюнктива) в подчиненото.

От друга страна, логически погледнато, „контрафактуалността се изразява във формулата „ако беше“, т.е. ако се беше случило А, нямаше да се осъществи В“¹. В нашия случай с Адам и Ева логически издържано съждение е например: Ако бяха устояли в състоянието на невинност, Ева нямаше да ражда в болки децата си, а Адам нямаше да изкарва с пот на челото прехраната си и нямаше да се връща в пръстта, от която е взет. Това умозаключение, освен че е валидно, съответства и на смисъла на библейския текст. Какво остава обаче за всички други въпроси, които зададохме по-горе (и подобни на които са си задавали през Средновековието): дори ако можем, чрез умозаключения, да дадем логически валидни отговори, дали тези отговори ще са също и истинни, след като за тях няма подадена информация в Битие и други старозаветни книги? Точно тук започват философските разсъждения на авторите, с които Бригуля се занимава.

Латински цитати

Налага се да направя някои уточнения във връзка с превода на привежданите от автора цитати от латински. Там, където авторът цитира италиански преводи на латински текстове, съм превеждала от италиански език, не съм сравнявала с латинския оригинал и не съм добавяла оригиналния текст към бележките. На други места авторът предлага свои преводи на латински текстове. В такива случаи той цитира и латинския оригинал в

¹ Бригуля дава това определение в бел. 19 към Глава 1 (Briguglia 2017, p. 128).

бележките. Аз съм запазила тези латински цитати в бележките и при превода на пасажите съм сравнявала и с тях.

С изключение на „Сума на теологията“ на Тома Аквински, на практика никое от цитираните в книгата съчинения на средновековни автори няма български превод. Съществува частичен български превод на „За Божия град“ (кн. I-VII), но цитатите, които Бригуля привежда от капиталното произведение на Августин, не са от първите седем книги.

Особености и затруднения при превода, свързани с лексиката

Превод на заглавието. Думата stato

Трудността при превода на заглавието на книгата, *Stato d'innocenza* – „Статус на невинност“ или „Състояние на невинност“, идва от многозначността на италианската дума от латински произход *stato*. На първо място, на италиански едно от значенията на думата е „държава“ и въпреки че не то се има предвид в богословското понятие *stato d'innocenza* (калка на латинското *status innocentiae*), то все пак едва ли напълно се игнорира от италианския читател – едно допълнително ниво на значение на заглавието, което не намерих начин да предам.

Второ, възниква въпросът кой е по-добрият превод на *stato*: „статус“ или „състояние“, при положение че със *stato d'innocenza* се означава човешката природа такава, каквато тя е създадена от Бога, т.е. отпреди грехопадението, което я е увредило. Аргументи има в полза и на двата избора.

Преводът „състояние на невинност“ извежда на преден план антропологичните и в някакъв смисъл „физиологичните“ конотации на понятието *stato d'innocenza* – т.е. представата, че грехът внася промяна в човешката природа, уврежда я; лишавайки се от състоянието на невинност, човекът в лицето на двамата – мъжа и жената, Адам и Ева – става уязвим за страданието, болката, болестите, грижите и в крайна сметка смъртта. Проблемът, който възниква, ако се избере този вариант за превод, е, че се загубва намекът за политическата тематика, който се съдържа в италианското заглавие. Загуба, която обаче отчасти се компенсира от факта, че тематиката на книгата е експлицитно заявена в подзаглавието: „Адам, Ева и средновековната политическа философия“.

Съществуват още поне два аргумента в полза на превода на *stato* със „състояние“. Първо, в някои случаи авторът употребява думата *condizione* (условие, положение, състояние) като синоним на *stato*. Това е видно в следните примери:

Insomma il potere e le sue istituzioni sono conseguenza, diretta o indiretta, del peccato [...], o sono già presenti, e se sì in quale forma, nella *condizione* umana che precede la caduta, cioè lo *stato* d'innocenza? (p. 24)

Изобщо властта и нейните институции дали са следствие, директно или индиректно, от греха [...], или вече присъстват, и ако да, то в каква форма, в човешкото *състояние*, което предхожда грехопадението, тоест в *статуса* на невинност?

...un'analisi approfondita dello *stato* di Adamo ed Eva nella loro *condizione* di innocenza (p. 30)

...задълбочен анализ на *статуса* на Адам и Ева в тяхното *състояние* на невинност

Второ, в хода на разсъжденията си Бригуля държи да подчертае връзката на занимаващите го теми от средновековната политическа философия с политико-философските учения на Новото време. Той сравнява например човешката природа отпреди грехопадението (т.е. човешката природа в състоянието/статуса на невинност) с естественото състояние на човека (*state of nature* или *natural condition*; на италиански: *stato di natura*), теоретизирано от Томас Хобс в „Левиатан“². Тъй като е установена практика на български *state of nature* да се предава с „естествено състояние“, изглежда подходящо в българските съответствия на двата израза – *stato d'innocenza* и *stato di natura* – думата *stato* да се предава и в двата случая със „състояние“.

За разлика от превода на *stato* със „състояние“, преводът със „статус“ извежда на преден план онтологическите и политическите или социални конотации на понятието – съответно факта, че догрехопадналата човешка природа е заемала определено място в битийния ред, в йерархията на същностите в космоса, от което е изпаднала вследствие на греха; и съответно, тъй като думата „статус“ в съвременния български най-често се свързва с определението „социален“, появата ѝ в заглавието би насочила – и то правилно – читателя към това да очаква, че тематиката на книгата е социална и политическа. В крайна сметка, въпреки добрите аргументи в полза на първото решение, предпочетох варианта със „статус“, за да изведа на преден план представата за загубата на първоначалното място в битийната йерархия вследствие на греха, както и възгледа, че този акт има не само онтологични, но и юридически последици – аспекти, които ми се

² Срвн. напр. бел. 11 към увода, където Бригуля се позовава на книгата *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, чиято авторка Хелън Торнтън „иска да покаже как съвременниците на Хобс са виждали неговото естествено състояние като свързано с едемското състояние и с падението на първородителите“ (Briguglia 2017, p. 126).

струват твърде важни в контекста на съдържанието на книгата. При вземането на това решение се повлиях и от факта, че в превода на съответните въпроси от „Сума на теологията“ на Тома Аквински Цочо Бояджиев е избрал тъкмо с тази дума („статус“) да предаде латинското *status*.

Впрочем, ако бях избрала да превеждам *stato* със „състояние“, това щеше да ме затрудни например в цитираните по-горе изречения, в които авторът употребява и думата *stato*, и думата *condizione*. Щеше да ме затрудни и в следния случай, при който се цитира заглавието на глава от „Сума на теологията“ и е нужно да има съответствие в терминологията:

...nella <i>Summa theologiae</i> il tema della	...в <i>Summa theologiae</i> темата за принудата
coercizione è reso ancora più chiaramente	е предадена още по-ясно чрез филтъра на
attraverso il filtro dello stato d'innocenza	статуса на невинност (например с въпроса
(per esempio con la questione <i>Nello stato</i>	„Дали в статуса на невинност един човек
<i>d'innocenza c'era dominio dell'uomo</i>	е господствувал над друг?“ ³).
<i>sull'uomo?</i>). (p. 28)	

Има обаче места в текста, където превеждам *stato* със „състояние“ – в словосъчетания, различни от „статус на невинност“ (например „естествено състояние“, „едемско състояние“), или при други, самостоятелни употреби на думата:

A questo tipo di finzione mitica è spesso	С този тип митическа измислица често се
associata l'idea di un passato primitivo	свързва идеята за по-благоприятно и
migliore e buono, che a volte ha anche una	добро първично минало, която понякога
funzione normativa, almeno in teoria, e che	има и нормативна функция – поне на
più spesso esprime semplicemente la	теория, – а по-често просто изразява
nostalgia per uno <i>stato di natura</i> immaginato	носталгията по едно въобразено и желано
e desiderato, con valore di mito culturale. (p.	<i>естествено състояние</i> със стойността на
11)	културен мит.

In che modo rimediare allo <i>stato di</i>	Как да се противодейства на <i>състоянието</i>
<i>sopraffazione e d'incertezza</i> della natura	на <i>сломеност и несигурност</i> на
umana, al bisogno, alla potenziale lotta di	човешката природа, на нуждата, на
tutti contro tutti? (p. 13)	потенциалната борба на всички срещу
	всички?

³ Тома от Аквино. Сума на теологията, Част I. София 2003. Прев. Ц. Бояджиев, q. 96, art. 4, стр. 1517-1519.

Le Scritture infatti non ne parlano, ma il dibattito è importante per capire se *lo stato di indigenza* in cui gli esseri umani nascono risponda a una logica naturale. (p. 27)

Писанието действително не говори за това, но дебатът е важен, за да се разбере дали *състоянието на крайна нужда*, в което се раждат хората, отговаря на някаква природна логика.

За превода на progenitore

За думата *progenitore* съм приела превода „първородител“, предложен от Цочо Бояджиев за латинския термин *progenitor* в превода му на „Сума на теологията“ на Тома Аквински. Предпочела съм този неологизъм пред обичайното съответствие прародител, родоначалник, при който се подчертава изключителното място на Адам и Ева не просто като предци, а като изобщо първи родители. Този смисъл се съдържа и в „родоначалник“, но ми се струва, че „родоначалник“ винаги се употребява заедно с някакъв обект (родоначалник на какво?), а няма такава самостоятелна, без уточнение на обекта, употреба, каквато често се наблюдава тук (в изрази като „първородителите Адам и Ева“). В подкрепа на този избор е редуването от страна на Бригуля на *progenitori* с латинското *primi parentes* (първи родители). А също и съзвучието (впрочем сигурно търсено от Бояджиев) на „първородители“ с понятието „първороден грях“: първородният грях е еднозначно грехът на първородителите.

Pre- и postlapsario

Известни затруднения имах с превода на прилагателните имена *prelapsario* и *postlapsario*, които буквално означават „предгрехопаднал“ (или „догрехопаднал“) и „следгрехопаднал“. Където е възможно, съм се стремела да давам описателен превод с изрази като „след грехопадението“ или „от фазата след грехопадението“:

Il peccato dei progenitori è un peccato “d’origine” anche perché da esso si originano, appunto, i disordini della vita *postlapsaria*, dopo la caduta, ed è dunque la scaturigine di ogni peccato (p. 34)

Грехът на първородителите е „първороден“ и защото именно от него се пораждаат нарушенията на живота *след грехопадението*, след падането, и следователно той е изворът на всеки грях.

...la catastrofe del peccato originale ha creato un prima e un dopo la caduta,

...катастрофата на първородния грях е създавала едно преди и едно след

l'antropologia umana è segnata da almeno due fasi e anzi si dovrebbe parlare di due antropologie distinte, quella dell'innocenza, irrimediabilmente perduta, e quella della storia, *postlapsaria* (p. 39)

Il matrimonio, come istituto umano *postlapsatio*, rappresenta però un argine alla concupiscenza... (p. 40)

На някои места обаче, за да не утежнявам и без това сложния синтаксис, съм дала буквален превод на *pre-* и *postlapsario* като калки. Ето няколко примера:

Ne troviamo alcune risposte [...] nell'idea di un dominio, *pre- e postlapsario*, che è essenzialmente relazione, che è come la luce del sole che investe tutti... (p. 15)

падението, човешката антропология се характеризира с поне две фази, тази на невинността, безвъзвратно изгубена, и тази на историята, *след грехопадението*.

Бракът като човешки институт *от фазата след грехопадението* представлява вълнолом за желанието...

Намираме някои отговори в [...] идеята за господство, *до-* и *следгрехопаднало*, което по същество е отношение; то е като светлината на слънцето, която се излива върху всички ...

Insomma l'allevamento è riflesso *postlapsario* di un potere legato solo alla ragione e all'intelligenza... (p. 41)

Изобщо, животновъдството е *следгрехопаднало* отражение на една власт, свързана само с разума и интелигентността ...

Nella sclerotizzata gerarchia *postlapsaria*, tutti gli istituti umani hanno una funzione di freno del male... (p. 46)

В застиналата *грехопаднала* йерархия всички човешки институти имат функцията на спирачки на злото...

Dispositivo, congegno, marchingegno, strumento

Бригуля употребява изброените думи като синоними, с известни нюанси на значението в зависимост от контекста. Най-общо се има предвид мисловно построение, „изобретение“, „приспособление“ или мисловен модел, с чиято помощ се изгражда определена теория или дори цялостен светоглед. Всъщност под *il dispositivo agostiniano* („Августиновото изобретение“), каквото е заглавието на Глава 2, Бригуля разбира учението на Августин за първородния грях, от една страна, и опитът да си представим какви щяха да са хората и какво щеше да е човешкото общество, ако първородителите не бяха паднали, от друга. По-горе вече стана дума, че учението за първородния грях е

създадено от епископа на Хипон и има дългосрочно и определящо значение за западната култура. Бригуля редува употребата на *dispositivo*, *congegno*, *marchingegno*, *strumento* и аз имах две възможности за действие при техния превод. Първата – да установя определено българско съответствие за всяка от изброените думи. Втората – да разполагам с няколко синонима на български, от които да подбирам всеки път най-подходящия според контекста. Предпочетох тази втора стратегия, защото не забелязах никаква систематичност от страна на автора при употребата на изброените думи; наистина впечатлението ми е, че става дума просто за разнообразяване на речника и редуване на синоними. Ето няколко примера:

Se questi modelli rimangono sempre presenti e come impliciti nelle epoche successive, [...] e se li troviamo, inutile negarlo, anche in alcune narrazioni dello stato d'innocenza, essi tuttavia non si confondono concettualmente con il *congegno* filosofico-politico di cui paleremo nel corso di questo libro. (p. 11)

Ако тези модели остават винаги налице и като подразбиращи се през следващите епохи, [...] и ако ги намираме, няма смисъл да го отричаме, и в някои разкази за статуса на невинност, те все пак не се смесват понятийно с философско-политическото *построение*, за което ще говорим в хода на тази книга.

È ad Agostino d'Ippona (sant'Agostino) che dobbiamo la costituzione più completa e funzionante di un *dispositivo* intellettuale in grado di modellare una forma di comprensione radicalmente nuova e di tradurre in essa l'esperienza umana, individuale e collettiva. (p. 12)

Авустин от Хипон (свети Августин) е, на когото дължим най-пълното и функционално създаване на интелектуално *приспособление*, способно да моделира радикално нова форма на разбиране и да интерпретира чрез нея човешкия опит – както личния, така и колективния.

Agostino aveva già avuto esperienza della grazia e ora, con l'*inventio* dell'umanamente irriducibile peccato di Adamo, ne capiva la logica e la trasformava, con i suoi scritti, in un *dispositivo* interpretativo della storia dell'umanità, ma anche dei singoli individui. (p. 35)

Августин вече е изпитвал благодатта и сега, с *inventio*-то на непреодолимия с човешки сили грях на Адам, разбира логиката ѝ и я трансформира със съчиненията си в *приспособление* за интерпретиране на историята на човечеството, както и на отделните хора.

Il *congegno* teologico di Agostino diventa un gesto filosofico con enormi conseguenze nella storia del pensiero occidentale. (p. 35)

Corollario ulteriore è che il *marchingegno* intellettuale può condurre a una radicale scoperta, quella della predestinazione... (p. 12)

...la formula “Che cosa sarebbe successo se i progenitori non fossero caduti” introduce nel pensiero medievale e moderno l’uso di quel *congegno* filosofico controfattuale che si origina in Agostino per diventare patrimonio condiviso della riflessione successiva... (p. 25)

Un esempio di uso intensivo, e di larga influenza, del *congegno* d’interrogazione su che cosa sarebbe successo se Adamo non fosse caduto è dato dalla *Summa* di frate Alessandro di Hales... (p. 28)

Spingerci oltre ci condurrebbe fuori dal percorso che stiamo tracciando; va invece sottolineato che il *congegno* agostiniano ha delle conseguenze per il tema politico, che qui ci interessa. (p. 13)

Ecco la domanda chiave che, declinata in molteplici forme e originata dal *dispositivo* filosofico ed esegetico agostiniano, troveremo in moltissimo trattati medievali e moderni. (p. 23)

Теологическото *изобретение* на Августин става философски жест с огромни последиствия в историята на западната мисъл.

По-нататъшно следствие е, че интелектуалното *изобретение* може да доведе до радикално откритие – това на предопределението...

...формулата „Какво щеше да стане, ако Адам и Ева не бяха съгрешили?“ въвежда в средновековната и нововременната мисъл използването на онзи контрафактуален философски *инструмент*, който води началото си от Августин, за да се превърне в споделено наследство на по-късната рефлексия...

Пример за интензивна употреба, и то с широко влияние, на *инструмента* за изследване на това какво щеше да стане, ако Адам не беше съгрешил, е налице в *Summa*-та на брат Александър от Халес...

Продължаването по-нататък би ни отклонило от линията на разсъждение, която прокарваме; вместо това трябва да се подчертае, че Августиновият *модел* има последиствия за политическия въпрос, който ни интересува тук.

Его то ключовия въпрос [...], който, поставян по най-различни начини, и произлязъл от Августиновия философски и екзегетичен *модел*, ще открием в множество средновековни и нововременни трактати.

E in questa dialettica paradossale, che è il prodotto del *dispositivo* teologico congegnato da Agostino su caduta, peccato e grazie, anche la domanda controfattuale “Che cosa sarebbe successo se Adamo ed Eva non fossero caduti?” aiuta a capire e tenere insieme tutti i livelli dell’analisi. (p. 46)

И в тази парадоксална диалектика, която е продукт на съоръжения от Августин теологически *модел* на падението, греха и благодатта, контрафактуалният въпрос „Какво щеше да стане, ако Адам и Ева не бяха съгрешили?“ също помага да се разберат и да се удържат заедно всички нива на анализ.

Moderno, età moderna, Modernità

Прието е на български език историческата и културна епоха, следваща Античността и Средновековието, да се нарича Ново време в превод от немското (*Frühe Neuzeit*). На италиански език терминът е *età moderna*, съответно прилагателното *moderno*, наред с другите си значения, има значение в исторически контекст на „който се отнася до Новото време“. В това значение би трябвало да се превежда като „нововременен“ или „нововремски“ – думи, които присъстват в Речника на българския език на БАН („нововременен“ в значение на „съвременен, нововремски“, като е отбелязано, че думата е остаряла). Не е посочено обаче значението „който се отнася до Новото време“ (както например е посочено за „ренесансов“ – „който се отнася до Ренесанса“). И все пак това би трябвало да е точното съответствие на термина. Аз обаче ненавсякъде съм приела това решение, тъй като поради съставността си думата не е особено благозвучна; освен това не съм сигурна, че читателят без колебание ще я разбере в значението на „който се отнася до Новото време“. Затова в следните случаи съм предпочела описателен превод с „през/на Новото време“:

E che dire poi di quegli incantevoli, e però a volte molto concreti, dibattiti scientifici, *medievali e moderni*, sulla natura e l’ubicazione geografica del paradiso terrestre...? (p. 9)

А какво да кажем по-нататък за онези очарователни, понякога обаче и много конкретни научни дебати *през Средновековието и Новото време* върху природата и географското разположение на земния рай...?

Insomma, verrebbe voglia di chiedersi, parafrasando il titolo di un libro famoso, “i

С една дума, може да поискаме да се запитаме, перифразирайки заглавието на една известна книга, „средновековните

medievali (e i moderni) hanno creduto ai loro miti?“. (p. 15) хора (и на *Новото време*) вярвали ли са на своите митове?“.

Camminare fianco a fianco

В глава 2 Бригуля привежда дълъг цитат от съчинението *De bono coniugali* („За благото на брака“) на Августин. В откъса Августин разсъждава върху въпроса за родството на всички човешки същества. За да аргументира това родство, той се позовава на библейския разказ за сътворението на Ева:

„И Бог не е създал всеки от тях по отделно, за да ги събере после като чужденци, а е създал единия от другия, и *реброто* на мъжа, от което жената е взета и оформена, символизира силата на тяхното съединение. И наистина *рамо до рамо* се събират онези, които вървят заедно и заедно гледат към една и съща цел.“

Тук в латинския оригинал и в италианския превод, ползван от Бригуля, има игра на думи, която не съм успяла да предам в моя превод на български език.

Както е известно, в Библията се казва, че жената е създадена от реброто на мъжа: „И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни онова място с плът. И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека“ (Битие, 2:21-22). Във Вулгатата (латинският превод на Библията, изготвен през IV в. от св. Йероним) също се говори конкретно за ребро: „*Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea; et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam*“⁴. Латинската дума *costa* означава „ребро“ и „страна“ (напр. страна, борд на кораб). В *De bono coniugali*, коментирайки тези стихове от Библията обаче, Августин, с присъщото си риторическо умение, замества думата *costa* с *latus*: „*Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta formata est. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur*“⁵. Думата *latus* без съмнение е синоним на *costa* със значение на „страна, хълбок“. Освен това обаче тя е съставна част на различни изрази със значение „вървя (себя, стоя) редом“: *latus alicuius tegere, haerere lateri alicuius*. И така Августин вече може да си позволи да направи интересуващата ни тук игра на думи, която се запазва и в цитирания от Бригуля

⁴ Nova Vulgata. Liber Genesis: https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html.

⁵ Aurelius Augustinus. De bono coniugali: http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm.

италианския превод на пасажа: „E Dio non produsse neppure ciascuno dei due separatamente, congiungendoli poi come stranieri, ma creò l'uno dall'altro e *il fianco* dell'uomo, da cui la donna fu estratta e formata, sta a indicare la forza della loro coniugazione. *Fianco a fianco* infatti si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta“ (Briguglia 2017, p. 42). Италианският език позволява да се запази играта на думи, тъй като *fianco* (страна, хълбок, бедро) има същото значение като *latus* (страна, хълбок), и съществува изразът *fianco a fianco*, който буквално означава „страна до страна“ или „хълбок до хълбок“. На български обаче на този фразеологизъм съответства „рамо до рамо“:

Така че в превода не само се губи играта на думи, а отчасти убягва и смисълът на аргументацията в пасажа, в който Августин търси доказателство за твърденията си в езика, което впрочем не е необичаен похват в библейската екзегеза. Трябва да признаем, че тук не можах да намеря задоволително решение и да предложа превод, който успешно да предаде смисъла и с това да запази и убедителността на аргумента.

Относно едно потенциално преводимо наименование на църква

Въвеждайки темата на книгата, авторът споменава известните фрески на Мазолино и Мазачо в църквата *Santa Maria del Carmine* във Флоренция (Briguglia 2017, p. 9). Става дума за храма на кармелитския манастир в града. *Santa Maria del Carmine* (и вариантът *La Beata Vergine Maria del monte Carmelo*) всъщност означава „Света Богородица, покровителка на Ордена на кармелитите“. Буквалният превод би бил „Света Богородица Мария от планината Кармел“, тъй като Орденът на кармелитите, основан по време на кръстоносните походи, взема названието си от планината Кармел в Палестина.

Според наблюденията на Дария Карапеткова, когато става дума за „значещи и потенциално преводими“ наименования на църкви, в практиката се наблюдават и двете решения: да се запазва италианското наименование или да се превежда (Карапеткова 2016, стр. 146). В случая съм предпочела да запазя и транскрибирам наименованието на църквата „Санта Мария дел Кармине“, тъй като без допълнителните обяснения, които направих току-що, преведеното наименование така или иначе не говори много на българския читател.

Особености и затруднения, свързани с граматиката

Основно време на преводния текст и редуване на глаголните времена

Основното време, в което съм избрала да бъдат глаголните форми в превода, е сегашно историческо време. Въпреки че съдържа елементи на художественост и се стреми към определена степен на популярност, достъпност и за читатели неспециалисти, книгата „Статус на невинност“ все пак е научна и най-общо историческа. Най-често използваното и най-подходящото за този тип литература на български език е сегашното историческо време. Когато се употребява в исторически съчинения, предимството му спрямо минало свършено време (аорист) например е, че при него не възниква въпросът за евиденциалността (Карапеткова 2016, стр. 192). Сегашното историческо време съществува и в италианския език, но употребата му в книгата на Бригуля е значително по-ограничено, отколкото в моя превод, където съм го използвала като преводно съответствие на няколко глаголни времена, срещащи се в оригинала.

В оригинала Бригуля редува времената и наклоненията основно по две причини: по стилистични съображения и в съответствие със съдържанието на изследването. Най-напред с това редуване той цели да разнообразява стила и да оживява изложението, така че да избягва монотонността и поддържа интерес у читателя. Такава изобщо е тенденцията в историческите публикации от последните десетилетия и тя е особено изразена и намира изтъкнати последователи в Италия – тенденция към цялостно преосмисляне на начина на поднасяне на научните резултати, на стила и посланията на научните публикации, особено на монографичните изследвания. Целта е те да станат достъпни, а и по-интересни за по-широка публика, а не само за кръг от колеги, тесни специалисти в определена област. Важно е да се подчертае, че при това от историците продължава се очаква все същата строгост на прилаганите методи и изрядност в издирването, описването и анализа на документи и извори от всякакъв тип.

И така, да се върнем към редуването на глаголните времена и наклонения в „Статус на невинност“. Освен по чисто стилистични съображения, то се налага и поради начина на конструиране на аргументацията – поради преходите от изложение на абстрактни философски или теологически доктрини към предаване на епизоди от Стария или Новия Завет, разказване на легенди, историческо описание на факти от биографията или аспекти на личността на отделни автори (например Августин), анализ на екзегетични съчинения, философски и богословски трактати, както и препратки към литературни произведения и образци на изобразителното изкуство. Всички тези преходи налагат

постоянно редуване на глаголните времена, като към това се прибавят и нюансите в посланията, които авторът отправя.

Както казах, основното глаголно време, което съм избрала за превода, е сегашно историческо. При този избор съм се съобразила преди всичко с факта, че става дума за научна книга, независимо от това, че авторът е прибегнал до всякакви средства, за да разнообрази и направи по-достъпно четивото. Това означава, че на много места в превода съм предала със сегашно историческо време глаголни форми, които в оригинала са в друго глаголно време. В следващото изложение ще приведа примери за подобни съответствия и ще се опитам да обоснова решението си отделните случаи.

Освен това, след като съм избрала сегашно историческо за основно време на преводния текст, с него съм съобразила, около него съм конструирала цялата система на употребяваните глаголни времена. Това координиране е в съгласие с приетата практика, изложена например от Радослав Мутафчиев в статията „Система на глаголните времена в разказ за минали събития“. Там той пише: „Ако основната линия на разказа е предадена в сегашно историческо време (обикновено от глаголи от вторичен несвършен вид), второстепенните линии обикновено се предават със следните глаголни времена: в минало неопределено време, ако действието предхожда даден основен момент в развитието на разказа; с формата на сегашно време от дуративните глаголи или на вторичните несвършени глаголи, придобили неопределено процесно значение, ако действието става едновременно с него или продължава да се върши и след него; в бъдеще време, ако действието следва след него“ (Мутафчиев 1976, стр. 253).

В съответствие с тази практика на много места, където съм можела да избирам например между минало свършено (аорист) и минало неопределено време (перфект) при превода на миналите свършени времена в италианския (срвн. Кирякова 2014, стр. 129), съм избрала минало неопределено време. Още един аргумент в подкрепа на това решение е, че формите на минало неопределено време са несвидетелски форми, каквито като цяло са по-подходящи за историческо съчинение.

Примери за употреба на сегашно историческо време от автора

В италианския език една от употребите на сегашно време на изявителното наклонение (*presente dell'indicativo*) е в литературата, публицистиката и в разкази за исторически събития (Serianni 2016, p. 467; Кирякова 2014, стр. 126). Когато се използва по този начин, сегашното време се нарича сегашно историческо (*presente storico*).

Разликата в употребата на *presente storico* спрямо тази на сегашно историческо време в българския език е, че на италиански то се използва преди всичко за да направи „по-драматичен“ (Serianni 2016, p. 467), т.е. по-жив или напрегнат разказа (Трифоне, Палермо 2005, стр. 198). Тук привеждам два примера за употреба на *presente storico* от автора, като и в двата случая преводното съответствие на български език е сегашно историческо време.

Da luogo simbolico, allegorico, spirituale, От символично, алегорично, духовно
[...] l'Eden *diventa* concreto, fisico, място, [...] Едем *става* конкретен,
geografico, mappabile, anche se perduto. (р. физически, географски, подлежащ на
9) картографиране, макар и изгубен.

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Между петдесетте и шестдесетте години
Trecento, Giovanni Boccaccio *decide* di на XIV в. Джовани Бокачо [...] *решава* да
scrivere [...] una raccolta di brevi storie... напише сборник с кратки истории...
(р. 17)

Примери за превод на imperfetto със сегашно историческо време

Вече отбелязах, че на различни места в превода съм предала със сегашно историческо време глаголни форми, които в оригинала са в друго глаголно време, в случая в минало несвършено време на индикатива (*imperfetto dell'indicativo*). Тъй като в италианския език *imperfetto* се употребява, „за да се посочи, че дадено действие, извършвано в миналото, е продължително и незавършено или се повтаря многократно“ (Кирякова 2014, стр. 128), при превода му със сегашно историческо време, съм подбирала глаголи от несвършен вид. Ето и примерите:

...se l'antropologia agostiniana *rimaneva* ...ако Августиновата антропология
marcata dalla copia *natura instituta-natura остава* белязана от двойката *natura*
lapsa, in Tommaso d'Aquino il conto delle *instituta-natura lapsa*, у Тома Аквински
perdite della caduta *andava rifatto* e sul пресмятането на загубите от
piano filosofico-politico *ne risultava uno* грехопадението *трябва да се направи*
stato d'innocenza aristotelico... (р. 14) наново и от това *произтича* един
аристотелистки статус на невинност...

Ciò che nessuno *metteva* in dubbio era però l'esistenza storica dei progenitori. Il "senso storico" delle Sacre Scritture [...] *era* infatti *considerato* il primo livello di comprensione dei libri biblici. (p. 21)

Това, което никой не *подлага* на съмнение, е историческото съществуване на първородителите. „Историческият смисъл“ на Светото Писание [...] в действителност *се смята* за първото ниво на разбиране на библейските книги.

Del resto Agostino d'Ippona *pensava* così, come un rettore, come se l'universo *fosse* un testo scritto e come se le categoria del mondo, la sua ontologia, *fossero* categorie letterarie, una sintassi. (p. 31)

В крайна сметка Августин от Хипон *мисли* така – като ритор – сякаш вселената е текст, а категориите на света – онтологията му – са литературни категории, синтаксис.

Последният пример е по-особен, защото в него се появяват форми на *imperfetto* не само на изявителното наклонение (*indicativo*), но и на подчинителното (*congiuntivo*). Преводът на *congiuntivo imperfetto* със сегашно историческо време е допустимо, тъй като, както отбелязва Ина Кирякова, „Преводното съответствие на български език на формите на *congiuntivo imperfetto* в зависимост от контекста е сегашно, бъдеще или минало време“ (Кирякова 2014, стр. 155).

Пример за превод на imperfetto с минало неопределено време

...*Il peccato originale* (1424-25) di Masolino nella chiesa di Santa Maria del Carmine a Firenze, affresco ritoccato due secoli dopo per inserire alcune strategiche foglie di fico che all'origine *non c'erano*... (p. 9)

...„Първородният грях“ (1424-1425) на Мазолино в църквата Санта Мария дел Кармине във Флоренция – фреска, която е била преобработена два века по-късно, за да се вмъкнат няколко стратегически смокинови листа, които ги *е нямало* в началото...

Тук превеждам *imperfetto* с минало неопределено време (перфект). Избрала съм тази форма, а не формата за минало несвършено време („ги нямаше“), защото – припомням – това е предпочитаното минало време, което да се редува със сегашно историческо, ако действието предхожда условния момент на основното време на текста. Освен това то е несвидетелско време, а се предполага (т.е. знае се), че авторът не е виждал оригиналната фреска, както тя е изглеждала през XV в.

Примери за превод на *passato prossimo* с минало неопределено време

По същия начин съм разсъждавала и в случаите, в които съм предала *passato prossimo* (минало свършено време) с минало неопределено време (перфект). Ето два примера:

...quel giardino pacificato di animali di tutti i tipi [...] che Rubens e Bruegel, nei primi anni del Seicento, *hanno consegnato* come modello di ogni esotismo successivo (p. 9) ...онази умиротворена градина с всевъзможни животни, [...] която Рубенс и Брьогел в началото на XVII в. *са предоставили* като модел за всеки следващ екзотизъм.

La storia che dovremo ricostruire [...] – che è la storia dei dibattiti che filosofi e teologi *hanno condotto* sulle conseguenze del peccato di Adamo ed Eva [...] – è posta sotto il segno del realismo... (p. 10) Историята, която ще трябва да реконструираме [...] – историята на дебатите, които философи и теолози *са водили* върху последиците от греха на Адам и Ева [...] – е поставена под знака на реализма...

Тук съм предпочела свършения вид на глагола („водили“ вместо „водели“), защото въпросната история е приключила – особено щом авторът цели да я реконструира!

Примери за редуване на времената

Лично за мен при подготовката на превода бяха най-интересни изреченията, в които авторът използва възможностите на италианския език за комбиниране на широка гама от глаголни времена и наклонения. Ще дам няколко примера за такава употреба.

Lutero lo *considererà* [il paradiso terrestre] luogo reale, ma distrutto dal diluvio, da cui Dante lo *aveva* invece *salvato* ponendolo su un monte altissimo; Calvino lo *ricollocerà* tra Tigri e l'Eufrate, mentre i monaci irlandesi di un Medioevo antico lo *avevano pensato* in un'isola del Nord, toccata dal viaggio del mitico san Brandano; e i filosofi medievali delle università lo *considerano* Lutер *ще* го *смята* [земния рай] за реално място, но разрушено от потопа, от който Данте *пък* го *е спасил*, като го е настанил на много висока планина; Калвин отново *ще* го *разположи* между Тигър и Ефрат, докато ирландските монаси от едно древно Средновековие *са си* го *представяли* на северен остров, достигнат от пътуването на митичния свети Брендан; и средновековните университетски философи го *смятат* за

invece collocato nelle zone più temperate del globo, che Aristotele aveva indicato come le più abitabili e le più gradevoli. (pp. 9-10)

разположен в зоните с най-умерен климат на земното кълбо, които Аристотел е сочил като най-подходящите за живот и най-приятните.

Ето кои са глаголните времена, използвани в откъса, и съответно времената, с които съм ги предала на български:

Presente storico превеждам със сегашно историческо време:

lo considerano → смятат

Trapassato prossimo (минало предварително) превеждам с минало неопределено време (перфект), с което се предава разказ за събитие или действие, предхождащо момента, който съответства на основното глаголно време в българския текст (сегашно историческо):

lo aveva salvato → го е спасил

lo avevano pensato → са си го представяли

aveva indicato → е сочил

Futuro предавам на български език с бъдеще време:

lo considererà → ще го смята

lo ricollocherà → ще го разположи

В италианската лингвистика подобна употреба на бъдеще време се нарича *futuro retrospettivo*. Лука Сериани например пише, че „в минал контекст то указва следходността на дадено събитие спрямо друго“ (Serianni 2016, p. 474).

Може да се предположи, че в цитирания пасаж авторът мисли някакъв минал момент като основен, говори за него в сегашно историческо време (*presente storico*) и спрямо него подрежда другите глаголни времена, които са бъдеще (*futuro*) и минало предварително (*trapassato prossimo*). Глаголните форми за минало предварително време указват някакви действия, предхождащи въпросния момент, а тези за бъдеще време – следходни действия. Въпросният основен момент е времето на университетите (условно XIV в.) – именно за средновековните университетски философи се говори в *presente storico* (сегашно историческо време). На български език вземам сегашно историческо време като основно и спрямо него подреждам глаголните форми за предхождащите го и следващите го събития – съответно в минало неопределено и бъдеще време.

Подобна е логиката на редуване на времената и в следното изречение:

Già a Boezio in carcere [...] era apparsa nel VI secolo la Filosofia [...], che lo aveva scosso dalla letargia in cui era piombato. E anche Bono Giamboni [...] nella seconda metà del XIII secolo, aveva scelto la visione (di Filosofia e delle Virtù) come meccanismo narrativo per descrivere in una bella prosa la sua evoluzione [...]. A Brunetto Latini appare invece la Natura – che prima di lui era apparsa a molti [...]. Ancora la scrittrice Christine de Pisan, arguta critica proprio del Boccaccio [...] comincerà la sua battaglia letteraria [...] nei primissimi anni del XV secolo con l'apparizione di tre dame... (p. 17)

Още през VI в. на Боеций [...] се явява в затвора Философията [...], която го изтръгва от летаргията, в която е изпаднал. И Боно Джамбони [...] през втората половина на XIII в. избира видението (на Философията и Добродетелите) като наративен механизъм, чрез който пресъздава в изящна проза усъвършенстването си [...]. На Брунето Латини пък се явява Природата, която по-рано се е явявала на мнозина [...]. Писателката Кристин дьо Пизан, проницателна критичка именно на Бокачо, [...] също ще постави началото на литературната си битка от първите години на XV в. [...] с видението на три дами...

И тук можем да направим подобни разсъждения, както при предишния цитиран пасаж: авторът условно избира едно историческо време, един момент, около който организира събития и епизоди като предходни и следходни спрямо този момент. В случая централният момент е втората половина на XIII в. – времето на Брунето Латини (ок. 1220 – 1294/5). За Латини авторът говори в *presente storico* (сегашно историческо време). За всички предходни събития използва *trapassato prossimo* (минало предварително), а за следходните *futuro retrospettivo* (бъдеще време).

В следващия пример имаме употреба на условно наклонение, както и на още глаголни времена: *passato prossimo* (минало свършено) и *imperfetto* (минало несвършено или имперфект).

Boccaccio *ha poi buon gioco nel descrivere tutte le paure e le minacce di un mondo che è cambiato in un istante e che è divenuto il teatro ostile di un dramma che coinvolge tutta l'umanità futura. Persa la luce, gettati in un*

По-нататък Бокачо умело *описва* всички страхове и опасности на един свят, който в миг се е изменил и се е преобразил във враждебна сцена на драмата, която увлича цялото бъдещо човечество. Изгубили

mondo oscuro, alla ricerca di nascondigli per proteggersi dagli animali e dagli elementi, i progenitori *vivono* tutte le angosce che *lasceranno* in eredità ai posterì e *sperimentano* dolori che *non avrebbero mai sospettato*, come quello di vedere un figlio morto, «il cadavere esanime, il corpo immobile, cosperso di sangue putrido, privo di sensi», un particolare, questo, che *doveva suonare* particolarmente realistico per la sensibilità di una generazione che *era* appena uscita dalla peste e di cui proprio Boccaccio ci ha lasciato una testimonianza efficace nell'introduzione alla prima giornata del *Decameron*. (p. 18)

светлината, захвърлени в мрачен свят, в търсене на убежища от зверовете и стихииите, първородителите *преживяват* всички страдания, които *ще оставят* в наследство на потомците, и *изпитват* мъки, каквито никога *не биха си представили*, като това да видят сина си мъртъв: „безжизнения труп, вцепененото тяло, опръскано с гниеща кръв, безчувствено“ – детайл, който *трябва да е звучал* особено реалистично за ушите на поколение, *току-що преживяло* чумата, за която самият Бокачо ни *е оставил* въздействащо свидетелство в увода към първия ден на „Декамерон“.

Глаголните времена, използвани в откъса, и времената, с които съм ги предала на български, са следните:

Presente storico превеждам със сегашно историческо време:

ha (buon gioco) → умело описва

coinvolge, vivono, sperimentano → увлича, преживяват, изпитват

Passato prossimo (минало свършено) предам с минало неопределено време (перфект):

è cambiato, è divenuto, ha lasciato → се е изменил, се е преобразил, е оставил

Futuro предам на български език с бъдеще време:

lasceranno → ще оставят

В цитирания пасаж авторът употребява и *condizionale composto* (сложна форма на условно наклонение), което в случая е подходящо да се предаде на български с условно наклонение: „...i progenitori [...] sperimentano dolori che *non avrebbero mai sospettato*” – „...първородителите изпитват мъки, каквито никога *не биха си представили*”.

В откъса се употребява и *imperfetto* (минало несвършено време), като в случая в това време е модалният глагол *dovere*, който се превежда на български с „трябва, нужно е.“ Тук обаче авторът прави предположение относно миналото. За да предам тази

модалност, превеждам *doveva* (формата на *dovere* в *imperfetto*) със сегашно време („трябва да“), а инфинитива на основния глагол *suonare* – с форма на – ако използваме терминологията на Бояджиев, Куцаров и Пенчев – умозаключително минало време (конклузивен аорист): „звучал е“. Според тримата автори „Формите от този тип изразяват предходно по отношение на изказването (момента на говоренето) действие, установено от говорещото лице по пътя на умозаключението, обобщението и предположението“ (Бояджиев, Куцаров, Пенчев 1998, стр. 412).

doveva suonare → трябва да е звучал

Тук остана да коментирам и превода на израза *una generazione che era appena uscita dalla peste*. В случая формата за минало предварително време (*trapassato prossimo*) *era uscita* може да се предаде или с перфект („е преживяло“) или с форма за перфект/плюсквамперфект в конклузив („е било преживяло“). За да опростя синтаксиса обаче, в превода си съм се възползвала от една трета възможност и съм предпочела да употребя самостоятелно миналото свършено деятелно причастие като определение:

una generazione che era appena uscita dalla peste → поколение, току-що преживяло чумата

Следният откъс също представлява интересен пример за редуване на глаголните времена. В него отново се употребява *condizionale composto* (сложна форма на условно наклонение), но този път функцията му е по-различна. Употребява се и *trapassato remoto*, второто от двете минали предварителни времена в италианския език (първото, *trapassato prossimo* вече срещаме). Откъсът е интересен и защото в него се преразказва апокрифна легенда за старозаветния персонаж Сит, син на Адам. Предавайки на български преразказа, съм използвала несвидетелски глаголни форми (ренаратив или преизказан модус и дубитатив или недоверчив модус).

Nel racconto del ritrovamento della croce di Cristo, Iacopo da Varazze riporta un episodio tratto da vari apocrifi e leggende, secondo cui Seth, figlio di Adamo, all'avvicinarsi della morte del padre si reca alle porte dell'Eden per chiedere l'olio dell'albero della misericordia con cui ungere Adamo e riacquistargli così la salute.	В разказа за откриването на Христовия кръст Яков Ворагински <i>привежда</i> епизод, представен в различни апокрифи и легенди, според който при приближаването на кончината на баща си, Сит, синът на Адам, <i>отиде</i> пред портите на Едем, да помоли за масло от дървото на милосърдието, с което да намаже Адам и
---	---

L'arcangelo Michele gli *avrebbe* allora *consegnato* un germoglio dell'albero con il cui frutto Adamo *ebbe peccato* dell'Eden e che una volta piantato, e *dopo aver fruttificato, avrebbe guarito* il progenitore. Al suo ritorno Seth *trova* però Adamo ormai morto e *pianta* allora il germoglio sulla sua tomba, dove esso *crescerà* e *diventerà* un albero maestoso che, dopo varie peripezie, *diverrà* il legno della croce di Cristo. (pp. 19-20)

така да му върне здравето. Архангел Михаил му *дал* кълн от дървото, с чийто плод Адам *бил извършил* първородния грях в Едем, и което, веднъж посадено, и след като *даде* плод, *щяло да изцери* първородителя. При завръщането си обаче Сит *заварил* Адам вече мъртъв и тогава *засадил* дървото на гроба му, където то *щяло да порасне* и *да стане* могъщото дърво, което след всякакви превратности *щяло да се превърне* в дървесината за кръста на Христос.

Формата *aver fruttificato* е сложен (минал) инфинитив, който служи да се изрази предходност на действието в подчиненото изречение (подчинено имплицитно изречение) спрямо действието в главното. Превежда се с подчинено обстоятелствено изречение. В превода съм предпочела формата на глагола в индикатив („даде“) вместо в ренаратив („дадяло“), което е възможно в подчинени обстоятелствени изречения.

dopo aver fruttificato → след като даде плод

Формите *avrebbe consegnato* и *avrebbe guarito* са в *condizionale composto* (минало време на условното наклонение, наречено също сложна форма на условно наклонение). Интересно е, че докато първата (*avrebbe consegnato*), наречена условно наклонение за несвидетелска информация (Трифоне, Палермо 2005, стр. 205), е използвана „за изразяване на модалността на несигурността, предполагаемата, непотвърдена информация“ (Кирякова 2014, стр. 147), втората форма (*avrebbe guarito*) изпълнява функцията на бъдеще в миналото. Предала съм ги съответно с „дал“ (ренаратив на аорист) и „щяло да изцери“ (ренаратив на бъдеще в миналото).

Поради това, че горните две форми са в ренаратив и в минало време (съответно аорист и бъдеще в миналото), прецених, че е добре всички глаголни форми в преразказа на легендата да се съгласуват с тях. Ето защо съм предала с ренаратив на аорист (отишъл, заварил, засадил) формите за сегашно време от оригинала (*si reca, trova, pianta*) и с ренаратив на бъдеще в миналото (щяло да порасне, щяло да стане, щяло да се превърне) формите за бъдеще време (*crescerà, diventerà, diverrà*). Формата в *trapassato remoto* (*ebbe*

peccato) съм предала с ренаратив на плусквамперфект или минало предварително време (бил извършил първородния грях).

Превод на имплицитни подчинени изречения. Инфинитив

В италианския език имплицитни са подчинени изречения, които съдържат неспрегнат глагол под формата на инфинитив (*infinito*), деепричастие (*gerundio*) или минало причастие (*participio passato*) (Кирякова 2014, стр. 234; Трифоне, Палермо 2005, стр. 195). Инфинитивът е два вида: прост (сегашен) и сложен (минал), като и двата „имат функция на подчинени имплицитни изречения“ (Кирякова 2014, стр. 183). В моя превод съм предала на български инфинитива както с подчинени изречения, така и с отглаголни съществителни. Ето някои примери и за двете решения.

...è mostruoso *pensare non solo che tutti* ...чудовищно е *да се мисли*, не само че
siano colpevoli per il semplice fatto di *esistere, ma...* (p. 13) всички са виновни поради простия факт
на *съществуването* си, а...

Тук главното изречение (*è mostruoso*) е безлично; предала съм го с безлично изречение и на български. Подчиненото имплицитно съм предала с безлично да-изречение: чудовищно е *да се мисли*.

Неличната глаголна форма (инфинитива) *esistere* пък съм превела с отглаголно съществително име – „съществуване“.

Spingerci oltre ci condurrebbe fuori dal *Продължаването* по-нататък би ни
percorso che stiamo tracciando. (p. 13) отклонило от линията на разсъждение,
която прокарваме.

Инфинитивът (към който тук е прилепено личното местоимение за 2 л.мн.ч. *ci* – *ни*) тук е преведен с отглаголно съществително – *продължаването*. Друг вариант би било да преведем със спрегнат глагол (в 1 л.мн.ч., тъй като личното местоимение *ci* показва лицето и числото): „*Ако продължим* нататък, *бихме се отклонили*“. Все пак съм препочела първия вариант, тъй като главното изречение на италиански е безлично.

Pensare dunque allo stato d'innocenza, ad Следователно, *да се мисли* за статуса на
Adamo ed Eva, è pensare soprattutto a una невинност, за Адам и Ева, е *да се мисли*
posizione di realismo politico... преди всичко за едно положение на
политическия реализъм...

В този случай съм превела инфинитивите с подчинени да-изречения.

В италианския език инфинитивът е много широко употребяван и съответно глаголните форми в инфинитив се срещат много често в текста на оригинала. Приведените тук примери са просто илюстративни и изобщо не изчерпват случаите на употреба на инфинитиви в текста.

Превод на сложния (миналия) инфинитив

Сложният или минал инфинитив в италианския език се образува от инфинитива на спомагателния глагол *avere* или *essere* и миналото причастие на пълнозначния глагол (Кирякова 2014, стр. 182). Както пояснява Ина Кирякова, докато простият инфинитив се използва за изразяване едновременност или следходност на действието в подчиненото изречение, сложният се използва за изразяване на предходност на действието в подчиненото изречение спрямо действието в главното (Пак там, стр. 183-184). По-горе вече коментирах случай на превод на минал инфинитив. Тук само го припомням:

L'arcangelo Michele gli avrebbe allora consegnato un germoglio dell'albero con il cui frutto Adamo ebbe peccato dell'Eden e che una volta piantato, e *dopo aver fruttificato, avrebbe guarito* il progenitore. (р. 20) – Архангел Михаил му дал кълн от дървото, с чийто плод Адам бил извършил първородния грях в Едем, и което, веднъж посадено, и *след като даде* плод, *цяло да изцери* първородителя.

Със сложния инфинитив в този случай се изразява предходност на действието (даването на плод) в подчиненото изречение спрямо действието в главното (изцеляването). Предходността е подчертана както на италиански, така и на български със съюза *dopo (che)*/след като.

Подобни разсъждения могат да се направят и относно следното изречение:

Dopo aver spiegato che il paradiso terrestre *След като* пояснява, че земният рай може può essere inteso in senso allegorico [...] да се схваща в алегоричен смисъл, [...] Agostino *sottolinea* che esso è, però, Августин *подчертава*, че той е преди soprattutto un luogo fisico. (р. 23) *всичко физическо място.*

Сложният се използва за изразяване на предходност на действието в подчиненото изречение независимо от времето на глагола в главното. Докато в горния пример времето в главното изречение е *condizionale composto*, което съответства на бъдеще в миналото, тук глаголът в главното изречение е в сегашно време. На български език

предходността на действието в подчиненото изречение отново се предава чрез съюза „след като“ (съответства на италианския *dopo*).

Герундий (деепричастие)

Известни затруднения може да създаде и преводът на герундия (*gerundio*), най-вече поради самоограниченията, които преводачът си налага при предаването му на български с деепричастие (Карпеткова 2016, стр. 141). При превода на герундия е важно да се има предвид следното пояснение относно италианския език: „Поради латинските си корени деепричастието е разглеждано като естествена и присъща за езика форма и днес намира място във всички стилистични регистри, като изразява в имплицитна форма широка семантична гама подчинени зависимости от действието в главното изречение. За по-голямата част от тази гама са възможни варианти в експлицитна форма (със спрегнат глагол), което прави избора на деепричастието в италианския език неслучаен“ (Пак там, стр. 138). Затова Дария Карпеткова препоръчва като най-адекватно поведение от страна на преводача „компромисно дозиране на употребата с оглед нюансирането на тежестта на глаголно действие“ (Пак там, стр. 137). Употребата трябва да е дозирана, защото в българския семантиката на деепричастието е доста по-ограничена в сравнение с италианския. Деепричастието в италианския бива сегашно (изразява едновременност на действието спрямо това в главното изречение) или минало (изразява предходност на действието). Подчинените изречения с деепричастия могат да са различни видове: за причина, условие, отстъпка, време, начин (Трифоне, Палермо 2005, стр. 210).

В предлагания от мен превод съм редувала предаването на герундия с деепричастия или с подчинени изречения, като съображенията ми при избора на единия или другия вариант са били стилистични. Следват по няколко примера за двете решения.

...pensando ad Adamo, Eva e allo stato d'innocenza le prime cose che ci vengono in mente sono forse le immagini dei pittori. (p. 9)	...като се замислим за Адам, Ева и състоянието на невинност, първите неща, които ни идват наум, са може би картините на художниците.
---	--

Lutero lo considererà [il paradiso terrestre] luogo reale, ma distrutto dal diluvio, da cui Dante lo aveva invece salvato ponendolo su un monte altissimo. (p. 9)	Лутер ще го смята [земния рай] за реално място, но разрушено от потопа, от който Данте пък го е спасил, като го е настанил на много висока планина.
---	---

...il peccato originale – cioè il peccato che Damo ed Eva hanno commesso *coinvolgendo* tutti i loro discendenti... (p. 11)

... първородният грях – т.е. грехът, който Адам и Ева са извършили, като са въвлекли цялото си потомство...

В горните примери превеждам герундия с подчинени изречения, тъй като структурата на сложните съставни изречения го позволява и звучат добре на български. В следващите няколко примера обаче сложните съставни изречения са твърде дълги и съм преценила, че в тях предаването на герундия с деепричастие е по-елегантно и значително улеснява прочита:

...a guardare le cose un po' più da vicino, come faremo nei prossimi capitoli, *accettando* linguaggi e precomprensioni di un'epoca che dopo tutto ha dato vita all'Europa, forse capiremo che non si tratta solo di questo. (p. 10)

...като се разгледат нещата малко по-отблизо, както ще направим в следващите глави, *приемайки* езика и възгледите на една епоха, която в крайна сметка е родила Европа, може би ще разберем, че не става дума само за това.

C'è però una domanda che rimane spesso implicita, ma che in alcune filiazioni del problema, forse anche *interagendo* con altri modelli, diventa chiara e pretende spazio... (p. 15)

Има обаче един въпрос, който често остава неизречен, но който в някои разклонения на проблема, може би и *взаимодействайки* с други модели, става явен и изисква внимание...

Francisco Suárez, nel *De opere sex dierum*, fornisce un approfondito commento filosofico sull'opera dei sei giorni, la creazione, *utilizzando e discutendo* autorità filosofiche e teologiche medievali e moderne, *mostrando* anche di fatto la genealogia storica e concettuale delle questioni che giungono fino a lui e *accordando* grande spazio allo stato d'innocenza. Ma è nel quinto libro che Suárez si concentra sui problemi relativi a un'ipotetica umanità innocente, *seguendo* i

В *De opere sex dierum* Франсиско Суарес предлага задълбочен философски коментар върху делото на шестте дни – творението, *използвайки* и *обсъждайки* средновековни и нововременни философски и богословски авторитети, нагледно *показвайки* и историческата и концептуална генеалогия на достигналите до него въпроси, и *отделяйки* значително място на статуса на невинност. Ала петата книга е, в която Суарес се концентрира върху проблемите, свързани с едно

quesiti classici sulla generazione e хипотетично невинно човечество, *като* moltiplicazione degli esseri umani, sul tipo di *проследява* класическите въпроси за bisogni... (p. 25)

възпроизводството и умножението на човешките същества, за видовете нужди...

В последния пример съм комбинирала двете решения за превод на герундия. След като в първото изречение съм си послужила с поредица от деепричастия, във второто съм предпочела да предам герундия с подчинено обстоятелствено изречение. И тук, както и при превода на инфинитива, примерите са само илюстративни и не изчерпват всички появи на герундий в текста.

Самостоятелна употреба на минало причастие

Последната нелична глаголна форма, на превода на която бих искала да се спра, е миналото причастие (*participio passato*), когато е употребено самостоятелно, т.е. без спомагателен глагол и извън формите на съставните глаголни времена. В италианския език тази употреба е възможна в два случая – в така наречената партиципиална конструкция или когато миналото причастие изпълнява именна функция (Кирякова 2014, стр. 199; Трифоне, Палермо 2005, стр. 209). В последния случай самостоятелно употребеното минало причастие се превежда на български език с прилагателно или съществително име, а в останалите случаи – с подчинено изречение. Най-напред предлагам два примера за превод на партиципиална конструкция:

...*eliminato* il peccato, si dissolverebbe la politica? (pp. 13-14) ...*ако бъде отстранен* грехът, би ли изчезнала политиката?

Tolta la caduta, si annienta anche la gerarchia? (p. 14) *Ако се премахне* грехопадението, отменя ли се и йерархията?

Това са всъщност условни изречения, в които имплицитното подчинено изречение би могло да се замени с експлицитно, със спрегнат глагол в съответното време и наклонение и въведено със съюза *se* (ако). Ето как биха изглеждали двете изречения в такъв случай:

...*se si eliminasse* il peccato, si dissolverebbe la politica? ...*ако бъде отстранен* грехът, би ли изчезнала политиката?

Se si toglie la caduta, si annienta anche la gerarchia? (p. 14) *Ако се премахне* грехопадението, отменя ли се и йерархията?

В следния пример пък миналото причастие е в служба на прилагателно име. Въпреки това съм предпочела да го предам с подчинено изречение, защото ми се струва, че така смисълът е по-ясен, отколкото ако бях написала само „фреска, преработена два века по-късно“:

...*Il peccato originale* (1424-25) di Masolino nella chiesa di Santa Maria del Carmine a Firenze, *affresco ritoccato* due secoli dopo per inserire alcune strategiche foglie di fico che all'origine non c'erano... (p. 9) „Първородният грях“ (1424-1425) на Мазолино в църквата Санта Мария дел Кармине във Флоренция – ...фреска, която е била преработена два века по-късно, за да се вмъкнат няколко стратегически смокинови листа, които ги е нямало в началото...

Вид на глагола в италианския език и българския език

Според Лука Сериани употребата на понятието „вид на глагола“ (*aspetto verbale*) по отношение на италианския език е „твърде спорна“ (Serianni 2016, p. 390). Все пак може да се каже, че в италианския видът е характеристика на глагола, която дава допълнителна информация относно описаното действие: продължителност на действието; дали е завършено, дали се извършва в момента или предстои да бъде извършено; по какъв начин се извършва. Тази характеристика обаче не съвпада с категорията вид на глагола в българския език.

В италианския език допълнителната информация относно описаното действие се предава по различни начини (срвн. Serianni 2016, p. 391; Трифоне, Палермо 2005, стр. 174):

- Морфологични – чрез глаголното време: например миналото несвършено време (*imperfetto*) най-общо означава, че действието, извършвано в миналото, „е продължително и незавършено или се повтаря многократно“ (Кирякова 2014, стр. 128), а миналите свършени времена (*passato prossimo* и *passato remoto*) „обозначават еднократно действие, което е извършено и е приключило в миналото“ (Пак там, стр. 130).
- Синтактични – чрез глаголни конструкции (*stare per* + infinito, *cominciare/continuare a* + infinito, *finire di* + infinito, *stare* + gerundio)

- Лексикални – чрез значението на различни глаголи (*addormentarsi/dormire* – заспивам/спя)
- Производни – чрез някои суфикси (*dormicchiare* – спя леко, дремя).

Въпреки възможностите на италианския език за предаване на допълнителна информация относно начина на извършване на действието, продължителността и завършеността му, все пак при работата с италиански текст преводачът често се колебае дали на български да употреби глагол от свършен или от несвършен вид. И аз имах такива колебания при подготовката на предлагания превод, като тук сам подбрала само един, но красноречив пример:

<p>Infatti, dal momento che il peccato ha reso la natura umana antisociale, è allora necessario prendere delle contromisure, trovare rimedi, concepire degli istituti di convivenza che reggano, realisticamente, alle spinte centrifughe di passioni e pulsioni (pp. 39-40)</p>	<p>Всъщност, тъй като грехът е направил човешката природа антисоциална, е необходимо да се <i>вземат</i> противомерки, да се <i>намерят</i> лекове, да се <i>изобретят</i> институти на съжителство, които да имат реален шанс да <i>устоят</i> на центробежните сили на страстите и нагоните.</p>
--	--

Тук имах доста сериозни колебания дали да не избира несвършения вид (*взимат, намират, изобретяват, устояват*), за да покажа, че става дума за борба и търсения, които продължават във времето, безспирно се водят в човешката история. В крайна сметка обаче се спрях на свършения вид, защото в контекста на разсъжденията, в които се появява това изречение, все пак се имат предвид институти, които се оказват трайни и устойчиви във времето: бракът и семейството, частната собственост, политическата власт.

Използвана литература

Бояджиев, Т., И. Куцаров, Й. Пенчев, Съвременен български език. Фонетика, лексикология, словообразуване, морфология, синтаксис, София, 1998.

Карапеткова, Д. За превода. София, 2016.

Кирякова, И. Италианска граматика, София, 2014.

Мутафчиев, Р. Система на глаголните времена в разказ за минали събития. – В: Пашов, П., Р. Ницолова. Помагало по българска морфология. Част I: Глагол. София, 1976.

Речник на българския език. БАН – Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“. Второ допълнено и преработено издание. София, 2001–. Достъпен онлайн на адрес: <https://ibl.bas.bg/rbe/>.

Трифоне, П., М. Палермо. Италианска граматика. Прев. И. Тонкин, Д. Карапеткова. София, 2005.

Aurelius Augustinus Hipponensis. De bono coniugali. – In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia. PL 40. http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm

Briguglia, G. Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale. Roma, 2017.

Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio. Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Ratione Habita. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgata. Editio typica altera. https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html

Serianni, L. Grammatica italiana. Italiano comune e lingua letteraria. Novara, 2016 (първо изд.: 1989).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ПРЕВОД НА „СТАТУС НА НЕВИННОСТ“

ДЖАНЛУКА БРИГУЛЯ

СТАТУС НА НЕВИННОСТ

АДАМ, ЕВА И СРЕДНОВЕКОВНАТА ПОЛИТИЧЕСКА ФИЛОСОФИЯ

Увод

В привиден контраст с действащите ѝ лица, историята, която предстои да разкажем, протича под знака на реализма. Разбира се, не бихме предположили: като се замислим за Адам, Ева и статуса на невинност, първите неща, които ни идват наум, са може би картините на художниците. Най-напред „Първородният грях“ (1424-1425) на Мазолино в църквата Санта Мария дел Кармине във Флоренция – фреска, която е била преработена два века по-късно, за да се вмъкнат няколко стратегически смокинови листа, които ги е нямало в началото¹, и които вече не съществуват, след една скорошна реставрация. Или ни идва наум драматичната сцена на „Прогонването на първородителите от Едем“ (1424-1425) на Мазачо от същата църква, в която плачът на Адам и Ева е изразен с трагична и мощна сила. Или пък ето че изплуват образите от „Градината на насладите“ (1490-1500), едновременно фантастична и смущаваща, на един Бош, у когото не е лесно да се разплете кълбото от символични препратки и мистериозни образи, които населяват Едем; или онази умиротворена градина с всевъзможни животни, запечатана в момента, който предхожда непослушанието на Адам и Ева, и която Рубенс и Брьогел в началото на XVII в. са предоставили като модел за всеки следващ екзотизъм².

¹ Цензорите от XVII в., по чиято воля са нарисувани смокиновите листа, очевидно не са помнели решаващото значение, което Августин отдава на откриването на голотата от първородителите след първородния грях. Освен това в картината на Мазолино смокиновите листа са съвсем не намясто и от филологическа гледна точка, защото първородителите все още не са съгрешили (и значи още не са се покрили), докато в тази на Мазачо, също цензурирана, щеше да е по-подходящо да се нарисуват „кожени дрехи“ (Битие, 3:21), след като те са вече извън Едем. За Августиновата интерпретация на голотата ще се говори в Глава 2 със съответните библиографски позовавания; а тук може би е интересно да се спомене G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, по-специално pp. 83-128.

² Тук явно Ева е тази, която поема инициативата на непослушанието, в съгласие с библейския разказ, защото тя подава една първа ябълка на Адам, като същевременно къса втора (за която Битие не говори).

А какво да кажем по-нататък за онези очарователни, понякога обаче и много конкретни научни дебати през Средновековието и Новото време върху природата и географското разположение на земния рай, които са подхранвали географското въображение на Запада, и които днес ни карат да се усмихваме (въпреки че би трябвало да ни удивляват)? От символично, алегорично, духовно място, което понякога се свързва с древните митове за Златния век, Едем става конкретен, физически, географски, подлежащ на картографиране, макар и изгубен. Лутер ще го смята за реално място, но разрушено от потопа, от който Данте пък го е спасил, като го е настанил на много висока планина; Калвин отново ще го разположи между Тигър и Ефрат, докато ирландските монаси от едно древно Средновековие са си го представяли на северен остров, достигнат от пътуването на митичния свети Брендан; и средновековните университетски философи го смятат за разположен в зоните с най-умерен климат на земното кълбо, които Аристотел е сочил като най-подходящите за живот и най-приятните³.

Дали това са ексцентричните въпроси на един начин на мислене, привикнал на басни? Дори по-лошо, басни от примитивни векове, „които се превърнали в религия“, с теория от химери, измислици и абсурди, както пише Фонтанел през първата половина на XVIII в. (който обаче тук има предвид гръцките митове)?⁴ Възможно е, и в това не би имало нищо лошо, но като се разгледат нещата малко по-отблизо, както ще направим в следващите глави, приемайки езика и възгледите на една епоха, която в крайна сметка е родила Европа, може би ще разберем, че не става дума само за това.

Това, което ни интересува тук обаче, е едно по-конкретно питане, един по-специфичен въпрос, който произхожда от определен тип изследване, което философи и теолози провеждат върху премеждията, разказани за Адам и Ева в книга Битие: Какво щеше да стане, ако първородителите не бяха паднали, т.е. не бяха извършили греха; какво щеше да стане, ако бяха останали устойчиви в статуса на невинност, в който са били положени? Това питане поражда други въпроси и проблеми, в зависимост от насоката, която взема в различните контексти на изследване: в статуса на невинност

Макар и двамата да са повлечени от една и съща вина, Ева често е разглеждана от средновековните (и не само) коментатори като по-податливата на изкушение и покваряване от страна на змията. Специално внимание на Ева, още от заглавието, отделя К. Flasch, *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007 (ориг. изд. Мюнхен 2004).

³ Върху историята на тези дебати и схващанията, свързани със земния рай, вж. хубавите книги на А. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bruno Mondadori, Milano 2007 (ориг. изд. Лондон 2006); J. Delumeau, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, il Mulino, Bologna 1994 (ориг. изд. Париж 1992); J.S. Emerson, H. Feiss (eds.), *Imaging Heaven in the Middle Ages: A Book of Essays*, Garland, New York-London 2000.

⁴ B. Le Bovier de Fontenelle, *Sull'origine delle favole*, a cura di E. Pozzi, La Vita Felice, Milano 2013.

човешките същества щяха ли да са като нас? Щяха ли да имат способност за познание, свободна от ограниченията на материята? Какви отношения щяха да имат с животните и творението? Какво щеше да е тялото им? Как щяха да създават децата си? И най-вече, какви разлики съществуват между „преди“, т.е. статуса на невинност, и „след“ онова трагично събитие, причинено от грехопадението?

Въпроси, които може би са все още любопитни за нас, ала които вече ни показват приближаването към идеята за една двойна антропология, за една двойна човешка природа, която да се изследва, за вид странно, но конкретно проучване на природата на човешките същества⁵. Историята, която ще трябва да реконструираме (поне в основните ѝ линии) – историята на дебатите, които философи и теолози са водили върху последиците от греха на Адам и Ева и върху границите и възможностите на човешкото съжителство, т.е. на политиката, – е поставена под знака на реализма, обещали сме го, но преди да покажем защо, е добре да направим още няколко уточнения.

Всъщност вече е ясно, че този тип изследване свързва статуса на невинност – като момент на проявление на една по-автентична и по-истинна човешка природа – със статуса след грехопадението, т.е. следващ падението, причинено от греха на Адам и Ева, но този възглед не бива твърде бързо да се асоциира или бърка с теория за упадъка на Златния век, както в някои антични митове, или с проста форма на примитивизъм. При все това е вярно, че митовете за произхода на хората проникват в схващането за едемския статус чрез теориите за една щастлива първородна епоха, която се покварява в хода на историята, и която символизира блясъка на едно древно, вече изчезнало, човечество – и която в нововременната и съвременната мисъл ще поеме и по пътя на желанието за завръщане към природата.

Намираме тези образи в припомнянето на ерата на Сатурн у Овидий, а у Вергилий и под формата на пророчество, както и в определен вид стоицизъм, известен на патристиката, която го използва. С този тип митическа измислица често се свързва идеята за по-благоприятно и добро първично минало, която понякога има и нормативна функция – поне на теория⁶, – а по-често просто изразява носталгията по едно въобразено и желано естествено състояние със стойността на културен мит.

⁵ Два наскоро публикувани тома показват обширността и многообразието на въпросите, породени от този модел на изследване на промеждията на първородителите: G. Briguglia, I. Rosier-Catach (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016; A. Minnis, *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2016.

⁶ Например В. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschaft- und Staatstheorie*, Hiersmann, Stuttgart 1999 свързва античния мит за Златния век със средновековната история за статуса на

Ако тези модели остават винаги налице и като подразбиращи се през следващите епохи, поне като материал на разположение на философския и най-вече на литературния и поетичния образен свят, и ако ги намираме, няма смисъл да го отричаме, и в някои разкази за статуса на невинност, те все пак не се смесват понятийно с философско-политическото построение, за което ще говорим в хода на тази книга.

Авторите, които ще разгледаме, действително нямат интерес да проектират върху един минал и легендарен хоризонт всички носталгии и желания за съвършенство, които успяват да си представят; още по-малко искат да конструират политически утопии – още не му е дошло времето – или да се отдават на морални и социални фантазии. Напротив, те най-вече се стараят да разберат какви ефекти е причинил първородният грях – т.е. грехът, който Адам и Ева са извършили, като са въвлекли цялото си потомство – в човешката природа, каквато я познаваме днес.

Непослушанието на първородителите наистина е изменило природата на човека, превръщайки я в жертва на страхове, нужди, инстинкти, антисоциални импулси, които обсаждат всяко човешко същество и превръщат съжителството в нестабилен и всякога незавършен проект. Така че първородният грях причинява цезура, скок, който указва непреодолимата дистанция между две състояния на човека – онова на невинната природа и онова на грехопадналата, *lapsa*, природа, които обаче по този начин се подразбират взаимно, дотолкова, че често се анализират съвместно. Всъщност в разсъжденията на тези автори статусът на невинност предполага историческия статус на човека – нашия, какъвто го познаваме, – който на свой ред се разбира само в съотнесеност спрямо падението, което го отделя от невинността.

Ето едно първо ниво на онзи реализъм, който бяхме обещали. Адам и Ева не са тук безплатните персонажи на една философска басня, на един мит, а инструментите, които позволяват на нашите автори да анализират реалността, с нейните граници и структурни капани. Авустин от Хипон (свети Августин) е, на когото дължим най-пълното и функционално създаване на интелектуално приспособление, способно да моделира радикално нова форма на разбиране и да интерпретира чрез нея човешкия опит – както личния, така и колективния. Освен това Августин е този, който използва понятието за първородния грях – което напълно отсъства от разказа в Битие, – за да създаде една

невинност; за „сплав от традиции“, поне в късноантичния период, говори Delumeau, *Storia del Paradiso*, цит. Относно понятието за примитивизъм във връзка с нашата тема, макар и много остарели, могат все още да представляват интерес А.О. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Idea of Antiquity*, The John Hopkins Press, Baltimore (MA) 1935 и G. Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, The John Hopkins Press, Baltimore (MA) 1948.

философия на историята и спасението с възхитителна строгост и величие. Да, защото, ако първородният грях, както ще видим, е обезобразил (но не и унищожил) човешката природа, като е направил виновно всяко отделно човешко същество – което с раждането си поема онази вина, която е била на Адам и Ева, – ако е превърнал всички следващи поколения в „материя на проклетие“, то границата на всеки и на всички е концептуализирана като вина.

В крайна сметка самата категория грях е универсализираща и двусмислена, понеже, като се припокрива с понятието за падналата човешка природа, обединява всички хора в границата и във вината. Децата също са виновни поради самия факт, че са родени. И това не е всичко, защото тъкмо с помощта на първороден грях от този тип може да се схване необходимостта на Божията благодат и на възплъщението на Христос, втория Адам, които освобождават човека от дълга на греха.

Разбира се, Волтер има защо в статията „Първороден грях“ на своя „Философски речник“ да крещи до небето относно пълното отсъствие на това понятие от Библията и при евреите и като утвърждава, че Августин пръв „е разпространил тази странна идея, достойна за буйната и романтична глава на един развратен и покаяващ се африканец, манихеец и християнин, снизходителен и суров, който си е противоречил цял живот“⁷, но не можем да не признаем, че понятието за греха и за благодатта, която се свързва с него, очертава една истинска логика, един грандиозен синтаксис за разбирането на съдбата на човека. По-нататъшно следствие е, че интелектуалното изобретение може да доведе до радикално откритие – това на предопределението, понеже, ако е вярно, че всички непоправимо са съгрешили в Адам, също толкова вярно е, че Божията благодат се възлага с ужасяваща свобода на когото поиска, без да обръща внимание на заслуги или усилия.

Според епископ Юлиан, който защитава идеите на Пелагий, напълно противоположни на тези на Августин, не е възможно провиненията на един само индивид, Адам, „да разбъркат всичко, което е било установено по природа“⁸ и е чудовищно да се мисли, не само че всички са виновни поради простия факт на

⁷ Ф. Волтер, *Философски речник*, прев. С. Атанасов, Варна, Георги Бакалов, 1982, стр. 318-319. В действителност автор на статията е Никола Антоан Буланже.

⁸ Agostino, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, ed. bilingue a cura di I. Volpi e N. Cipriani, in *Opere di Sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1994: vol. XIX, t. 2, *Polemica con Giuliano*, п.2, 30, p. 1186. Когато е възможно, ще използвам италианския превод в цитираното издание, отклонявайки се обаче от него всеки път, когато преценя, че това е полезно, както в този случай, без по-нататъшни уточнения.

съществуването си, а преди всичко че не могат, с живота си и усърдието си, да се приближат към Христос и да заслужат, поне отчасти, спасението.

Продължаването по-нататък би ни отклонило от линията на разсъждение, която прокарваме; вместо това трябва да се подчертае, че Августиновият модел има следствия за политическия въпрос, който ни интересува тук. Ако първородителите са паднали, ако статусът на невинност е изгубен, тогава безпорядъкът, който това причинява, се очертава и като политически проблем или по-точно като политическа антропология. Как да се противодейства на състоянието на сломеност и несигурност на човешката природа, на нуждата, на потенциалната борба на всички срещу всички? Добре известна е идеята, че властта, собствеността, насилието, дори войната могат да се смятат за лекове на падението, защото могат да съдържат злото на греха, поне по отношение на ефектите му върху съжителството. Августин я преутвърждава и става дума за възгледи, които често пъти вече са налице в християнската мисъл. Следователно, да се мисли за статуса на невинност, за Адам и Ева, е да се мисли преди всичко за едно положение на политическия реализъм, основано на определена антропология (която може да се изменя).

Ако обаче искаме да говорим за реализъм, длъжни сме все пак да признаем, че той почива върху едно несъмнено особено разбиране за реалност. Наистина, интересно е, че като се започне от Августин, през цялото Средновековие и през голяма част от Новото време са се питали: „Какво щеше да стане, ако първородителите не бяха паднали?“, което е и ключовият въпрос в историята, която разказваме. Питането е ексцентрично и ни отвежда до сърцевината на нашата тема, понеже в действителност Адам и Ева са паднали. Това падане е факт. Нещо повече, паднали са толкова бързо, че в универсалната хроника на доминиканеца Венсан от Бове – колкото да цитираме един от мнозина – пише, че „според нашето вярване, точно в деня, в който били сътворени, т.е. шестият ден, Адам и Ева извършили греха в земния рай около обед и били прогонени от градината в деветия час“⁹.

И така, от гледна точка на религиозната вяра или екзегезата въпросът, който зададохме по примера на средновековните философи и теолози, изглежда празен и безполезен, ако не дори вреден, предвид това че първородителите са паднали. От философска гледна точка обаче е стратегически, защото става дума за контрафактуално

⁹ Vincentius Belvacensis, *Speculum historiale*, l. I, cap. 56, съчинение, достъпно на сайта на проекта SourEncyMe, под ред. на I. Draelants, на адрес: <http://sourcencyme.irht.cnrs.fr/>.

изследване на реалността. Фактите не са достатъчни, за да се разберат реалността и границите ѝ.

Да се питаш „Какво..., ако...“ в действителност е начин да си представяш причинните връзки, които свързват феномените помежду им: ако бъде отстранен грехът, би ли изчезнала политиката? Ако Адам беше устоял, щеше ли да може да се мисли собствеността? Ако се премахне грехопадението, отменя ли се и йерархията? Отговорите на различните автори не са ни най-малко еднозначни, а са, напротив, диференцирани и често противоположни и различни.

Значи статусът на невинност, както го разглеждаме тук, не е басня, макар да присъства в много средновековни „басни“; не е мит, макар често да приема функциите, които приписваме на мита; не е екзегетична потребност на свещения текст, макар да е свързано с методите на екзегезата; не е обикновен елемент на вярване, макар да има отношение към система от вярвания; нито е исторически факт, макар да почива върху реално случила се история, а е философско изследване на реалността.

Всъщност именно в мрежата от всички тези елементи се състои рационалността на дискурса за едно „преди“ и едно „след“, за резултатите от първородния грях, за изследването не на един факт, а на едно „сякаш ако“ („ако беше“), и за философските разкази, които произлизат от него и създават определено познание за реалността.

Фиктивният елемент (или би било по-добре да го наречем фикционален поради способността му да конструира хоризонт на разбиране на политическото) се състои тъкмо в най-философичното, което намираме в дискурса, т.е. в употребата на статуса на невинност като място, където същевременно да мислим реалността след грехопадението, т.е. нашата природа. Същият този фикционален елемент прави рационален и дискурса за Адам и Ева и ни възвръща едно възможно разбиране на реалността¹⁰. Впрочем няма нищо по-исторично от реалността (и рационалността); и въпреки че би било прекалено да се каже (и би могло да се възприеме от читателя по твърде драматичен начин), че това, което тези автори изграждат, е вид политическа *episteme* [теория], трябва все пак да се отбележи, че те действат в рамките на мисловен

¹⁰ В поредица от много въодушевяващи изследвания, например Y.-C. Zarka, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, PUF, Paris 2001 или Id., *Philosophie et politique à l'âge classique*, PUF, Paris 1998, авторът поставя проблема за фикцията (като тази за обществения договор или за статуса на невинност) в центъра на политическата философия на Новото време, като място, където се разгръща истината относно политическото. В този смисъл в нововременната политическа философия фикцията играе ролята, която историята е играла в средновековната политическа философия. Дебатите върху статуса на невинност, за които говорим, ни показват, може би, че картината е много по-сложна.

модел, за чието изграждане допринасят, и който отвежда и до сърцето на ранното Ново време¹¹.

Естествено, не става въпрос за еднозначен модел, не всички автори имат едни и същи цели, нито едни и същи интереси. Но от това изследване, което схоластиката по определен начин формализира и стабилизира чрез коментарите към *Сентенциите* на Пиетро от Ломбардия, произхождат различни въпроси и направления, както ще видим. Августиновият модел например е подложен на силен натиск от новите възгледи на Тома Аквински за човешката природа; ако Августиновата антропология остава белязана от двойката *natura instituta-natura lapsa*, у Тома Аквински пресмятането на загубите от грехопадението трябва да се направи наново и от това произтича един аристотелистки статус на невинност, където човекът е обществено животно още отначало. В други случаи прежеждията на Адам ще създадат модели на историческа интерпретация на властта, както ще наблюдаваме в частите, посветени на Толомео от Лука и Марсилио от Падуа, които обаче си дават ясна сметка за „скока“, причинен от греха; или на Филмер, който се абстрахира от тази онтологическа предпоставка, за да се концентрира върху истинско проследяване на произхода на властта от един Адам цар. Има обаче един въпрос, който често остава неизречен, но който в някои разклонения на проблема, може би и взаимодействайки с други модели, става явен и изисква внимание – въпросът за възможността за връщане към Адам или поне за възстановяване на някои елементи – разбира се, изменени, но не и инертни – на статуса на невинност. Намираме някои отговори в определени францискански (или антифранцискански) среди – отговори, които бихме могли да осъдим като измислици, но в действителност са заредени със свой революционен (ако не и подривен) потенциал – или също в идеята за господство, до- и следгрехопаднало, което по същество е отношение; то е като светлината на слънцето,

¹¹ От тази гледна точка са много интересни, в по-общ смисъл, книгите на P. Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, който свързва някои основополагащи елементи на научния поход на Новото време с идеята за отслабването на човешките познавателни способности вследствие на падението на първородителите, и на H. Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, The University of Rochester Press, Rochester (NY) 2005, който иска да покаже как съвременниците на Хобс са виждали неговото естествено състояние като свързано с едемското състояние и с грехопадението на първородителите. За обзор върху някои нововременни дебати относно Адам и Ева вж. P. Almond, *Adam and Eve in the Seventeenth-Century Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1994. Върху някои конкретни аспекти могат да се видят, например върху августинизма и греха във връзка с Хобс, L. Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris 2016 и специално Глава 4, и, в други отношения, P. Vogt, *Locke, Eden and Two States of Nature: The Fortunate Fall Revisited*, in “Journal of the History of Philosophy”, 35, 1997, pp. 523-44.

която се излива върху всички, като въздуха, който не можем да не споделяме, като морето, което не може да се изчерпи.

С една дума, може да поискаме да се запитаем, перифразирайки заглавието на една известна книга, „средновековните хора (и на Новото време) вярвали ли са на своите митове?“. Отговорът, който бихме се осмелили да дадем, а читателят ще прецени дали е уместен, е: да, вярвали са на митовете си, защото са се интересували от реалността.

1. Властта на Адам

Адам и Ева

Между петдесетте и шестдесетте години на XIV в. Джовани Бокачо, вероятно под влияние на Петрарка, решава да напише сборник с кратки истории, които разказват за падението и злополучието на прочути личности от миналото и съвременното му.

Книгата започва с видение: на Бокачо се явяват първите две действащи лица, които от самото начало трябва да зададат посоката и динамиката на сборника. Впрочем схемата е класическа. Още през VI в. на Боеций – постоянен събеседник и вдъхновител на голяма част от средновековната и ренесансовата литература – се явява в затвора Философията в облика на достопочтена жена с проникателен поглед, която го изтръгва от летаргията, в която е изпаднал. И Боно Джамбони, един от първите писатели на народен флорентински език, през втората половина на XIII в. избира видението (на Философията и Добродетелите) като наративен механизъм, чрез който пресъздава в изящна проза усъвършенстването си и борбата си с пороците. На Брунето Латини пък се явява Природата, която по-рано се е явявала на мнозина, например на философите Бернар Силвестър и Алан от Лил. Писателката Кристин дьо Пизан, проникателна критичка именно на Бокачо, когото смята за враг на жените и сравнява с Жан дьо Мон, автора на извънредно влиятелния „Роман за розата“, също ще постави началото на литературната си битка от първите години на XV в. в полза на „Града на дамите“ с видението на три дами: Разумността, Справедливостта и Почтеността, които ѝ възлагат мисията да служи в защита на жените.

Книгата на Бокачо обаче разказва за падения, превратности на съдбата, неочаквани разорения и в крайна сметка темата в нея е човешкото състояние и нестабилното му равновесие, като тя е разработена с тон, който на нас, днешните хора, на моменти изглежда може би твърде превзет и поучителен, и на език – латинския, със сигурност различен от цветистия народен език на „Декамерон“. И тъй, на Бокачо се явяват двама немощни, даже грохнали старци, мъж и жена, първородителите на човечеството Адам и Ева, които претендират да са на първо място в книгата: „Както аз, човекът, и моята спътница бяхме първите, които по Божията воля се наслаждавахме на небето, така, когато Врагът прелъсти човека, пак ние първи изпитахме нетрайността на съдбата;

затова никой не е по-подходящ от нас да ти даде началото, което търсиш“. Взех изумено да оглеждам тези столетници, удивено да изучавам тези човешки същества, създадени извън дейността на природата, родители на всички смъртни и, преди падението си, обитатели на рая, и тъй, на драго сърце ги приех“¹.

В кратката първа глава на *De casibus virorum illustrium** Бокачо успява в няколко реда да припомни много класически елементи, които средновековната култура е свързала с Адам и Ева, обогатявайки ги с допълнителни детайли: щастливия живот в градината, господството над Едем, компанията на Бога, облеклото от светлина, като че изтъкана от злато и скъпоценни камъни.

Щастието обаче се превръща в злочестина и поради непослушанието „сякаш през разтворени врати, победоносно влязоха в света пороците, голата оскъдица, безпокойните тревоги, мършавите болести, окаяната старост, смазана от товара си, робството, изгнаничеството, постоянното тегло – изобщо презрението на Съдбата – и заедно с останалите – смъртта“².

По-нататък Бокачо умело описва всички страхове и опасности на един свят, който в миг се е изменил и се е преобразил във враждебна сцена на драмата, която увлича цялото бъдещо човечество. Изгубили светлината, захвърлени в мрачен свят, в търсене на убежища от зверовете и стихииите, първородителите преживяват всички страдания, които ще оставят в наследство на потомците, и изпитват мъки, каквито никога не биха си представили, като това да видят сина си мъртъв: „безжизнения труп, вцепененото тяло, опръскано с гниеща кръв, безчувствено“ – детайл, който трябва да е звучал особено реалистично за ушите на поколение, току-що преживяло чумата, за която самият Бокачо ни е оставил въздействащо свидетелство в увода към първия ден на „Декамерон“.

Картината на мизерното положение на първородителите, рисувана от Бокачо, несъмнено държи сметка за определени пасажии у теолозите и философите: разпознаваме връзката по някои знаци, като споменаването за създаването на Адам от калта на червената пръст на Дамаск – подробност, заета от компендиума на францисканеца Паолино Минорита; или акцента върху греха на непослушанието; или вестта за гроба на Адам на планината Хеврон, извор за която е Йероним³. И все пак става дума за разказ за

¹ G. Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, a cura di P.G. Ricci, V. Zaccaria, in Id., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol. IX, Mondadori, Milano 1983, p. 11.

* *De casibus virorum illustrium* (лат.) – „За съдбите на прочути мъже“. – Бел. прев.

² Ibid.

³ Ер. CVIII. Но вярването в това, че Адам е погребан в Хеврон, е разпространено и е представено също в „Златната легенда“ на Яков Ворагински.

Адам и Ева⁴ във вида на поучителна басня. Бокачо се интересува от универсалния смисъл на историята за падението на първородителите, както и на други библейски персонажи, и едновременно от мъдростта, присъща на езическите митове, каквито също са представени в сборника (например за падението на Сатурн, Тезей, Кадъм), и от значението на бедите на личности от римската и средновековната история. В крайна сметка между тях не изглежда да има съществена разлика – в очите на поета всеки от тях е носител на някаква истина. Изобщо, Бокачо говори като поет, като разказвач, но запазва повествованието за Адам и Ева съвместимо с богословските дефиниции⁵, при все че го обогатява с психологически забележки относно първородителите, с което засилва реализма, и едновременно добавя фантастични елементи, така че разказът да е по-увлекателен. Един ключов елемент обаче остава общ за историята на Бокачо и за теологическия и философския модел, свързан с първородителите и в частност с Адам: в Адам падението е увлякло всички потомци, цялото човечество; с греха на първородителите се задава неотменимият antecedent на човешкото състояние⁶.

Това е основен елемент за много от средновековните и нововременните автори, които се интересуват от историята на грехопадението на *primi parentes*, и които правят от него предмет на специална философска рефлексия, изследване на една (разбира се, не само) политическа антропология, която произлиза от въпросния antecedent.

Разбира се, средновековната и нововременната култура поставят акцент също върху наративния аспект, фантастичен и по-късно популярен, свързан с разнообразни по тип и статут вярвания и легенди за живота на Адам и Ева. Още от I в. на различни езици (гръцки, латински, грузински, коптски, арамейски) се разпространява един „Живот на Адам и Ева“, който не се задоволява с разказа от книга Битие, а проследява историята на

⁴ Бокачо посвещава на Ева по-специално първата глава на *De mulieribus claris* („За славните жени“), сборник със 106 истории на известни жени в Босцацио, *Tutte le opere*, цит., vol. X, 1970.

⁵ Впрочем Бокачо не е лишен от познания по философско-богословски теми и проблеми. По по-общи теми вж. например А. Montefusco, *Dall'università di Parigi a frate Alberto. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia vernacolare in Giovanni Boccaccio*, in “Studi sul Boccaccio”, 44, 2015, pp. 177–232; F. Mariani Zini, *L'économie des passions: Essai sur le Décaméron de Boccace*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2012; G. Briguglia, *Cerere e l'agricoltura. Osservazioni su un mito delle origini in Boccaccio*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di A. Palazzo, FIDEM Congress, Porto 2011, pp. 373–384; K. Flasch, *Poesia dopo la peste. Saggio su Boccaccio*, Laterza, Roma-Bari 1995 (ориг. изд. Майнц 1992).

⁶ За Адам и Ева във въображаемия свят на Средновековието вж., поне като въведение към темата от философска гледна точка, G. Briguglia, I. Rosier-Catach (éd.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016; A. Minnis, *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016; A. Paravicini Bagliani (éd.), *Adam, le premier homme*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012; K. Flasch, *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007 (ориг. изд. Майнц 2004).

първородителите от прогонването им от земния рай до смъртта им⁷. Или да си припомним синтеза от легенди, свързани със смъртта на Адам, който Яков Ворагински осъществява през втората половина на XIII в. в своята „Златна легенда“*. В разказа за откриването на Христовия кръст Яков привежда епизод, представен в различни апокрифи и легенди, според който при приближаването на кончината на баща си, Сит, синът на Адам, отишъл пред портите на Едем, за да помоли за масло от дървото на милосърдието, с което да намаже Адам и така да му върне здравето. Архангел Михаил му дал кълн от дървото, с чийто плод Адам бил извършил първородния грях в Едем, и което, веднъж посадено, и след като даде плод, щяло да изцери първородителя. При завръщането си обаче Сит заварил Адам вече мъртъв и тогава засадил дървото на гроба му, където то щяло да порасне и да стане могъщото дърво, което след всякакви превратности щяло да се превърне в дървесината за кръста на Христос.

Символичният момент е явен и е свързан с алегоричния прочит на Светото Писание: от дървото на греха на първия Адам, с когото човечеството се погубва, се произвежда дървесината за кръста на втория Адам, т.е. Христос, с когото човечеството е спасено.

Ала сама по себе си историята (която приведохме тук и понеже е вдъхновила прекрасната фреска на Пиеро дела Франческа от средата на XV в. „Смъртта на Адам“ в базиликата на св. Франциск в Арцео), макар да описва истинен момент – т.е. типологичното отношение между Адам и Христос, съгласно което Христос е вторият Адам, а Адам е също „фигура“ на Христос – и следователно да има поучително значение, въздействащо върху въображението на читателя или слушателя, – сама по себе си тя е сведена до статут на легенда. Яков го казва ясно: „Оставям на читателите да решат дали тези истории са истинни предвид това, че този разказ не се съдържа в нито една хроника или автентична история“⁸.

⁷ Текстът на гръцката версия е публикуван в *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, ed. by J. Tromp, Brill, Leiden-Boston 2005. Латинският текст с английски превод е достъпен на адрес: <http://www2.iath.virginia.edu/anderson/vita/vita.html>.

* „Златната легенда“ (*Legenda aurea*) или „История на светците“ (*Legenda sanctorum*) е сборник с житията на 182 светци, съчинен около средата на XIII в. от Яков Ворагински (ок. 1228–1298), доминикански проповедник и писател, епископ на Генуа, почитан като блажен. „Златната легенда“ е преведена на различни народни езици и оказва силно влияние върху религиозната литература и иконографията до края на XVII в. – Б. прев.

⁸ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di A. Vitale Brovarone, L. Vitale Brovarone, vol. LXVIII: *L'invenzione della croce*, Einaudi, Torino 1995, p. 380. И пак относно дървото на кръста – с ясното съзнание, че различни типове текстове заслужават различна степен на доверие – Яков уточнява в епизод LIII, „Страстите Господни“: „С това не се цели да се каже, че е едно и също дървото, край което Адам е бил изкусен, и онова на кръста, на който Христос е понесъл страдания – цели се само да се каже, че както Адам е бил

Като цяло прежеждията на Адам и Ева присъстват в средновековната (и в нововременната) култура на различни нива и режими на словото, всевъзможни по предназначение и най-разнообразни по цели – литературни, изобразителни, верски, както и идеологически и политически (знаменит е агресивният въпрос, възобновяван през вековете и приписван на английския свещеник Джон Бол, един от водачите на селското въстание от втората половина на XIV в.: „Когато Адам копаеше земята, а Ева предеше, кои бяха благородниците?“), и собствено философски, както скоро ще видим. Работата е, нека повторим, че в Адам, първия човек, сътворен непосредствено от ръцете на Бога, се обобщава – поради греха му и произтеклата от него вреда – състоянието на всички бъдни поколения, свързани с първия баща и първата майка в един вид моногенизъм, който изобщо не е прост или лишен от разчленения, стимули за размисъл, главоблъсканици за решаване.

У Августин намираме образа, който може би най-точно указва връзката между Адам и всички човешки същества и двойното движение, което върви от Адам към потомството му и от Христос към всички хора. Коментирайки стиха от Марк, в който се казва, че когато Христос се завърне, „ще събере избраниците Си от четирите вятъра“⁹, Августин обяснява, че под „четирите вятъра“ трябва да се разбират всички краища на света, и че самото име на Адам, написано на гръцки, представлява цялата земя:

„Името му е съставено от четири букви, А, Д, А, М, и тези букви на гръцки са началните на думите, с които назоваваме четирите части на света: Ἀνατολήν (изток), Δυσίν (запад), Ἀρχτον (север), Μεσημβρίαν (юг). Ето АДАМ: онзи Адам, който се разпространи по целия свят. Беше на едно-единствено място, но падна и, като разбит на парчета, изпълни целия свят. Ала Божието милосърдие събра отвсякъде частиците му, вдъхна им огъня на своята любов и съедини отново онова, което се беше раздробило“¹⁰.

В крайна сметка Христос ще обедини онова, което Адам вече е в името си, т.е. човечеството. Тук, разбира се, се намираме на друго ниво – нивото на екзегезата и размисъла върху свещения текст.

изкусен край едно дърво, така Христос е понесъл страдания на дърво. При все това в една гръцка история се чете, че дървото е едно и също“.

⁹ Марк 13:27.

¹⁰ *En. in Ps.* xcvi, 15, in *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI-C*, Brepols, Turnhout 1990, p. 1352. Обяснението на името на Адам, което се среща на различни места у Августин, във всеки случай вече присъства тъкмо в *The Life of Adam and Eve in Greek*, цит.

Събитие, което наистина се е случило

Видяхме, че прежеждията на Адам и Ева могат да се интерпретират, обогатяват, превръщат в разкази, почти приказки, с прибавяне на епизоди, на детайли; могат също да имат изцяло символично значение, което обаче средновековните интелектуалци са умеели добре да различават от библейския наратив, и с което са обичали понякога да играят.

Това, което никой не подлага на съмнение, е историческото съществуване на първородителите. „Историческият смисъл“ на Светото Писание, наречен също „буквален“, в действителност се смята за първото ниво на разбиране на библейските книги. Тук нямаме за задача на обясняване сложния метод на средновековната екзегеза, която при това се развива през вековете, и представлява богат и неизчерпаем предмет на историческо изследване. Достатъчно е като въведение да припомним, че всяко разбиране на текста тръгва тъкмо от „историчността“ на разказаните събития. Едва след като е възприето буквалното ниво на фактите, може да се премине към следващи значения и смисли и по-точно към алегоричния, анагогичния и моралния смисъл. Един прочут латински стих, широко разпространен през XII в., сполучливо обобщава четирите значения на Писанието в лесна за помнене форма: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*¹¹. Буквалният смисъл обяснява събитията, алегорията учи в какво да вярваш, моралният смисъл какво да правиш, анагогията – към какво да се стремиш.

И така, ако четем главите от Изход, в които Мойсей извежда народа си от Египет към Обетована земя, или Псалм 113, стих 1 (*In exitu Israël de Aegypto**), където се засягат същите събития – да се върнем към твърде известния пример, коментиран в XIII Писмо на Данте до Кангранде дела Скала** тъкмо с цел да се обясни четворният смисъл на Писанието – на първо място разбираме, че народът на Израил е излязъл от Египет, воден от Мойсей: това е буквалният смисъл на текста. Това събитие не е символ, не е мит в стила на Платон, не е легенда, не е истина, скрита под красива лъжа, както в тълкувателската техника на *integumentum*-а, т.е. на обвивката, която покрива реалността на текстовете, защитава ги и ги обогатява – техника, използвана например от магистрите от Шартър. Вместо това става дума за исторически факт, който трябва да се възприема

¹¹ Niccolò di Lira, *Postilla in Gal.*, 4, 3.

* „Когато Израил излезе из Египет“ (Пс. 113:1) – Б. прев.

** За български превод на писмото до Кангранде вж. Данте Алигиери, *Писмо XIII*, прев. Б. Паскалева, „Литературен вестник“, № 31, 2019, стр. 9–11. – Б. прев.

буквално. Съществува обаче и алегоричен смисъл на текста, т.е. позоваване на бъдещото изкупление от Христос на неговия народ, което ще ни освободи, както народът на Израил е бил освободен от Египет. Текстът указва също възможността всяка душа да излезе от робството на греха чрез религиозното обръщане и това е моралният смисъл в него. Аналогията пък означава прехода на душата от земната развала, тлението на смъртта, към славата на вечния живот¹².

Тук следвахме интерпретацията на Данте – или на автора на писмото, приписвано на Данте – но, разбира се, въпросът е много по-богат и сложен и някои основни класически изследвания, като тези на Дьо Любак¹³, Смолей¹⁴ и в по-ново време Даан¹⁵, са събрали внушителен материал върху средновековните техники на екзегезата. Специално Даан предлага да се обърне особено внимание на най-древното разделение на смислите на Писанието на две, като на един първи етап ги свежда до опозицията буква–дух на текста, т.е. собствен–алегоричен смисъл (разбран най-общо), която по-ясно очертава проблема за „херменевтичния остатък“ между историко–буквалното ниво и нивото на духовните смисли.

Тук ни интересува само да набележим връзката с екзегетичния елемент и по-точно с типа историчност, през която средновековните автори четат текста на Битие, като така въвеждат ред сред текстове с различна степен на авторитетност и с различен статут на истинност. И този път Августин ни дава полезни насоки. Заявява, че разказът от Битие не бива да се разбира в символичен или митичен смисъл, да се приема като някакъв поучителен разказ за началото, а трябва да се смята преди всичко за исторически. При това алегоричният и метафоричен прочит, който може да се приложи към Писанието, не е валидно възражение срещу историчността, защото той не отменя историческия елемент, а напротив, се основава на него.

В книгата „Буквално тълкуване на Битие“ Августин – навярно и за да обясни причините, поради които по-рано е писал коментар върху Битие, който се движи,

¹² Въпросът за автентичността на писмото надхвърля нашите цели, но за състоянието на важния и дългогодишен дебат, вж. L. Azzetta, *Nota introduttiva all'Epistola XIII*, in *Opere di Dante*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Rinaldi, Salerno-Roma, 2016, vol. V, pp. 273–297; писмото е на pp. 321–417, а за пасажите, на които се позовавам тук, вж. VI, 17 (pp. 345–355).

¹³ H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 4 voll., Jaca Book, Milano, 2006 (ориг. изд. Париж 1959–1963).

¹⁴ V. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, EDB, Bologna 2008³ (ориг. изд. Оксфорд 1940), но вж. също класическото изследване M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981.

¹⁵ Например G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Droz, Genève 2009. Върху правдивостта, Писанието, средновековното християнство, вж. също въодушевяващото изследване A. Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Les Belles Lettres, Paris 1993.

напротив, по хлъзгавия терен на алегорията – осветлява този въпрос. След като пояснява, че земният рай може да се схваща в алегоричен смисъл, което позволява да разберем и определени духовни реалности, Августин подчертава, че той е преди всичко физическо място. По същия начин Адам несъмнено е фигура на „втория Адам“, т.е. на Христос, както настоява св. Павел*, но това не отменя факта, че е бил истински човек, „устроен според собствената си природа, който е живял определен брой години и, след като е създал многобройно потомство, е умрял по същия начин, по който умират всички други хора, въпреки че не е бил роден от родители като всички останали, а направен от земя, както подобава на първия човек“¹⁶.

При това разказът в Битие не е в жанра на други библейски книги, в които „нещата се вземат в преносен смисъл, както в Песен на песните“, а по-скоро трябва да се схваща „в буквален смисъл за наистина произтекли събития, както е в книгите Царства и други подобни книги“¹⁷.

Накратко, Адам и Ева наистина са били настанени невинни в едемската градина, наистина са нарушили Божията заповед и са били прогонени от земния рай. Изхождайки от този „исторически“ факт, екзегезата и теологията ще задават въпроси върху последствията от грехопадението, но също и върху конкретното състояние на Адам и Ева преди греха, особеностите на телата и способностите им, интелектуалните им възможности и познанията им за природата, животните, растенията; върху нещата, с които се хранят, езика, който говорят, отношенията им с Бога, с когото общуват, както и върху разположението на онази градина, от която са прогонени. И така всичко, което Адам и Ева са и правят, се разглежда под лупа, като част от грандиозното усилие да се разбере изцяло онова, което Писанието може да ни каже.

Ала докато, от една страна, всичко, което действително се е случило, и за което ни разказва Битие, е изходна точка на – да го наречем така – историческото изследване на преめждията на първородителите, от друга страна, остава нещо неизяснено, на което екзегезата сама по себе си не може отговори: какво щеше да стане, ако Адам и Ева не бяха съгрешили? Ето го ключовия въпрос и нашия истински изходен пункт; въпрос,

* „Смъртта царува от Адама до Моисея и над несъгрешилите с престъпление, подобно на престъплението на Адама, който е образ на Бъдещия [к.м.-И.М.]“ (Рим., 5:14). – Б. прев.

¹⁶ Agostino, *La genesi alla lettera*, ed. bilingue a cura di L. Carozzi, in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1989, vol. IX, t. 2, VIII, 1–2. Интересът на Августин към книга Битие е широк и траен, както е засвидетелствано в голяма част от „За Божия град“, във всичките му текстове върху брака и върху, така да се каже, сексуалната етика, и най-вече в „Изповеди“, „Върху Битие против манихейците“ и очевидно в „Буквално тълкуване на Битие“.

¹⁷ Ibid.

който, поставян по най-различни начини, и произлязъл от Августиновия философски и екзегетичен модел, ще открием в множество средновековни и нововременни трактати.

Събитие, което никога не се е реализирало.

Едно политико-философско контрафактуално съждение

Да помислим добре – с този въпрос: „Какво щеше да стане, ако Адам и Ева не бяха съгрешили?“ (често представян в положителна форма: „ако първородителите бяха останали в статуса си на невинност?“) вече не става дума за екзегетично усилие, т.е. за тълкуване на библейския текст, макар че това усилие се поддържа и предполага; вече не се прави препратка към библейската история, схваната като серия от реални събития, защото Адам и Ева действително са извършили първородния грях, наистина са решили да проявят непослушание и действително са били прогонени от земния рай.

Въпросът обаче ни най-малко не е безполезен, защото позволява да се конструира един вид модел на рационалност, който свързва история и абстракция, който предполага философско усилие за упражняване на въображението върху „историческите“ сведения, за разбиране на настоящето сякаш никога не е било, сякаш статусът на невинност никога не е отминавал и историята на спасението е имала различен изход – накратко, става дума за инструмент за „контрафактуално“ изследване на действителността.

Ако събитието на първородния грях е имало катастрофални последици и е променило самата човешка природа, контрафактуалното изследване се оказва изцяло философски инструмент за мислене на причинните отношения между момента преди и момента след грехопадението. В този случай едно условно изречение за нереалност може да произведе обяснение на реалността.

Тъкмо този контрафактуален наратив, това разсъждение от типа „ако беше“ ще подхранва през следващите векове дебата върху властта в статуса на невинност, върху собствеността, обществените отношения, отношенията между мъжа и жената, родители и деца, изобщо върху политиката в широк смисъл. Ако Адам и Ева не бяха съгрешили, щяха ли да съществуват господството на човек над човека, политическата власт, собствеността, семейството, каквото го познаваме, да не говорим за войната, робството, подчинението? Всичко това щеше ли да е съвместимо с човешката природа такава, каквато е била, когато е излязла от ръцете на Бога, преди непослушанието на Адам и Ева? Изобщо властта и нейните институции дали са следствие, директно или индиректно, от греха (да речем, като възможно средство против безредици в

обществения живот), или вече присъстват, и ако да, то в каква форма, в човешкото състояние, което предхожда грехопадението, т.е. в статуса на невинност?¹⁸ Целта на тези дебати, разбира се, не е да се мисли за завръщането на някакъв невъзможен статус на невинност, а да се анализират разминаванията между онази природа и актуалния статус, да се премислят причинните връзки между историческите форми на господство и греха, както и възможната приемственост между човешката природа преди и след греха. В някои случаи ще става дума за преосмисляне на институциите и социалния опит въз основа на една двойна антропология – на човешката природа *instituta*, т.е. невинна, ако използваме речника на Августин, и на природата *lapsa*, т.е. паднала. Друг път анализите на различни автори ще водят до извода, че дори и първородителите да не бяха съгрешили, определени институции все пак щяха да се зародят – един вид „полуконтрафактуална“¹⁹ фантазия, която освобождава от причинни връзки с греха някои проявления на властта или най-малкото се стреми да осветли значението на термини като *dominium* и *proprietas*.

При всички случаи чрез контрафактуалното заскобяване на реалността се конструира философската възможност за изучаване на властовите отношения в по-пълна и автентична форма, при което се надхвърлят ограниченията на актуалната ни действителна природа, но с цел да я разберем по-добре. Така рационалност, хипотетичност и въображение, историчност и контрафактуалност се съгласуват в сложен и разнообразен исторически наратив, който поражда особена форма политически реализъм. В този смисъл формулата „Какво щеше да стане, ако Адам и Ева не бяха съгрешили?“ въвежда в средновековната и нововременната мисъл използването на онзи контрафактуален философски инструмент, който води началото си от Августин,

¹⁸ Върху връзката между власт и грях в средновековните анализи, вж. R. Lambertini, *Nature and the Origins of Power: An Examination of Selected Commentaries on the Sentences (Thirteenth and Fourteenth Centuries)*, in M. van der Lugt (éd.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 95–122; B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, Hiersemann, Stuttgart 1999; P. Buc, *L’ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Beauchesne, Paris 1994; W. Stürner, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Thorbecke, Sigmaringen 1987; за други аспекти вж. C.J. Nederman, *Nature, Sin, and the Origins of Society*, in “Journal of the History of Ideas”, 49, 1988, pp. 3–26. От гледна точка преди всичко на историята на правото – относно собствеността – вж. M.-F. Renoux-Zagam, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Paris-Genève 1987, където се очертава траекторията на развитието през Новото време, тръгвайки от средновековни източници върху Адам.

¹⁹ Заемам дефиницията на „полуконтрафактуален“ от R. M. J. Byrne, *The rational imagination. How people create alternatives to reality*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2005, който го определя като тип аргументация, която отрича причинната връзка между феномена и това, което го предхожда, във формата „дори да беше“, т.е. дори да се беше случило А, все пак щеше да се осъществи В. Контрафактуалността се изразява във формата „ако беше“, т.е. ако се беше случило А, нямаше да се осъществи В.

за да се превърне в споделено наследство на по-късната рефлексия при все пъстротата на поставяните въпроси и разнообразието на изразяваните позиции.

В крайна сметка авторите, които си задават въпроса за властта на Адам, осъзнават херменевтичното значение на питането, продуктивната връзка между въображение и разум, която то поражда, и философския му потенциал.

Хубав пример намираме дори през на Новото време, в така наречената „втора схоластика“. В *De opere sex dierum*²⁰ Франсиско Суарес предлага задълбочен философски коментар върху делото на шестте дни – творението, използвайки и обсъждайки средновековни и нововременни философски и богословски авторитети, нагледно показвайки и историческата и концептуална генеалогия на достигналите до него въпроси, и отделяйки значително място на статуса на невинност. Ала петата книга е, в която Суарес се концентрира върху проблемите, свързани с едно хипотетично невинно човечество, като проследява класическите въпроси за възпроизводството и умножението на човешките същества, за видовете нужди, средствата за препитание, властта над животните, политическите форми и пр. По-нататък ще разгледаме някои примери, по-конкретно за типа политически живот, който хората щяха да практикуват, но тук е особено интересен начинът, по който Суарес оправдава необходимостта от петата книга, озаглавена „За статуса, който щяха да имат хората на този свят, ако първородителите не бяха съгрешили“²¹. Според Суарес може на пръв поглед темата да изглежда несериозна, тъй като се говори за нещо, което никога не се е случвало, и което протича по съвсем хипотетичен начин, но тъкмо рационалната рефлексия върху тази въображаема възможност ни предоставя добър метод за изследване на човешкото състояние, политиката и много други страни на човешката природа:

„Темата на тази книга може да изглежда по-скоро любопитна, отколкото необходима, предвид че се занимава с нещо несигурно, което никога не се е случвало, няма да се случи и не ни е било открито. Въпреки това св. Тома и други теолози не я отминават изцяло, понеже, макар да не ни е била открита, тя в голяма степен се съдържа в откровените неща и може да бъде изведена от тях. Поради което е възможно чрез изследването на тази тема да се хвърли ярка светлина по отношение на познанието за мъките, които е претърпял човешкият род заради греха на Адам. По тази причина трябва

²⁰ F. Suárez, *De opere sex dierum*; ползвал съм изданието *Francisci Suarez Granatensis ex Societate Iesu Commentaria*, Venetiis apud Sebastianum Coleti MDCCXL, pp. 1–253; съществува частичен италиански превод на книга V в С. Faraco, *Trattato dell'opera dei sei giorni*, Artetetra, Capua 2015.

²¹ Пак там, pp. 217–253. – Бел. авт. Латинското заглавие на книга V е: *De Statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si primi parentes non peccarent*. – Бел. прев.

внимателно да се изследва по какъв начин статусът на невинност щеше да се предава от Адам на потомците му, ако той не беше съгрешил. И би могло да се проучва какъв статус или начин на живот можеха или щяха да имат в този свят, както по отношение на нещата, които Бог е произвел в първите хора, така и по отношение на законите, които е установил за тях“²².

И така, говори се за „нещо несигурно, което никога не е било, няма да бъде и не ни е било разкрито“, но което ни помага да разберем същността на властта, на политиката и човешкото съжителство: връзката между въображението и рационалността не би могла да се изрази по-добре.

Впрочем разбирането за природата на властта, бихме могли навярно да кажем за природата на *dominium*-а, векове преди това вече отчасти е минавало през изследването на властта на Адам. Конструкторът на инструмента е Августин – ще говорим по-подробно за това, – но темата влиза в средновековните университети (като остава там дълго време) със самото им раждане, преди всичко чрез четирите книги на „Сентенциите“ на Пиетро от Ломбардия, съчинени в средата на XII в. Пиетро подрежда в *distinctiones*, т.е. в понятийни цялости, разпределени в четири тематични книги – Бог, творението до грехопадението, въплъщението, тайнствата – богословските познания на своето време, които той извлича от текстовете на авторитетите и организира – без да крие възможните разлики в интерпретациите и отворените въпроси – по хармоничен и ясен начин. Така „Сентенциите“ стават учебник по теология в университетите, както и текст, който трябва да се коментира писмено, дистинкция по дистинкция, за да се предприеме университетска кариера по теология. Затова не е изненадващо, че специално Книга II на „Сентенциите“, която, наред с други неща, подробно и под много силно Августиново влияние, разглежда фигурата на Адам, се е превърнала в един от контекстите на изучаване на властта на първородителите. *Distinctio 20* – за да дадем пример за подхода на Ломбардеца при размишлението върху Адам и Ева – поставя проблема за „начина, по който Адам и Ева щяха да създават потомство, ако не бяха

²² „Materia huius libri curiosa magis, quam necessaria vidi potest, eo quod sit de re incerta, quae numquam fuit, nec futura est, nec nobis revelata. Nihilominus tamen D. Thom. & alii Theologi non omnino illam praetermisuerunt, quia licet in se revelata non sit, in revelatis magna ex parte continetur, ex illisque deduci potest. Unde etiam fit, ut illius inquisitio magnam lucem ad cognoscendas poenas, quas humanum genus, propter peccatum Adae incurrit, afferre possit. Propter has igitur causas diligenter inquirendum est, quomodo status innocentiae communicandus esset hominibus ab Adamo procedentibus, ipso non peccante: & quem statuum, seu modum vitae in hoc mundo habere possent, vel etiam habituri essent, quantum ex his, quae Deus in primis hominibus operatus est, & ex legibus, quas cum eis statuit, investigari potuerit“ (пак там, p. 217).

сгрешили, и какви деца щяха да се раждат²³. Още веднъж инструментът на контрафактуалността помага да се въобрази една антропология. В частност тук проблемът не е само да се разбере спецификата на сексуалния акт в статуса на невинност – класическа тема, която предхожда дори Августин, който е сред основните извори за тази *distinctio* и за цялото съчинение, – а и да се проумее дали слабостта и неспособността на новородените деца да се грижат за себе си (което ги отличава от рожбите на повечето други животни) е следствие от греха, или е част от човешката природа такава, каквато я е предвидил Бог. Писанието действително не говори за това, но дебатът е важен, за да се разбере дали състоянието на крайна нужда, в което се раждат хората, отговаря на някаква природна логика²⁴. Примерите биха могли да се умножат²⁵ и трудно може да се надцени огромното значение, което „Сентенциите“ имат през следващите векове, не само като източник на въпроси, проблеми за решаване, питания, върху които да се разсъждава, не само за пораждането на отговори с различна насоченост и на богати и плодотворни дебати, а и за предоставянето на грандиозна интелектуална структура, която задава ориентири и трябва да се зачита. С оглед на прекия ни интерес тук е достатъчно да припомним *distinctio* 44 от Книга II, която у коментаторите се превръща във важен контекст за размишлението върху властта и господството. В първата глава на дистинкцията Пиетро от Ломбардия се пита дали способността да се греши (*potentia peccandi*) произхожда от Бога, а във втората дали понякога трябва да се оказва съпротива на властта, след като св. Павел е определил, че който се противи на властта, се противи на реда, установен от Бога. Съвсем краткото обсъждане на темата от страна на Ломбардеца е подчертано конвенционално, докато коментаторите му вземат повод от него за детайлни анализи, в които използват размишлението върху Адам. В „Коментара върху Сентенциите“ на Бонавентура от Баньореджо например целият въпрос е представен като анализ на „силата да се управлява“ (*potestas praesidendi*) или „силата да се господства“ (*potestas dominandi*),

²³ *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, pars I, Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, Sent. II, dist. XX, 1, 1-3, p. 427.

²⁴ Пак там, Sent. II, dist. XX, 4, 1, p. 429: „Пита се какъв тип деца щеше да създава Адам, ако не беше съгрешил, например дали още от рождението си нямаше да притежават съвършена природа и пълен контрол над членовете си, както е било при Адам, т.е. да ходят и говорят. Един възможен отговор е, че щеше да е подходящо децата да се раждат малки, за да съответстват на майчината утроба“. И Августин не е решил въпроса и може дори да се мисли – продължава изследването на Ломбардеца, – че те може би щяха да са надарени с някакви способности, подобни на тези на малките на различни животни.

²⁵ За обзорен поглед върху мястото на Адам и Ева в Книга II на „Сентенциите“ на Пиетро от Ломбардия, вж. L. Valente, *Adam et la nature humaine avant le péché originel dans le 1^{er} livre des Sentences de Pierre Lombard*, in Briguglia, Rosier-Catach, *Adam, la nature humaine*, цит., pp. 19-43.

който възхожда, както ще стане ясно в следващите глави, към една изходна рефлексия върху възможността за господство преди първородния грях, т.е. върху властта на Адам преди грехопадението²⁶. По този начин, чрез тази структура, може на свой ред да се разбере кои са земните власти, които има предвид св. Павел. В *Scriptum super sententiis* на Тома Аквински нуждата да се разбере що е то господство се конкретизира в *quaestio* с много експлицитен характер и заглавие „Щеше ли да има господство в статуса на невинност?“²⁷, която вече представя някои елементи на новост в мисленето на Тома върху природата на властта и върху отношенията между господството, което Адам щеше да упражнява, ако не беше съгрешил, и това, което познаваме в нашия грехопаднал статус. А в *Summa theologiae* темата за принудата е предадена още по-ясно чрез филтъра на статуса на невинност (например с въпроса „Дали в статуса на невинност един човек е господствувал над друг?“²⁸).

Пример за интензивна употреба, и то с широко влияние, на инструмента за изследване на това какво щеше да стане, ако Адам не беше съгрешил, е налице в *Summa*-та на брат Александър от Халес, първият францисканец, заемал катедрата по теология в Париж, успял да определи посоката на по-нататъшната францисканска мисъл²⁹. По-специално в *Inquisitio quarta*, където в рамките на няколко страници основен интерес представлява раждането на властта, на общността, на политиката, цялостното разсъждение неизменно е съпътствано от формулата *si stetissent primi parentes*, т.е. „ако първородителите бяха устояли“, или нейни варианти. На тези страници и с тези инструменти природата на господството се подлага на най-строг и иновативен анализ и формите на човешко господство се оценяват в корените им.

Примерите, полезни, за да се схване значението на властта на Адам за средновековния анализ на човешката власт, биха могли да се трупат безмерно, но тук ще се ограничим до още един кратък такъв. Отлична формулировка на идеята, че историята на Адам може да се използва като модел за интерпретиране на една политическа

²⁶ Bonaventura Bagnoregis, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. In secundum librum Sententiarum*, t. II, Quaracchi, Firenze 1885, pp. 1007–1009.

²⁷ Thomas Aquinas, *In Quatuor Libros Sententiarum*, l. II, dist. 44. art. 3, *Utrum in statu innocentiae fuisset dominium*, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. R. Buser, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, vol. I, p. 25.

²⁸ Тома от Аквино, *Сума на теологията*, Част I, Изток-Запад, София 2003, прев. Ц. Бояджиев, q. 96, art. 4, стр. 1517–1519.

²⁹ По политическите теми вж. L. Parisoli, *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2008. Трябва да се има предвид, че това съчинение не е написано единствено от Александър от Халес, а вероятно и от различни негови сътрудници.

реалност, намираме в *De statu innocencie*³⁰ (1376) на Джон Уиклиф, кратък, но много сложен трактат, в който се анализират природата на греха, естественото господство – т.е. онова, което щеше да се упражнява в статуса на невинност, – господството на ангелите и един вариант на антропология на невинността. Тук ни интересува как Уиклиф аргументира нуждата от анализ на статуса на невинност, и значи на Адам, за разбирането на темите, предложени в трактата. Без съмнение за Уиклиф не е достатъчно позоваването на Аристотел, защото Аристотел изобщо не е предполагал, че природата ни е грехопаднала, и че следователно образецът на съвършената човековост е наличен в Адам отпреди грехопадението:

„Нужно е да направим кратко отклонение, за да видим как е трябвало да живее човекът в статуса на невинност. Понеже както от принципите на лекарите следва да се определи човекът с балансиран характер, напълно отговарящ на правилната норма, чийто темперамент да бъде мярка и правило за другите, така следва да се види какъв вид живот е подобавал на човека съгласно първоначалния порядък; и в зависимост от близостта или отдалечеността от него трябва да се измерват справедливостта или несправедливостта на другите“³¹.

Дотук Адам е образец за съвършен природен човек; той е, така да се каже, примерен казус, полезен, за да се разбере колко далечни са мярката и равновесието на елементите в човека, какъвто Бог е желал той да бъде, спрямо недъзите на актуалния човек. И не е изненадващо, че Уиклиф прави изрична препратка към медицината, след като съществува богатата средновековна традиция на медико-антропологични съчинения, които правят от Адам пробен камък за концептуалните инструменти на медицината, за да оформят представата за съвършено балансиран характер, за равновесието между елементите и съвършената природност преди и след грехопадението³².

Уиклиф обаче отива и по-далеч, понеже, за да се проумее цяла серия въпроси, свързани със социалното измерение на човешкия живот (каквито са тъкмо господството

³⁰ Ioannes Wyclif, *Tractatus de statu innocencie*, in J. Loserth, F.D Matthew (eds.), *Johannis Wyclif Tractatus de mandatis divinis*, Minerva, Frankfurt am Main 1966 (преиздание на изданието от Лондон 1922), pp. 475-524.

³¹ „[...] oportet parumper discedi, videndo quomodo homo debuit in statu innocencie conversari. Sicut enim ex medicorum principiis oportet statuere hominem equalis complexionis simpliciter quoad iusticiam, cuius complexionis temperamentum sit metrum et regula aliorum; sic oportet videre que conversacio fuit homini debita ex institutione primaria; et secundum accessum ad illam vel ab illa distanciam debent aliorum iusticie vel iniusticie mensurari“ (пак там, p. 475).

³² Относно споровете, свързани с естествените характеристики на тялото на първородителите в контекста на медицинските дебати, вж. A. Robert, *Le corps d'après. La Chute entre théologie et médecine (XII^e-XIV^e siècle)*, in Briguglia, Rosier-Catach, *Adam, la nature humaine*, цит., pp. 173-204. За кратко въведение в темата за тялото в Едем вж. Minnis, *From Eden to Eternity*, цит., pp. 24-83.

и властта), не е достатъчно да се въобрази Адам отпреди греха, а е необходимо – още веднъж – да се постави въпросът за това какво щеше да стане с всички хора, ако той не беше съгрешил:

„И така, да предположим най-напред, че статусът на невинност е статус на рационалната природа, напълно свободна от греха; такова е бил статусът на първородителя, в което той е живял преди първородния грях [...]. Следователно трябва да се види какво щеше да произтече за човешкия статус, ако целият човешки род беше запазил завинаги статуса на невинност. И за тази цел трябва да използваме свидетелството на Писанието, думите на светците и доказателствата на разума“³³.

Тук е интересна не само супозицията (*suppositio* – логическа операция на замяна на значението на дадено име в зависимост от контекста), която идентифицира невинност и разум, но най-вече позоваването на всички основополагащи елементи на схоластическия теолого-философски дискурс, като откровение (свидетелството на Писанието), авторитет (думите на светците) и разум (разумните доказателства). И ако Писанието не казва какво е щяло да стане, разумът може да се опита да го изведе точно както се прави при някои изчисления или някои оригинални хипотези, при които нямаме пряк достъп до предмета на обсъждане, и въпреки това извличаме от него полза.

„Не е вредно да се доказват с разумни аргументи много неща, които щяха да съществуват в статуса на невинност, при все че не са предадени в Писанието. Нито пък е безполезно занимание, така както при участието на въображението при изчисления, които по необходимост не познаваме поради невъзможността на предмета или недостъпността му за сетивата“³⁴.

И най-сетне, не е толкова изненадващо, че един от предполагаемите вдъхновители на селското въстание, опустошило Англия с цел да постигне голяма реформа на обществото и Църквата, се ангажира, подобно на Уиклиф, със задълбочен анализ на статуса на Адам и Ева в тяхното състояние на невинност, както ще видим по-нататък. Сега обаче се налага да направим крачка назад. Трябва да се опитаме да разберем какво е определило онзи онтологически скок от едно преди към едно след, който всички споменават; защо първородният грях е разсякъл на две човешката история и антропологията. Нужно е да се обърнем към Августин от Хипон, създателя на този модел на разбиране.

³³ Wyclif, *Tractatus de statu innocencie*, цит., р. 475.

³⁴ Пак там.

2. Августиновото изобретение

Непослушанието и първородния грях

„Като наказание за онзи грях, какво получиха в замяна на непослушанието, ако не непослушание? Няма друго нещастие за човека, освен непослушанието на самия него срещу самия него, до степен да иска онова, което не може, защото не пожела онова, което можеше.“¹ Само ритор като Августин може да представи (а вероятно и да схваща) последствията от централното събитие на разказа от първата част на Битие (и на голяма част от собствената си антропология) като синтактично и риторическо построение, толкова просто и в същото време толкова сложно.

В израза „quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est“ се съдържа риторическата фигура на удвояване или дублиране на думата „непослушание“, която обаче означава две различни непослушания, от които първото, онова към заповедта на Бога, сякаш става онтологическата причина на второто, онова на човека към самия него, и веднага ще видим в какъв смисъл. Тази фигура се предхожда от приближаването на понятието „грях“ към понятието „наказание“, почти до логическата им идентификация, сякаш именно наказанието за греха е самият грях. И най-сетне изречението завършва с хиазъм, който свързва, почти обърквайки ги, или по-добре да кажем още веднъж, идентифицирайки причини и следствия.

В крайна сметка Августин от Хипон мисли така – като ритор – сякаш вселената е текст, а категориите на света – онтологията му – са литературни категории, синтаксис.

Във всеки случай в тази стратегически важна книга от трактата „За Божия град“ – съчинение, написано между 413 и 426 г. – Августин вече отдавна е спрял вниманието си върху катастрофалното събитие на първородния грях, т.е. падането на Адам и Ева, което представлява моментът, от който няма връщане назад, логическият и концептуален вододел на историята, който определя едно преди и едно след на човешката природа. Изразът „първороден грях“ или „грях на произхода“, както и темата за благодатта във формата, в която е свързана с него, отсъстват от младежките съчинения на Августин,

¹ Agostino, *La città di Dio*, ed. bilingue a cura di D. Gentili, in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1988, vol. V, t. 2, XIV, 15, pp. 332-333: “Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inoboedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit”.

както и от първата фаза на зрялото му творчество. Всъщност едва в изненадващия *De diversis quaestionibus*, написан през 396–397 г. в отговор на въпроси, поставени му от архиепископа на Милано Симплициан (когото Августин трябва да е познавал години преди това като принадлежащ към обкръжението на Амвросий), първородният грях заема централното място в Августиновата теория за благодатта, за предопределението, за човешката природа, определяйки един от решаващите обрати в мисленето му².

Първородният грях – извършен от първородителите, но предаден на всичките им потомци, на цялото човечество – се превръща в предшестващото събитие, чрез което се схваща човешката природа, която от този момент става *lapsa*, паднала, т.е. жертва на всички слабости (болест, смърт, нужда, експлозия от страсти и *libidines*, борба за съществуване)³, които от този момент представляват изходната точка на човешкия опит. Подтиквани от разнопосочни подбуди, потискани от страхове и нужди, мамени от страсти и инстинкти, човешките същества се оказват в ситуацията да трябва да живеят с драматичния парадокс на една природа, създадена общителна⁴, но склонна към несъгласие поради греха, така че „дори лъвовете и влечугите не воюват помежду си, както правят хората“⁵. Коментирайки Псалм LXIV, Августин преобръща един традиционен образ, за да превърне морето в заплашителен, тъмен символ на човешкото състояние⁶ и рибите, които се разкъсват едни други – в гротесков образ на човешките същества в социалния контекст: „Морето е символ на сегашния свят – горчиво поради

² Тук нямаме за задача да припомним значението на тези Августинови обрати или да представяме цялостното мислене на Августин. Достатъчно е да препратим към някои от най-значимите и класически изследвания по темата, например E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983 (ориг. изд. Париж 1929), което, макар да представя един възглед върху Августиновата мисъл, който днес е преодолян, остава изключително интересно четиво; много повече внимание на обратите в Августиновата мисъл и на внезапната поява на откритието на първородния грях обръщат K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 1983 (ориг. изд. Щутгарт 1980); G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina cristiana*, Morcelliana, Brescia 2001; N. Cipriani, *La dottrina del peccato originale negli scritti di Sant'Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Ripensare Agostino*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, pp. 23-48. Може да се добавят, за един по-общ поглед, G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, и M. Bettetini, *Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008.

³ C. Casagrande, S. Vecchio, *Les passions avant et après la Chute. Modèle thomasienn et tradition augustinienne*, in G. Briguglia, I. Rosier-Catach (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016, pp. 153-172.

⁴ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. v, t. 2, XII, 27, pp. 212-213.

⁵ Пак там, р. 204.

⁶ У Августин морето често е заплашителна и нестабилна фигура и символизира съществуването. Вж. например началото на *De vita beata*.

солта, люляно от бури, където хората, развратени и обезобразени от ненаситността си, стават като рибите, които се изяждат помежду си“⁷.

Опитът за греха се проявява у Августин като сложна феноменология на човешкото поведение, в която се оказва винаги много близка връзката между безпорядъка на индивида и дълбоката двойственост на човешките общества, които би трябвало да гарантират мира, но които в действителност изглежда, че организират произвола и потисничеството на по-силния.

Първородният грях е, който прави възможна, нещо повече, неизбежна, жакерията (*jacquerie*) на всички слабости, на страстите, на насилието и произвола, които обсаждат човешката природа и правят от всеки човек едновременно роб и тиранин.

За Августин този грях приема формата на непосредствен резултат от непослушанието и на понасяно непослушание. Осъзнаване, стреснато от ефектите на непослушанието и безпорядъка, който самите те са въвели, е онова, което Адам и Ева получават по мигновен и съкрушителен начин. Срамът от голотата, който първородителите изпитват, е според Августин изобличаващият детайл. Впрочем в трактата “Буквално тълкуване на Битие“ Августин обяснява, че тялото на първородителите тъкмо в момента на греха става уязвимо за болестта и смъртта и в този смисъл се оприличава на телата на другите животни – нещо, което нямаше да стане, ако не бяха съгрешили. От този момент обаче телата им са подвластни също на сексуалното желание, което е и причината да се смутят, че са голи; нещо повече: буквално в мига след греха те осъзнават, че са голи. Това е изобличаващият детайл: срамът, който изпитват пред голотата, е неочакваната реакция на загубата на контрол над тялото, на възникването на един автономен импулс, който е знак за нарушаването на реда, за бунта на тялото. Така именно разбират, че са изгубили първоначалното си състояние. В „За Божия град“ същият епизод е изведен по още по-експлицитен начин и с драматични щрихи от непослушанието на тялото:

„Веднага щом престъпват заповедта, първородителите са потресени от голотата на телата си, защото божествената благодат ги е напуснала. Затова покриват частите, които предизвикват срам, с листа от смокиня, които може би първи са се изпречили пред объркания им поглед. Това били същите части като по-рано, но по-рано те не предизвиквали срам. Те усещат ново стремление в бунтовната си плът, сякаш в замяна

⁷ Agostino, *Esposizioni sui salmi*, a cura di V. Tarulli, in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1971, Salmo 64, 9, pp. 474-5.

на наказанието за непослушанието си. Сега вече душата, която се наслаждава на свободата си да бъде непокорна и отказва да се подчинява на Бога, е лишена от по-ранното покорство на тялото. Тъй като е изоставила по своя воля Господа, по-висш от нея, не може повече да заповядва на по-нисшия от нея слуга и не може по никакъв начин да подчини на себе си плътта, както щеше навеки да може, ако беше останала подчинена на Бога. Плътта започнала да се бунтува срещу духа. Родени сме с този раздор, от който извеждаме присъщата си уязвимост за смъртта, и поради който винаги носим в членовете на тялото си и в увредената си природа нейното настъпление и, нещо повече, нейния триумф.“⁸

„Родени сме от този раздор“, пише Августин, свързвайки опита ни за безпорядъка и непослушанието с онова първо непослушание на първородителите⁹. Имаме опит за непослушанието и страданието поради границата ни: и точно затова грехът на Адам ни изглежда непосредствено нашият. Освен това „ние не бихме познавали злото, ако не го изпитвахме на практика, защото нямаше да го има, ако не бяхме го извършили“¹⁰. У Августин няма по-директен опит от опита с последствията от греха и по този начин произходът на нещастieto на човека се приписва на собствените му дълбини – онтологически безпорядък, който естествено не засяга само тялото, а и интелектуалните и познавателните възможности; структурна злочестина; постоянна борба на човека „против самия него“, която го прави неспособен да се стреми към доброто, което все пак

⁸ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. v, t. 2, XIII, pp. 242-243.

⁹ Освен вече цитираните изследвания, върху спецификата на Августиновата интерпретация на първородния грях, що се отнася до темите, с които се занимаваме тук, вж. L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, il Mulino, Bologna 2014, което, наред с други достойнства, има това, че синтезира Августиновата доктрина и очертава последвалите я средновековни дебати, включително начините за предаване на греха от първородителите на цялото им потомство. Вж. също класическите P.F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978; A. Sage, *La péché originel dans la pensée de saint Augustine, de 412 à 430*, in “Recherches augustinienes”, 15, 1969, pp. 75-112; H. Rondet, *La péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967; следва да се прибави и O. Boulnois, *Liberté, origine et faute. Qu'est-ce que le péché originel?*, in Briguglia, Rosier-Catach, *Adam, la nature humaine, avant et après*, цит., pp. 107-124; за теологически обзор по темата вж. M. Flick, Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972. Върху първостепенното значение на първородния грях за християнската култура до Новото време вж. J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987 (ориг. изд. Париж 1983); върху връзката на първородния грях с политическата теория вж. W. Stürmer, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Torbecke, Sigmaringen 1987; G.R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1982; продължава да е интересна H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York 1963. Върху развитието на проблема през Средните векове вж. O. Lottin, *Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin*, in Id. (éd.), *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. iv, Duculot, Louvain-Gembloux 1954.

¹⁰ Agostino, *La Genesi alla lettera*, ed. bilingue a cura di L. Carozzi, in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1989, VIII, 14, pp. 424-425: “Malum enim nisi experimento non sentiremus, quia nullum esset, si non fecissemus”.

в някаква степен би желал, и която следователно го лишава от пълната му свобода. Напротив, природата на невинния човек предвиждала пълното послушание и подчинение на тялото на душата, незадължителността на смъртта, невъзможността на болестта, статуса на изначална справедливост и свободата да върши добро.

Задачата ни тук не е да реконструираме всички черти на сложната Августинова теория – много от които биха ни отдалечили от основната тема, с която се занимаваме, – но преди да се върнем към темата за отраженията ѝ върху политическата антропология, ще е добре да напомним някои елементи от грандиозната Августинова интерпретация (или дори изобретяване) на първородния грях.

Най-напред трябва да се подчертае, че загубата на статуса на невинност с всичките му възможности приема у Августин формата на „вина“ и в същото време на „наказание“ за вината. Вината, и следователно наказанието, обаче е вменена на всички наследници на Адам в греха на Адам и тъкмо това обвинение засяга единият от въпросите, които миланският епископ Симплициан, поставя на Августин. Това обвинение е не толкова, така да се каже, юридическо – линия, която по-нататък много ще се задълбочи, – а се предава от поколение на поколение. Затова всеки човек се ражда наистина виновен и повреден, накърнен от първородния грях. Грехът на първородителите е „първороден“ и защото именно от него се пораждат нарушенията на живота след грехопадението, след падането, и следователно той е изворът на всеки грях.

Точно по повод радикалността на подобна позиция мисълта на Августин влиза в конфликт най-напред с тази на Пелагий – и първоначално част от римския и италианския клир прегръща тъкмо някои пелагиански идеи, но императорът бързо дава предпочитание на позициите на Августин и африканския клир – и по-късно с тази на епископа пелагианец Юлиан, който защитава една слаба интерпретация на предаването на греха от първородителите и голяма свобода на човешкото произволение¹¹.

Пелагий и Юлиан отказват да мислят човешката природа като до такава степен отслабена от греха на Адам и Ева, че да не е възможно за човека да прави добро или да се възползва от пълната свобода на произволения си, което също е покварено и слабо според възгледа на Августин. При отсъствие на истинска свобода да се върши добро, как може да се мисли за заслуги и прегрешения на отделните хора? Според пелагианците

¹¹ Сред многото съчинения на Августин, написани против пелагианците, във връзка с темата, която ни занимава, припомням само *De gratia Christi et de peccato originali*, *De natura et gratia*, *De correptione et gratia* и няколкото *Contra Iulianum*. Тези съчиненията, които невинаги са лесно откриваеми, сега са достъпни в мрежата, както и цялото творчество на Августин, на латински, както и в италиански превод, на <http://www.augustinus.it/>.

грехът на Адам и Ева не може и да се предава чрез родителството, не само защото това би означавало, че новороденото е вече виновно при първото си проплакване и че бракът и сексът – смятани за добри – са контекстът на греха и предаването му, а също защото с това се рискува да се опредмети самият грях – сякаш той е някаква субстанция, която е налице у всеки, и така би се изпаднало в манихейство, което превръща доброто и злото в два принципа и две субстанции.

Критиките са точни – и тази на манихейството особено ще вбеси Августин, бивш манихеец – и без съмнение засягат сърцевината на Августиновата концепция, но между Августин и Юлиан се разиграват две наистина непримирими възможности.

Първородният грях и предаването му са ключов момент от цялостния възглед на Августин за спасението, за действието на тайнствата и мисията на Църквата. Пришествието на Христос е именно поправка на онзи грях, отмяна на подсъдността на първородната вина чрез кръщението (макар че кръстените не си възвръщат характеристиките на природата на невинния Адам, не възстановяват статуса на невинност по време на земния си път).

И това не е всичко: без първородния грях, без възгледа за човечеството като *massa peccatorum*, т.е. масата на греха и грешниците, масата на проклятието, която е падналото човечество – и с „маса“ тук се има предвид безформена материя, на която се придава форма, подобно на глина, от която се извайва съд, – не е възможно да си представим спасителната роля, безвъзмездна и всесилна, на божествената благодат. Августин е преживял на свой гръб необяснимата тайна на греха и обръщането, на една несвободна воля, която едновременно желае и не желае, която познава доброто, без да може да се съобрази с това, което то указва; продължил е да усеща „закона на греха“, за който по-рано е говорил свети Павел, дори и след като вече е приел присъствието на Бога. Няма свобода без благодат, защото грехът е завзел съществуването на хората. Августин вече е изпитвал благодатта и сега, с *inventio*-то на непреодолимия с човешки сили грях на Адам, разбира логиката ѝ и я трансформира със съчиненията си в приспособление за интерпретиране на историята на човечеството, както и на отделните хора.

Теологическото изобретение на Августин става философски жест с огромни последствия в историята на западната мисъл. Доктрината за благодатта (и греха) не е само ужасяващото откритие, че Бог прави, каквото си иска, със сила, която отива отвъд заслугите и прегрешенията, и която се прилага без правила, освен неговите собствени, върху масата на човешкото проклятие. Тя е преди всичко откритието на една божествена логика, която гръцката мисъл (нито пък латинската) не познава, и която измества оста

на рефлексия върху съвместяването на човешката свобода, Божието предзнание, Божието всемогъщество и ужасната основа на предопределението – защото не всички са докоснати от благодатта и благодатта въздейства върху когото иска – каквото изисква тази тайнствена логика (която Римската църква възприема, но смекчавайки следствията, свързани с предопределението).

Сенките на социалния живот

Непослушанието на първородителите е също и преди всичко следствие от един акт на гордост – този да пожелаеш да излезеш от собствените си граници и, в конкретния случай, да се поставиш на мястото на Бога¹². Бихме могли може би да кажем, че гордостта е причинила непослушанието, в опита да се утвърди чрез едно отношение на присвояване, което преобръща правилния порядък на връзките между нещата. Значи гордостта поражда особен парадокс – този да иска да постави индивида по-високо от всичко друго и да го направи по необходимост нуждаещ се от всичко, защото преобръщането на връзките още веднъж предизвиква обратното на онова, което е желано.

Така разбрана, гордостта за Августин съвпада с алчността, корен на всички злини, за която говори свети Павел, която е не друго, а „онова, което желяе онзи, който надхвърля необходимото поради собствената си изключителност и поради определена любов към личния си интерес“¹³.

Тази любов е определена от Августин като „частна“ любов, но прилагателното трябва да се разбира по-скоро в смисъл на загуба, отколкото на печалба (*potius a detrimento quam ab incremento*): „Гордостта иска да се издигне и със самото това се срива в нуждата и мизерията, защото поради гибелна любов към себе си тя редуцира, със загуба, от любов към онова, което е общо, до собствена индивидуална любов“¹⁴.

Частната любов, която е любов към себе си, е значи любов, която лишава, която изключва. Изобщо гордостта, едновременно двигател и следствие на греха, неизбежно

¹² Върху гордостта и властта вж. W.M. Green, *Initium omni peccati superbia: Augustine on Pride as the First Sin*, Berkley University Press, Berkley (CA) 1949. Полезна е също R.A. Markus, *De civitate Dei: Pride and the Common Good*, in J.C. Schnaubelt, F. Van Fleteren (eds.), *Augustine: Second Founder of the Faith*, Peter Lang, New York 1990, pp. 245-259, сега и в Id., *Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*, Variorum, Aldershot 1994. За поглед върху това как тези теми се трансформират в сложна философия на историята (освен в мощна антропология) все още много полезна е G. Lettieri, *Il senso della dottrina della storia in Agostino d'Ippona. Il "saeculum" e la gloria nel De civitate Dei*, Borla, Roma 1988.

¹³ Agostino, *La genesi alla lettera*, цит., XI, 15.19, pp. 580-581.

¹⁴ Пак там.

блокира отношението между онова, което е индивидуално и онова, което е общо, препятства динамиката между хората и между хората и нещата¹⁵. Ограничавайки човешката история вътре в опита на присвояването, което не намира насита, защото в действителност е лишаване, човешкото съжителство се оказва белязано от една изкривена воля за власт, злоупотреба и присвояване.

Това е политическата антропология, която произхожда от греха като от свое начало: от това условие израстват жестоки и антисоциални страсти, едни по-видими и груби, като желанието да притежаваш пари¹⁶, за да се чувстваш по-издигнат, т.е. алчността, или като нуждата от победа на всяка цена, т.е. твърдоглавието, и други, толкова тънки и трудни за разпознаване, да нямат дори име, като онази страст, която заразява душите на тираните, и която Августин нарича, с помощта на словесен трик, „страст към господство“ (*libido dominandi*)¹⁷.

Cupiditates и *libidines* са следователно постоянните антисоциални импулси, които обсаждат хората и обществата. Августин, в един стратегически пасаж, преформулира цяла серия пороци в термините на импулса, на *libido*-то: гневът на древните е не друго, а *libido ulciscendi*, жажда за отмъщение, алчността е *libido habendi pecuniam*, жажда за пари, твърдоглавието е *libido quomodocumque vincendi*, стремеж да спечелиш на всяка цена, самохвалството е *libido gloriandi*, стремеж да се прославиш¹⁸.

Августин често пъти експлицитно свързва думата *libido* със сексуалното желание – макар че, както разбрахме, тя има по-широко значение, – може би точно за да свърже идеята за бунт, присъща на тези страсти, които, оставени сами на себе си, разрушават обществото, с бунта на тялото, т.е. с онова първоначално преживяване на Адам и Ева след първородния грях, и следователно с историческото непослушание, което е предшестващото събитие на човешката история.

И ако в този случай Августин използва понятието *libido*, което винаги има негативна и по-широка конотация, трябва да се припомни също, че той означава с

¹⁵ Вж. също Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano, B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, XII, IX, 14, p. 681.

¹⁶ В „За Божия град“ Августин причислява ламтежа за пари към многото човешки пороци, но в „Буквално тълкуване на Битие“ показва, че този порок в действителност е тясно свързан с гордостта, на която е един от многото символични преводи. Така че алчността в общ смисъл означава гордост, ала и в значението си, в което се придържа повече към притежанието, запазва силна връзка с гордостта: “Neque enim essent etiam homines amatores pecuniae, nisi eo se putarent excellentiores quo ditiores”, цит., XI, 15.19, p. 580.

¹⁷ Например в Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. V, t. 2, XIV, 15.2, p. 336.

¹⁸ Пак там, pp. 334-335. За парадокса на притежанието са много интересни някои размишления на P.A. Ferrisi, *Male, misticismo e sessualità nel pensiero di Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Ripensare Agostino*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, pp. 175-186.

concupiscentia непосредствения и траен ефект от непослушанието – който заедно с невежеството и смъртта съставя най-важната триада от последствия от падението. Плътското желание, изпитано от първородителите, тогава може да се разбира като модел на измененото взаимоотношение между хората и на загубата на първоначалния вътрешен ред на всеки отделен човек – и в този смисъл придобива по-широко значение. Наистина, ако плътското желание, свързано със сексуалния акт, осигурява, от една страна, и едно обяснение на генеративното предаване на греха, от друга страна, то прави напълно видим бунта на тялото срещу самата човешка воля.

Човекът, значи, не е напълно господар на самия себе си и социалното му измерение е неясно и мътно. Това е смисълът на Августиновия политически реализъм, защото всяко изграждане на социално и общо съжителство ще трябва да тръгва от тази антропологическа картина на постоянни трудности и ограничения: човешката природа, след първородния грях, е природа *lapsa*, паднала.

Ала този хоризонт не изчерпва смисъла на реалността у Августин, политическия му реализъм. Действително човешката природа е отслабена, нещо повече – обезобразена, но не е унищожена. Гротескните и трагични форми, с които Августин описва деформациите на греха, не изчерпват политическата му антропология. Разбира се, цената на подчиняването на греха е появата на едно състояние на глух индивидуализъм, обръщане и закрепостяване на човека към самия себе си, което приема вида на парадокс, както видяхме. Гордото усилие за надхвърляне на собствените граници насочва хората към това да излязат в света, да се наложат на другите, но това излизане се изразява в едно проектиране върху нещата, което никога не води до истинско притежание, а, напротив, до робство, което превръща човека в предмет сред останалите. Все пак този парадокс, който белязва и природата на властта, схващана като проява на *libido dominandi*, т.е. като проявление на греха, може да се гледа и като на опит за възстановяване на реда на нещата.

Освен това за Августин – в съгласие с възгледа му за злото като отсъствие на битие – не е възможно да се мисли едно пълно унищожение на битието от греха. В книга XIX на „За божия град“ Августин си позволява размишление върху една фигура от езическата митология – „получовека“ Как; размишление, разбирано като вид умствен експеримент, и полезно за нас, за да осъзнаем положителните възможности на

човешките същества. Как се отличава със скотска необщителност¹⁹, живее в пещера – единственото място, подходящо за изключителната злоба и самота на това същество, чието име – което на гръцки означава „зъл“ – само показва големината на коварството му. Този получовек и полузвяр няма социални атрибути – няма жена, няма деца, крадец, убиец, той е кота нула на всяко взаимоотношение.

И все пак, дори на това животинско ниво, Как желае мира, поне в тялото си, заповядва на членовете си и ако те се бунтуват, то е от глад или нужда. Собственото му тяло е като поверена на грижите му размирна общност, която се стреми към мир: „Ако беше пожелал да има с другите мира, който с достатъчна съобразителност си осигурява в собствената си бърлога и в тялото си, нямаше да бъде смятан нито за зъл, нито за чудовище, нито за получовек“²⁰.

„Nec malus nec monstrum nec semihomo“: умственият експеримент на Августин неочаквано стига до отрицанието или смекчаването на предпоставките, от които е тръгнал. От друга страна, и тигрите се грижат за малките си, също и соколът, най-грабливата от птиците, строи гнездо за себе си и челядта си и „със своята едва ли не съпруга пази, доколкото му е възможно, мира в семейството“²¹.

С още по-голямо основание хората, колкото и да са зли, запазват непреодолима нужда от мир и връзка с другите. Никакво изкривяване и несъответствие не може да отмени тази природа; не съществува нищо, което да е до такава степен противоположно на природата, че да я унищожи напълно. С една дума, картината допълнително се усложнява и Августиновата антропология прави възможно едно пространство на социално съжителство след грехопадението, което, естествено, съвсем не може да се сведе до природата *instituta* на невинните първородители, до статуса на невинност, изгубен завинаги, но позволява да се организира едно, било то и нестабилно и крехко, съжителство.

Двойствените институти на човешката власт: семейство, град, робство

Августиновото построение е вече ясно: катастрофата на първородния грях е създавала едно преди и едно след падението, човешката антропология се характеризира с

¹⁹ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. v, t. 3, XIX, 12.2, pp. 46-47: “Quem fortasse propter ipsam insociabilem feritatem semihominem quam hominem dicere maluerunt”.

²⁰ Пак там: “Ac per hoc si pacem, quam in sua spelunca atque in se ipso habere satis agebat, etiam cum aliis habere vellet, nec malus nec monstrum nec semihomo vocaretur”.

²¹ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. v, t. 3, XIX, 12.2, pp. 48-49.

поне две фази, тази на невинността, безвъзвратно изгубена, и тази на историята, след грехопадението. И двете предвещават една трета – статуса на слава в края на времената, – отредена за спасените. Тръгвайки от една феноменология на греха, която ни сдружава с Адам и го прави близък и разпознаваем за нас в бурите на ежедневиия живот, Августин удържа тази двойна антропология, за да начертае линиите на историята, която, както е известно, е задвижвана от две любви – тази към себе си до степен на презрение към Бога, и тази към Бога до степен на презрение към себе си; от две вътрешни гражданства, две принадлежности, които по никакъв начин не могат да се свържат със земни институции или политическа дейност, защото никой не знае към кой град принадлежи (на земния на любовта към себе си или на небесния) и всичко ще се разкрие в края на времената, след историята. До онзи момент гражданите на града на Бога и на града на дявола живеят заедно, *permixti*, едновременно чужденци и обитатели на историята. В това пространство, което е едновременно историческо и есхатологическо, всички се възползват от „вавилонския мир“, т.е. от конкретното живеене в историята, в определени времена и места.

В такъв случай анализът на властта, господството, човешките институции става възможен, ако се държи сметка за това разнообразие на нивата и фазите. Всъщност, тъй като грехът е направил човешката природа антисоциална, е необходимо да се вземат противоположности, да се намерят лекове, да се изобретят институти на съжителство, които да имат реален шанс да устоят на центробежните сили на страстите и нагоните. Не е достатъчно да се постулират невинността на първородителите и катастрофата на греха, а е нужно да се изследват характеристиките на властта и формите ѝ в статуса на падналата природа. Политическият реализъм на Августин трябва да се разбира на тези две нива – на природата *lapsa*, схваната във връзка с природата *instituta*, и на лековете, които човешката власт може да осигури на историческото състояние на хората.

Социален институт, на който Августин отдава постоянно внимание, е този на семейството, свързан както с проблема за греха на първородителите, така и с проблема за възстановяването на един социален ред в историята. Затова особено интересни се оказват, наред с вече цитирани текстове като „За Божия град“ и „Буквално тълкуване на Битие“, в които на преден план е изнесена темата за съюза на Адам и Ева, също *De bono coniugali* и *De nuptiis et concupiscentia*, които хвърлят светлина върху целите на брачния съюз. Централна във всеки случай е връзката между грехопадението и желанието,

схванато в случая най-вече като сексуална страст²². Видяхме това: на неподчинението на Божията заповед съответства появата на една автономия на тялото, което не се покори повече на волята и нуждите на първородителите: „Веднага щом нарушили Божията заповед обаче, усетили в телата си един вид смъртоносна болест, и това заменило способността, благодарение на която са можели така съвършено да управляват телата си“²³.

Първата загуба на власт е тази над собственото тяло, която се проявява веднага като автономен сексуален нагон, откривайки онзи хоризонт на вътрешна война, за който говорихме. За Августин е напълно очевидно, че, дори Адам и Ева да не бяха паднали, щяха да създават деца и щяха да го правят чрез сексуални актове. Впрочем и благословията и подканата: „Плодете се и се множете“ не само не е била отменена от техния грях, но е била дадена от Бога на първородителите в статуса на невинност. Новостта, която грехът въвежда, е плътското желание в сексуалния акт, който в статуса на невинност е щял да бъде напълно подчинен на човешката воля, способна да контролира половите органи така, както заповядва на тялото да върви²⁴.

Сексът следователно има двойствен статут, понеже, доколкото е средство за размножаване, би присъствал и при липсата на грехопадение, но като проявление на плътското желание е вкоренен в греха. Бракът като човешки институт от фазата след грехопадението представлява вълнолом за желанието, защото правилото по някакъв начин го обуздава, като го насочва към изискването за размножаване, и го подчинява на реда на социалната структура²⁵. Ако извън този институт плътското желание би имало

²² Върху връзката между първородния грях и плътското желание, наред с вече цитираните изследвания, вж. класическите E. Samek Lodovici, *Sessualità matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Vita e pensiero, Milano 1976, pp. 212-272; G. Sferameri Gasparro, *Concupiscenza e generazione. Aspetti della dottrina agostiniana del peccato originale*, in *Atti del Congresso internazionale su Sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986, vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, pp. 225-255.

²³ Agostino, *La Genesi alla lettera*, цит., vol. IX, 10.17, p. 469.

²⁴ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. V, t. 3, XIV, 21, p. 347.

²⁵ За произхода на дебата върху брачното съединение още преди грехопадението вж. G. Anderson, *Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden*, in "Harvard Theological Review", 82, 1989, pp. 121-148. За дебата върху природата на брака, освен вече цитираните изследвания, вж. P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992 (ориг. изд. Ню Йорк 1992); H.S. Benjamins, *Keeping Marriage Out of Paradise: The Creation of Man and Woman in Patristic Literature*, in G.P. Luttikhuisen (ed.), *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 93-106; върху еволюцията на Августин по отношение на оценката на сексуалността в брака, с известно внимание към полемиката първо с манихейството и по-късно с пелагианството, вж. E.A. Clark, "Adam's Only Companion": *Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*, in "Recherches Augustiniennes", XXI, 1986, pp. 139-162. За обобщение на съчиненията на Августин върху брака вж. E. Schmitt, *Le Mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Études Augustiniennes, Paris 1983.

разрушителни ефекти и антисоциални резултати, чрез брачния съюз то се поставя в недоброволна служба на обществото. И така семейството, със създаването на деца, предхожда грехопадението и – трансформирано – го следва. То е клетка на обществото, която съществува отпреди грехопадението и в която може би най-ясно се проявяват някои трансформации във вида власт, който я характеризира²⁶. И наистина, ако първородителите не бяха паднали, семейството пак щеше да съществува и щеше да е инирвирано от различни видове власт и различни функции. Значи можем да насочим вниманието си към тази общност, за да разберем определени форми на власт и правилното им упражняване, както правят мнозина средновековни и нововременни философи и теолози.

Интересен елемент представляват Августиновите наблюдения върху някои икономически дейности, свързани с издръжката на семейството, като земеделието и животновъдството. Земеделието например би съществувало и без грехопадението, ала като дейност по грижата за творението и духовно наслаждение, свободна от робските елементи²⁷. Животновъдството пък е представено като вид упражняване на властта над неразумните живи същества, която се корени дълбоко в статуса на невинност и която, нещо повече, по някакъв начин, с някои видове животни, го задейства отново. В действителност, в природата *instituta*, Бог дава на човека способността да господства над и да укротява животните и птиците, полезни за нуждите му, както и дивите животни, и то не със сила, а с „моцта на своя разум“. Както днес човекът опитомява някои животни, като изучава и удовлетворява техните инстинкти и техните характеристики, „събличайки от тях дивите им привички и преобличайки ги, така да се каже, в човешки привички“²⁸, по същия начин е щял да прави с всички животни, благодарение на своето по-висше, но изгубено, разбиране за нещата. Изобщо, животновъдството е

²⁶ R.A. Markus, *Two Conceptions of Political Authority: Augustine, De civitate Dei, XIX 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations*, in “In Journal of Theological Studies”, XVI, 1965, pp. 68-100 анализира аналогията между семейството и политическата общност, като настоява, че двете общности – семейната и политическата – не се ползват у Августин с един и същи тип „природност“ и че човекът може да се смята за по природа социално, но не и политическо животно.

²⁷ Впрочем според Августин това, което се казва в Битие за Адам като пазител на градината, трябва да се разбира и в алегоричен смисъл: самият Адам – и с него човечеството – е градината, за която да се полагат грижи. Първи синтез на Августиновата интерпретация на земеделието в Едем се намира в G. Pons, *La naturaleza y la agricultura en los sermones de San Agustín*, in “Revista agustiniana”, XXXVI, 1995, pp. 975-1003; Id., *La naturaleza y el cultivo de la tierra en los comentarios de San Agustín al libro del Génesis*, in “Revista agustiniana”, XLIII, 2002, pp. 283-307. Интересно проучване върху трансформациите на понятието за човешки труд в средновековните изображения на Адам и Ева предлага S. Piron, *Ève au fuseau, Adam jardinier*, in Briguglia, Rosiar-Catach, *Adam, la nature humaine, avant et après*, цит., pp. 283-323.

²⁸ Agostino, *La Genesi alla lettera*, цит., IX, 14.25, pp. 480-481.

следгрехопаднало отражение на една власт, свързана само с разума и интелигентността и следователно с възстановяването на един възможен ред.

От стратегическа важност обаче са разсъжденията върху отношенията между мъжа и жената. Съюзът между мъжа и жената се смята наистина за благо²⁹, не само заради създаването на деца, както видяхме, „но и защото свързва в естествена общност различните полове“³⁰. Подобно на някои антични философи, като Аристотел, или на Отците (но в дълбоко несъгласие и в полемика с радикалните групи като тази на енкратитите), и без по същество да се от отдалечава римското право, както е изложено в „Институции“ на Гай, Августин вижда в семейството първата основа на социалната конструкция. Това, което Августин променя – и което Аристотел не би могъл да си представи – е, от една страна, общата парадигма на интерпретация на семейството, и то разделено на едно преди и едно след, и от друга страна, идеята за едно-единствено човешко семейство, разбирано в моногенетичен смисъл.

Наистина Адам и Ева са действителните *primi parentes*, първи родители, на човечеството. Затова е от голямо значение, че *De bono coniugali* започва с размишление, което свързва в един-единствен понятиен възел природната общественост на човека с „роднинския“ възглед за човешкия род, който произлиза от Адам, съюза на първородителите и природата на обществото:

„Всеки човек е част от човешкия род; природата му е нещо социално и силата на приятелството е голямо благо, което той притежава сякаш по рождение. По тази причина Бог пожелал да даде произход на всички хора от един-единствен индивид, така че в обществото си да са обединени не само от принадлежността си към един и същи вид, а и от връзки на роднинство. Затова първата природна връзка в обществото е тази между мъжа и жената. И Бог не е създал всеки от тях по отделно, за да ги събере после като чужденци, а е създал единия от другия, и реброто на мъжа, от което жената е взета и оформена, символизира силата на тяхното съединение. И наистина рамо до рамо се събират онези, които вървят заедно и заедно гледат към една и съща цел. Следствие от това е, че обществото се продължава чрез децата, които са единственият честен плод не на връзката между мъжа и жената, а на сексуалните отношения. Всъщност и без подобни

²⁹ Agostino, *La dignità del matrimonio (De bono coniugali)*, a cura di M. Palmieri, in *Opere di Sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1978, 3, 3, pp. 12-15.

³⁰ Пак там, p. 15.

отношения между двата пола би могло да има форма на приятелско и братско съединение, където мъжът да изпълнява ролята на водач, а жената на спътница.“³¹

В този смисъл, дори повече, ако това е възможно, отколкото у Аристотел, човекът е обществено, защото е „семеино“ животно³².

Мъжът е водачът, жената е спътницата, казва Августин. Но в какво се изразява тази разлика? Значи ли, че базисната общност се основава на едно неравенство – това между мъжа и жената, което се корени в самата природа на нещата?

За Августин взаимоотношението между половете в семейната двойка се структурира като отношение на неравна власт, което след грехопадението се скована и склерозира до степен да стане почти отношение на господство, с цялата доза суровост, която това може да предполага, като резултат от греха.

Освен това в Битие пише, че Бог е казал на Ева след греха: „и към мъжа си ще тегнеш, и той ще господарува над тебе“ (Битие, 3:16). Въпреки това според Августин Ева, която е родена като помощница на мъжа, и преди греха все пак би „тегнела“ към Адам и значи фактически би се подчинявала, пък било то и само от обич³³. Това спонтанно послушание приема обаче историческите форми на подчинението на жената на мъжа, които в Едем дори не биха били мислими. За Августин ситуацията, в която човешкото същество се е поставило – тази да бъде роб на греха, променя всички взаимоотношения, приближавайки ги до форми на робство. Същото важи и за отношението на „спътница“, което жената поддържа с мъжа по природа, и което става отношение на подчинение: „Можем с право да приемем, че подобно подчинение е състояние, подобно на робството, а не връзка на обич, и така и то – доколкото хората са станали по-късно роби на други хора – се оказва произтичащо от наказанието за греха“³⁴.

Отношението на Адам към Ева и на мъжа към жената се превръща от функция на ръководство в истинско упражняване на власт, но това не става „по природа“, а поради греха: „Не по природа, а поради своя грях жената е заслужила да има мъжа си като глава

³¹ Пак там, 1, 1, р. 11.

³² Този общ моногенетичен произход освен това позволява на Августин да има приобщаващ възглед по темата за съществуването на чудовищни народи (като пигмеи или кинокефали) възхождаща към Плиний. За Августин човековостта идва от общото потекло, а не от външния вид на човека. По темата за чудовищните народи и функциите ѝ в средновековната мисъл препращам към G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno, Roma 2015.

³³ K. Flasch, *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007 (ориг. изд. Майнц 2004) се стреми да проследи историята на средновековните дебати върху първородителите също и от гледна точка на промяната на схващанията за отношенията между мъжа и жената.

³⁴ Agostino, *La Genesi alla lettera*, цит., XI, 37.50, pp. 620-621.

и господар; ако обаче този ред не се спазваше, природата би се увредила още повече и грехът би се увеличил“³⁵.

Без съмнение тези разсъждения могат да засегнат нашата чувствителност – впрочем не повече от разсъжденията на Аристотел по същата тема, – но това, което ни интересува тук, е да разберем логиката на властта, която изпъква чрез този случай: човешката природа преди грехопадението, т.е. истинската природа, както е била създадена, не е предвиждала историческите форми на съжителство, както ги познаваме, а вече историческите форми противостоят на стихийността на греха, като придават структура на обществото.

В различни отношения семейството е някаква защита срещу ефектите от греха, срещу по-голямо безредие, но силите, които то упражнява, и които бушуват вътре в него, от своя страна са вкоренени в греха и поради това двойствени. Нямаше да има подчинение на съпругата на съпруга и на жената на мъжа, ако не беше грехът, и следователно семейната йерархия е свързана с греха. И точно в този смисъл случаят със семейството ни помага да разберем – в малкото – значението на всяка власт, в съответната ѝ мяра, която е средство срещу произвола на греха, която зависи от този грях, и която атрофира в насилието или дори само във възможността за такова. Това е онтологията на историческата човешка власт.

Преходът от семейство към *civitas* е политически, ала семейството впълщава и реда в разнообразието от функциите си и в експлицитното си задължение да съдържа греха, за да препятства, доколкото е възможно, стихийното му разрастване³⁶, и по някакъв начин то е предобраз на политическата общност, от каквата има нужда при необходимостта, след грехопадението, от една възможна йерархия, която е едновременно следствие от и средство срещу греха.

Семейният мир е автономен и изначален, ала е и посредникът между едно непостоянно измерение на възможния ред – при което обич и подчинение, заповядване и послушание, първичната природност с конвенционалността и позитивността на взаимоотношенията се преплитат в общо ядро – и една по-широка конструкция на общия живот, тази на общността. Следователно семейният мир „е свързан с гражданския, т.е. регламентираното съгласие по отношение на господството и подчинението на членовете

³⁵ Пак там.

³⁶ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. V, t. 3, XIX, 16, p. 59. И наистина вътре в семейството е „задължение на онзи, който не върши зло, не само да не върши никому зло, а и да съдържа греха и да го наказва, така че или засегнатият да се поправи чрез наказанието, или другите да са предупредени от примера“.

на семейството е във връзка с регламентираното съгласие да се заповядва и да се подчинява на гражданите. Затова е добре бащата на семейството да извлича от държавните закони разпоредбите, с които ръководи семейството си, така че то да се съгласува с мира на държавата³⁷.

И така, властта между хората е двойствена, точно както институциите, които тя основава. В допълнение, тя трябва да се разбира по различен начин в зависимост от това, дали се прилага към схващането за човешката природа преди или след грехопадението.

Явен пример за това е съществуването на робството – в максимална степен принудително господство. Какво означава да се господства? Щеше ли да има принудително господство, ако първородителите на бяха паднали? В един пасаж, много цитиран през следващите векове, Августин обяснява, че Божията благословия на човека в статуса на невинност („господарувайте над морските риби, над небесните птици и над всякакви животни, които пълзят по земята“)³⁸ не може да се интерпретира по друг начин, освен като господство над неразумните същества – над живите същества, които не са хора, – не и като начало на принудителната власт между човешките същества.

Невинното господство е „не това на човек над човека, а това на човека над животните“³⁹. Старозаветните праведници, за които се говори в свещените книги, точно по тази причина дори и след грехопадението са поставени „като пастири на стада, а не като царе на хората“. По този начин Бог подсказва правилното упражняване на властта в съгласие с природата.

Ала, както видяхме многократно, втората природа, грехопадналата, въвежда различни отношения на господство. Такъв е случаят с директното господство на човек над човека – робството, което е основен институт в античния свят. Развратена от греха, природата *lapsa* е направила възможно всяко по-нататъшно иначе неестествено подчинение, включително поробването на едни хора от други⁴⁰.

В някои пасажии на „За Божия град“ Августин изглежда свързва в един-единствен възел робството, взето в онтологичен смисъл, като подчинение на греха, и робството, взето като исторически факт, като заробване. Робството е във всеки случай реалност,

³⁷ Пак там.

³⁸ Битие, 1:28.

³⁹ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. V, t. 3, XIX, 15, pp. 56-57.

⁴⁰ Интересен обзор на обясненията на Августин върху робството като социален и исторически факт е G. Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995. Върху пастирското отношение на Августин към феномена на робството вж. R.M. Atkins, R.J. Dodaro, *Augustine Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 и P. Cornish, *Marriage, Slavery, and Natural Rights in the Political Thought of Aquinas*, in “The Review of Politics”, 60, 1998, pp. 545-561.

противна на природата, ако под природа разбираме невинната такава; всъщност „робското състояние е било наложено на човека в качеството му на грешник. [...] Следователно вината, а не природата е заслужила подобно название“⁴¹.

Това може да ни изглежда като теологическа преструвка, хитрина за оправдаване на робството, но е достатъчно да си припомним Аристотеловата доктрина за съществуването на хора, които са роби „по природа“, за да си дадем сметка, че не става дума за това. Ако за Аристотел състоянието на робство е природно, съдържа се във физическия ред на нещата, за Августин и голяма част от патристичната мисъл никой не е роб по природа, ако под природа се разбира онази, желана от Бога – невинната природа. Робството обаче в крайна сметка е наказанието, на което всички потенциално подлежим, тъй като в Адам всички сме се покорили на греха. Между господари и роби няма природна разлика, защото всички споделят една и съща робска природа – подчинението на греха, което ги прави несвободни. Робите имат господари, които на свой ред са роби.

Робството е следгрехопаднало онтологично състояние и още веднъж сме изправени пред вид парадокс, който обаче в този случай може да отвори пространства за създаване на връзки. Действително, ако „първата причина за робството е грехът, поради който човекът бива подчинен на човека чрез отношение на зависимост“⁴², човешкото робство винаги е част от сферата на провидението, тъй като това „не става без Божията присъда, в която няма несправедливост“⁴³.

Може да ни изглежда разочароващ резултат, но никое човешко същество вече не се смята за прост Аристотелов „одушевен инструмент“. Отблъскващият резултат е в краен случай друг, а именно фактът, че робството – неравенство, омразно и немислимо, ако не беше грехът на Адам – е ефект на едно далеч по-ужасяващо равенство, това пред греха, което прави всички еднакви, всички слуги, всички роби, всички покорни:

„Господ на всички казва: *всякой, който прави грях, роб е на греха* (Йоан 8:34); и затова много вярващи са роби на несправедливи, но не и свободни господари, защото: *от когото някой бъде победен, от него бива и поробен* (2 Пет. 2:19) и, разбира се, с по-голямо безразличие се бива роб на човек, отколкото на страст, понеже страстта към

⁴¹Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. V, t. 3, XIX, 15, pp. 56-57.

⁴² Пак там.

⁴³ Пак там.

господство – да не говорим за другите – измъчва с много жестоко господство сърцата на смъртните“⁴⁴.

И точно затова този човешки институт намира определена легитимност в поредния опит да се установи някакъв ред:

„По природа, съгласно която Бог в началото създаде човека, няма роб на човека или на греха. Ала робството като наказание е съобразено с онзи закон, който заповядва да се поддържа природният ред, и забранява той да се нарушава, защото, ако грехът не беше извършен против този закон, нямаше да има нищо, което да бъде обуздавано от робството като наказание“⁴⁵.

За хората от Античността робството е исторически неотменимо; за Августин е неотменимо, защото не може да се отстрани състоянието на подчинение, на което то е само едно проявление. В застиналата грехопаднала йерархия всички човешки институти имат функцията на спирачки на злото, обуздаване на греха, усилие да има ред. Това е, което според Августин е имал предвид св. Павел, призовавайки към подчинение на установената власт в опит да се гарантира някакъв, макар и крехък, земен мир.

Всички сме като Адам и Ева след падението им, като тях всички сме изложени на страха и произвола, всички сме тирани и роби, но тъкмо затова имаме нужда от властта, от една власт, която съдържа злото, и която се проявява във възможни форми – собственост, държава, насилие, война, – винаги крехки и двойствени, но способни да очертаят линиите на едно съжителство; които се коренят в злото, защото са породени от първородното събитие на греха, но които са средства срещу него.

И в тази парадоксална диалектика, която е продукт на съоръжения от Августин теологически модел на падението, греха и благодатта, контрафактуалният въпрос „Какво щеше да стане, ако Адам и Ева не бяха съгрешили?“ също помага да се разберат и да се удържат заедно всички нива на анализ.

⁴⁴ Пак там.

⁴⁵ Agostino, *La città di Dio*, цит., vol. V, t. 3, XIX, 15, pp. 56-58. За историята на понятията, отнасящи се до феномена на робството вж. за начало P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

GIANLUCA BRIGUGLIA, *STATO D'INNOCENZA*

Gianluca Briguglia

Stato d'innocenza

Adamo, Eva e la filosofia politica medievale

Carocci editore  Frecece

Introduzione	9
1. Il potere di Adamo	17
Adamo ed Eva	17
Un fatto realmente accaduto	21
Un evento che non si è mai verificato. Un controfattuale filosofico-politico	24
2. Il dispositivo agostiniano	31
La disobbedienza e il peccato originale	31
Le tenebre della vita sociale	36
Gli ambigui istituti del potere umano: famiglia, città, schiavitù	39
3. L'orizzonte del potere	47
Dominare. Esseri senza ragione e animali razionali	47
Obbedire acconsentendo. Perché assoggettarsi?	56
4. Tornare ad Adamo?	63
Un mondo di diversità. Adamo e la politica secondo Tommaso d'Aquino	63

1ª edizione, novembre 2017

© copyright 2017 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Fregi e Majuscole, Torino

Finito di stampare nel novembre 2017
da EuroLit, Roma

ISBN 978-88-430-8939-0

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su:

www.carocci.it

www.facebook.com/carocceditore

www.twitter.com/carocceditore

Adamo e le forme storiche del potere. Tolomeo da Lucca e Marsilio da Padova	70
Tornare ad Adamo? Giovanni XXII, Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo di Ockham	77
Adamo era proprietario?	84
5. L'eversione dell'innocenza	89
Indegni al possesso. Egidio Romano	89
Come la luce dipende dal sole. Richard Fitzralph	92
La critica e la riforma dell'esistente. John Wyclif	99
6. Adamo, padre o re?	107
Il gatto di Dürer	107
"Una materia incerta". L'Adamo moderno di Francisco Suárez	112
L'Adamo re di Robert Filmer	118
Note	125
Indice dei nomi	153

Introduzione

A dispetto apparente dei suoi personaggi, la storia che stiamo per raccontare va sotto il segno del realismo. Certo non si direbbe: pensando ad Adamo, Eva e allo stato d'innocenza le prime cose che ci vengono in mente sono forse le immagini dei pittori. Prima di tutto *Il peccato originale* (1424-25) di Masolino nella chiesa di Santa Maria del Carmine a Firenze, affresco ritoccato due secoli dopo per inserire alcune strategiche foglie di fico che all'origine non c'erano¹ – e che non esistono più, dopo un recente restauro. Oppure ci viene in mente la scena drammatica della *Cacciata dei progenitori dall'Eden* (1424-25) di Masaccio, nello stesso luogo, in cui il pianto di Adamo ed Eva si esprime con una forza tragica e intensa. Oppure ancora ecco riaffiorare le immagini del *Giardino delle delizie* (1490-1500) al tempo stesso favolistico e perturbante di un Bosch in cui non è facile sbrogliare la matassa dei riferimenti simbolici e delle immagini misteriose che popolano l'Eden; o quel giardino pacificato di animali di tutti i tipi, colto nell'attimo che precede la disobbedienza di Adamo e di Eva e che Rubens e Bruegel, nei primi anni del Seicento, hanno consegnato come modello di ogni esotismo successivo².

E che dire poi di quegli incantevoli, e però a volte molto concreti, dibattiti scientifici, medievali e moderni, sulla natura e l'ubicazione geografica del paradiso terrestre, che hanno nutrito l'immaginario geografico dell'Occidente e che oggi ci fanno sorridere (anche se dovrebbero meravigliarci)? Da luogo simbolico, allegorico, spirituale, che a volte si collega ai miti antichi dell'età dell'oro, l'Eden diventa concreto, fisico, geografico, mappabile, anche se perduto. Lutero lo considererà luogo reale, ma distrutto dal diluvio, da cui Dante lo aveva invece salvato ponendolo su un monte altissimo; Calvino lo ricollocherà tra il Tigri e l'Eufrate, mentre i monaci irlandesi di un Medioevo antico lo avevano pensato in un'isola del Nord, toccata dal viaggio del mitico san Brandano; e i filosofi medievali delle uni-

versità lo considerano invece collocato nelle zone più temperate del globo, che Aristotele aveva indicato come le più abitabili e le più gradevoli¹.

Domande bizzarre di una mentalità abituata alle favole? Anzi, peggio, favole di secoli rozzi «che si volsero in religione» con una teoria di chimere, fantasticherie e assurdità, come scriveva Fontenelle nella prima metà del Settecento (che qui si riferisce però ai miti greci)?² Può darsi, e non ci sarebbe nulla di male, ma a guardare le cose un po' più da vicino, come faremo nei prossimi capitoli, accettando linguaggi e precomprensioni di un'epoca che dopo tutto ha dato vita all'Europa, forse capiremo che non si tratta solo di questo.

Quello che a noi interessa qui è però una domanda più specifica, una questione più particolare, che scaturisce da un certo tipo di interrogazione che filosofi e teologi operarono sulle vicende raccontate su Adamo ed Eva nel libro della *Genesi*: che cosa sarebbe successo se i progenitori non fossero caduti, cioè se non avessero peccato, che cosa sarebbe successo se fossero mantenuti saldi nello stato d'innocenza in cui erano stati posti? Questa interrogazione produce altre domande e problemi, a seconda della direzione che essa assume nei vari contesti di indagine: nello stato d'innocenza gli esseri umani sarebbero stati come noi? Avrebbero avuto una capacità di conoscenza libera dagli impedimenti della materia? Che relazioni avrebbero avuto con gli animali e con il creato? Come sarebbe stato il loro corpo? Come avrebbero generato i propri figli? E soprattutto, che differenze intercorrono tra "il prima", cioè nello stato d'innocenza, e "il dopo" quell'evento tragico che è causato dalla caduta?

Domande per noi ancora curiose, forse, ma che già ci mostrano l'avvicinamento all'idea di una duplice antropologia, di una doppia natura umana da indagare, di una specie di strana ma concreta disamina della natura degli esseri umani³. La storia che dovremo ricostruire (almeno in alcune sue linee) – che è la storia dei dibattiti che filosofi e teologi hanno condotto sulle conseguenze del peccato di Adamo ed Eva e sui limiti e le possibilità della convivenza umana, cioè della politica – è posta sotto il segno del realismo, l'abbiamo promesso, ma prima di mostrare perché è bene fare ancora qualche precisazione.

È infatti già chiaro che questo tipo di interrogazione lega insieme lo stato d'innocenza – come momento di manifestazione di una natura umana più autentica e più vera – e lo stato postlapsario, cioè conseguente alla caduta determinata dal peccato di Adamo ed Eva, ma questa visione non può essere troppo rapidamente associata o confusa con una teoria della

decadenza dall'età dell'oro, come in certi miti antichi, o con una semplice forma di primitivismo. È pur vero che i miti delle origini filtrano nella comprensione dello stato edenico attraverso le teorie di un'età felice primitiva che si corrompe nella storia e che segna lo splendore di un'umanità antica ormai smarrita – e che nel pensiero moderno e contemporaneo prenderà anche la strada di un desiderio di ritorno alla natura.

Troviamo queste immagini nell'evocazione dell'età di Saturno, in Ovidio, e in Virgilio anche nella forma della profezia, e pure in un certo stoicismo noto alla patristica, che lo utilizza. A questo tipo di finzione mitica è spesso associata l'idea di un passato primitivo migliore e buono, che a volte ha anche una funzione normativa, almeno in teoria⁴, e che più spesso esprime semplicemente la nostalgia per uno stato di natura immaginato e desiderato, con valore di mito culturale.

Se questi modelli rimangono sempre presenti e come impliciti nelle epoche successive, almeno come materiale a disposizione dell'immaginario filosofico, e soprattutto letterario e poetico, e se li troviamo, inutile negarlo, anche in alcune narrazioni dello stato d'innocenza, essi tuttavia non si confondono concettualmente con il congegno filosofico-politico di cui parleremo nel corso di questo libro.

Gli autori che prenderemo in considerazione non sono infatti interessati a proiettare in un orizzonte passato e favoloso tutte le nostalgie e i desideri di perfezione che riescono a immaginare; ancora meno vogliono costruire utopie politiche – non è ancora il tempo – o indugiare in fantasie morali e sociali. Al contrario sono in primo luogo impegnati a comprendere quali effetti il peccato originale – cioè il peccato che Adamo ed Eva hanno commesso coinvolgendo tutti i loro discendenti – abbia determinato nella natura umana come oggi la conosciamo.

La disobbedienza dei progenitori ha infatti modificato la natura dell'uomo, rendendola preda di paure, bisogni, istinti, pulsioni antisociali che assediane ogni essere umano e rendono la convivenza un progetto instabile e sempre incompleto. Il peccato originale determina dunque una cesura, un salto, che segna la distanza irrimediabile tra due stati dell'uomo, quello della natura innocente e quello della natura decaduta, *lapsa*, che però in questo modo vengono a implicarsi a vicenda, tanto da dover essere spesso analizzate congiuntamente. Lo stato d'innocenza presuppone infatti, nell'analisi di questi autori, la condizione umana storica, la nostra, come la conosciamo, la quale a sua volta si comprende solo in riferimento alla caduta che la separa dall'innocenza.

Ecco un primo livello di quel realismo che avevamo promesso. Adamo ed Eva non sono qui i personaggi intangibili di una favola filosofica, di un mito, ma gli strumenti che consentono ai nostri autori di analizzare la realtà, con i suoi limiti e le sue trappole costitutive. È ad Agostino d'Ipbona (sant'Agostino) che dobbiamo la costituzione più completa e funzionante di un dispositivo intellettuale in grado di modellare una forma di comprensione radicalmente nuova e di tradurre in essa l'esperienza umana, individuale e collettiva. È del resto Agostino che utilizza la nozione di peccato originale – del tutto assente nel racconto della *Genesis* – per dare corpo a una filosofia della storia e della salvezza di formidabile rigore e grandezza. Sì, perché se il peccato originale, come vedremo, ha derupato (ma non distrutto) la natura umana, rendendo colpevole ogni singolo essere umano – il quale assume con la propria generazione quella colpevolezza che fu di Adamo e di Eva –, se ha fatto di tutte le generazioni una "materia di dannazione", allora il limite di ciascuno e di tutti è concettualizzato come colpa.

Del resto la categoria stessa del peccato è universalizzante e ambigua, poiché risultando coestensiva al concetto di natura umana decaduta, accomuna tutti gli uomini nel limite e nella colpevolezza. Anche i bambini sono colpevoli, per il fatto stesso di essere nati. Non basta, perché è con l'idea di un peccato originale di questo tipo che si può comprendere la necessità della grazia divina e dell'incarnazione di Cristo, il secondo Adamo, che rendono l'uomo libero dal debito del peccato.

Certo ha di che sbraitare Voltaire nella voce "peccato originale" del suo *Dizionario filosofico* sulla totale assenza di questa nozione nella Bibbia e presso gli Ebrei e nel riconoscere che fu Agostino «ad accreditare per primo questa strana fantasia, degna della testa calda e romanzesca di un Africano dissoluto e pentito, manicheo e cristiano, indulgente e persecutore, che passò la vita a contraddire sé stesso»⁷ ma non si può non riconoscere che quella del peccato e della grazia, che a esso si lega, delinea una vera e propria logica, una sintassi grandiosa per comprendere il destino dell'uomo. Corollario ulteriore è che il marchingegno intellettuale può condurre a una radicale scoperta, quella della predestinazione, perché se è vero che tutti hanno peccato irrimediabilmente in Adamo, è altrettanto vero che la grazia di Dio si applica con terrificante libertà a chi vuole, senza badare a meriti o sforzi.

Secondo il vescovo Giuliano, che difendeva le idee di Pelagio esattamente contrarie a quelle di Agostino, non è possibile che le colpe di un solo individuo, Adamo, «possano perturbare tutto ciò che è stato istituito

con la natura»⁸ ed è mostruoso pensare non solo che tutti siano colpevoli per il semplice fatto di esistere, ma soprattutto che non possano, con la loro vita e il loro impegno, avvicinarsi a Cristo e meritare, almeno in parte, la salvezza.

Spingerci oltre ci condurrebbe fuori dal percorso che stiamo tracciando; va invece sottolineato che il congegno agostiniano ha delle conseguenze per il tema politico, che qui ci interessa. Se i progenitori sono caduti, se lo stato d'innocenza è perduto, allora il disordine che questo ha determinato si configura anche come problema politico, o meglio come antropologia politica. In che modo rimediare allo stato di sopraffazione e d'incertezza della natura umana, al bisogno, alla potenziale lotta di tutti contro tutti? È ben nota l'idea che il potere, la proprietà, la coercizione, addirittura la guerra possano essere considerati come rimedi alla caduta, perché possono frenare il male del peccato, almeno nei suoi effetti sulla convivenza. Agostino lo ribadisce, e si tratta di concezioni spesso già presenti nel pensiero cristiano. Pensare dunque allo stato d'innocenza, ad Adamo ed Eva, è pensare soprattutto a una posizione di realismo politico, fondata su una specifica antropologia (che può variare).

Ma se vogliamo parlare di realismo dobbiamo pur ammettere che esso si poggia su un senso di realtà certamente particolare. Interessante è infatti che a partire da Agostino, fino a tutto il Medioevo e a gran parte dell'epoca moderna, ci si sia chiesti "Che cosa sarebbe successo se i progenitori non fossero caduti?", che è anche la domanda chiave della storia che stiamo raccontando. Il quesito è bizzarro, e ci porta al cuore del nostro tema, perché Adamo ed Eva sono davvero caduti. Questa caduta è un fatto. Anzi, sono caduti talmente in fretta che nella cronaca universale del domenicano Vincenzo di Beauvais, tanto per citarne uno tra i molti, si legge che «Adamo ed Eva, a quanto crediamo, proprio nel giorno in cui furono creati, cioè il sesto giorno, peccarono nel paradiso terrestre attorno a mezzogiorno e furono cacciati dal giardino verso l'ora nona»⁹.

Insomma, dal punto di vista della credenza religiosa o dell'esegesi, la domanda che abbiamo posto sulla scorta dei filosofi e dei teologi medievali sembra oziosa e inutile, se non addirittura dannosa, dal momento che i progenitori sono caduti. Ma dal punto di vista filosofico è invece strategica, perché si tratta di un'interrogazione controfattuale della realtà. I fatti non bastano per capire la realtà e i suoi limiti.

Chiedersi "che cosa... se..." è infatti un modo per immaginare i nessi causali che legano i fenomeni tra di loro: eliminato il peccato, si dissolve-

rebbe la politica? Se Adamo fosse rimasto saldo, si sarebbe potuta pensare la proprietà? Tolta la caduta, si annienta anche la getarchia? Le risposte dei vari autori non sono per nulla univoche e, anzi, sono differenziate e spesso contrastanti e divergenti.

Lo stato d'innocenza come lo osserviamo qui allora non è una favola, anche se è presente in molte "favole" medievali; non è un mito, anche se spesso assume le funzioni che attribuiamo al mito; non è un'esigenza esegetica del testo sacro, anche se è in relazione con i metodi dell'esegesi; non è il semplice elemento di una credenza, anche se è in rapporto con un sistema di credenze; non è neppure un fatto storico, anche se poggia su una storia realmente accaduta, ma è un questionamento filosofico della realtà.

È nella rete di tutti questi elementi che si costituisce infatti la razionalità del discorso sul "prima" e sul "dopo", sugli effetti del peccato originale, sull'interrogazione non di un fatto, ma di un "come se", e sui racconti filosofici che ne scaturiscono e producono una certa conoscenza della realtà.

L'elemento fittizio (o sarebbe meglio chiamarlo fittivo, per la sua capacità di costruire un orizzonte di comprensione del politico) è dato proprio da quanto di più filosofico troviamo nel discorso, cioè l'uso dello stato d'innocenza come luogo per pensare congiuntamente la realtà postlapsaria, cioè la nostra natura. È anche questo elemento fittivo che rende razionale il discorso su Adamo ed Eva e che ci restituisce una possibile comprensione della realtà¹⁰. Del resto non c'è nulla di più storico della realtà (e della razionalità); e se pure sarebbe troppo dire (e potrebbe essere inteso dal lettore troppo drammaticamente) che ciò che questi autori costruiscono è una sorta di *episteme* politica, bisogna pur osservare che essi agiscono all'interno di una conformazione intellettuale che contribuiscono a costruire e che porta anche al cuore della prima modernità¹¹.

Certo non si tratta di un modello univoco, non tutti gli autori hanno le stesse finalità, né gli stessi interessi. Ma da quel questionamento, che la scolastica in certo modo formalizza e rende stabile attraverso i commenti alle *Sentenze* di Pier Lombardo, discendono questioni e direzioni diverse, come vedremo. Il modello agostiniano è per esempio messo sotto forte pressione dalle nuove visioni di Tommaso d'Aquino sulla natura umana; se l'antropologia agostiniana rimaneva marcata dalla coppia *natura instituta-natura lapsa*, in Tommaso d'Aquino il conto delle perdite della caduta andava rifatto e sul piano filosofico-politico ne risultava un stato d'innocenza aristotelico, con l'uomo animale politico fin dall'inizio. In altri casi le vicende di Adamo produrranno modelli di interpretazione

storica del potere, come osserveremo nelle sezioni dedicate a Tolomeo da Lucca e Marsilio da Padova, che sono però ben coscienti del "salto" prodotto dal peccato, o a Filmer, che si disinteressa di quella premessa ontologica per concentrarsi su una vera e propria filiazione del potere da un Adamo re. C'è però una domanda che rimane spesso implicita, ma che in alcune filiazioni del problema, forse anche interagendo con altri modelli, diventa chiara e pretende spazio, quella sulla possibilità di tornare ad Adamo, o almeno di recuperare alcuni frammenti – certo modificati ma non inerti – dello stato d'innocenza. Ne troviamo alcune risposte in certi ambienti francescani (o antifrancescani), che potremmo tacciare di essere fantasticherie, ma che in realtà sono cariche di un loro potenziale rivoluzionario (quando non eversivo), o anche nell'idea di un dominio pre- e postlapsario, che è essenzialmente relazione, che è come la luce del sole che investe tutti, è come l'aria che non possiamo non condividere, è come il mare che non può esaurirsi.

Insomma verrebbe voglia di chiedersi, parafrasando il titolo di un libro famoso, "i medievali (e i moderni) hanno creduto ai loro miti?". La risposta che potremmo azzardare, e vedrà il lettore se essa è pertinente, è che, sì, hanno creduto ai loro miti, perché erano interessati alla realtà.

Il potere di Adamo

Adamo ed Eva

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Trecento, Giovanni Boccaccio decide di scrivere, probabilmente ispirato da Petrarca, una raccolta di brevi storie che raccontino la caduta e la rovina di personaggi illustri del passato e del presente.

Il libro si apre con una visione: a Boccaccio appaiono i primi due personaggi del volume, quelli destinati da subito a orientarne il senso e la dinamica. Lo schema del resto è classico. Già a Boezio in carcere — interlocutore continuo e ispiratore di gran parte della letteratura medievale e rinascimentale — era apparsa nel VI secolo Filosofia, in veste di donna venanda dallo sguardo penetrante, che lo aveva scosso dalla letargia in cui era piombato. E anche Bono Giamboni, uno dei primi prosatori in lingua volgare fiorentina, nella seconda metà del XIII secolo, aveva scelto la visione (di Filosofia e delle Virtù) come meccanismo narrativo per descrivere in una bella prosa la sua evoluzione e battaglia contro i vizi. A Brunetto Latini appare invece Natura — che prima di lui era apparsa a molti, per esempio ai filosofi Bernardo Silvestre e Alano di Lilla. Ancora la scrittrice Christine de Pizan, arguta critica proprio di Boccaccio, da lei considerato nemico delle donne e accomunato a Jean de Meung, l'autore dell'influentissimo *Roman de la rose*, comincerà la sua battaglia letteraria a favore della *Cité des dames* nei primissimi anni del XV secolo con l'apparizione di tre dame, Ragione, Giustizia e Rettitudine, che le affidano la sua missione a favore delle donne.

Ma il libro di Boccaccio parla di cadute, rovesci della sorte e rovine repentine e il tema è in fondo la condizione umana e il suo instabile equilibrio, sviluppato in un tono che, a tratti, a noi oggi appare forse troppo ampolloso e didascalico, e con una lingua, quella latina, certamente diversa dal colorato volgare del *Decameron*. Ad apparire a Boccaccio sono dunque

due vecchi tremuli, e anzi decrepiti, un uomo e una donna, i progenitori dell'umanità, Adamo ed Eva, che reclamano il primo posto nel libro:

Come per primi, io uomo e la mia compagna, per volontà di Dio godemmo del cielo, così quando il Nemico persuase l'uomo, per primi sperimentammo l'instabilità della Fortuna; e pertanto all'infinuori di noi nessuno potrà dare più appropriatamente l'inizio che vai cercando - lo cominciai attonito ad osservare quei vegliardi, e guardare meravigliato quegli esseri umani prodotti fuori dall'opera della natura, genitori di tutti i mortali e prima della loro rovina abitatori del paradiso, e pertanto volentieri li accolli:

Nel primo breve capitolo del *De casibus virorum illustrium*, Boccaccio è capace di convocare in poche righe molti degli elementi classici che la cultura medievale aveva associato ad Adamo ed Eva, arricchendoli di dettagli ulteriori: la vita felice nel giardino, la signoria sull'Eden, la compagnia di Dio, il vestirsi di luce come fosse fatta di gemme e oro.

Ma la felicità si muta in miseria e a causa della disobbedienza

quasi si fossero aperte le porte, entrarono nel mondo vittoriosi i vizi, la nuda indigenza, le ansiose preoccupazioni, le smunte malattie, la miseranda vecchiazza, gravata dal suo fardello, la schiavitù, l'esilio, il continuo faticare, e - per dire tutto in uno - lo scherno della Fortuna; cd insieme la morte⁵.

Boccaccio ha poi buon gioco nel descrivere tutte le paure e le minacce di un mondo che è cambiato in un istante e che è divenuto il teatro ostile di un dramma che coinvolge tutta l'umanità futura. Persa la luce, gettati in un mondo oscuro, alla ricerca di nascondigli per proteggersi dagli animali e dagli elementi, i progenitori vivono tutte le angosce che lasceranno in eredità ai posteri e sperimentano dolori che non avrebbero mai sospettato, come quello di vedere un figlio morto, «il cadavere esanime, il corpo immobile, cosperso di sangue putrido, privo di sensi», un particolare, questo, che doveva suonare particolarmente realistico per la sensibilità di una generazione che era appena uscita dalla peste e di cui proprio Boccaccio ci ha lasciato una testimonianza efficacissima nell'introduzione alla prima giornata del *Decamerone*.

La descrizione dello stato di miseria dei progenitori tracciata in questa pagina boccacciana tiene certamente conto di alcune pagine di teologi e filosofi - lo vediamo in alcuni segni, come l'evocazione della creazione di Adamo dal fango della terra rossa di Damasco, dettaglio preso dal com-

pendio del francescano Paolino Minorita, o la sottolineatura del peccato di disobbedienza, o la sepoltura di Adamo sul monte Hebron, che ha la sua fonte in Gerolamo⁶. Tuttavia si tratta pur sempre di un Adamo e di una Eva⁴ raccontati in forma di favola edificante. Boccaccio è interessato al valore universale della vicenda della caduta dei progenitori, così come di altri personaggi biblici, ma allo stesso tempo al valore sapienziale dei miti pagani, che sono ugualmente presenti nella raccolta (per esempio la caduta di Saturno, di Teseo, di Cadmo), e al significato delle disavventure di personaggi della storia romana e medievale. In fondo tra tutti costoro non sembra esserci una differenza sostanziale: allo sguardo del poeta sono tutti depositari di una loro verità. Insomma Boccaccio parla da poeta, da narratore, ma mantiene il suo racconto su Adamo ed Eva compatibile con il dettato teologico⁵, anche se lo arricchisce con delle note psicologiche sui progenitori che ne aumentano il realismo e allo stesso tempo aggiunge dei dettagli favolistici a favore della narrazione. Un elemento chiave rimane però comune al racconto boccacciano e al dispositivo teologico e filosofico relativo ai progenitori e ad Adamo in particolare: la caduta ha coinvolto in Adamo tutta la posterità, l'umanità intera; quello che si determina con il peccato dei progenitori è l'antefatto ineliminabile della condizione umana⁶.

È questo un elemento fondamentale per molti degli autori medievali e moderni che si sono interessati alle vicende della caduta dei *primi parentes* e che ne hanno fatto oggetto di riflessione filosofica specifica, indagine di un'antropologia politica - e non solo, com'è ovvio - che si radica in quell'antefatto.

Certamente la cultura medievale e moderna ha enfatizzato anche l'aspetto narrativo, fantastico e poi popolare legato a credenze e leggende di vario tipo e statuto sulla vita di Adamo ed Eva. Già a partire dal I secolo circola in varie lingue (greco, latino, georgiano, copto, aramaico) una *Vita di Adamo ed Eva* che non si accontenta del racconto del libro della *Genesis*, ma narra la storia dei progenitori dalla cacciata dal paradiso terrestre fino alla loro morte⁷. Oppure si pensi alla sintesi di leggende che Iacopo da Varazze, nella seconda metà del XIII secolo, opera nella sua *Legenda aurea* e che sono relative alla morte di Adamo. Nel racconto del ritrovamento della croce di Cristo, Iacopo riporta un episodio tratto da vari apocrifi e leggende, secondo cui Seth, figlio di Adamo, all'avvicinarsi della morte del padre si reca alle porte dell'Eden per chiedere l'olio dell'albero della misericordia con cui ungere Adamo e riacquistargli così la salute. L'arcan-

gelo Michele gli avrebbe allora consegnato un germoglio dell'albero con il cui frutto Adamo ebbe peccato nell'Eden e che una volta piantato, e dopo aver fruttificato, avrebbe guarito il progenitore. Al suo ritorno Seth trova però Adamo ormai morto e pianta allora il germoglio sulla sua tomba, dove esso crescerà e diventerà un albero maestoso che, dopo varie peripezie, diverrà il legno della croce di Cristo.

L'elemento simbolico è chiaro e si lega alla lettura figurale delle Sacre Scritture: dal legno del peccato del primo Adamo, con cui l'umanità si perde, si produce il legno della croce del secondo Adamo, cioè Cristo, con cui l'umanità è salvata.

Ma la storia in sé – che qui abbiamo riportato anche perché ispira il bellissimo affresco *La morte di Adamo* di Piero della Francesca, della metà del XV secolo, nella basilica di san Francesco ad Arezzo –, pur descrivendo un elemento di verità, cioè la relazione tipologica tra Adamo e Cristo – secondo cui Cristo è il secondo Adamo e Adamo è anche figura di Cristo – e avendo dunque un valore di ammaestramento che colpisce la fantasia del lettore o dell'ascoltatore, è relegata allo statuto di leggenda. Lo spiega l'acapo chiaramente: «Lascio giudicare ai lettori se queste storie siano vere, dal momento che questo racconto non è riportato da alcuna cronaca o storia autentica»⁸.

Insomma le vicende di Adamo ed Eva sono presenti nella cultura medievale (e moderna) a differenti livelli e ordini di discorso, con diverse responsabilità e finalità tra le più disparate, letterarie, artistiche, di credenza, e anche ideologiche e politiche – notissima l'aggressiva domanda, rilanciata nei secoli, attribuita al prete inglese John Ball, uno dei capi della rivolta dei contadini nella seconda metà del XIV secolo: «Quando Adamo zappava e Eva filava dov'erano i nobili?» – e anche autenticamente filosofiche, come vedremo presto. Il fatto è, ancora una volta, che in Adamo, primo uomo creato direttamente dalle mani di Dio, si riassume, a causa del suo peccato e della perdita che esso ha determinato, la condizione della posterità tutta intera, legata al primo padre e alla prima madre in una sorta di monogenismo per nulla semplice e per nulla privo di articolazioni, di pungoli alla riflessione, di rompicapi da risolvere.

In Agostino troviamo forse l'immagine che indica più icasticamente il legame tra Adamo e tutti gli esseri umani e il doppio movimento che va da Adamo ai suoi discendenti e da Cristo a tutti gli esseri umani. Commentando il versetto di Marco in cui si dice che quando Cristo tornerà «riunirà i suoi eletti dai quattro venti»⁹, Agostino spiega che con «quattro

venti» bisogna intendere tutti gli angoli della terra e che il nome stesso di Adamo, scritto in greco, rappresenta tutta la terra:

Il suo nome è formato infatti da quattro lettere A, D, A, M, e queste lettere, in greco, sono le iniziali delle quattro parti del mondo, Ἀνατολήν (Oriente), Δυτικήν (Occidente), Ἀρχήν (Settrionione), Μεσημβρίαν (Mezzogiorno). Ecco ADAM: quell'Adamo che si sparse in tutto il mondo. Fu in un luogo solo, ma cadde, e come frantumato riempì tutto il mondo. Ma la misericordia di Dio ne raccolse ovunque i suoi frammenti, ne soffrì il fuoco del suo amore e ricompose ciò che era frantumato¹⁰.

Insomma Cristo radunerà ciò che Adamo già nel suo nome è, cioè l'umanità. Siamo qui naturalmente su un altro piano, che è quello dell'esegesi e della riflessione sul testo sacro.

Un fatto realmente accaduto

Abbiamo visto che le vicende di Adamo ed Eva possono essere interpretate, arricchite, anche rese come racconti, quasi come favole, con l'aggiunta di episodi, di dettagli; possono inoltre assumere una dimensione puramente simbolica, che tuttavia gli intellettuali medievali sapevano ben distinguere dalla narrazione biblica e con cui a volte amavano giocare.

Ciò che nessuno metteva in dubbio era però l'esistenza storica dei progenitori. Il "senso storico" delle Sacre Scritture, anche chiamato "senso letterale", era infatti considerato il primo livello di comprensione dei libri biblici. Non è qui nostro compito spiegare il complesso metodo dell'esegesi medievale, che peraltro evolve nei secoli e costituisce un'indagine di ricerca storica ricca e inesausta. Basterà ricordare preliminarmente che ogni comprensione del testo parte appunto dalla "storicità" degli avvenimenti narrati. È solo dopo aver compreso la letteralità dei fatti che si può accedere a significati e sensi ulteriori e, in particolare, ai sensi allegorici, anagogici e morali. Un celeberrimo verso latino, che circola ampiamente dal XII secolo, ha il merito di sintetizzare i quattro sensi della Scrittura in una forma facilmente memorizzabile: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia», il senso letterale insegna gli avvenimenti, ciò a cui devi credere si chiama allegoria, ciò che devi fare è spiegato dal senso morale, ciò a cui tendere è l'anagogia.

Insomma se leggiamo i capitoli dell'*Esodo* in cui Mosè conduce il suo popolo fuori dall'Egitto verso la Terra promessa, o il Salmo 113, 1 (*In exitu*

Israël de Aegypto) che allude alle stesse vicende – per riprendere l'esempio famosissimo commentato nell'*Epistola XIII a Cangrande della Scala* di Dante, proprio per spiegare il quadruplicc senso delle Scritture – comprenderemo in primo luogo che il popolo d'Israele uscì dall'Egitto sotto la guida di Mosè: è questo il senso letterale e storico del testo. Questo evento non è un simbolo, non è un mito alla Platone, non è una leggenda, non è una verità nascosta sotto una bella menzogna, come nelle tecniche interpretative dell'*integumentum*, cioè dell'involucro che vela la realtà (dei testi) e che li protegge e li arricchisce, utilizzate per esempio dai maestri di Chartres. Si tratta invece di un fatto storico, da assumere letteralmente. Ma esiste anche un senso allegorico del testo, cioè il riferimento alla futura redenzione di Cristo del suo popolo, che ci libererà come il popolo di Israele fu liberato dall'Egitto. Il testo allude anche alla possibilità di uscita di ogni anima dalla schiavitù del peccato attraverso la conversione, ed è questo il senso morale del testo. Il senso anagogico indica invece il passaggio dell'anima dalla corruzione terrena, lo sfacelo della morte, alla gloria della vita eterna⁴.

Abbiamo qui seguito l'interpretazione di Dante – o dell'autore dell'epistola attribuita a Dante –, ma la questione è naturalmente molto più ricca e complessa e alcuni studi classici e fondamentali, come quelli di de Lubac⁵, Smalley⁶ e più di recente Dahan⁵, hanno prodotto imponenti dossier sulle tecniche di lettura esegetiche medievali. In particolare Dahan suggerisce di porre specifica attenzione alla bipartizione più antica dei sensi della Scrittura, riportandoli in prima battuta all'opposizione lettera/spiritito del testo, cioè senso proprio/senso allegorico (inteso in modo ampio), che determina in modo più chiaro il problema di uno "scarto ermeneutico" tra livello storico-letterale e livello dei sensi spirituali.

Ciò che a noi qui importa è solo stabilire un contatto con l'elemento esegetico e, in particolare, con il tipo di storicità attraverso cui gli autori medievali leggevano il testo della *Genesis*, facendo così ordine tra testi di diversa autorità e con un diverso statuto veritativo. Ancora una volta Agostino ci fornisce delle indicazioni utili. Egli stabilisce che il racconto della *Genesis* non vada inteso in senso simbolico o mitico, considerato come certi racconti sapienziali delle origini, ma vada assunto in primo luogo come racconto storico. E non è obiezione valida alla sua storicità – come ormai dovrebbe essere chiaro – neppure la lettura allegorica e figurale che si può applicare alle Scritture, perché essa non annulla mai l'elemento storico, ma anzi si basa su di esso.

Nel libro *La Genesis alla lettera* Agostino, forse anche per spiegare i motivi per cui aveva scritto in precedenza un commento alla *Genesis* che si muoveva invece sul terreno sdruciolevole dell'allegoria, chiarisce questo punto. Dopo aver spiegato che il paradiso terrestre può essere inteso in senso allegorico, per farci comprendere anche realtà spirituali, Agostino sottolinea che esso è, però, soprattutto un luogo fisico. Allo stesso modo Adamo è certamente figura del "secondo Adamo", cioè di Cristo, come vuole san Paolo, ma ciò non toglie che egli fosse un uomo vero e proprio,

costituito nella sua propria natura, che visse un determinato numero di anni e, dopo aver generato una sua numerosa discendenza, morì allo stesso modo in cui muoiono gli altri uomini, sebbene non fosse nato da genitori come tutti gli altri, ma fatto di terra, com'era conveniente al primo uomo⁶.

Nel libro della *Genesis*, inoltre, quello che viene raccontato non è scritto nel genere letterario in cui sono scritti altri libri biblici, in cui «le realtà sono prese in senso figurato, come nel *Cantico dei Cantici*», ma va inteso piuttosto «nel senso letterale di fatti realmente accaduti, come nei *Libri dei Re* e negli altri di tal genere»⁷.

Insomma Adamo ed Eva sono davvero stati posti innocenti nel giardino dell'Eden, davvero hanno disobbedito al comando divino e sono stati cacciati dal paradiso terrestre. A partire da questo dato "storico", esegesi e teologia si interrogheranno sulle conseguenze della caduta, ma anche sulla concreta condizione di Adamo ed Eva prima del peccato, sulla specialità dei loro corpi e delle loro capacità, sulla loro intelligenza e conoscenza della natura, degli animali, delle piante, su ciò di cui si cibavano, sulla lingua che parlavano, sul loro rapporto con Dio, con cui comunicavano, e anche sull'ubicazione di quel giardino da cui furono cacciati. Dunque tutto quello che Adamo ed Eva furono e fecero viene passato al setaccio, nel tentativo grandioso di capire per intero ciò che la Scrittura ci può dire.

Ma se da un lato tutto quello che realmente accadde e di cui la *Genesis* ci parla è il punto di partenza dell'indagine storica, chiamiamola così, delle vicende dei progenitori, dall'altro lato rimane qualcosa di inesplicato e che l'esegesi da sola non può dire: che cosa sarebbe successo se Adamo ed Eva non fossero caduti? Ecco la domanda chiave e il nostro vero punto di partenza che, declinata in molteplici forme e originata dal dispositivo filosofico ed esegetico agostiniano, troveremo in moltissimi trattati medievali e moderni.

Un evento che non si è mai verificato.
Un controfattuale filosofico-politico

Pensiamoci bene: con questa domanda – “Che cosa sarebbe successo se i progenitori non fossero caduti?” (spesso presentata anche nella forma positiva “se i progenitori si fossero mantenuti nello stato d'innocenza?”) – non si tratta più di uno sforzo esegetico, cioè di spiegazione del testo biblico – anche se questo sforzo viene mantenuto e presupposto –, non si fa più ricorso alla storia biblica, intesa come serie di avvenimenti reali, perché Adamo ed Eva sono realmente caduti, hanno davvero deciso di disobbedire e sono stati realmente cacciati dal paradiso terrestre.

La domanda è però tutt'altro che oziosa, perché consente di costruire una sorta di modello di razionalità che lega storia e astrazione, che determina uno sforzo filosofico di immaginazione su dati “storici”, di comprensione del presente come se esso non fosse mai stato, come se lo stato d'innocenza non fosse mai venuto meno e la storia della salvezza avesse avuto esiti diversi: si tratta insomma di uno strumento di interrogazione “controfattuale” della realtà.

Se l'evento del peccato d'origine ha avuto esiti catastrofici e ha cambiato la natura stessa dell'umanità, l'interrogazione controfattuale risulta uno strumento pienamente filosofico per pensare i rapporti di causalità tra un prima e un dopo la caduta. In questo caso, un periodo ipotetico dell'irrealtà può generare una spiegazione del reale.

È questa narrazione controfattuale, questo ragionare “come se”, che nei secoli successivi alimenterà il dibattito sul potere nello stato d'innocenza, la proprietà, i rapporti sociali, le relazioni tra uomo e donna, genitori e figli, insomma sulla politica in un senso ampio. Se Adamo ed Eva non fossero caduti, sarebbero esistiti il governo dell'uomo sull'uomo, il potere politico, la proprietà, la famiglia come la conosciamo, per non parlare della guerra, la servitù, l'assoggettamento? Tutto questo sarebbe stato compatibile con la natura umana così come uscita dalle mani di Dio prima della disobbedienza di Adamo e di Eva? Insomma il potere e le sue istituzioni sono conseguenza, diretta o indiretta, del peccato (magari come possibile rimedio a disordini nella vita sociale), o sono già presenti, e se si in quale forma, nella condizione umana che precede la caduta, cioè lo stato d'innocenza?¹⁸ La finalità di quei dibattiti non è dunque certo pensare al ritorno di un impossibile stato d'innocenza, ma analizzare gli scarti tra quella natura e lo stato attuale, ripensare i nessi di causalità tra esperienze

storiche di dominazione e il peccato, ma anche le possibili continuità tra la natura umana prima e dopo il peccato. Si tratterà a volte di ripensare le istituzioni e le esperienze sociali a partire da una doppia antropologia, quella della natura umana *instituta*, cioè innocente, per usare il vocabolario di Agostino, e quella della natura *lapsa*, cioè decaduta. Altre volte l'analisi dei vari autori porterà invece a concludere che anche se i progenitori non fossero caduti certe istituzioni sociali sarebbero comunque nate, in una sorta di immaginazione “semicontrafattuale”¹⁹ che libera da nessi causali con il peccato alcune esperienze di potere o tende comunque a chiarire il senso di termini come *dominium* e *proprietas*.

In ogni caso, attraverso la messa tra parentesi controfattuale della realtà, si costruisce la possibilità filosofica di studiare le relazioni di potere in una forma più piena e autentica, superando le limitazioni della nostra attuale ed effettiva natura, ma per meglio comprenderla. Razionalità, ipoteticità e immaginazione, storicità e controfattualità sono così solidali in una narrazione filosofica complessa e diversificata che dà vita a una particolare forma di realismo politico. In questo senso la formula “Che cosa sarebbe successo se i progenitori non fossero caduti” introduce nel pensiero medievale e moderno l'uso di quel congegno filosofico controfattuale che si origina in Agostino per diventare patrimonio condiviso della riflessione successiva, pur nella varietà delle questioni poste e della diversità di posizioni espresse.

Del resto gli autori che si posero la questione del potere di Adamo furono consapevoli del valore ermeneutico della domanda, del nesso produttivo tra immaginazione e ragione che essa generava e delle sue potenzialità filosofiche.

Un bell'esempio lo troviamo ancora in piena epoca moderna, in quella che chiamiamo “seconda scolastica”. Francisco Suárez, nel *De opere sex dierum*²⁰, fornisce un approfondito commento filosofico sull'opera dei sei giorni, la creazione, utilizzando e discutendo autorità filosofiche e teologiche medievali e moderne, mostrando anche di fatto la genealogia storica e concettuale delle questioni che giungono fino a lui e accordando grande spazio allo stato d'innocenza. Ma è nel quinto libro che Suárez si concentra sui problemi relativi a un'ipotesica umanità innocente, seguendo i quesiti classici sulla generazione e moltiplicazione degli esseri umani, sul tipo di bisogni, mezzi di sussistenza, dominio su animali e forme di politica ecc. Vedremo più avanti alcuni esempi, in particolare su quale tipo di vita politica gli uomini avrebbero esercitato, ma è qui particolarmente

interessante la giustificazione stessa che Suárez fornisce sulla necessità del quinto libro, intitolato *La condizione che avrebbero avuto in questo mondo gli uomini* [viatores], se i progenitori non avessero peccato²¹. Per Suárez la materia può a prima vista apparire curiosa, visto che si parla di qualcosa che non è mai avvenuto e che procede in modo del tutto ipotetico, ma è la riflessione razionale su quella possibilità immaginata che ci fornisce un buon metodo di indagine sulla condizione umana, la politica e molti altri aspetti della natura dell'uomo:

La materia di questo libro può sembrare più curiosa che necessaria, dal momento che si occupa di una cosa incerta, che non avvenne mai, che non accadrà e che non ci è stata rivelata. Nondimeno san Tommaso e gli altri teologi non l'hanno completamente tralasciata, perché sebbene non sia materia rivelata, essa è in gran parte congiunta nelle cose rivelate, e da esse può essere dedotta. Per cui avviene anche che indagando su quella materia si possa apportare una grande luce nella conoscenza delle pene nelle quali è incorso il genere umano per il peccato di Adamo. Dunque per questi motivi va indagato con cura in che modo lo stato di innocenza sarebbe stato trasmesso da Adamo agli esseri umani suoi discendenti, se egli non avesse peccato. E si sarà potuto indagare su che condizione o modo di vita in questo mondo potessero avere, o avrebbero avuto, quanto alle cose che Dio compì nei primi esseri umani, e quanto alle leggi che stabilì con essi²².

Insomma si parla di «una cosa incerta, che non avvenne mai, che non accadrà e che non ci è stata rivelata», ma che è capace di farci comprendere la sostanza del potere, della politica e della convivenza umana: il legame tra immaginazione e razionalità non poteva essere espresso meglio.

Del resto la comprensione della natura del potere, potremmo forse dire dell'ontologia del *dominium*, ormai da secoli passava in parte anche attraverso l'interrogazione sul potere di Adamo. Il costruttore del dispositivo era stato Agostino – lo vedremo meglio – ma il tema era entrato nelle università medievali (rimanendoci molto a lungo), proprio dal momento della loro nascita, soprattutto tramite i quattro libri delle *Sententiae* di Pier Lombardo, composti alla metà del XII secolo. Pier Lombardo ordinava in *distinctiones*, cioè in unità concettuali, distribuite in quattro libri tematici – Dio, la creazione fino al peccato originale, l'incarnazione, i sacramenti – le conoscenze teologiche del suo tempo, che egli desumeva dai testi delle autorità e che organizzava, senza nascondere le possibili diversità di interpretazioni e le questioni aperte, in modo armonico e chiaro. Le *Sententiae* diventano così il manuale di teologia delle università,

ma anche il testo che si doveva commentare in forma scritta, distinzione per distinzione, per poter intraprendere una carriera universitaria in teologia. Non sorprende dunque che, in particolare il II libro delle *Sententiae*, che tra le altre cose studiava nel dettaglio la figura di Adamo con una fortissima influenza agostiniana, sia diventato uno dei contesti di studio del potere dei progenitori. La *distinctio* 20, per fare un esempio del pro-cedere del Lombardo rispetto alla riflessione su Adamo ed Eva, poneva il problema del «modo con cui i progenitori avrebbero procreato se non avessero peccato e che tipo di figli sarebbero nati»²³. Ancora una volta lo strumento del controfattuale aiuta a immaginare un'antropologia. In particolare qui il problema è non solo capire la specificità dell'atto sessuale nello stato d'innocenza, tema classico che precede anche Agostino – una delle fonti principali della *distinctio* e dell'intera opera –, ma anche comprendere se la debolezza e l'incapacità di badare a sé stessi dei bambini appena nati (che li differenzia dalla maggior parte dei nati degli altri animali) sia conseguenza del peccato o se faccia parte della natura umana così come prevista da Dio. Le Scritture infatti non ne parlano, ma il dibattito è importante per capire se lo stato di indigenza in cui gli esseri umani nascono risponda a una logica naturale²⁴. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati²⁵ e difficilmente si potrà sottovalutare l'enorme importanza che le *Sententiae* hanno avuto nei secoli successivi per fornire non solo domande, problemi da risolvere, questioni su cui interrogarsi e nel generare risposte di orientamento diverso e dibattiti ricchi e creativi, ma anche dunque una grandiosa struttura intellettuale di riferimento con cui confrontarsi. Per quanto più direttamente qui ci interessa, basterebbe pensare alla *distinctio* 44 del II libro, che nei commentatori diventa un contesto importante per riflettere sul potere e sul dominio. Pier Lombardo si era chiesto nel primo capitolo della distinzione se la potenza di peccare (*potentia peccandi*) provenga da Dio e nel secondo se si debba a volte resistere al potere, tenuto conto che san Paolo ha stabilito che chi resiste al potere resiste all'ordine stabilito da Dio. Il brevissimo trattamento del tema da parte del Lombardo è piuttosto convenzionale, mentre i suoi commentatori ne traggono analisi dettagliate che utilizzano la riflessione su Adamo. Nel *Comento alle Sententiae* di Bonaventura da Bagnoregio, per esempio, l'intera questione si presenta come analisi sul «potere di governare» (*potestas praesidendi*), o sul «potere di dominare» (*potestas dominandi*), che si riconduce, come vedremo meglio nei prossimi capitoli, a una riflessione preliminare sulla possibilità di dominio prima del

peccato originale, cioè del potere di Adamo prima della caduta⁶⁶. È in questo modo, con questa struttura, che si può allora comprendere che cosa siano i poteri terreni a cui san Paolo si riferiva. Nello *Scriptum super Sententiis* di Tommaso d'Aquino l'esigenza di comprendere che cosa sia il dominio si traduce in una *quaestio* molto esplicita dal titolo *Ci sarebbe stato dominio nello stato di innocenza?*⁶⁷, che già presenta alcuni degli elementi di novità del suo pensiero sulla natura del potere e sui rapporti tra il dominio che Adamo avrebbe esercitato se non fosse caduto e quello che sperimentiamo nel nostro stato postlapsario. E nella *Summa theologiae* il tema della coercizione è reso ancora più chiaramente attraverso il filtro dello stato d'innocenza (per esempio con la questione *Nello stato d'innocenza c'era dominio dell'uomo sull'uomo?*⁶⁸).

Un esempio di uso intensivo, e di larga influenza, del congegno d'interrogazione su che cosa sarebbe successo se Adamo non fosse caduto è dato dalla *Summa* di frate Alessandro di Hales, il primo francescano a detenere la cattedra di teologia a Parigi, capace di orientare il pensiero filosofico francescano successivo⁶⁹. In particolar modo nella *Inquisitio quarta*, ladove l'interesse prevalente è la nascita del potere, della comunità, della politica, in pochissime pagine il ragionamento complessivo viene puntualmente accompagnato dalla formula "si strettissim primi parentes..."; cioè se i progenitori fossero stati saldi, o sue varianti. È in queste pagine e con questi strumenti che la natura del *dominium* viene sottoposta a un'analisi serratissima e innovatrice e che le forme di dominazione umana vengono valutate alla loro radice.

Gli esempi utili a comprendere l'importanza del potere di Adamo per l'analisi medievale del potere umano potrebbero essere aumentati a dismisura, ma qui ci limiteremo a porne un altro brevissimo. Un'ottima formulazione dell'idea che la vicenda di Adamo possa essere utilizzata come modello d'interpretazione di una realtà ipotetica la troviamo nel *De statu innocencie*⁷⁰ di John Wyclif, un trattato breve, ma molto complesso, in cui si analizza la natura del peccato, il dominio naturale – cioè quello che si sarebbe esercitato nello stato d'innocenza –, il dominio degli angeli e una sorta di antropologia dell'innocenza. Ciò che qui ci interessa è la giustificazione che Wyclif fornisce dell'analisi dello stato d'innocenza, e dunque di Adamo, per comprendere i temi proposti nel trattato. Il ricorso ad Aristotele infatti per Wyclif non è sufficiente, perché Aristotele era del tutto ignaro che la nostra natura umana fosse decaduta e che quindi il

modello di umanità piena, con cui comprendere quella attuale, è dato da Adamo prima della caduta:

Bisogna fare una breve digressione, per vedere come l'uomo dovette vivere nello stato di innocenza. Come infatti dai principi dei medici bisogna stabilire l'uomo di complessione equilibrata assolutamente rispetto alla giusta misura, il cui temperamento sia metro e regola degli altri, così bisogna vedere che genere di vita per istituzione originaria fu appropriata per l'uomo; e a seconda della vicinanza o distanza da essa devono essere misurate le giustizie o le ingiustizie degli altri⁷¹.

Fin qui Adamo è modello dell'uomo naturale perfetto, è un caso di studio, per così dire, utile a capire quanto lontana sia la misura e la complessione dell'uomo voluto da Dio, rispetto alle infermità dell'uomo attuale. E non sorprende che Wyclif faccia esplicito riferimento alla medicina, dal momento che esiste una ricca tradizione medievale di studi medico-anthropologici che fanno di Adamo un banco di prova degli strumenti concettuali della medicina, per immaginare il perfetto stato di complessione, di equilibrio tra gli elementi e di perfetta naturalità prima e dopo la caduta⁷².

Ma Wyclif va oltre, perché per comprendere una serie di questioni relative alla dimensione sociale della vita umana (come appunto il dominio e il potere) non è sufficiente immaginare un Adamo precedente il peccato, ma, ancora una volta, è necessario porre la domanda su che cosa sarebbe successo a tutti gli uomini se egli non avesse peccato:

Supponiamo dunque in primo luogo che lo stato di innocenza sia uno stato di natura razionale immune in assoluto dal peccato; di quel tipo fu lo stato del primo genitore, quello nel quale egli era vissuto prima della Caduta [...]. Bisogna dunque vedere che cosa sarebbe avvenuto allo stato umano se tutto il genere umano avesse conservato per sempre lo stato di innocenza. E per fare questo dobbiamo utilizzare la testimonianza della Scrittura, le parole dei santi e le prove della ragione⁷³.

Non solo qui è interessante la *suppositio* (operazione logica di sostituzione del significato di un nome a seconda del contesto), che identifica innocenza e ragione, ma soprattutto l'evocazione di tutti gli elementi costitutivi del discorso teologico-filosofico scolastico, convocati qui come rivelazione (la testimonianza della Scrittura), autorità (le parole dei santi) e ragione (le prove razionali). E se la Scrittura non dice quello che sarebbe successo, la ragione può tentare di desumerlo, proprio come avviene in certi calcoli o

certe ipotesi immaginative, in cui non abbiamo accesso diretto all'oggetto in questione e ciononostante ne traiamo utilità:

Non è dannoso dimostrare con argomentazione razionale molte cose che sarebbero state nello stato di innocenza, sebbene non siano state espresse nella scrittura. Non si tratta di un impegno inutile, proprio come nel caso delle immaginazioni dei calcoli che vengono da noi necessariamente ignorate a causa della impossibilità del soggetto o della sua inaccessibilità ai sensi¹⁴.

Non è poi tanto curioso che uno dei presunti ispiratori della rivolta dei contadini che sconvolse l'Inghilterra, come Wyclif, per ottenere una grande riforma della società e della Chiesa si impegnasse in un'analisi approfondita dello stato di Adamo ed Eva nella loro condizione di innocenza, come vedremo. Ma ora è necessario fare un passo indietro. Bisogna cercare di capire che cosa abbia determinato quel salto ontologico tra un prima e un dopo a cui tutti fanno allusione, perché il peccato d'origine ha tagliato in due la storia e l'antropologia umana. È necessario volgersi verso Agostino d'Ipbona, il creatore di quel dispositivo di comprensione.

2

Il dispositivo agostiniano

La disobbedienza e il peccato originale

«Come pena di quel peccato che cosa fu dato in cambio della disobbedienza se non la disobbedienza? Non c'è altra infelicità per l'uomo che la disobbedienza di sé stesso contro sé stesso, al punto da volere ciò che non può perché non volle ciò che poteva»¹. Solo un retore come Agostino poteva rendere (e probabilmente concepire) le conseguenze dell'evento centrale del racconto della prima parte della *Genesi* (e di gran parte della sua stessa propria antropologia) come un giro sintattico e retorico così semplice e complesso allo stesso tempo.

Nell'espressione «quid inobedientiae nisi inobedientia retributa est» si addensa una figura retorica di raddoppiamento o duplicazione della parola "disobbedienza", che tuttavia indica due diverse disobbedienze, di cui la prima, quella nei confronti del comando di Dio, diventa come la ragione ontologica della seconda, quella dell'uomo contro sé stesso – e vedremo subito in che senso. Questa figura è preceduta dall'avvicinamento del termine "peccato" al termine "pena", quasi a identificarli logicamente, come se appunto la pena del peccato fosse il peccato stesso. La frase si chiude poi con una figura a chiasmo che lega insieme, quasi scambiandole, o meglio ancora una volta identificandole, cause e conseguenze.

Del resto Agostino d'Ipbona pensava così, come un retore, come se l'universo fosse un testo scritto e come se le categorie del mondo, la sua ontologia, fossero categorie letterarie, una sintassi.

In ogni caso, in questo libro strategico del trattato sulla *Città di Dio*, opera scritta tra il 413 e il 426, Agostino ha ormai già individuato da tempo l'evento catastrofico del peccato originale, cioè la caduta di Adamo ed Eva, che rappresenta il punto di non ritorno, lo spartiacque logico e concettuale della storia, ciò che determina il prima e il dopo della natura umana. L'espressione "peccato originale", o "peccato d'origine" – così come la

tematica della grazia, nella forma che a esso è collegata – è assente negli scritti giovanili di Agostino e anche in una prima fase matura del suo pensiero. È infatti solo con il sorprendente *De diversis quaestionibus* – scritto nel 396-97 in risposta ad alcuni quesiti postigli dal vescovo di Milano, Simpliciano (che Agostino doveva aver conosciuto anni prima nell'entourage di Ambrogio) – che il peccato originale si pone al centro della teoria agostiniana della grazia, della predestinazione, della natura umana, determinando una delle svolte cruciali del suo pensiero⁷.

Il peccato d'origine – commesso dai progenitori, ma trasmesso a tutti i loro discendenti, a tutta l'umanità – diventa l'antefatto per comprendere la natura umana, che da quel momento diviene natura *lapsa*, decaduta, preda cioè di tutte le debolezze (malattia, morte, bisogno, esplosione di passioni e *libidines*, lotta per la sopravvivenza)⁸, che costituiscono da quel momento il dato di partenza dell'esperienza umana. Sollecitati da spinte divergenti, schiacciati da paure e bisogni, ingannati da passioni e istinti, gli esseri umani si trovano a vivere il drammatico paradosso di una natura creata socievole, ma incline alla discordia a causa del peccato⁹, tanto che «neppure i leoni e i rettili si combattono fra loro come fanno gli uomini»¹⁰. Commentando il Salmo 64, Agostino riorienta un'immagine tradizionale per fare del mare la figura minacciosa, oscura, sempre in movimento, della condizione umana¹¹ e dei pesci, che si sbranano gli uni gli altri, l'immagine grottesca degli esseri umani nel contesto sociale: «Il mare è figura del mondo presente, amaro per la salsedine, turbato dalle tempeste, dove gli uomini, pervertiti e deformati dalle loro cupidigie, divengono come i pesci che si divorano a vicenda»¹².

L'esperienza del peccato si articola in Agostino come una complessa fenomenologia dei comportamenti umani, in cui risulta sempre molto stretta la relazione tra il disordine dell'individuo e la profonda ambiguità delle società umane, che dovrebbero garantire la pace, ma che di fatto sembrano organizzare l'arbitrio e il sopruso del più forte.

È il peccato originale che rende possibile e, anzi, inevitabile la *jaquerie* di tutte le debolezze, le passioni, le violenze e le sopraffazioni che assedia la natura umana e che fanno di ogni individuo al tempo stesso uno schiavo e un tiranno.

Per Agostino questo peccato si configura come immediato risultato della disobbedienza e come disobbedienza patita. È una presa di coscienza sbigottita degli effetti della disobbedienza e del disordine che essi stessi hanno introdotto, quella di cui Adamo ed Eva fanno esperienza istantanea

e fulminante. La vergogna della nudità che i progenitori provano è per Agostino il dettaglio rivelatore. Infatti, nel trattato *La Genesi alla lettera*, Agostino spiega che il corpo dei progenitori viene reso attaccabile, proprio nel momento del peccato, dalla malattia e dalla morte e, dunque in questo senso, viene assimilato al corpo degli altri animali – cosa che non sarebbe avvenuta se non avessero peccato. Ma i loro corpi sono da quel momento anche esposti al desiderio sessuale, che è il motivo per cui rimangono turbati dall'essere nudi, anzi è letteralmente nel momento successivo al peccato che si accorgono di essere nudi. Eccoli il dettaglio rivelatore: la vergogna che provano di fronte alla nudità è la reazione inaspettata alla perdita di controllo sul corpo, all'insorgere di un impulso autonomo che è il segno di un disordine, di una ribellione del corpo. È così che capiscono di aver perso la loro condizione originaria. Nella *Città di Dio* lo stesso episodio è ricondotto in modo ancora più esplicito e con tratti drammatici alla disobbedienza del corpo:

Appena compiuta la trasgressione del comando, i progenitori rimasero sconvolti dalla nudità dei propri corpi, perché la grazia divina li aveva abbandonati. Perciò con delle foglie di fico, che forse per prime si offrirono al loro sbigottimento, coprono le parti che suscitavano la loro vergogna. Erano le stesse parti di prima, ma prima non provocavano vergogna. Provavano un nuovo stimolo nella propria carne ribelle, quasi uno scambio del castigo dovuto alla loro disobbedienza. Ormai l'anima, che si compiaceva della propria libertà all'insubordinazione e sdegnava di sottomettersi a Dio, era privata della precedente sottomissione del corpo. Poiché aveva abbandonato di suo arbitrio il signore a essa superiore, non conteneva più a proprio arbitrio il servo a essa inferiore e non riusciva in alcun modo a sottrarre la carne, come avrebbe sempre potuto se fosse rimasta sottomessa a Dio. La carne cominciò a rivoltarsi contro lo spirito. Siamo nati con questo dissidio, da cui deriviamo l'originaria soggezione alla morte e per cui portiamo sempre nelle nostre membra e nella natura viziata la sua lotta o anzi trionfo¹³.

«Siamo nati da questo dissidio», scrive Agostino, legando la nostra esperienza del disordine e della disobbedienza a quella prima disobbedienza dei progenitori¹⁴. Abbiamo esperienza della disobbedienza e sofferenza per il nostro limite: è proprio per questo che il peccato di Adamo ci sembra immediatamente il nostro. Del resto «noi non conosceremo il male se non lo provassimo per esperienza, poiché non esisterebbe, se non lo avessimo commesso»¹⁵. Non c'è in Agostino esperienza più diretta di quella degli effetti del peccato e in questo modo viene inscritta nell'interiorità

stessa dell'uomo l'origine della sua infelicità, un disordine ontologico che naturalmente non investe soltanto il corpo, ma anche le facoltà intellettuali e le capacità conoscitive, una miseria costitutiva, una lotta dell'uomo «contro sé stesso», che lo rende incapace di perseguire il bene, che pure in certa misura vorrebbe, e che lo priva dunque della sua completa libertà. La natura dell'uomo innocente prevedeva invece una perfetta obbedienza e sottomissione del corpo all'anima, la non necessità della morte, l'impossibilità della malattia, uno stato di giustizia originale e la libertà di fare il bene.

Non è qui nostro compito ricostruire tutti i caratteri della complessa teoria agostiniana – molti dei quali ci allontanerebbero dal tema principale del quale ci stiamo occupando –, ma prima di riprendere il discorso delle sue ricadute sull'antropologia politica sarà bene solo ricordare alcuni elementi della grandiosa interpretazione (o addirittura invenzione) agostiniana del peccato d'origine.

In primo luogo va sottolineato che la perdita dello stato d'innocenza, con tutte le sue possibilità, si configura in Agostino come "colpa" e allo stesso tempo come "pena" per quella colpa. La colpa, e dunque la pena, è però imputata a tutti i discendenti di Adamo nel peccato di Adamo – ed era proprio su questa imputabilità che verteva uno dei quesiti che il vescovo milanese Sempliciano aveva posto ad Agostino. Questa imputazione non è tanto di tipo, per così dire, giuridico – linea che sarà molto approfondita successivamente –, ma si trasmette per via di generazione. Ogni individuo nasce dunque davvero colpevole e viziato, manomesso, dal peccato d'origine. Il peccato dei progenitori è un peccato "d'origine" anche perché da esso si originano, appunto, i disordini della vita postlapsaria, dopo la caduta, ed è dunque la scaturigine di ogni peccato.

È sulla radicalità di questa posizione che il pensiero di Agostino si scontra con quello di Pelagio prima – e in un primo tempo una parte del clero romano e italico abbraccia proprio alcune idee pelagiane, ma l'imperatore ben presto opta per le posizioni di Agostino e del clero africano – e con quello del vescovo pelagiano Giuliano dopo, che propugna invece un'interpretazione debole della trasmissione del peccato dei progenitori e una libertà forte dell'arbitrio umano".

Pelagio e Giuliano si rifiutano di pensare a una natura umana talmente compromessa dal peccato di Adamo ed Eva da rendere impossibile all'uomo di fare il bene o di avvalersi di una piena libertà del suo arbitrio, che nella visione agostiniana è anch'esso corrotto e debole. Com'è possibile

che in assenza di una vera libertà di fare il bene si possano concepire i meriti e i demeriti dei singoli? Secondo i pelagiani, il peccato di Adamo e di Eva non può neppure trasmettersi attraverso la generazione, non solo perché vorrebbe dire che un infante è già colpevole al suo primo vagito e che il matrimonio e il sesso – considerati buoni – sarebbero invece il contesto del peccato e della sua trasmissione, ma anche perché si rischierebbe di reificare il peccato stesso, quasi come fosse una sostanza presente in ognuno, e si cadrebbe così nel manicheismo, che fa del bene e del male due principi e due sostanze.

Le critiche sono puntuali – quella di manicheismo farà infuriare Agostino, ex manicheo, in modo particolare – e comprendono certamente il cuore della costruzione agostiniana, ma tra Agostino e Giuliano si giocano davvero due opzioni inconciliabili.

Il peccato originale e la sua trasmissione sono un elemento chiave dell'intera visione di Agostino della salvezza, della funzione dei sacramenti e della missione della Chiesa. La venuta di Cristo è infatti riparazione di quel peccato, cancellazione dell'imputabilità della colpa originale attraverso il battesimo (anche se i battezzati non riacquistano le caratteristiche della natura di Adamo innocente, non recuperano lo stato d'innocenza durante il loro passaggio terreno).

Non solo, senza il peccato originale, senza la visione dell'umanità come *massa peccatorum*, cioè massa del peccato e dei peccatori, la massa di dannazione che è l'umanità decaduta – e con "massa" si intende qui una materia indefinita da plasmare, come l'argilla per costruire un vaso –, non è possibile immaginare il ruolo salvifico, gratuito e onnipotente della grazia divina. Agostino aveva vissuto sulla sua pelle il mistero inesplicabile del peccato e della conversione, di un arbitrio non libero che allo stesso tempo voleva e non voleva, che comprendeva il bene senza riuscire ad adeguarsi a ciò che esso indicava, aveva continuato a sentire la "legge del peccato", di cui san Paolo aveva parlato, anche quando aveva ormai compreso la presenza di Dio. Non c'è libertà senza grazia, perché il peccato ha perimetrato l'esistenza degli uomini. Agostino aveva già avuto esperienza della grazia e ora, con l'*inventio* dell'umanamente irriducibile peccato di Adamo, ne capiva la logica e la trasformava, con i suoi scritti, in un dispositivo interpretativo della storia dell'umanità, ma anche dei singoli individui.

Il congegno teologico di Agostino diventa un gesto filosofico con enormi conseguenze nella storia del pensiero occidentale. La dottrina della gra-

zia (e del peccato) non è solo la terribile scoperta che Dio fa ciò che vuole, con una potenza che va al di là dei meriti e dei demeriti, applicandosi senza regole che non siano le proprie sulla massa di dannazione dell'umanità. È soprattutto la scoperta di una logica divina che il pensiero greco non conosceva (e quello latino neppure) e che sposta l'asse della riflessione sulla compresenza della libertà umana, della prescienza divina, dell'onnipotenza di Dio e di un terribile fondamento predestinazionista – perché non tutti sono toccati dalla grazia e la grazia opera con chi vuole – che quella logica misteriosa richiede (e che la Chiesa romana accoglie, ma mitigandone la conseguenza predestinazionista).

Le tenebre della vita sociale

La disubbidienza dei progenitori è anche e soprattutto conseguenza di un atto di superbia, quello di volere uscire dal proprio limite e, nel caso specifico, mettersi al posto di Dio¹³. Potremmo forse dire che la superbia ha determinato la disubbidienza, nel tentativo di affermarsi attraverso un rapporto di impossessamento che inverte il corretto ordine di relazioni tra le cose. La superbia ingenera dunque un singolare paradosso, quello di voler porre l'individuo al di sopra di ogni cosa e di renderlo inevitabilmente bisognoso di tutto, perché l'inversione dei rapporti ancora una volta produce il contrario di quanto voluto.

La superbia così intesa coincide per Agostino con l'avarizia, radice di tutti i mali, di cui parla san Paolo, che non è altro che «ciò che brama colui che oltrepassa ciò che è necessario a motivo della propria eccellenza e di un certo amore per il proprio interesse personale»¹³.

Questo amore è indicato da Agostino come amore "privato", ma l'aggettivo è più da intendere nel senso della perdita piuttosto che del guadagno (*potius a detrimento quam ab incremento*): «La superbia vuole elevarsi e con ciò stesso si precipita nel bisogno e nella miseria poiché, a causa di un funesto amore di sé, si riduce con danno dall'amore di ciò che è comune al proprio amore individuale»¹⁴.

L'amore privato, che è l'amore di sé, è dunque l'amore che priva, che esclude. La superbia insomma, al tempo stesso motore e conseguenza del peccato, blocca inevitabilmente la relazione tra ciò che è individuale e ciò che è comune, impedisce il dinamismo tra gli uomini e tra gli uomini e le cose¹⁵. Perimetrando la storia umana all'interno di un'esperienza di im-

possessamento che non trova sazieta perché in realtà è una privazione, la socialità umana risulta marcata da una distorta volontà di potere, prevaricazione e appropriazione.

È questa l'antropologia politica che discende dal peccato come dalla sua origine: da questa condizione sorgono passioni violente e antisociali, alcune più evidenti e grossolane, come il desiderio di possedere il denaro¹⁶ per sentirsi più elevati, cioè l'avidità, o come il bisogno della vittoria a tutti i costi, cioè la pervicacia, e altre così sottili e difficili da individuare – ma non meno pericolose – da non avere neppure un nome, come quella passione che infetra le anime dei tiranni e che Agostino chiama, con un giro di parole, «smania di dominio» (*libido dominandi*)¹⁷.

Cupiditates e *libidines* sono quindi le permanenti pulsioni antisociali che assediano gli uomini e le società. Agostino, in un passo strategico, riformula tutta una serie di vizi nei termini della pulsione, della *libido*: l'ira degli antichi non è che *libido ulciscendi*, brama di vendetta, l'avarizia è *libido habendi pecuniam*, brama di denaro, la caparbieta è *libido quomodoque vincendi*, brama di vincere a tutti i costi, la iattanza è *libido gloriandi*, brama di gloriarsi¹⁸.

Agostino associa spesso esplicitamente la parola *libido* alla brama sessuale – anche se, come abbiamo capito, essa ha un significato più ampio – forse proprio per collegare l'idea di ribellione insita in queste passioni, che lasciate a sé stesse distruggono la società, alla ribellione del corpo, cioè a quella primissima esperienza di Adamo ed Eva dopo il peccato originale, e dunque alla disubbidienza storica che è l'antefatto della vicenda umana.

E se in questo caso Agostino utilizza il termine *libido*, che ha sempre una connotazione negativa e più ampia, va ricordato anche che egli indica con *concupiscentia* l'effetto immediato e permanente della disubbidienza – che insieme all'ignoranza e alla morte costituisce la maggiore triade di conseguenze della caduta. La concupiscenza provata dai progenitori può essere allora intesa come modello del mutato rapporto tra gli esseri umani e della perdita dell'ordine interiore originale di ciascun individuo – e in questo senso assume un significato più largo. Se infatti la concupiscenza, legata all'atto sessuale, fornisce da un lato anche una spiegazione alla trasmissione generativa del peccato, dall'altro essa rende del tutto evidente la ribellione del corpo alla stessa volontà umana.

L'uomo dunque non è completamente padrone di sé stesso e la sua dimensione sociale è ambigua e limacciosa. È questo il senso del realismo politico agostiniano, perché ogni costruzione di convivenza sociale e

comune dovrà partire da tale quadro antropologico di difficoltà e di limiti permanenti: la natura umana, dopo il peccato d'origine, è una natura *lapsa*, decaduta.

Ma tale orizzonte non esaurisce il senso della realtà di Agostino, il suo realismo politico. La natura umana, infatti, è indebolita, anzi deturpata, ma non è distrutta. Le forme grottesche o tragiche con cui Agostino descrive le deformazioni del peccato non esauriscono la sua antropologia politica. Certo, il prezzo dell'assoggettamento al peccato è l'emergere di una condizione di individualismo sordo, un ripiegamento e irrigidimento dell'uomo su sé stesso che assume la forma del paradosso, lo abbiamo visto. Lo sforzo orgoglioso di superare i propri limiti conduce gli uomini a uscire verso il mondo, imporsi sugli altri, ma tale uscita si traduce in una proiezione sulle cose che non porta mai a un vero possesso, bensì al contrario a una servitù che rende l'uomo un oggetto tra gli altri. Tuttavia questo paradosso, che segna anche la natura del potere, inteso come manifestazione della *libido dominandi*, cioè fenomeno del peccato, può essere visto anche come tentativo di ricostituzione di un ordine delle cose.

Del resto per Agostino – coerentemente con la sua visione del male come mancanza di essere – non è possibile pensare a un totale annientamento dell'essere da parte del peccato. Nel capitolo XIX della *Città di Dio*, Agostino si concede una riflessione su una figura del mito pagano, il "semiuomo" Caco, concepita come una sorta di esperimento mentale e per noi utile a comprendere le possibilità positive degli esseri umani. Caco è caratterizzato da una insociabilità ferina³⁹, vive in una grotta, unico posto adatto all'eccezionale malvagità e solitudine di quell'essere, il cui nome stesso – che in greco significa "malvagio" – indica l'intensità della sua cattiveria. Quel mezzo uomo e mezzo bestia non ha attributi di socialità: senza moglie, senza figli, ladro, uccisore, è il grado zero di ogni relazione.

Eppure, anche a quel livello bestiale, Caco desiderava avere la pace, almeno nel suo corpo, comandava alle sue membra e quando esse si ribellavano era per fame o per bisogno. Il suo stesso corpo era come una sorta di turbolenta comunità di cui occuparsi, che aspirava alla pace: «Se avesse voluto avere anche con gli altri la pace, che si adoperava con sufficiente avvedutezza di avere nella propria spelonca e in sé stesso, non sarebbe considerato né cattivo né un mostro né un semiuomo»⁴⁰.

«Nec malus nec monstrum nec semihomo»: l'esperimento mentale di Agostino giunge inaspettatamente alla negazione, o alla mitigazione, delle premesse da cui era partito. Del resto anche le tigri si occupano dei loro

cuccioli, anche il falco, il più rapace degli uccelli, costruisce un nido per sé e la propria prole e «con la sua quasi madre di famiglia conserva nella pace che gli è possibile il vincolo familiare»⁴¹.

A maggior ragione gli uomini, per quanto malvagi, conservano un incoercibile bisogno di pace e di relazione. Nessuna deformità e sproporzione può annullare questa natura, non esiste nulla di così contrario alla natura da distruggerla completamente. Insomma il quadro si complica ulteriormente e l'antropologia agostiniana rende possibile uno spazio di socialità postlapsaria, che certo non è per nulla riconducibile alla natura *instituta* dei progenitori innocenti, allo stato d'innocenza perduto per sempre, ma consente di organizzare una pur instabile e fragile convivenza.

Gli ambigui istituti del potere umano: famiglia, città, schiavitù

Il dispositivo agostiniano è ormai chiaro: la catastrofe del peccato originale ha creato un prima e un dopo la caduta, l'antropologia umana è segnata da almeno due fasi e anzi si dovrebbe parlare di due antropologie distinte, quella dell'innocenza, irrimediabilmente perduta, e quella della storia, postlapsaria. Entrambe preludono a una terza, lo stato di gloria, alla fine dei tempi, destinata ai salvati. A partire da una fenomenologia del peccato che ci fa sodali con Adamo e che ce lo rende vicino e riconoscibile nella tempesta della vita quotidiana, Agostino tiene insieme quella doppia antropologia per tracciare le linee della storia – che come si sa è mossa da due amori: quello di sé spinto fino al disprezzo di Dio e quello di Dio fino al disprezzo di sé, da due cittadinanza interiori, due appartenenze che in nessun modo possono essere ricondotte a istituzioni terrene o a esperienze politiche, perché nessuno sa a quale città appartenga (quella terrena, dell'amore di sé, o quella celeste) e tutto si svelerà alla fine dei tempi, oltre la storia. Fino ad allora i cittadini della città di Dio e quelli della città del diavolo vivono insieme, *permixti*, allo stesso tempo stranieri e abitatori della storia. In questo spazio, che è al tempo stesso storico ed escatologico, tutti beneficiano della "pace di Babilonia", cioè del concreto vivere nella storia, in tempi e luoghi determinati.

L'analisi del potere, del dominio, delle istituzioni umane diventa allora possibile, tenendo conto di questa molteplicità di livelli e di fasi. Infatti, dal momento che il peccato ha reso la natura umana antisociale, è allora

necessario prendere delle contromisure, trovare dei rimedi, concepire degli istituti di convivenza che reggano, realisticamente, alle spinte centrifughe di passioni e pulsioni. Non basta affermare l'innocenza dei progenitori e la catastrofe del peccato, ma è necessario interrogarsi sulle caratteristiche del potere e delle sue forme nello stato di natura decaduta. Il realismo politico di Agostino va compreso su questo doppio livello, quello della natura *lapsa*, compresa in relazione alla natura *institutiva*, e dei rimedi che il potere umano può fornire alla condizione storica degli uomini.

Una formazione sociale a cui Agostino dedica attenzione costante è quella della famiglia, connessa com'è sia al problema del peccato dei progenitori sia a quello del ristabilirsi di un ordine sociale nella storia. Particolarmente interessanti risultano quindi, oltre ai testi già citati come *La città di Dio* e *La Genesi alla lettera*, in cui viene messo in evidenza il tema dell'unione tra Adamo ed Eva, il *De bono coniugali* e il *De nuptiis et concupiscentia*, che mettono in luce le finalità dell'unione coniugale. Centrale in ogni caso è la relazione tra la caduta e la concupiscenza, intesa in questo caso soprattutto come passione sessuale². Lo abbiamo visto, alla disobbedienza del precetto divino corrisponde l'insorgere di un'autonomia del corpo che non soggiace più al volere e ai bisogni dei progenitori: «Appena però trasgredirono il precetto di Dio, contrassero nelle loro membra una sorta di malattia mortale e ciò cambiò la proprietà per cui potevano dominare tanto perfettamente il corpo»³.

La prima perdita di dominio è quella sul proprio corpo, che si manifesta immediatamente come autonomia spinta sessuale, inaugurando quell'orizzonte di guerra interiore di cui abbiamo parlato. È per Agostino del tutto evidente che, se anche Adamo ed Eva non fossero caduti, avrebbero generato dei figli e lo avrebbero fatto attraverso dei rapporti sessuali. Del resto la benedizione ed esortazione "Crescete e moltiplicatevi" non solo non fu revocata dal loro peccato, ma arrivò da Dio ai progenitori nello stato d'innocenza. Quello che il peccato introduce è però la concupiscenza dell'atto sessuale, che nello stato d'innocenza sarebbe stato sottomesso completamente alla volontà umana, in grado di controllare le parti riproduttive così come comanda al corpo di camminare⁴.

Il sesso ha dunque uno statuto ambiguo, poiché in quanto mezzo di generazione sarebbe stato presente anche in assenza della caduta, ma come manifestazione della concupiscenza è invece radicato nel peccato. Il matrimonio, come istituto umano postlapsario, rappresenta però un argine alla concupiscenza, perché la regola, in certo modo, la imbriglia, indirizzando-

la all'esigenza della generazione e piegandola all'ordine della costruzione sociale⁵. Se al di fuori di questa istituzione la concupiscenza avrebbe effetti distruttivi ed esiti antisociali, è con l'unione coniugale che essa si mette al servizio involontario della società. La famiglia, con la generazione dei figli, precede dunque la caduta e a essa, trasformata, segue. È un nucleo sociale che pre-esiste alla caduta e nel quale si rendono forse più visibili alcune trasformazioni del tipo di potere che lo caratterizzano⁶. Infatti, se i progenitori non fossero caduti, la famiglia sarebbe comunque esistita e sarebbe comunque stata innervata da poteri e funzioni diversi. Possiamo allora rivolgerci a questa comunità per comprendere certe forme di potere e il loro corretto esercizio, come faranno molti teologi e filosofi medievali e moderni.

Un elemento interessante è dato da alcune considerazioni agostiniane su certe attività economiche legate al sostentamento della famiglia, come l'agricoltura e l'allevamento. L'agricoltura infatti sarebbe esistita anche in assenza della caduta, ma come attività di cura del creato e godimento spirituale, privo di elementi servili⁷. L'allevamento è invece presentato come una sorta di esercizio di potere sugli esseri viventi non razionali, che si radica profondamente nello stato d'innocenza e che, anzi, in certo modo, con alcune specie, lo riattiva. Dio infatti, nella natura *institutiva*, diede all'uomo la capacità di comandare e ammansire gli animali e gli uccelli utili ai suoi bisogni, ma anche gli animali selvaggi, e non con la forza, ma con la "potenza della sua ragione". Come oggi l'uomo addomestica certi animali, scrutando e assecondando i loro istinti e le loro caratteristiche «spogliandoli delle loro abitudini selvatiche e rivestendoli, per così dire, di abitudini umane»⁸, allo stesso modo avrebbe fatto con tutti gli animali, grazie alla propria superiore, e perduta, intelligenza delle cose. Insomma l'allevamento è riflesso postlapsario di un potere legato solo alla ragione e all'intelligenza e dunque del ristabilimento di un ordine possibile.

Di importanza strategica sono invece le riflessioni sui rapporti tra l'uomo e la donna. Il connubio tra il maschio e la femmina è infatti considerato un bene⁹, non soltanto per la generazione dei figli, come abbiamo visto, «ma anche perché stringe una società naturale fra i diversi sessi»¹⁰. Non diversamente da filosofi dell'antichità, come Aristotele, o dai padri (ma in profondo disaccordo e polemica con ambienti radicali come quello degli encratici), né discostandosi in fondo dal diritto romano, come nelle *Istituzioni* di Gaio, Agostino vede nella famiglia il primo fondamento della costruzione sociale. Ciò che Agostino cambia – e che Aristotele non

poteva immaginare – è da un lato il paradigma generale di interpretazione della famiglia, anch'essa divisa tra un prima e un dopo, e dall'altro l'idea di un'unica famiglia umana, da intendersi in senso monogenetico.

Adamo ed Eva sono infatti i reali *primi parentes*, i primi genitori, dell'umanità. È perciò molto significativo che il *De bono coniugali* si apra con una riflessione che lega in un unico incrocio concettuale la naturale socialità dell'uomo, la visione "parentale" del genere umano che discende da Adamo, l'unione dei progenitori e la natura della società:

Ciascun uomo è parte del genere umano; la sua natura è qualcosa di sociale e anche la forza dell'amicizia è un grande bene che egli possiede come innato. Per questa ragione Dio volle dare origine a tutti gli uomini da un unico individuo, in modo che nella loro società fossero stretti non solo dall'appartenenza al medesimo genere, ma anche dal vincolo della parentela. Pertanto il primo naturale legame della società umana è quello fra uomo e donna. E Dio non produsse neppure ciascuno dei due separatamente, congiungendoli poi come stranieri, ma creò l'uno dall'altro e il fianco dell'uomo, da cui la donna fu estratta e formata, sta a indicare la forza della loro congiunzione. Fianco a fianco infatti si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta. Conseguenza è che la società si continua nei figli che sono l'unico frutto onesto non del legame tra l'uomo e la donna, ma della relazione sessuale. Infatti anche senza un simile rapporto vi sarebbe potuta essere nei due sessi una forma di amichevole e fraterna congiunzione, fungendo l'uomo da guida e la donna da compagna³⁴.

In questo senso, più fortemente che Aristotele, se mai fosse possibile, l'uomo è sociale perché è un animale "familiare"³⁵.

L'uomo è la guida, la donna è la compagna, dice Agostino. Ma come si declina questa differenza? La comunità di base è dunque fondata su una disegualianza, quella tra uomo e donna, che si radica nella natura stessa delle cose?

Per Agostino il rapporto tra i sessi nella coppia familiare si configura come una relazione di potere disuguale, che dopo la caduta si irrigidisce e si sclerotizza fino a divenire quasi un rapporto di dominio, con tutto il portato di durezza che questo può implicare, come conseguenza del peccato.

Nella *Genesis* si legge d'altronde che Dio abbia detto a Eva dopo il peccato: «La tua passione ti volgerà verso tuo marito ma egli avrà il dominio su di te». Tuttavia per Agostino, Eva, che è nata come aiuto per l'uomo, anche prima del peccato si sarebbe comunque "volta" verso Adamo e quindi di fatto sottomessa, anche solo per un legame di "dilezione"³⁶. Questa sog-

gezione spontanea assume però le forme storiche di un'obbedienza della donna all'uomo, che nel giardino dell'Eden non sarebbero state neppure pensabili. Per Agostino la condizione nella quale l'essere umano si è cacciato, cioè quella di essere schiavo del peccato, trasforma tutte le relazioni, assimilandole proprio a delle forme di servitù. Lo stesso vale per il rapporto di "compagna" che la donna intratteneva con l'uomo per natura e che diventa un rapporto di soggezione: «Possiamo pensare con ragione che una tale soggezione sia una condizione simile alla schiavitù, anziché un legame di dilezione, e così anch'essa – per cui gli uomini divennero in seguito schiavi di altri uomini – si dimostra derivante dal castigo del peccato»³⁴.

Quello di Adamo su Eva, e dell'uomo sulla donna, si trasforma da funzione di guida a un vero e proprio esercizio di potere, ma ciò non avviene "per natura", ma per il peccato: «A far sì che la donna meritasse d'aver come capo e signore il proprio marito non fu la sua natura, ma il suo peccato; se però quest'ordine non fosse mantenuto, la natura si corromperebbe di più e aumenterebbe il peccato»³⁵.

Sono certamente considerazioni che a una prima lettura possono urtare la nostra sensibilità – peraltro non più delle considerazioni di Aristotele sullo stesso tema –, ma quello che ci interessa qui comprendere è la logica del potere che con questo caso si mette in luce: la natura umana prima della caduta, cioè l'autentica natura come era stata istituita, non prevedeva le forme storiche della convivenza come le conosciamo, ma le forme storiche del potere contrastano ormai la deriva del peccato dando una struttura alla società.

La famiglia è sotto vari aspetti un presidio contro gli effetti del peccato, contro un disordine maggiore, ma i poteri che essa esercita, e che si agitano al suo interno, sono a loro volta radicati nel peccato e perciò ambigui. Non ci sarebbe soggezione della moglie al marito, e della donna all'uomo, se non ci fosse stato il peccato, e dunque l'ordine familiare è legato al peccato. È proprio in questo senso che il caso della famiglia ci fa comprendere, in piccolo, il significato di ogni potere, alla sua scala propria, che è un rimedio alla prevaricazione del peccato, che da quel peccato dipende e che si sclerotizza nella coercizione o anche solo nella sua possibilità. È questa l'ontologia del potere umano storico.

Il passaggio tra famiglia e *civitas* è un passaggio politico, ma la famiglia assume anche un ruolo di ordine nella diversità di funzioni e nel dovere esplicito di frenare il peccato, per impedirne, per quanto possibile, la trascinazione³⁶, e in certo modo prefigura la comunità politica, di cui ha biso-

gno, nella necessità postlapsaria di una gerarchia possibile, che è al tempo stesso conseguenza e rimedio al peccato.

La pace familiare è autonoma e originaria, ma è anche il tramite tra una dimensione precaria dell'ordine possibile – in cui dilezione e soggezione, comando e obbedienza, naturalità originaria e convenzionalità e positività di rapporti s'intrecciano in un nucleo comunitario – e una costruzione più ampia della vita comune, quella della comunità. Dunque la pace familiare

è in relazione a quella civile, cioè l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei familiari è in relazione all'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini. Pertanto conviene che il padre di famiglia tragga dalla legge della città le disposizioni con cui regolare la propria famiglia in modo che si armonizzi alla pace della città⁷.

Il potere tra gli esseri umani è quindi ambiguo, esattamente come le istituzioni a cui dà luogo. Esso va inoltre inteso in modi diversi a seconda che si applichi alla comprensione della natura umana prima o dopo la caduta.

Né è un esempio chiaro l'esistenza della schiavitù, dominio coercitivo al massimo grado. Che cosa vuol dire dominare? Ci sarebbe stato un dominio coercitivo se i progenitori non fossero caduti? In un passo molto citato nei secoli successivi, Agostino spiega che la benedizione di Dio all'essere umano nello stato d'innocenza («Dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»⁸) non può che essere interpretata come un dominio sugli esseri irrazionali, gli esseri viventi non umani e non come l'inizio di un potere coercitivo tra gli esseri umani.

Il dominio innocente «non è quello dell'uomo sull'uomo, ma quello dell'uomo sulle bestie»⁹. Gli antichi giusti di cui si parla nei libri sacri, anche dopo la caduta, proprio per questo motivo furono stabiliti «come pastori di armenti e non come re di uomini». In questo modo Dio suggeriva il corretto esercizio del potere secondo la natura.

Ma, come abbiamo visto più volte, la seconda natura, quella decaduta, introduce rapporti di dominazione diversi. È il caso del dominio diretto dell'uomo sull'uomo, la schiavitù, istituto centrale del mondo antico. Viziosa dal peccato, cioè schiava di esso, la natura *lapsa* ha reso possibile ogni ulteriore soggezione altrimenti innaturale, compresa la schiavitù degli uomini rispetto ad altri uomini¹⁰.

In certi passaggi della *Città di Dio* Agostino sembra legare in un unico nodo la schiavitù considerata nel suo significato ontologico, come soggezione al peccato, e la schiavitù come fatto storico, come asservimento. La schiavitù è in ogni caso un fatto contro natura, se per natura intendiamo quella innocente, infatti «la condizione servile è stata imposta all'uomo in quanto peccatore. [...] Quindi la colpa e non la natura ha meritato simile appellativo»¹¹.

Può sembrare un fingimento ideologico, un espediente giustificazionista del servaggio, ma basterebbe pensare alla dottrina aristotelica sull'esistenza di uomini schiavi "per natura" per rendersi conto che non si tratta di questo. Se per Aristotele la condizione di servo è naturale, è inscritta nell'ordine fisico delle cose, per Agostino, e per buona parte del pensiero patristico, nessuno è servo per natura, se per natura si intende quella voluta da Dio, la natura innocente. La schiavitù è però in fondo la punizione a cui tutti siamo potenzialmente sottoposti, dal momento che tutti ci siamo in Adamo asserviti al peccato. Tra servi e padroni non c'è una differenza naturale, perché tutti condividono una natura servile, una soggezione al peccato che li rende non liberi. I servi hanno padroni che sono a loro volta servi.

Quella della servitù è una condizione ontologica postlapsaria e ancora una volta siamo di fronte a una forma di paradosso, ma che in questo caso può aprire degli spazi di relazione. Se infatti «la prima causa della servitù è il peccato per cui l'uomo viene sottomesso all'uomo con un legame di soggezione»¹², la servitù umana rientra sempre in un ambito provvidenziale, poiché ciò «non avviene senza il giudizio di Dio, nel quale non v'è ingiustizia»¹³.

Ci può sembrare un esito deludente, ma nessun essere umano è più considerato un semplice "strumento animato" aristotelico. L'esito stranante è semmai un altro, cioè il fatto che la servitù, disuguaglianza odiosa e inconcepibile senza la caduta di Adamo, è l'effetto di una ben più terrificante uguaglianza, quella di fronte al peccato, che rende tutti uguali, tutti servi, tutti schiavi, tutti assoggettati:

Il Signore di tutti dice: *Chiunque commette peccato è schiavo del peccato*; e per questo molti fedeli sono schiavi di padroni ingiusti, ma non liberi, perché: *Ciascuno è agguadato come schiavo a colui dal quale è stato vinto*. E certamente con maggior disimpegno si è schiavi di un uomo che della passione, poiché la passione del dominio, per non parlare delle altre, sconvolge con un dominio molto crudele il cuore dei mortali¹⁴.

E proprio per questo quell'istituto umano trova una sua legittimità, nel tentativo ancora una volta di trovare un ordine:

Per natura, secondo la quale all'inizio Dio formò l'uomo, non v'è schiavo dell'uomo o del peccato. Però la schiavitù come pena è ordinata secondo quella legge che comanda di mantenere l'ordine naturale e proibisce di violarlo perché, se il peccato non fosse avvenuto contro quella legge, non vi sarebbe nulla da reprimere dalla schiavitù come pena⁴⁵.

Per gli antichi la schiavitù è storicamente ineliminabile; per Agostino è ineliminabile perché non è removibile la condizione di assoggettamento di cui essa è soltanto una manifestazione. Nella sclerotizzata gerarchia postlapsaria, tutti gli istituti umani hanno una funzione di freno del male, repressione del peccato, tentativo di ordine. È questo ciò che san Paolo intendeva dire, secondo Agostino, esortando a sottomettersi ai poteri costituiti, per cercare di garantire una pur fragile pace terrena.

Siamo tutti come Adamo ed Eva dopo la loro caduta, siamo come loro esposti alla paura e alla sopraffazione, siamo tutti tiranni e schiavi, ma è proprio per questo che abbiamo bisogno del potere, di un potere che freni il male e che si articoli in forme possibili – proprietà, stato, coercizione, guerra –, sempre fragili e ambigui, ma capaci di tracciare le linee di una convivenza, che si radicano nel male, poiché originate dall'evento originario del peccato, ma che a esso sono rimedi.

E in questa dialettica paradossale, che è il prodotto del dispositivo teologico congegnato da Agostino su caduta, peccato e grazia, anche la domanda controfattuale "Che cosa sarebbe successo se Adamo ed Eva non fossero caduti?" aiuta a capire e tenere insieme tutti i livelli dell'analisi.

3 L'orizzonte del potere

Dominare. Esseri senza ragione e animali razionali

Agostino forniva una fenomenologia del potere e della relazione parlando all'esperienza individuale di ognuno e traducendola, come in una trappola, nelle proprie categorie interpretative. Chi non ha esperienza del proprio limite e di una costitutiva indigenza? Chi conoscerebbe il male – per esprimersi nei termini agostiniani – se non ne avesse fatto esperienza? Il dispositivo agostiniano è tanto più efficace quanto più riesce a restituire questo orizzonte di esperienza nelle sue proprie concezioni filosofiche e teologiche, rafforzando così la propria ermeneutica. Il risultato è una grandiosa visione della storia e della salvezza, che a sua volta diventa la metateoria di ogni esperienza individuale. Per questa sua straordinaria capacità di pensatore, Agostino ha cambiato il volto dell'Occidente e il suo meccanismo di comprensione è un dispositivo totalizzante, come sono stati il marxismo e il freudismo nel Novecento (se ci è consentito il gioco estrinseco del paragone).

Per quanto ci interessa, la separazione tra un prima e un dopo, la cesura determinata dal peccato di Adamo ed Eva e lo stato di disordine da esso introdotto sono gli elementi di interesse principali per la comprensione del potere e degli istituti della politica. Tuttavia le concezioni agostiniane non furono mai assunte acriticamente dagli autori medievali e furono anzi spesso messe in questione. Inoltre le forme stesse del dibattito filosofico e teologico cambiarono radicalmente nel tempo, dovendo rispondere a nuovi problemi concreti, anche di azione politica, ed elaborarono nuovi metodi di indagine e nuove concezioni epistemologiche. È il caso degli autori che riprenderemo in questo capitolo, filosofi e teologi delle università, della scolastica del XIII e XIV secolo.

Un contesto importante lo abbiamo già accennato: il commento dei

Note

Introduzione

1. I censori del Seicento, che fecero disegnare le foglie di fico, evidentemente non ricordavano l'importanza cruciale che Agostino dava alla scoperta della nudità dei progenitori appena dopo il peccato originale. Nel dipinto di Masolino peraltro le foglie di fico sarebbero del tutto fuori luogo anche dal punto di vista filologico, perché i progenitori non hanno ancora peccato (e dunque non si sono ancora coperti), mentre in quello di Masaccio, anch'esso censurato, sarebbe stato più pertinente disegnare «tuniche di pelli» (*Gen* 1, 21), visto che sono ormai fuori dall'Eden. Sull'interpretazione agostiniana della nudità si dirà nel capitolo 2, con i riferimenti bibliografici adeguati; qui può invece essere interessante segnalare G. Agamben, *Nudità*, Notte tempo, Roma 2009, in particolare pp. 83-128.
2. Qui è chiaramente Eva che prende l'iniziativa della disobbedienza, in conformità con il racconto biblico, perché è lei che porge una prima mela ad Adamo, staccandone allo stesso tempo una seconda (di cui la *Genesi* non parla). Pur essendo entrambi travolti dalla stessa colpa, Eva è spesso vista dai commentatori medievali (e non solo) come l'elemento più seducibile e corruttibile dal serpente. Un'attenzione particolare a Eva, già dal titolo, in K. Flasch, *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007 (ed. or. München 2004).
3. Sulla storia di questi dibattiti e le concezioni legate al paradiso terrestre si vedano i bei lavori di A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bruno Mondadori, Milano 2007 (ed. or. London 2006); J. Delumeau, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, il Mulino, Bologna 1994 (ed. or. Paris 1992); J. S. Emerson, H. Feiss (eds.), *Imaging Heaven in the Middle Ages: A Book of Essays*, Garland, New York-London 2000.
4. B. Le Bovier de Fontenelle, *Sull'origine delle favole*, a cura di E. Pozzi, La Vita Felice, Milano 2013.
5. Due volumi recenti mostrano l'ampiezza e la varietà delle domande prodotte da questo modello di interrogazione delle vicende dei progenitori: G. Briguglia, I. Rosier-Catach (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016; A. Minnis, *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2016.

6. Mette in relazione il mito antico dell'età dell'oro con la storia medievale dello stato d'innocenza per esempio B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschaft- und Staatsbeziehung*, Hierschmann, Stuttgart 1999; di "amalgama di tradizioni", almeno nel periodo tardoantico, parla Delumeau, *Storia del Paradiso*, cit. Per la nozione di primitivismo, in relazione al nostro tema, e pur essendo molto invecchiati, possono ancora essere interessanti A. O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The John Hopkins Press, Baltimore (MA) 1935 e G. Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, The John Hopkins Press, Baltimore (MA) 1948.
7. Voltaire, *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1971, p. 349, ma l'estensore del lemma è in realtà Nicolas-Antoine Boulanger.
8. Agostino, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, ed. bilingue a cura di I. Volpi e N. Ciptiani, in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1994: vol. XIX, t. 2, *Polemica con Giuliano*, II-2, VI, 39, p. 1186. Quando possibile utilizzerò le traduzioni italiane dell'edizione citata, discostandomene però ogni volta che lo riterrò utile, come in questo caso, senza ulteriore specificazione.
9. Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale*, I, II, cap. 56, opera consultabile sul sito del progetto SourEncyMe, a cura di I. Draclants, CNRS, in <http://sourcencyme.irht.cnr.fr>.
10. In una serie di studi molto stimolanti, per esempio Y.-C. Zarka, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, PUF, Paris 2001, o anche Id., *Philosophie et politique à l'âge classique*, PUF, Paris 1998, l'autore pone il problema della finzione (come quella del contratto sociale o dello stato di natura) al centro della filosofia politica moderna, come luogo del dispiegamento della verità sul politico. In questo senso, nella filosofia politica moderna la finzione giocherebbe il ruolo che la storia avrebbe giocato nella filosofia politica medievale. I dibattiti sullo stato d'innocenza, di cui stiamo parlando, ci mostrano forse che il quadro è molto più complicato.
11. Sono molto interessanti da questo punto di vista, in un senso più ampio, i libri di P. Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, che lega alcuni elementi fondanti dell'impresa scientifica moderna all'idea dell'indebolimento delle capacità umane di conoscenza in seguito alla caduta dei progenitori e H. Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of the Human Beings*, The University of Rochester Press, Rochester (NY) 2005, che vuole mostrare come i contemporanei di Hobbes leggessero il suo stato di natura anche in relazione allo stato edenico e alla caduta dei progenitori. Per una panoramica su alcuni dibattiti moderni relativi ad Adamo ed Eva si veda P. Almond, *Adam and Eve in the Seventeenth-Century Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1994. Su alcuni aspetti particolari si possono vedere, per esempio sull'agostinismo e il peccato in relazione a Hobbes, anche L. Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris 2016, in particolare il capitolo 4 e, per altri versi, P. Vogt, *Locke, Eden and Two States of Nature: The Fortunate Fall Revisited*, in "Journal of the History of Philosophy", 35, 1997, pp. 523-44.

I Il potere di Adamo

1. G. Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, a cura di P. G. Ricci, V. Zaccaria, in *Id., Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol. IX, Mondadori, Milano 1983, p. 11.
2. *Ibid.*
3. Ep. CVIII. Ma la credenza della sepoltura di Adamo a Hebron è diffusa e presente per esempio anche nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze.
4. In particolare Boccaccio dedica a Eva anche il primo capitolo del *De mulieribus claris*, in Boccaccio, *Tutte le opere*, cit., vol. X, 1970, raccolta di 106 storie di donne famose.
5. Del resto Boccaccio non è alieno da conoscenze di temi e problemi filosofico-teologici. Per temi più generali si vedano per esempio A. Montefusco, *Dall'università di Parigi a frate Alberto. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia vermacolare in Giovanni Boccaccio*, in "Studi sul Boccaccio", 44, 2015, pp. 177-232; F. Mariani Zini, *L'Économie des passions: Essai sur le Décaméron de Boccace*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2012; G. Briguglia, *Cerere e l'agricoltura. Osservazioni su un mito delle origini in Boccaccio*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di A. Palazzo, FIDEM Congress, Porto 2011, pp. 373-84; K. Flasch, *Poesia dopo la peste. Saggio su Boccaccio*, Laterza, Roma-Bari 1995 (ed. or. Mainz 1992).
6. Su Adamo ed Eva nell'immaginario medievale si vedano almeno come introduzione al tema dal punto di vista filosofico G. Briguglia, I. Rosier-Catach (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016; A. Minnis, *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2016; A. Paravicini Bagliani (ed.), *Adam, le premier homme*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012; K. Flasch, *Eva e Adamo. Metamorfofi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007 (ed. or. München 2004).
7. Il testo della versione greca si trova in *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, edited by J. Tromp, Brill, Leiden-Boston 2005. Il testo latino è reperibile in www2.iath.virginia.edu/anderson/vita con una traduzione inglese.
8. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di A. Vitale Brovarone, L. Vitale Brovarone, vol. LXVIII: *L'invenzione della croce*, Einaudi, Torino 1995, p. 380. È sempre sul legno della croce, ben consapevole della differenza di credibilità tra testi di diverso tipo, Iacopo precisa nell'episodio LIII, *Passione del Signore*: «Non si vuole con questo dire che fu uno stesso legno quello dell'albero presso cui Adamo fu tentato e quello della croce su cui Cristo subì la passione: si vuol semplicemente dire che come Adamo fu tentato presso un legno, così Gesù subì la passione su di un legno. Tuttavia in una storia greca si legge che il legno era il medesimo».
9. *Mc 13, 24-27*.
10. *En. in Ps. XCV, 15*, in *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI-C*, Brepols, Turnhout 1990, p. 1352. La spiegazione del nome di Adamo, che si trova varie volte in Agostino, è comunque già presente proprio in *The Life of Adam and Eve in Greek*, cit.

11. Niccolò di Lira, *Postilla in Gal.*, 4, 3.
12. Il problema dell'autenticità della lettera di Dante esula dalle nostre finalità, ma per il punto sull'importante e annoso dibattito si può vedere la *Nota introduttiva* di Luca Azzetta all'*Epistola XIII* (che è alle pp. 321-417), in *Opere di Dante*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta e M. Rinaldi, Salerno, Roma 2016, vol. V, pp. 273-97; per i passaggi più direttamente richiamati, si veda VI, 17 dell'epistola, pp. 345-55.
13. H. de Lubac, *Esgesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 4 voll., Jaca Book, Milano 2006 (ed. or. Paris 1959-63).
14. B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, EDB, Bologna 2008 (ed. or. Oxford 1940), ma si veda anche il classico M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981.
15. Per esempio G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Droz, Genève 2009. Su veridicità, Scrittura, cristianesimo medievale si veda anche lo stimolante A. Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Les Belles Lettres, Paris 1993.
16. Agostino, *La Genesi alla lettera*, ed. bilingue a cura di L. Carrozzini (testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum), in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1989, vol. IX, t. 2, VIII, 1-2. L'interesse di Agostino per il libro della *Genesi* è peraltro vasto e duraturo, come è testimoniato in gran parte della *Città di Dio*, in tutti gli scritti sul matrimonio e sull'etica sessuale, per così dire, e soprattutto nelle *Confessioni*, nel *De Genesi contra Manichaeos* e ovviamente nella *Genesi alla lettera*.
17. *Ibid.*
18. Sul nesso tra potere e peccato nella riflessione medievale si vedano R. Lamberini, *Nature and the Origins of Power: An Examination of Selected Commentaries on the Sentences (Thirteenth and Fourteenth Centuries)*, in M. van der Lugt (ed.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 95-112; B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschaft- und Staatstheorie*, Hiersemann, Stuttgart 1999; P. Buc, *L'ambiguité du livre: Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris 1994; W. Stürner, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Thorbecke, Sigmaringen 1987; per altri versi C. J. Nederman, *Nature, Sin, and the Origins of Society*, in "Journal of the History of Ideas", 49, 1988, pp. 3-26. Dal punto di vista soprattutto della storia del diritto, in connessione alla proprietà, si veda M.-F. Renoux-Zagaté, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Paris-Genève 1987 che traccia una parabola moderna a partire dalle fonti medievali su Adamo.
19. Muto la definizione di "semicontrafattuale" da R. M. J. Byrne, *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2005, che lo identifica come un tipo di argomentazione che nega la relazione causale tra un fenomeno e un suo antecedente nella forma "anche se...", cioè anche se fosse successo A, si sarebbe comunque verificato B. Il contrafattuale si esprimerebbe nella forma "se", cioè se fosse successo A non si sarebbe verificato B.

20. F. Suárez, *De opere sex dierum*; si è consultata l'edizione in *Francisci Suarez Grammaticae ex Societate Iesu Commentaria*, Venetis apud Sebastianum Coleti MDCCXXI, pp. 1-253; esiste una traduzione parziale in italiano del libro V a cura di C. Faraco, *Trattato dell'opera dei sei giorni*, Artetretta, Capua 2015.
21. *Ivi*, pp. 217-53.
22. «De Statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si primi parentes non peccarent. Materiam huius libri curiosa magis, quam necessaria vidi potest, eo quod sit de re incerta, quae numquam fuit, nec futura est, nec nobis revelata. Nihilominus tamen D. Thom. et alii Theologi non omnino illam praetermiserunt, quia licet in se revelata non sit, ut illius inquisitio magnam lucem ad cognoscendas poenas, quas humanum genus, propter peccatum Adae incurrit, afferre possit. Propter has igitur causas diligenter inquirendum est, quomodo status innocentiae communicandus esset hominibus ab Adamo procedentibus, ipso non peccante: & quem statuum, seu modum vitae in hoc mundo habere possent, vel etiam habituri essent, quantum ex his, quae Deus in primis hominibus operatus est, & ex legibus, quas cum eis statuit, investigari poterit» (*ivi*, p. 217).
23. *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, pars. I, Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, Sent. II, dist. XX, 1, 1-3, p. 427.
24. *Ivi*, Sent. II, dist. XX, 4, 1, p. 429: «Ci si chiede che tipo di figli Adamo avrebbe generato, se non avesse peccato, per esempio se fin dalla nascita sarebbero stati in possesso di una statura perfetta e del controllo pieno delle loro membra, proprio come è stato per Adamo, cioè camminare e parlare. Una risposta può essere che sarebbe stato opportuno che i figli nascessero piccoli per adeguarsi all'utero materno». Neppure Agostino ha risolto la questione e si può anche pensare – prosegue l'indagine del Lombardo – che potessero essere dotati di alcune capacità come quelle dei cuccioli di vari animali.
25. Per una visione d'insieme del significato della presenza di Adamo ed Eva nel secondo libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo si veda L. Valente, *Adam et la nature humaine avant le péché originel dans le 1^{er} livre des Sentences de Pierre Lombard*, in Briguglia, Rosier-Carath, *Adam, la nature humaine, avant et après*, cit., pp. 19-43.
26. Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, In secundum librum Sententiarum*, t. II, Quaracchi, Firenze 1885, pp. 1007-9.
27. Tommaso d'Aquino, *In Quatuor Libros Sententiarum*, l. II, dist. 44, q. 1, art. 3: *Utrum in statu innocentiae fuisset dominium*, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. R. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, vol. I, p. 25.
28. Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, trad. it. a cura di T. S. Centi et al., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, pars. I, q. 96, art. 4: *Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*, pp. 1087-8. Seguo il testo di questa edizione bilingue discostandomene quando lo riterrò utile.
29. Si veda per i temi politici L. Parisoli, *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2008. Va ricordato

che lo scritto non è opera solo di Alessandro di Hales ma probabilmente di vari altri collaboratori.

30. J. Wyclif, *Tractatus de statu innocentie*, in J. Loserth, F. D. Matthew (eds.), *Tractatus de mandatis divinis*, Minerva, Frankfurt am Main 1966 (riproduzione dell'ed. *Wyclifs Latin Works*, The Wyclif Society, London 1922, VIII), pp. 475-524.

31. «Oporet parumper disgređi, videndo quomodo homo debuit in statu innocentie conversari. Sicut enim ex medicorum principis oportet statuere hominem equalis complexionis simpliciter quoad iusticiam, cuius complexionis temperamentum sit metrum et regula aliorum; sic oportet videre que conversatio fuit homini debita ex institutione primaria; et secundum accessum ad illam vel ab illa disranciandam debent aliorum iusticie vel iniusticie mensurari» (ivi, p. 475).

32. Sui dibattiti relativi alle caratteristiche naturali del corpo dei progenitori nel contesto dei dibattiti medici si veda A. Robert, *Le corps d'après: la Chute entre théologie et médecine (XVI-XIV^e siècle)*, in Briguglia, Rosier-Catach, *Adam, la nature humaine, avant et après*, cit., pp. 173-204. Per una breve introduzione al corpo nell'Eden si veda Minnis, *From Eden to Eternity*, cit., in particolare pp. 24-83.

33. Wyclif, *Tractatus de statu innocentie*, cit., p. 475.

34. *Ibid.*

2.

Il dispositivo agostiniano

1. Agostino, *La città di Dio*, ed. bilingue a cura di D. Gentili (testo latino dell'ed. maurina confrontato con il Corpus Christianorum), in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1988, vol. v, t. 2, XIV, 15, pp. 332-3: «Denique, ut brevier dicatur, in illius peccati poena quid inobedientiae nisi inobedientia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inobedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit».

2. Non è nostro compito qui ricordare il significato di queste svolte agostiniane o introdurre il pensiero generale di Agostino. Basterà rimandare ad alcuni degli studi più significativi e classici sul tema, per esempio E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983 (ed. or. Paris 1929), che, pur presentando una visione del pensiero agostiniano forse oggi superata, rimane una lettura di straordinario interesse; molto più attenti alle svolte del pensiero di Agostino e all'insorgere repentino della scoperta del peccato originale sono K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. Stuttgart 1980); G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina cristiana*, Morcelliana, Brescia 2001; N. Cipriani, *La dottrina del peccato originale negli scritti di Sant'Agostino fino all'"Ad Simplicianum"*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Ripensare Agostino*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Atti dell'VIII Seminario del Centro studi agostiniani di Perugia Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, pp. 23-48. Si possono aggiungere

per una visione più generale G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, e M. Bettetini, *Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008.

3. Sul tema specifico delle passioni, in relazione alla caduta, si veda almeno C. Casagrande, S. Vecchio, *Les passions avant et après la Chute. Modèle thomastique et tradition agustinienne*, in G. Briguglia, I. Rosier-Catach (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016, pp. 153-72.

4. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. v, t. 2, XII, 27, pp. 212-3.

5. Ivi, p. 204.

6. In Agostino il mare è spesso figura minacciosa e instabile e rappresenta l'esistenza. Si veda per esempio l'incipit del *De vita beata*.

7. Agostino, *Esposizioni sui salmi*, a cura di V. Tarulli, in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1971, Salmo 64, 9, pp. 474-5.

8. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. v, t. 2, XIII, pp. 242-3.

9. Oltre agli studi già citati, sulla specificità dell'interpretazione agostiniana del peccato originale, per quanto riguarda i temi di cui ci occupiamo, si veda L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, il Mulino, Bologna 2014, che tra gli altri pregi ha quello di sintetizzare la dottrina agostiniana e di delineare i dibattiti medievali ad essa seguiti, compresi i modi di trasmissione del peccato dei progenitori a tutti i loro discendenti. Si vedano anche i classici P. F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978; A. Sags, *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430*, in "Recherches augustiniennes", 15, 1969, pp. 75-112; H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967; si aggiunga O. Boulnois, *Liber té, origine et suite. Qu'est-ce que le péché originel?*, in Briguglia, Rosier-Catach, *Adam, la nature humaine, avant et après*, cit., pp. 107-24; per una panoramica teologica sul tema M. Flick, Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972. Sulla centralità del problema del peccato originale nella cultura cristiana fino all'età moderna J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987 (ed. or. Paris 1983); sulle connessioni del peccato originale con la teoria politica W. Stürner, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Torbecke, Sigmaringen 1987; G. R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1982; rimane interessante H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York 1963. Per lo sviluppo del problema nei secoli medievali O. Lottin, *Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin*, in Id. (ed.), *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. IV, Duculot, Louvain-Gembloux 1954.

10. Agostino, *La Genesi alla lettera*, ed. bilingue a cura di L. Carrozzi (testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum), in *Opere di sant'Agostino*, Città nuova, Roma 1989, VIII, 14, pp. 424-5: «Malum enim nisi experimento non sentiremus, quia nullum esset, si non fecissemus».

11. Tre le molte opere agostiniane scritte contro i pelagiani ricordo solo, in relazione al tema che ci interessa, *La Grazia di Cristo e il peccato originale*, *La natura e la Grazia*, *La correzione e la Grazia*, le varie *Contro Giuliano*. Le opere, non sempre facilmente reperibili, sono ormai disponibili in rete, come tutto il Corpus Agostiniano, in <http://www.augustinus.it> sia nel testo latino sia nella traduzione italiana.
12. Su superbia e potere si veda W. M. Green, *Initium omnis peccati superbia: Augustine on Pride as the First Sin*, Berkeley University Press, Berkeley (CA) 1949. Utile anche R. A. Markus, *De civitate Dei: Pride and the Common Good*, in J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren (eds.), *Augustine: Second Founder of the Faith*, Peter Lang, New York 1990, pp. 245-59, ora in Id., *Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*, Variorum, Aldershot 1994. Per uno sguardo su come questi temi si trasformino in una composita filosofia della storia (oltre che in una potente antropologia) risulta ancora molto utile G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il "saeculum" e la gloria nel "De civitate Dei"*, Borla, Roma 1988.
13. Agostino, *La Genesi alla lettera*, cit., XI, 15, 19, pp. 580-1.
14. *Ibid.*
15. Si veda anche Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Carapano, B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, XII, IX, 14, p. 681.
16. Agostino nella *Città di Dio* annovera la brama di denaro tra i tanti vizi dell'uomo, ma nella *Genesi alla lettera* mostra come tale vizio sia in realtà strettamente connesso alla superbia, di cui è, per così dire, una delle possibili traduzioni simboliche. Avarizia significa dunque in senso ampio superbia, ma nel suo significato più legato al possesso mantiene anche una forte relazione con la superbia: «Neque enim essent etiam homines amatores pecuniae, nisi eo se putarent excellentiores quo ditiores», cit., XI, 15, 19, p. 580.
17. Per esempio in Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 2, XIV, 15, 2, p. 336.
18. Ivi, pp. 334-5. Sul paradosso del possesso sono molto interessanti alcune considerazioni in P. A. Ferrisi, *Male, misticismo e sessualità nel pensiero di Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Linee di antropologia agostiniana*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pierretti, Atti del VI Seminario del Centro studi agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 175-86.
19. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 3, XIX, 12, 2, pp. 46-7: «Quem fortasse propter ipsam insociabilem fertatem semihominem quam hominem dicere maluerunt».
20. *Ibid.*: «Ac per hoc si pacem, quam in sua spelunca atque in se ipso habere satis agebat, etiam cum aliis habere vellet, nec malus nec monstrum nec semihomo vocaretur».
21. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 3, XIX, 12, 2, pp. 48-9.
22. Sui nessi tra il peccato originale e la concupiscenza, oltre agli studi già citati, si vedano i classici E. Samek Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Sant'Agostino*, in R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 212-72; G. Sfameri Gasparro, *Concupiscenza e generazione. Aspetti antropologici della dottrina agostiniana del pec-*

- cato originale*, in *Atti del Congresso internazionale su sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986, vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, pp. 225-55.
23. Agostino, *La Genesi alla lettera*, cit., IX, 10, 17, p. 469.
24. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 2, XIV, 21, p. 347. Sulle origini del dibattito sulla congiunzione coniugale già prima della caduta, si veda G. Anderson, *Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden*, in "Harvard Theological Review", 82, 1989, pp. 121-48. Un'interessante indagine introduttiva sui variegati dibattiti cristiani dei primi secoli sulle figure dei progenitori e il problema della sessualità in E. Pagels, *Adamo, Eva e il serpente*, Mondadori, Milano 1990 (ed. or. New York 1988).
25. Agostino, individuando i tre beni del matrimonio – generazione, fiducia, sacramento –, rifiuta l'idea che l'unione coniugale sia da considerare – come gli ambienti rigoristi cristiani sostenevano – un effetto diretto del peccato per il suo legame con il sesso. Sui dibattiti sulla natura del matrimonio, oltre ai saggi già citati, si vedano P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992 (ed. or. New York 1988); H. S. Benjamins, *Keeping Marriage Out of Paradise: The Creation of Man and Woman in Patristic Literature*, in G. P. Lutikhuisen (ed.), *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 93-106; sull'evoluzione agostiniana relativamente al valore da attribuire alla sessualità nel matrimonio, con certo riguardo alla polemica manichea prima e pelagiana dopo si veda E. A. Clark, *Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*, in "Recherches Augustiniennes", XXI, 1986, pp. 139-62. Per una sintesi degli scritti di Agostino sul matrimonio si veda E. Schmitt, *Le Mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Études Augustiniennes, Paris 1983.
26. Analizza l'analogia tra famiglia e comunità politica R. A. Markus, *Two Conceptions of Political Authority: Augustine, De civitate Dei, XIX, 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations*, in "The Journal of Theological Studies", XVI, 1965, pp. 68-100, avvertendo che le due comunità, quella familiare e quella politica, non godono in Agostino dello stesso tipo di "naturalità" e che l'uomo può essere considerato un animale naturalmente sociale, ma non politico.
27. Peraltro ciò che la *Genesi* dice di Adamo come custode del giardino va inteso per Agostino anche in senso allegorico: è Adamo stesso, e con lui l'umanità, il giardino di cui occuparsi. Una prima sintesi dell'interpretazione agostiniana dell'agricoltura nell'Eden si trova in G. Pons, *La naturalità e la agricoltura in los sermones de San Agustín*, in "Revista agustiniana", XXXVI, 1995, pp. 975-1003; Id., *La naturalità e el cultivo de la tierra en los comentarios de San Agustín al libro del Génesis*, in "Revista agustiniana", XLIII, 2002, pp. 283-307. Un'interessante inchiesta sulla trasformazione delle concezioni sul lavoro umano nelle rappresentazioni medievali di Adamo ed Eva è data da S. Piron, *Eve au fuseau, Adam jardinier*, in Briguglia, Rostier-Carac, *Adam, la nature humaine, avant et après*, cit., pp. 283-323.
28. Agostino, *La Genesi alla lettera*, cit., IX, 14, 25, pp. 480-1.

29. Agostino, *La dignità del matrimonio (De bono coniugali)*, a cura di M. Palmieri, in *Opere di sant'Agostino*. Città nuova, Roma 1978, 3, 3, pp. 12-5.
30. *Ivi*, p. 15.
31. *Ivi*, I, 1, p. 11.
32. Questa comune origine monogenetica consente peraltro ad Agostino di avere una visione inclusiva rispetto al tema dell'esistenza di popoli mostruosi (come i pigmei o i cinocefali) di derivazione pliniana. Per Agostino l'umanità passa dalla comune discendenza e non dall'apparenza umana. Per il tema dei popoli mostruosi e della sua funzione nel pensiero medievale rimando a G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri maestri medievali*. Salerno, Roma 2015.
33. K. Flasch, *Eva e Adamo. Metamorfofi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007 (ed. or. München 2004) cerca di seguire la storia dei dibattiti medievali sui progenitori anche dal punto di vista del cambiamento di concezioni sui rapporti tra uomo e donna.
34. Agostino, *La Genesi alla lettera*, cit., XI, 3750, pp. 620-1.
35. *Ibid.*
36. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 3, XIX, 16, p. 59. All'interno della famiglia, infatti, «compete dunque al dovere di chi non fa il male, non solo non fare del male ad alcuno, ma reprimere dal peccato o punirlo affinché o chi viene colpito sia corretto dal castigo o gli altri siano ammoniti dall'esempio».
37. *Ivi*, pp. 59-61.
38. *Gen* 1, 28.
39. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 3, XIX, 15, pp. 56-7.
40. Un'interessante messa a fuoco delle spiegazioni di Agostino sulla servitù come fatto sociale e storico è in G. Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995. Sull'atteggiamento pastorale di Agostino nei confronti del fenomeno della servitù si veda E. M. Atkins, R. J. Dodaro, *Augustine Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 e P. Cornish, *Marriage, Slavery, and Natural Rights in the Political Thought of Aquinas*, in "The Review of Politics", 60, 1998, pp. 545-61.
41. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 3, XIX, 15, pp. 56-7.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*
45. Agostino, *La città di Dio*, cit., vol. V, t. 3, XIX, 15, pp. 56-8. Sul retroterra concettuale relativo al fenomeno della schiavitù si veda per iniziare P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

3

L'orizzonte del potere

1. Su Alessandro di Hales (1170/1180-1245), che fu maestro di Bonaventura, si veda il già citato L. Parisoli, *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica*

- francescana, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2008; e inoltre K. B. Osborne, *Alexander of Hales: Precursor and Promoter of Franciscan Theology*, in *Id.* (ed.), *The History of Franciscan Theology*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1994, pp. 1-38; I. Brady, *The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales*, in "Franciscan Studies", 25, 1965, pp. 90-116; J. G. Bougerol, *The School of the Minors in Paris*, in *Id.*, *Introduction to the Works of Bonaventura*, St. Anthony Guild Press, Paterson (NJ) 1964, pp. 13-21; M. Huber, *Alexander of Hales: His Life and Influence on Medieval Scholasticism*, in "Franciscan Studies", 36, 1945, pp. 353-65.
2. Alessandro di Hales, *Summa theologica*, t. II. (*Prima pars secundum libri*), Quaracchi, Firenze 1928, inq. IV, tr. III, q. V, c. II, pp. 780-2.
3. Sulle concezioni relative al mondo animale nel Medioevo sono molto interessanti i volumi *Il mondo animale e la società degli uomini*, in "Micrologus. Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino", VIII, 2000, pp. 351-700, e AA.VV., *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*, in "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo", 31, 1985; ma anche S. Perfetti, *Animali pensati nella filosofia tra Medioevo e prima età moderna*, ETS, Pisa 2012. Sul contesto francescano del dominio su animali (e cose), si veda per cominciare R. Lambertini, *Hôtes de l'Éden, maîtres du monde? Les hommes, les animaux et les choses avant et après la Chute*, in G. Briguglia, I. Rostier-Catach (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016, pp. 255-68.
4. Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. In secundum librum Sententiarum*, t. II, Quaracchi, Firenze 1885, dist. XV, art. II, q. 1, pp. 382-3. Su Bonaventura, soprattutto come introduzione ai temi che stiamo qui discutendo, si vedano M. Rossini, *Male e potere nel pensiero di Bonaventura di Bagnoregio*, in "Rivista di storia della filosofia", 52, 1997, pp. 61-76; Z. Hayes, *Bonaventure: Mystery of the Triune God*, in Osborne, *The History of Franciscan Theology*, cit., pp. 39-125; J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventura*, Vrin, Paris 1988; S. Vanni Rovighi, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974; A. Schaefer, *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventura*, in "Franciscan Studies", 20, 1960, pp. 261-316; 21, 1961, pp. 233-382.
5. Bonaventura da Bagnoregio, *In secundum librum Sententiarum*, cit., pp. 382-3. Sulla centralità della figura di Adamo nella costituzione dell'"antropologia teologica" di Bonaventura è molto utile A. de Villalmontré, *La teologia de Adán en S. Buenaventura*, in "Verdad y vida", 130-131, 1975, pp. 253-301, che spiega alcuni elementi della polemica antiaristotelica con la convinzione di Bonaventura che la filosofia pagana, non conoscendo l'evento della caduta, fosse destinata a concentrarsi su una natura umana "viziata" e pertanto non autentica. Per un'analisi più dettagliata della gnoseologia adamitica si veda invece B. Faes de Mottoni, *La conoscenza di Dio di Adamo innocente nel II Sententiarum d. 23, a. 2, q. 3 di Bonaventura*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 9, 1998, pp. 3-32.
6. Questi elementi strumentali e pacificati dell'esistenza degli animali per la vita