

AGOSTINO

1. Profilo

Biografia e autoconfessione – Agostino è uno degli scrittori che conosciamo meglio e più a fondo, in tutte le pieghe della sua esistenza, grazie a circostanze letterarie pressoché uniche nella storia del mondo antico. L'autore infatti per noi incarna al massimo livello una delle tendenze tipiche dell'antropologia d'età tardoantica, e cioè la disposizione a parlare di sé, a confidarsi con la propria opera, prima che con il lettore, obbedendo all'esigenza di riflessione e di concentrazione su di sé che gli eventi esterni quasi impongono. Agostino ci parla di sé non solo in quell'opera straordinaria che sono le *Confessioni*, ma anche inserendo riferimenti e allusioni in tal senso in ogni altro scritto, anche quelli apparentemente meno idonei allo scopo per argomento trattato o per finalità.

Le *Retractationes* – Perfino in ordine alla propria produzione letteraria Agostino è portato al ripiegamento e alla riflessione critica: negli ultimi anni di vita – probabilmente nel 427 – compone le *Retractationes*, da intendersi come “riconsiderazioni” o “revisioni”, un'opera singolarissima in due libri in cui lo scrittore prende in esame le sue opere più importanti (27 trattati prima di essere eletto vescovo e 67 opere successive, senza occuparsi delle lettere e delle omelie) descrivendone la struttura e il contenuto, sottoponendole a un attento vaglio e segnalando i casi in cui la speculazione successiva gli ha fatto mutare opinione.

Possidio – D'altra parte, possediamo di Agostino una biografia (*Vita Augustini*) scritta da un suo allievo, e poi collega nell'episcopato, Possidio di Cálama, che resta accanto al maestro per quarant'anni e nei lunghi anni dell'invasione vandala *absque amara ulla dissensione familiariter ac dulciter*,¹ assistendolo nel momento della morte: un racconto molto osservante della maniera classica di tipo svetoniano, peraltro poco incline a sottolineare gli aspetti del meraviglioso cristiano come invece constatiamo nell'analoga opera di Paolino di Milano su Ambrogio, e più diffuso sull'ultima parte della vita del santo, nel quarantennio cioè non coperto dai cenni autobiografici dello scrittore. Il dato interessante della *Vita Augustini* dal punto di vista culturale è che Possidio vi inserisce una specie di bibliografia degli scritti del maestro conservati nella biblioteca di Ippona, per i quali si prevedeva una specie di diffusione a richiesta,² a significare che già i contemporanei vedevano convivere in Agostino l'aspetto della santità di vita e quello della rilevanza di scrittore sotto il segno della cura pastorale e dell'acume dottrinale ed esegetico.

Nascita e formazione – Aurelio Agostino nasce a Tagaste, in Numidia (odierna Algeria), il 13 novembre del 354: il padre, Patrizio, è un modesto funzionario amministrativo che si converte solo prima di morire, mentre la madre, Monica, fervente cristiana, lo avvicina per prima al cristianesimo. Inizia gli studi retorici dapprima a Tagaste e poi a Madaura; quindi, grazie alla beneficenza di un ricco possidente, Romaniano, nel 371 può trasferirsi a Cartagine per il perfezionamento. Qui ha un momento di sbandamento sia esistenziale, frequentando una donna di cui non fa mai il nome che gli dà anche un figlio, Adeódato (morto poi adolescente), sia spirituale, quando si rende conto di non provare piacere e interesse per la lettura della bibbia, che non lo soddisfaceva dal punto di vista letterario, mentre si sente attratto dalla filosofia, cui lo inizia la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone e di alcuni scritti di Aristotele in traduzione latina; è sempre in questo momento che si colloca l'adesione al manicheismo

¹ Possid. *vita Aug.* 31,11: «in familiarità e dolcezza, senza l'amarezza di alcuna incomprensione».

² Possid. *vita Aug.* 18,10: *ne veritatis verbi avidissimos in aliquo fraudare videamur, statui, Deo praestante, in huius opusculi fine etiam eorumdem librorum, tractatum, et epistolarum indiculum adiungere: quo lecto qui magis Dei veritatem quam temporales amant divitias, sibi quisque quod voluerit ad legendum et cognoscendum eligat, et id ad describendum, vel de bibliotheca Hipponiensis Ecclesiae petat, ubi emendatiora exemplaria forte poterunt inveniri, vel unde voluerit inquirat, et inventa describat et habeat, et petenti ad describendum, sine invidia etiam ipse tribuat* («per non defraudare di nulla quanti sono avidissimi della parola della Verità, ho deciso di aggiungere, se Dio mi aiuta, alla fine di quest'opuscolo anche un elenco di quei libri, prediche e lettere; leggendolo, chi preferisce la verità divina alle ricchezze temporali potrà scegliere a suo piacimento quale leggere e conoscere, per poi richiederlo, da trascrivere, alla biblioteca della Chiesa d'Ippona, dove forse potrà trovare esemplari più corretti, oppure ricercarlo altrove, a suo piacimento: trovato, lo trascriva e lo tenga per sé e, se alcuno glielo chiede per trascriverlo, a sua volta lo presti senza gelosia»: trad. C. Carena).

(373), la dottrina eretica che vede nella polarizzazione tra male e bene, carne e spirito, il motore della storia anche alla base dei racconti scritturistici.

L'insegnamento e la professione – Nel 375 torna a Tagaste come maestro di retorica, ma l'inquietudine e la morte di un caro amico lo portano nuovamente a Cartagine nel 378, dove ottiene un discreto successo. Si consuma qui anche l'allontanamento dal manicheismo, nonostante la frequentazione del vescovo manicheo Fausto, *imperitus earum artium quibus eum excellere putaveram* (conf. 5,7,12), che, anzi, sortisce l'effetto di evidenziare le incongruenze della dottrina e l'indegnità di molti adepti. Insoddisfatto anche per l'incostanza dei suoi allievi, decide di imbarcarsi per Roma (383), nonostante la ferma opposizione della madre. Ma non si ferma a lungo neanche nell'antica capitale: per interessamento di Simmaco, allora prefetto urbano, che prova simpatia per il retore e punta sulla freddezza di quest'ultimo nei confronti del cristianesimo per creare difficoltà ad Ambrogio, riesce a trasferirsi a Milano per occupare un importante posto di maestro di retorica. La sede imperiale di Valentiniano II non è forse un posto ambito per illustri retori, ma è l'ideale per un giovane che vuole mettersi in mostra, e infatti Agostino il 1° gennaio del 385 recita un panegirico in onore del console di quell'anno e successivamente uno per l'imperatore.

L'incontro con il neoplatonismo e con Ambrogio – Qui Agostino vive esperienze risolutive in un ambiente culturale stimolante. Anzitutto, dopo un periodo di adesione allo scetticismo della Nuova Accademia, si accosta al neoplatonismo, entrando a far parte del circolo di intellettuali attorno a Manlio Teodoro (destinatario di uno dei panegirici di Claudiano), leggendo quelli che lui stesso chiama "i libri dei platonici", forse lo stesso Plotino o Porfirio, tradotti da Mario Vittorino. Sperimenta così la vivacità di una dottrina filosofica che, soddisfacendo la sua ricerca di assoluto in modo più gratificante del manicheismo, lo avvicina nuovamente al cristianesimo per via filosofica. Nello stesso tempo si colloca l'incontro con il vescovo Ambrogio, che il retore ammira proprio per la sua eccellenza di oratore e che con il suo metodo interpretativo allegorico gli fa apprezzare le Scritture, invogliandolo alla lettura e confermandolo nel riavvicinamento alla fede, questa volta dunque per via letteraria.

La conversione – La ricerca di Agostino, come intellettuale e come uomo, approda alla conversione nel luglio del 386, anche sulla scorta di esperienze parallele che lo impressionano molto, come la conversione di Antonio, divulgata da Atanasio a Treviri, e quella, intellettualmente molto più vicina, di Mario Vittorino; la risoluzione è favorita anche da intensi colloqui con Simpliciano, già consigliere spirituale di Ambrogio. Il momento è complicato da problemi di salute e da alcune vicende esistenziali legate ancora al rapporto con la madre di Adeodato, che lo raggiunge per un breve periodo, ma che viene congedata per il progetto di un nuovo matrimonio. Nel settembre tuttavia lascia l'insegnamento, sentito come troppo lontano dalla nuova sensibilità, e si ritira, con la madre giunta a Milano, Adeodato, l'amico Alipio e pochi altri, a *Cassiciacum*, località sulle prealpi lombarde (forse l'odierna Cassago o Casciago), nella villa di un amico, Verecondo, per prepararsi al battesimo nel contesto di una vita condotta secondo i dettami dell'ideale ascetico, sentito come il fondamento del cristianesimo, che produce anche i primi scritti d'argomento cristiano di Agostino. Nella notte di Pasqua del 387 riceve il battesimo da Ambrogio insieme al figlio e ad Alipio. Si risolve allora di tornare in Africa; a Ostia, in attesa di imbarcarsi, muore Monica.

In Africa: l'episcopato – Tornato a Tagaste l'anno successivo, intende realizzare con alcuni adepti un progetto di vita monastica basato sulla preghiera e sulla lettura e discussione di testi teologici e filosofici. Ma nel 391, mentre visita la fiorente città di Ippona (l'odierna Bona, in Algeria) e ascolta una predica dell'anziano vescovo Valerio, che chiede alla comunità un sacerdote che lo aiuti a svolgere i compiti pastorali, suo malgrado viene ordinato per acclamazione della folla e affiancato come coadiutore al vescovo, finché nel 395, aggravatesi le condizioni di quest'ultimo, viene consacrato vescovo e gli succede. Come vescovo, Agostino deve subito fronteggiare dal punto di vista dogmatico scismatici ed eretici (manichei, donatisti, pelagiani), partecipando a diversi concili e sostenendo discussioni anche accesissime; tuttavia non viene mai meno ai suoi impegni pastorali, sempre solleciti, soprattutto nel momento in cui si profila la minaccia delle invasioni barbariche, e che sostiene sia intervenendo nel tessuto sociale – secondo un modello di santità episcopale attenta ai bisogni anche

pratici dei fedeli risalente a Cipriano – sia impegnandosi nella predicazione e nella corrispondenza, in cui l’urgenza del dibattito dottrinale non è mai privilegiata sulla cura spirituale delle anime.

La morte – Quando Ippona è assediata dai Vandali e dagli Alani guidati da Genserico, Agostino muore il 28 agosto del 430, consumato dalla vecchiaia e dalla malattia. Annota Possidio:

verbum Dei usque ad ipsam suam extremam aegritudinem impraetermisit, alacriter et fortiter, sana mente, sanoque consilio in ecclesia praedicavit.³

Una produzione vastissima – Nella lettera 224 indirizzata a Quodvultdeus e databile al 428 lo stesso Agostino, vicino alla morte, fa il punto della propria produzione: conta 232 trattati, ma esclude dal computo le lettere (che sono più di duecento) e le omelie (circa cinquecento). Questa grande massa di opere, che quindi supera il migliaio, ci è giunta in pratica completamente e dimostra da un lato l’estrema propensione dell’autore alla scrittura e, dall’altro, la fortuna che ha avuto, tale da favorirne la continua trascrizione e la trasmissione fino a noi. La ricerca contemporanea ha comunque, ancora di recente, portato al rinvenimento di nuove lettere (Johannes Divjak a Marsiglia nel 1975) e di nuovi *Sermones* (François Dolbeau a Mainz nel 1990) in manoscritti quattrocenteschi: i testi ritrovati illuminano in particolare rispettivamente gli ultimi anni di vita e gli esordi dell’episcopato.

2. Le prime opere: il periodo italiano

A Cartagine – Non ci è giunta la prima opera in assoluto, scritta a Cartagine intorno al 380 e intitolata *De pulchro et apto*: il giovane retore esordisce infatti con un trattato di estetica, alla ricerca del “bello” e dell’“adatto”, due categorie che la retorica greca aveva già studiato approfonditamente in riferimento alla teoria dei generi letterari.

A Cassiciacum – Per noi Agostino inaugura la sua attività di scrittore nel periodo del ritiro a *Cassiciacum* componendo dialoghi filosofici di ispirazione neoplatonica ed esemplati formalmente su quelli ciceroniani; i personaggi rappresentati sono effettivamente i compagni di Agostino in quell’esperienza. Il primo è il *Contra Academicos*: ragionando in termini teorici, lo scrittore contrasta gli esponenti della Nuova Accademia, convinti che l’unica forma di reazione di fronte alla conoscenza del mondo sia lo scetticismo, sostenendo invece che quest’ultima posizione rinunciataria può essere superata con l’aiuto divino. Seguono il *De beata vita*, dedicato a Manlio Teodoro, in cui afferma che la felicità consiste nel vivere con Dio, che è il massimo bene per l’uomo, e il *De ordine*, scritto in polemica contro i manichei per dimostrare come la rigida polarizzazione fra male e bene non è che un aspetto dell’ordine dell’universo e va quindi inserita all’interno del disegno provvidenziale di Dio, dove le contrapposizioni perdono ragione d’essere nella dimensione della fede.

I Soliloquia – Appartengono al genere del dialogo anche i due libri di *Soliloquia*, cioè i “dialoghi con se stesso” (si tratta di un neologismo che si deve proprio all’autore), un’opera di grande interesse che, nella tematica affrontata e per la sensibilità che implica, anticipa per molti versi le *Confessioni*. La struttura dialogica è drammatizzata secondo l’impostazione classica: gli interlocutori, Agostino e la Ragione, discutono dell’anima e del desiderio di conoscere Dio, delle capacità dell’intelletto e del necessario aiuto della grazia divina, nodi problematici che saranno ampiamente dibattuti nelle opere maggiori ma che già qui vengono riconosciuti come istanze fondamentali dell’indagine e della spiritualità agostiniana.

A Milano – La riflessione dei *Soliloquia* viene continuata a Milano, quando nel 387, prima di ricevere il battesimo, scrive il *De immortalitate animae*, pensato forse in origine come terzo libro del dialogo. Sempre in questo periodo Agostino scrive un *De grammatica* e inizia il *De musica*: il progetto è evidentemente quello di trattare, in opere specifiche di carattere tecnico e didascalico, le cosiddette “discipline liberali” del “trivio” (grammatica, dialettica, retorica) e del “quadrivio” (musica, aritmetica, astronomia, geometria) secondo un disegno enciclopedico di tradizione latina che risale

³ Possid. *vita Aug.* 31,4: «fino a questa sua ultima malattia egli predicò ininterrottamente nella chiesa la parola di Dio con zelo e coraggio, con mente retta e retto giudizio».

almeno a Varrone. Il trattato sulla musica, strutturato come un colloquio tra maestro e allievo, formula poi molto fortunata in età medievale, viene dapprima steso in cinque libri, nei quali oggetto di studio è il rapporto tra numeri, armonia e ritmo; poi, quando l'autore è ormai a Ippona, si arricchisce di un sesto libro, che esamina il rapporto fra musica e armonia del cosmo, illustrando la capacità dell'anima di percepire il legame unitario del ritmo e riconoscere in esso la stessa mano ordinatrice di Dio che ha creato le cose. L'opera è di grande interesse per il rilievo concesso alla teoria dei numeri, la più completa fino al momento sia in ambito pagano sia in quello cristiano, e per le notazioni di prosodia e metrica legate al concetto di ritmo.

Prima di partire – Nel periodo in cui si trattiene a Roma, subito dopo la morte di Monica, Agostino torna sui problemi dell'anima, e in particolare sulla sua immaterialità, con il *De quantitate animae*, ma riflette ancora anche sulle “discipline curriculari” della formazione scolastica. Nasce così il primo spunto del *De magistro*, un dialogo con Adeodato poi terminato successivamente: lo scrittore conduce il figlio a persuadersi che l'atto dell'insegnare non produce la trasmissione delle verità ma piuttosto stimola i discenti all'autocoscienza e alla ricerca interiore del maestro supremo, cioè Cristo, e al rapporto privilegiato con lui. Il clima spirituale dello scrittore non è tuttavia più quello del periodo precedente e si rivolge a polemizzare contro quel manicheismo di cui fino a poco prima era stato uditore, abbozzando trattati che poi rivede e perfeziona in Africa: nascono così il *De moribus ecclesiae catholicae* e il *De moribus Manichaeorum*, in cui lo scrittore sostiene il valore della tradizione cristiana sia sull'Antico che sul Nuovo Testamento e denuncia il parallelo atteggiamento di superiore purezza osservato dai seguaci della setta nel completo spregio dei cristiani; e il *De libero arbitrio*, in tre libri, sul problema dell'origine del male: convinto dell'originaria bontà della volontà dell'uomo, Agostino sostiene che l'inclinazione al peccato deriva dalla stessa condizione umana, bisognosa per questo del costante aiuto di Dio, e allude anche al problema della predestinazione, secondo una sensibilità che in seguito i pelagiani difenderanno.

3. Opere contro le eresie

Letteratura e pastorale – Molte opere agostiniane sono determinate dallo scrupolo pastorale che lo scrittore sente costantemente, dopo l'ordinazione, come una vocazione primaria cui vuole corrispondere con le azioni e, appunto, con gli scritti. Se questa rappresenta una caratteristica abbastanza comune nei letterati vescovi (basti pensare ad Ambrogio, ma anche a Ilario), in Agostino si definisce con particolare rilevanza, sia per il numero delle opere conservate, sia per l'effettiva partecipazione mostrata dall'autore nella trattazione degli argomenti, sia anche per la vastità dell'ambito referenziale di essi, che – per quanto riguarda per esempio la dottrina ortodossa – sono intesi a combattere tutte e tre le eresie del momento. Il fatto poi che la biblioteca della Chiesa di Ippona curasse un servizio di editoria e distribuzione delle opere agostiniane dimostra l'effettiva fortuna di esse in termini di attualità e magistero.

Contro i manichei – Il ritorno definitivo in Africa favorisce Agostino nella concentrazione anzitutto per terminare i trattati contro i manichei iniziati prima di partire da Roma; poi nel 389 a Tagaste vede la luce il *De Genesi contra Manichaeos*, in cui propone una spiegazione di tipo allegorico dei primi tre capitoli del libro biblico finalizzata a confutare il fondamento del manicheismo, e cioè la coesistenza di male e bene fin dall'inizio della creazione. Successivamente Agostino scrive il *De utilitate credendi*, il *De duabus animabus contra Manicheaeos*, e dà veste di trattato alla verbalizzazione di una pubblica discussione contro un famoso prete manicheo avvenuta nell'agosto del 392 (*Contra Fortunatum Manichaeum*). Da vescovo poi pubblica l'ampio e circostanziato *Contra Faustum Manichaeum* (397), in ben 33 libri, nell'intenzione di confutare punto per punto le teorie espresse dal vescovo di Milevi in un'opera di dieci anni prima; nel 399 inoltre il *De natura boni contra Manichaeos* e il *Contra Secundinum Manichaeum*, e nel 404 il *Contra Felicem Manichaeum*. Interessante dal punto di vista metodologico è infine il *Contra Adimantum*, in cui, per contrastare le opinioni di uno dei più importanti discepoli di Mani, procede a un confronto tra Antico e Nuovo Testamento per spiegarne le apparenti contraddizioni.

Contro i donatisti – Se l’impegno contro il manicheismo rivela uno slancio comprensibile, considerato il passato di adepto e quindi la determinazione di chi è approdato alla verità, le opere contro il donatismo sono significative soprattutto per l’estensione del fenomeno da contrastare, che, ai tempi di Agostino, rappresenta una minaccia alla Chiesa: i donatisti infatti, soprattutto a Ippona, sono per numero equivalenti – se non superiori – ai cristiani di obbedienza romana. Il vescovo ha un ruolo determinante nei concili celebrati sulla questione: di quello di Cartagine del 411 ci restano anche gli *acta* (cioè le verbalizzazioni), peraltro interessanti dal punto di vista storico-linguistico come documento del latino parlato; ma interviene anche in una serie di opere dedicate ad affrontare il merito del movimento scismatico (la dipendenza del valore del sacramento dal ministro) o alcuni problemi circoscritti (in particolare il battesimo). L’opera più interessante dal punto di vista storico-letterario è il *Psalmus contra partem Donati*, la prima opera contro i donatisti, databile al 394: mentre nel contenuto non mostra particolare originalità (si tratta della riproposizione degli argomenti sostenuti da Ottato di Milevi), originale è l’idea di strutturare l’opera in prosa ritmica (cioè facendo corrispondere l’accento delle parole con quello ritmico del verso per facilitarne la memorizzazione anche da parte di chi non sapeva leggere) e non in metrica classica quantitativa, perché ormai nessuno più sentiva le alternanze prosodiche; si tratta di un “salmo abbecedario”, cioè una composizione formata da venti strofe, ciascuna iniziante in ordine con una lettera dell’alfabeto, con l’intercalare di un ritornello. Altre opere, anche in forma di lettera, contrastano poi le idee diffuse da vari donatisti o da loro sostenitori (Parmeniano, Petiliano, Cresconio): in queste ultime Agostino si mostra meno dipendente da argomentazioni altrui e più attento nel valorizzare in tal senso le opere di Cipriano, molto venerato in Africa, e gli atti dei concili. L’autorità del vescovo di Ippona nella lotta al donatismo, e a maggior ragione anche i provvedimenti imperiali, non cancellano comunque lo scisma, che continua ad annoverare adepti anche durante la dominazione vandala.

Contro gli ariani – Negli ultimi anni di vita Agostino assiste a una ripresa dell’eresia ariana: Agostino anzitutto dedica alla confutazione di tali idee un ampio spazio all’interno del *De trinitate*, ma se ne occupa anche in opere specifiche, le più delle quali sono dirette a contrastare il vescovo ariano Massimino, che lo scrittore fronteggia a Ippona in una pubblica discussione nel 428.

Contro i pelagiani – I numerosi scritti contro Pelagio e i suoi seguaci rivestono un carattere di indubbia rilevanza nella produzione agostiniana, perché evidentemente affrontano nodi problematici legati alla grazia, al male, al peccato originale e al rapporto salvifico fra uomo e Dio nei confronti dei quali Agostino mostra, fin dai primi scritti, grande sensibilità. Tale coinvolgimento, a partire dal 412, spiega anche l’accanimento del vescovo in una polemica affrontata come se si trattasse di una questione personale e la determinazione ad affossare definitivamente l’ideologia della controparte, alla condanna ufficiale della quale peraltro contribuisce in modo sostanziale sia con le opere sia con gli interventi ai concili specifici. Di fronte alla posizione estremamente fiduciosa in senso teologico di Pelagio, che, considerando l’uomo naturalmente inclinato al bene, richiama l’importanza del personale esercizio di ascesi per perfezionare la propria natura e giungere alla salvezza, con una parallela riduzione del ruolo di tramite della Chiesa, Agostino insiste sulla tara originaria del peccato originale, che rende il libero arbitrio umano insufficiente a redimersi senza l’intervento risolutivo della grazia di Dio e, quindi, dell’intervento della Chiesa stessa; senza contare che Dio, nella sua onniscienza, conosce *ab aeterno* chi riesce a salvarsi e chi è condannato, e questo aspetto della “predestinazione” divina della sorte dell’anima umana caratterizza in modo sempre più marcato la sensibilità dell’ultimo Agostino, segnandola di un pessimismo che informa di sé tutta l’attività pastorale e di predicazione.

Le opere antipelagiane – Al 412 risalgono la prima opera antipelagiana, una risposta alla predicazione di Celestio (il primo discepolo di Pelagio), *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, dedicata all’universalità del peccato originale e al valore del battesimo, e il *De spiritu et littera*, che prende spunto da un passo paolino per affrontare il discorso della grazia e della necessità di essa all’uomo per compiere la volontà divina; sempre su questo centrale problema, nel 415 scrive il *De natura et gratia* e nel 418 il *De gratia Christi* e il *De peccato originali*, nello stesso anno del Concilio di Cartagine che sancisce la prima condanna ufficiale dell’eresia. Altri scritti sono

collegati allo scontro con Giuliano di Eclano, che pungono Agostino sul vivo del suo passato di manicheo: *De nuptiis et concupiscentia* (419-420) e *Contra Iulianum*, che costituiscono l'articolata risposta agli interventi del collega, ribattuti – secondo la consuetudine agostiniana – con ordinata sistematicità (al secondo scritto però, in quanto interrotto dalla morte dello scrittore, si aggiunge la titolatura di *opus imperfectum*). Infine torna ad occuparsi della questione negli ultimi anni della sua vita: nel 426-427 esprime nuovamente il nucleo dell'ideologia cattolica nel *De gratia et libero arbitrio* e l'anno successivo risponde col *De praedestinatione sanctorum* e col *De dono perseverantiae* alle critiche provenienti da alcuni intellettuali di Lérins, dove la riflessione in tema di predestinazione si svolgeva in toni meno rigoristici di quelli professati dal vescovo di Ippona.

4. Il *De trinitate* e altre opere dottrinali

La definizione teologica – L'interesse di Agostino per la teologia va considerato conseguente alla sua attività pastorale, da prete e da vescovo, esprimendosi in opere contenutisticamente intese a definire e ribadire la dottrina ufficiale anche al di fuori degli scontri in materia di eresia e di scisma, con lo scopo quindi di catechizzare o di discutere con i dotti in materia di fede. C'è però anche un altro lato di questa istanza di definizione teologica che non va sottovalutato e che riguarda piuttosto la formazione e le tendenze culturali dello scrittore: Agostino fin dalla giovinezza è fortemente attratto dalla filosofia, e questa predisposizione alla teoresi rappresenta di fatto un aspetto significativo della sua conversione, allorché egli vede avvalorate dalla fede cristiana le tendenze culturali frequentate negli anni della sua formazione.

Filosofia e teologia – I legami fra contenuti teologici e orientamenti della filosofia pagana sono evidenti soprattutto nelle prime opere che Agostino produce in questo ambito. Dopo il ritorno definitivo in Africa, dal 388 in poi sappiamo che lo scrittore inizia con alcuni amici un cammino di riflessione ascetica e insieme di meditazione: alcuni di essi rivolgono ad Agostino per iscritto domande su questioni varie relative alla natura dell'anima, sull'essenza della divinità, sulla convergenza del neoplatonismo con la teologia cristiana, ecc., che lo scrittore negli anni seguenti (fino al 396) raccoglie organicamente, insieme alle risposte da lui fornite, nel trattato *De variis quaestionibus*, a metà tra filosofia, esegesi, morale. Il sostrato neoplatonico poi è evidentissimo nel *De vera religione*, in cui lo scrittore confronta il cristianesimo con i contenuti della *sapientia* pagana per valorizzarne le linee di convergenza, mentre ne difende l'estraneità dalle dottrine manichee.

L'insegnamento dottrinale – In altri scritti è prevalente l'attitudine a definire e insegnare i contenuti teologici, senza fare riferimento esplicito a precedenti ideologie pagane. Nel primo periodo del sacerdozio, nell'ottobre del 393, Agostino tiene un discorso davanti ai partecipanti al Concilio di Cartagine per confutare tutte le accuse rivolte dalle varie eresie al simbolo di fede: la rielaborazione di tale discorso è alla base del *De fide et symbolo*. La volontà sistematica di ordinare l'istruzione in materia dottrinale dei *rudes* – cioè dei "semplici", di chi non possiede un bagaglio culturale derivato dalla formazione sui classici della filosofia e sulla tradizione cristiana – è invece alla base del *De catechizandis rudibus*, in cui prescrive una studiata gradualità nel curriculum di formazione a partire dalla *Genesis*: ma la frequenza e la libertà con cui l'autore allude ai contenuti dell'ideologia pagana fa pensare che le dichiarazioni programmatiche non corrispondano ai veri destinatari del trattato. Ai pagani è invece esplicitamente indirizzato il *De consensu Evangelistarum*, volto a dimostrare appunto il consenso tra i racconti evangelici, che i neoplatonici seguaci di Porfirio accusavano di cadere spesso in contraddizione. Contro il culto degli oracoli e quindi per avversare la pratica pagana dei sacrifici, sempre perdurante nonostante i divieti, è quindi il *De divinatione daemonum* (406), interessante sia per le notizie relative alle espressioni anche rituali del paganesimo contemporaneo, sia per l'operazione – evidente nel titolo – di rovesciamento del *De divinatione* ciceroniano, presente come modello in negativo.

Il *De Genesi ad litteram* – Un'opera dal significativo valore dottrinale, nonostante l'approccio esegetico, è infine il *De Genesi ad litteram*, scritta in diversi anni contro i manichei e pubblicata interamente solo intorno al 415. Qui lo scrittore, come esplicita il titolo, rinuncia al metodo allegorico

nell'interpretazione del libro biblico – come invece fa nell'altra opera sulla Genesi, quella *contra Manichaeos* – per dimostrare che il racconto della creazione del mondo, anche interpretato appunto “secondo la lettera”, non è in contraddizione con i risultati della scienza umana e cioè della filosofia: per questo troviamo nell'opera una vasta congerie di materiali della cultura pagana antica in varie discipline, accanto all'insegnamento di Origene e Basilio, che fa innalzare il trattato dal puro piano della polemica antimanichea e da quello della semplice esegesi a investire problematiche di significativo spessore ideologico.

Il *De trinitate* – Di chiaro argomento dottrinale è infine uno dei più importanti scritti agostiniani, il *De trinitate*, che diventa il testo di riferimento in materia per i secoli successivi al punto che viene anche tradotto in greco alla fine del XIII secolo da Massimo Planude, un vero e proprio «caposaldo della dottrina trinitaria occidentale». ⁴ La composizione del trattato impegna l'autore per più di un ventennio, tra il 399 e il 420-426; nel 412, dopo aver scritto i primi undici libri si rende conto che alcuni amici gli avevano sottratto quanto già scritto per divulgarlo in una forma soltanto abbozzata: dopo molte esitazioni, si risolve quindi di rivedere la parte già circolante e a terminare l'opera arrivando al numero di quindici libri.

Contenuto – Il trattato, data la lunga gestazione, mostra qualche sconnessione o qualche oscurità nei punti di cerniera; ma, a parte i problemi strutturali, è l'argomento e la discussione di esso che risulta particolarmente ostica a detta dello stesso autore, quando riconosce che è accessibile a un numero ristretto di colti (*epist.* 169,1). In una prima parte Agostino indaga sulla questione della trinità a partire dai riferimenti contenuti nella Sacra Scrittura; in particolare poi i primi quattro libri sono mirati a confutare le eresie e soprattutto quella ariana. Nella seconda parte, prima della preghiera finale, è la fede il criterio di indagine, ed è qui il nucleo più profondo dal punto di vista teologico, con la celebre affermazione che la fede arriva dove la ragione non può spingersi e l'innovativa idea di riconoscere, all'interno dell'uomo, una serie di procedimenti ternari che altro non sono se non la riproduzione interiore della struttura del cosmo impresso dalla mente ordinatrice del Dio uno e trino (per esempio: essere-sapere-volere; memoria-intelligenza-volontà, ecc.). In questa concezione sono evidenti almeno due caratteri peculiari della riflessione agostiniana: da un lato il persistere di suggestioni neoplatoniche nel concetto fondamentale di “triade”; dall'altro la tendenza a interiorizzare le realtà di fede, a ricercare Dio all'interno dell'uomo, che è poi la cifra delle *Confessioni*.

L'*Enchiridion* – Di forma più divulgativa e di respiro ben diverso è un'opera successiva (421) in cui Agostino si propone di illustrare sistematicamente le verità di fede senza però addentrarsi in disquisizioni teologiche: a causa di tale destinazione si intitola alla greca *Enchiridion*, cioè “manuale”.

Dottrina e morale – Secondo la tradizione cristiana, onorata ad altissimo livello da Ambrogio e Gerolamo anche per la diffusa sensibilità mostrata da strati culturalmente ed economicamente importanti della società, un frequentato campo di applicazione della dottrina cristiana è rappresentato dalla morale. Agostino interviene dunque in un dibattito articolato e vario nelle posizioni e nelle espressioni assunte da altri intellettuali cristiani, mantenendo una linea di sereno insegnamento etico e pastorale, per esempio a proposito della vita consacrata e della scelta matrimoniale, ben lontana dal rigorismo di Gerolamo. Intorno al 400 scrive così una serie di trattati come il *De bono coniugali*, il *De sancta virginitate*, il *De opere monachorum*, un testo di riferimento nei secoli successivi almeno fino a san Benedetto, con riferimenti alla tradizione ma anche alla personale esperienza ascetica praticata a Cassiciacum e al ritorno a Tagaste; una *Regula Augustini* dipende senz'altro da un nucleo originario agostiniano probabilmente integrato da autori successivi. Lo scrupolo pastorale è poi alla base di opere come lo *Speculum* (427), una raccolta di precetti ricavati ordinatamente dalla Sacra Scrittura allo scopo di costituire uno “specchio” in cui il cristiano deve osservare il proprio comportamento.

5. Scritti di esegesi

⁴ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia, Morcelliana, 1996, vol. II, p. 542.

Le vie dell'esegesi – Come nel caso di Ambrogio, l'attività esegetica di Agostino riceve un potente impulso dall'intento catechetico legato alle funzioni di prete, dapprima, e di vescovo poi, nella duplice veste di interprete delle Sacre Scritture e di predicatore all'assemblea. E tuttavia l'esegesi per lo scrittore rappresenta anche un secondo aspetto del suo impegno intellettuale, fornendo cioè uno strumento dotato di potente forza di convincimento alle argomentazioni dottrinali, sia nella definizione teologica sia nella polemica in materia di fede o di magistero ecclesiale (come nel caso dei trattati basati sull'interpretazione della *Genesi*): un aspetto che lo lega di più, questa volta, a Gerolamo. D'altra parte, l'ammirazione che Agostino prova per le doti di retore di Ambrogio quando commenta le Scritture mettendo opportunamente a frutto la *sapientia* pagana trova un adeguato riscontro nella fama riconosciuta dalla tradizione anche per lo stesso vescovo di Ippona. Possidio testimonia l'ascendente dello scrittore in questo campo addirittura sugli eretici e, nello stesso tempo, documenta l'attività di trascrizione delle omelie alla base della successiva opera di revisione e riscrittura in forma letteraria (*vita Aug.* 7).

Da prete – Appena ordinato prete, Agostino sente la necessità di approfondire la propria competenza in materia di sacra Scrittura per la propria crescita sacerdotale e per prepararsi alla predicazione: il primo impegno è rappresentato per lui dal commento dei *Salmi*, un testo verso il quale mostra sempre grande predilezione, perfino in punto di morte (*Possid. vita Aug.* 31,2), e che rappresenta per lo scrittore non solo un testo-guida per la preghiera, ma addirittura anche un modello di stile. Nascono così le *Enarrationes in Psalmos*, un'opera di interpretazione dell'intero Salterio condotta secondo il metodo in uso nelle scuole pagane per lo studio degli *auctores*, di lettura e confronto del testo con altri luoghi biblici, come dimostra l'adozione cosciente del termine *enarratio* ("spiegazione") che indica proprio un determinato momento del lavoro scolastico sui testi: si tratta di oltre 400 interpretazioni di grande fortuna nei secoli successivi perché si svolgono su più livelli, da quello contenutistico a quello figurale, da quello linguistico a quello morale. L'altro testo di indubbio riferimento nell'attività di Agostino esegeta, per le evidenti implicazioni teologiche legate alle problematiche della grazia, della predestinazione e del libero arbitrio, è la *Lettera ai Romani* di san Paolo, della quale lo scrittore tiene pubbliche *lectiones* a Cartagine nel 394, poi confluite nella *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*. Abbiamo anche dei *tractatus* (termine che designa la trascrizione letteraria di omelie effettivamente pronunciate) sul vangelo e sulla prima lettera di Giovanni.

Da vescovo – Il testo paolino costituisce per lo scrittore un terreno di confronto intellettuale anche nella lunga attività di vescovo, costituendo per esempio il nucleo maggiore del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397), che raccoglie quesiti posti da Simpliciano, il successore di Ambrogio sulla cattedra di Milano e prepara il terreno dottrinale per le successive opere anti pelagiane. La forma letteraria delle *quaestiones* costituisce un significativo veicolo della cura esegetica del vescovo di Ippona proprio per la struttura a domanda e sviluppo, particolarmente adatta a svolgere una parallela funzione pedagogica e, nello stesso tempo, dottrinale: abbiamo infatti *quaestiones* sui vangeli e sull'Antico Testamento.

I Sermones – L'opera più rappresentativa delle modalità e dell'ideologia alla base dell'esegesi agostiniana sono i *Sermones*, che rappresentano l'esito di quell'opera di riscrittura della predicazione di cui parlano le fonti, non sempre oggetto poi di revisione da parte dell'autore. Si tratta di un *corpus* di oltre cinquecento testi, di diversa lunghezza, finalizzazione e impegno intellettuale (accanto a quelli specificamente esegetici se ne contano alcuni in cui prevale l'intento morale), più un'altra ventina recentemente rinvenuta in un manoscritto di Mainz. La fama e la santità dell'autore hanno poi originato, non diversamente che in altri casi, una produzione successiva diffusa sotto il nome di Agostino ma in realtà opera di altri esegeti, perfino non in linea con l'ortodossia della Chiesa. Dal punto di vista contenutistico, i *Sermones* fanno riferimento ai vari ambiti della vita ecclesiale (i diversi momenti dell'anno, le varie festività, il culto dei diversi santi), e rimandano a omelie pronunciate a Ippona, ma anche a Cartagine, a pubblici diversi, dall'assemblea composita dei fedeli a circoli ristretti di intellettuali: a questo proposito Agostino differenzia anche la lingua e lo stile, coerentemente con le sue convinzioni in merito all'opportunità di adattare le modalità espressive al destinatario (come

sostiene per esempio nel *De catechizandis rudibus*) e alla necessità di utilizzare, quale criterio direttivo, la ricerca della chiarezza concettuale e della comprensibilità da parte del pubblico anche a costo di andare contro le regole astratte della grammatica (su cui interviene per esempio nel *De doctrina Christiana*). Proprio l'equilibrio tra l'attenzione espressiva e l'estrema cura retorica rivolta alla propria scrittura, caratteristica peculiare dell'omiletica agostiniana, è alla base della grande fortuna letteraria di questi testi, che procede parallela alla loro valorizzazione in senso teologico e pastorale.

6. Il *De doctrina Christiana*

Composizione e finalità – La genesi del *De doctrina Christiana*, che rappresenta un punto di riferimento fondamentale nella storia della riflessione antica sul testo in assoluto e sui problemi linguistici connessi all'interpretazione testuale, è connessa alla presa di coscienza, da parte di Agostino appena consacrato vescovo, della necessità di disporre di strumenti per leggere in modo corretto e affidabile la Sacra Scrittura: la finalità letteraria e filologica, quindi, si lega strettamente a quella pedagogica e pastorale. Convinto cioè che a questo scopo non sia sufficiente l'ispirazione divina, ma che servano anche regole teoriche e tecniche, inizia la composizione del trattato nel 396, scrivendo due libri e buona parte di un terzo dedicati all'*invenire*, cioè a “ricercare” il significato nei testi sacri; dopo un'interruzione di circa trent'anni, intorno al 426, venendo a occuparsi dell'opera nelle *Retractationes*, riprende la stesura, completa il terzo libro con un compendio delle *Regole* del donatista Ticonio (sette regole per l'esegesi biblica) e ne aggiunge un quarto che tratta del *proferre*, cioè dell'“esporre” in pubblico le verità del testo sacro.

Utilizzare e godere – Il libro ruota attorno alla fondamentale distinzione (di origine classica, ma reinterpretata alla luce dell'insegnamento cristiano) tra *uti* e *frui*. In altri termini, l'atteggiamento che deve assumere il cristiano è quello che gli permette di “utilizzare” il complesso del mondo creato per arrivare a “godere” di Dio; la via più alta per raggiungere questo stato di grazia è l'interpretazione delle Scritture, per realizzare perfettamente la quale è necessario adottare un duplice criterio direttivo: da un lato l'amore per Dio, dall'altro quello del prossimo (*gemina caritas*).

La teoria dei segni – I successivi due libri trattano diffusamente l'originale teoria dei *signa*, da cui non si può prescindere nella lettura del testo sacro: una cosa infatti è la realtà (*res*), un'altra è invece il “segno”, cioè quell'entità che, oltre ad esprimere un valore in sé, ne richiama alla mente un altro, come l'orma sul terreno rinvia all'animale che l'ha lasciata o il fumo al fuoco. L'attenzione dello scrittore si concentra quindi non sui *signa* naturali, che sono involontari (come appunto il fumo), ma su quelli convenzionali, con cui si comunicano i pensieri: il più potente fra tali segni è la parola, un complesso di suoni e segni grafici finalizzati a esprimere convenzionalmente qualcosa, come dimostra un confronto tra parole greche e latine di uguale forma ma di significato diverso. La trattazione di questa parte è comprensibilmente approfondita, perché è questo il tramite con cui i libri sacri ci comunicano la parola di Dio.

Segni sconosciuti e segni ambigui – Alla decodificazione dei *signa* risale dunque la difficoltà di interpretare la Sacra Scrittura: a questo proposito Agostino introduce la distinzione fra segni sconosciuti (libro II) e segni ambigui (libro III). I primi si comprendono conoscendo le lingue sacre (ebraico e greco), ricercando filologicamente la forma di testo più corretta e integrando tale lavoro con nozioni di antiquaria, storia, scienze naturali, numerologia e di ogni disciplina utile all'interpretazione, che quindi ha valore solo in quanto funzionale alla lettura del testo sacro.⁵ I segni ambigui (catalogati in “propri” e “traslati”) invece si decodificano anzitutto entrando per così dire nel merito della conoscenza linguistica e nel retroterra storico e antropologico di essa (sapere per esempio quale valore ha l'olivo, che cosa significano i nomi biblici), ma anche interrogando il testo stesso, ponendosi problemi di attendibilità, interpunzione, grafia, eventualmente col ricorso al testo greco. Quando poi il

⁵ Va osservato che a questa altezza cronologica non è ancora disponibile la *Vulgata* di Gerolamo, e pertanto Agostino raccomanda, fra le *Veteres*, l'adozione dell'*Itala*, mentre la traduzione dei “Settanta” va considerata il testo base per l'Antico Testamento. Analoghe comunque sono, come si vede, le esigenze teoriche alla base dell'approccio con il testo sacro, riguardanti anche le discipline “collaterali”.

testo pare sostenere una lettura in chiave simbolica o traslata, sovrapposta a quella letterale, allora è necessario ricorrere ai principi della retorica classica, che contribuisce a spiegare alcune figure indubbiamente utilizzate dall'estensore del testo, e perfino a quelli teorizzati da Ticonio, che, nonostante la sua fede donatista, ha messo a punto un dispositivo esegetico certamente funzionale.

Agostino teorico del linguaggio – Il ricorso alle *Regole* ticoniane rappresenta per Agostino un'indubbia apertura sul piano dogmatico, visto che avvalora le teorie di un esponente (anche se non proprio radicale) di una posizione avversata in molte opere; e probabilmente proprio la presa di coscienza dell'obiettivo valore di esse ha consigliato allo scrittore di interrompere la stesura del trattato finché il suo rigore antidonatista si fosse ammorbidito. E tuttavia proprio tale apertura mostra la disponibilità di Agostino in sede teorica a fare propri gli esiti speculativi di culture o fedi anche diverse da quella cristiana ortodossa (evidente il caso dell'antichità classica) se funzionali all'argomentazione. L'opera di Ticonio costituisce infatti l'unico significativo precedente del *De doctrina Christiana* come opera di ermeneutica (cioè di teoria interpretativa) biblica: ma in questo campo l'opera di Agostino è di estrema importanza nella storia culturale dell'antichità, non solo perché rappresenta la più organica trattazione sull'argomento in ambito cristiano, come tale largamente utilizzata nel medioevo, ma anche perché eredita gli esiti della riflessione antica in campo linguistico ponendosi altresì nei confronti della materia in modo da svilupparne aspetti in modo nuovo e moderno. La dialettica fra natura e convenzionalità dei segni, per esempio, è rilevante dal punto di vista teorico, perché sviluppa certe conclusioni della grammatica di ambiente stoico, ma è anche molto innovativa nel panorama speculativo della sua epoca, anticipando perfino le conclusioni della semiotica contemporanea. L'affermazione della natura convenzionale del linguaggio implica per esempio la distinzione fra segno iconico (che esprime cioè direttamente la *res* cui si riferisce), aperto a chiunque, e segno simbolico, che rinvia convenzionalmente a una realtà diversa originando un codice chiaro solo per chi lo conosce.

Una retorica cristiana – Il libro IV è poi dedicato agli strumenti per esporre i contenuti biblici e per valorizzarne l'insegnamento presso il pubblico, cioè alle tecniche espositive dell'oratore cristiano: si dota così di una consistente base teorica la pratica dell'esegesi nel momento peculiare del magistero ecclesiale, la predicazione, sempre più configurata anche come genere letterario. A questo scopo Agostino teorizza l'opportunità di adoperare gli strumenti della retorica antica, che ha insegnato in gioventù e che rappresenta sempre un punto di riferimento nella sua riflessione intellettuale: a tale disciplina il cristiano si avvicina per via scolastica e ne constata l'efficacia sia dal punto di vista letterario sia da quello degli esiti (gradevolezza espositiva e conseguente vantaggio didattico); ma l'*eloquentia* non deve restare uno sfoggio fine a se stesso né soddisfare soltanto l'autocompiacimento dell'oratore, come capita nelle opere pagane: dev'essere rigorosamente subordinata alla *sapientia*, riconoscendo cioè il proprio ruolo strumentale alla divulgazione delle verità di fede, la vera sapienza appunto.

Un nuovo modello di oratore – Fermo restando tale fondamentale correttivo, in linea con l'estetica cristiana, Agostino teorizza la figura del nuovo oratore cristiano sul profilo di quello a suo tempo tratteggiato da Cicerone e Quintiliano. Attento alla triplice funzione di *docere*, *delectare*, *flectere*, cui adatterà anche, di volta in volta, lo stile del proprio discorso, l'oratore ha alle spalle una tradizione del tutto cristiana; non diversamente che nella retorica antica, vengono offerti esempi di stile in san Paolo, Cipriano, Ambrogio. In tal senso Agostino riconosce valore alla letteratura pagana, ne presuppone i contenuti e perfino accetta i primi gradi della formazione scolare che lui stesso ha seguito e che sono in uso ai suoi tempi; nello stesso tempo tuttavia ne sottolinea il definitivo superamento in senso cristiano, mostrando che quello standard, per avere efficacia, nel nuovo assetto ideologico e pratico, deve piegarsi a contenuti nuovi e a finalità nuove. La retorica dunque esemplifica meglio che altre discipline per lo scrittore la natura strumentale dell'eredità classica per il cristiano: si tratta di uno strumento privo di connotati ideologici, che la nuova cultura rivendica per scopi superiori.

Formazione di una cultura cristiana – Il *De doctrina Christiana* obbedisce così a un'istanza ben più significativa di quella di permettere a tutti, colti e meno colti, di leggere e interpretare le Scritture. Si

tratta di fondare, su basi consapevolmente teoriche, la *doctrina*, la cultura del cristianesimo emancipandola da quella pagana non solo per scopo e per materia, ma anche dal punto di vista della tradizione di riferimento: per cominciare, non bisogna sacrificare il prioritario intento di evangelizzare alla rigida osservanza linguistico-grammaticale, anche a costo di allontanarsi dalla regola per utilizzare il latino parlato:

quod scriptum est *Non est absconditum a te os meum, quod fecisti in abscondito*, non elucet legenti utrum correpta littera *os* pronuntiet an producta. Si enim corripit, ab eo quod sunt ossa, si autem producat, ab eo quod sunt ora intellegitur numerus singularis. Sed talia linguae praecedentis inspectione diiudicantur. Nam in graeco non *stoma* sed *ostun* positum est. Unde plerumque loquendi consuetudo vulgaris utilior est significandis rebus quam integritas litterata. Mallem quippe cum barbarismo dici *Non est absconditum a te ossum meum*, quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est.⁶

In secondo luogo, anche se la formazione scolastica di modello pagano, fondata sullo studio esemplare degli *auctores* di riferimento (Cicerone, Virgilio, ecc.), ottiene un prevedibile riconoscimento dallo scrittore, Agostino addita una nuova tradizione da seguire e insegna che anche le Scritture presentano caratteristiche testuali basate sulla cura retorica che sostiene la prosa classica al punto da rendere paradossalmente superfluo il ricorso ai testi di quella cultura. La nuova retorica infatti si esprime in testi e autori attendibili dal punto di vista del contenuto e magistrali dal punto di vista della forma, unificando in sé l'equilibrio di *sapientia* ed *eloquentia*.

7. Le Confessioni

Caratteri dell'opera – Agostino si dedica a scrivere le *Confessioni* quando da poco è vescovo di Ippona, nel 397, dopo aver interrotto la stesura del *De doctrina Christiana*, e le termina nel 401. L'opera si presenta come un lungo dialogo fra l'autore e Dio, ma anche fra l'autore e i fratelli nella fede, in cui si mescolano originalmente autobiografia ed esegesi biblica: come dice lo stesso Agostino nelle *Retractationes*,

Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. [...] A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis.⁷

Titolo – Non bisogna infatti interpretare il titolo di *Confessiones* livellando sull'italiano e considerare di conseguenza l'opera come una semplice, per quanto profonda, autobiografia spirituale in cui lo scrittore “confessa” davanti a Dio e ai fratelli i propri peccati, le proprie incertezze e gli sbandamenti della vita e, una volta raggiunta la serenità della fede nella pienezza del sacerdozio, chiede perdono. Il termine latino ha un valore ben più ampio rispetto a quello passato all'italiano, e cioè “confessare” i propri errori: per i cristiani il verbo *confiteor* ha il significato particolare di “professare” la fede (questo per esempio il valore dell'appellativo di “confessore” che la Chiesa riconosce ai santi che non sono martiri, cioè a chi professa la fede senza aver l'occasione di giungere alla morte per essa) e quello parallelo di “riconoscere” la gloria del nome di Dio e delle sue opere. Nella compresenza di questi tre

⁶ Aug. *doctr. christ.* 3,3,7: «nel passo *A te non è nascosto il mio osso che tu hai fatto nel segreto* (*psalm.* 138,15) non risulta chiaro al lettore se la sillaba *os* vada pronunciata breve o lunga, perché, se viene pronunciata con la breve, il singolare andrà riferito al plurale *ossa* (ossa), se invece con la lunga, al plurale *ora* (bocche). Ma casi di questo genere si risolvono guardando alla lingua da cui si è tradotto: infatti in greco non c'è *stoma* (bocca), ma *ostún* (osso). Perciò spesso il modo corrente e comune di parlare risulta più utile, per significare le cose, che non il purismo dei letterati; e io, facendo uso di un barbarismo, preferirei dire *A te non è nascosto il mio ossum*, piuttosto che la pronunzia sia meno chiara perché più correttamente latina» (trad. M. Simonetti).

⁷ Aug. *retract.* 2,6,1: «i tredici libri delle mie *Confessioni* lodano Dio giusto e buono per quello che di bene e di male ho fatto, e incitano verso di lui la mente e il cuore degli uomini. [...] Dal primo al decimo si parla di me, negli ultimi tre delle Sacre Scritture».

significati nel titolo va quindi ravvisata la densità di contenuto e di finalità dell'opera: la tendenza al racconto confidenziale della propria vita si intreccia con la continua affermazione della necessità del perdono e del sostegno divino e con la determinata testimonianza dell'efficacia di questo rapporto personale con Dio mediato dai testi sacri.

Contenuto – L'ordine della narrazione è cronologico: i libri I-IX illustrano la vita passata (I: infanzia; II-VI: adolescenza; VII-IX: giovinezza), il X il momento presente, i libri XI-XIII infine, con passaggio un po' brusco (ma più ai nostri occhi che per la sensibilità antica), sono dedicati all'esegesi della *Genesi*, come punto di partenza per lodare Dio nella sua creazione.

Libro I – Proemio: lode a Dio, che è immenso, da parte di tutti gli uomini, parte minimale del creato; aspirazione dell'anima a Dio. Nascita e infanzia: il mistero della nostra origine, natura dei bambini, riso e pianto, nemmeno a quell'età si è esenti dal peccato (7,11: *imbecillitas membrorum infantium innocens est, non animus infantium*, «l'innocenza dei bambini risiede nella fragilità delle membra, non nell'anima»). Fanciullezza: Agostino impara a parlare; linguaggio verbale e non verbale; la scuola: viene punito a causa del suo amore per il gioco; si ammala gravemente e chiede il battesimo ma poi, ripresosi, lo rimanda; scarso amore per le lettere: avversione per il greco e passione per il latino, ma l'amore per le vicende di Didone ed Enea tengono lontano Agostino da Dio; tutto però dev'essere al servizio di Dio, la mitologia di per sé è infatti corruttrice e le esercitazioni scolastiche di retorica se usano quel materiale vanno evitate (16,26: *non accuso verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebrei doctoribus*, «io non accuso le parole, che direi vasi eletti e preziosi, ma il vino del peccato, che in esse ci veniva propinato da maestri ebrei»); Agostino, *bonae spei puer*, impiega quindi vanamente il suo *ingenium*, applaudito nelle sue recitazioni e preso dal desiderio di eccellere, ma anche dotato da Dio di amore per la verità, buona memoria, eloquenza, odio per la volgarità e l'ignoranza.

Libro II – L'adolescenza è inquieta e progressivamente Agostino si allontana da Dio, in particolare a sedici anni, quando è preso dal turbamento amoroso (2,4: *non fuit cura meorum rudente excipere me matrimonio, sed cura fuit tantum ut discerem sermonem facere quam optimum et persuadere dictione*, «i miei genitori non si curarono di contenere quella frana col matrimonio; si curarono unicamente che imparassi a comporre i migliori sermoni e a convincere con belle parole»); dopo gli studi a Madaura torna a Tagaste in oziosa attesa di poter partire per studiare retorica a Cartagine: nonostante la presenza sollecita della madre, che gli parla con le parole di Dio, frequenta cattive compagnie. Racconto di un furto di pere, compiuto non per bisogno, ma per il gusto stesso di rubare: riflessioni sulla natura e sui moventi dei peccati (desiderio di essere potenti come Dio, piacere di trasgredire, gusto della complicità).

Libro III – Arrivo a Cartagine, dove *circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum*. *Nondum amabam, et amare amabam* (1,1: «ovunque intorno a me rombava la voragine degli amori peccaminosi. Non amavo ancora, ma amavo di amare»). Conduce una vita mondana frequentando spettacoli teatrali: riflessioni sul valore della compassione di fronte ai fatti rappresentati. Fra le intemperanze dei compagni di scuola, che non condivide in pieno, Agostino legge l'*Hortensius* di Cicerone e si allontana dalla Sacra Scrittura, considerata *indigna quam Tullianae dignitati compararem* (5,9: «indegna del paragone con la maestà tulliana», cioè di Cicerone), per coltivare la filosofia. Adesione al manicheismo nella convinzione di procedere verso la verità, ma di fatto allontanandosene, nell'incapacità di concepire Dio come spirito: mentre le credenze manichee sembrano al momento fornire risposte accettabili alla ricerca intellettuale del giovane studente, col tempo ne vede il lato ridicolo. La madre Monica è avvilita al vedere il figlio annasparsi nell'errore, ma il Signore le appare in sogno per confortarla preannunciandole la conversione di Agostino; dello stesso tenore l'augurio di un vescovo da lei sollecitato a far rinsavire il figlio.

Libro IV – Agostino, insegnante a Tagaste e Cartagine, per nove anni ottiene fama popolare in varie gare poetiche e persiste nel manicheismo; convive con una donna. Passione per l'astrologia, poi superata. La malattia e la morte di un carissimo amico gettano Agostino nello sconforto e gli fanno sperimentare il dolore. Parte per Cartagine, dove trova nuovi amici in grado di consolarlo: riflessioni

sul destino effimero delle cose terrene e sulla stabilità di Dio, che è eterno e ha vinto la nostra morte. Agostino è distratto dalla contemplazione della bellezza umana (*pulchra inferiora*) e scrive così il *De pulchro et apto*, legge le *Categorie* di Aristotele e varie opere letterarie e scientifiche, ma non comprende l'origine della verità.

Libro v – Proemio: lodi al Signore, sempre vicino anche a chi gli vuol stare lontano. Agostino ha 29 anni (383): incontra il vescovo manicheo Fausto e si rende conto che è solo un ignorante; condanna della presunzione dei filosofi nelle loro conoscenze scientifiche, superata solo da quella di Mani. La delusione lo mette in crisi e gli fa decidere di partire per Roma: difficile congedo dalla madre, contraria alla decisione, e partenza a sua insaputa. Giunto a Roma Agostino si ammala e rischia per la seconda volta di morire senza il battesimo. Rapporti con i manichei romani e ulteriori perplessità ideologiche. Trasferitosi a Milano, ascolta Ambrogio interpretare le Sacre Scritture secondo il metodo spirituale: le capacità retoriche e la gradevolezza intellettuale dell'esegesi lo riavvicinano così al cristianesimo.

Libro vi – Raggiunto da Monica e sotto il magistero del vescovo, Agostino muove i primi passi nella fede: comprende il valore di alcuni contenuti (l'uomo è immagine di Dio, la Chiesa è unica) e si appassiona all'interpretazione non letterale della bibbia. È ancora attratto dalla mondanità e scrive un panegirico per Valentiniano II: ma, mentre va a recitarlo (22 novembre del 385), incontra un mendicante ubriaco e la serenità di quello lo fa riflettere sull'inutilità dell'ambizione e degli sforzi terreni verso la felicità. Ritratto degli affezionati amici che lo seguono dall'Africa a Milano «alla ricerca della verità e della sapienza»: Alipio, un tempo travolto dalla passione del circo e coinvolto in una questione di furto, poi funzionario (*assessor*) a Roma, e Nebridio. Nuovi problemi legati al sesso: diverse donne si succedono accanto ad Agostino. Si realizza un progetto di vita in comune con gli amici secondo il modello monacale, ma da realizzarsi attraverso la speculazione filosofica.

Libro vii – Agostino continua il suo cammino verso la verità. Il problema del male nella visione manichea e in quella cristiana: argomenti di Nebridio contro la concezione manichea di Dio (essendo incorruttibile, Dio non può mescolarsi con la materia del mondo terreno, che è corruttibile, e quindi è impossibile che il male sia costitutivo della realtà come il bene); Agostino crede nell'incorruttibilità di Dio, ma non si spiega allora l'origine del male, visto che il creatore ha creato buona ogni cosa. Ulteriore confutazione dell'astrologia. Nella sua angosciata ricerca, Agostino incontra il neoplatonismo, legge alcuni libri neoplatonici tradotti da Mario Vittorino e nota in essi la coincidenza di alcune affermazioni con il vangelo di Giovanni e con san Paolo che lo portano all'introspezione:

inde admonitus redire ad memet ipsum, intravi in intima mea, duce te. [...] et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem.⁸

Trova cioè Dio dentro di sé come eterna verità, come sostanza spirituale alla base di tutte le altre cose in un'armonia dell'universo che il manicheismo non sa ravvisare: il male dunque non è sostanziale, ma rappresenta la deviazione (*perversitas*) della somma bontà originaria verso il basso; Cristo è l'unico mediatore fra uomo e Dio, e la lettura con occhi nuovi di san Paolo aiuta Agostino e Alipio a comprendere il mistero dell'incarnazione.

Libro viii – La conversione. Agostino vuole essere *non certior* di Dio, *ma stabilior* nella fede, e Dio gli fa incontrare Simpliciano, che gli racconta la conversione di Mario Vittorino: se è bene esultare quando si raggiunge faticosamente un bene, ancor più quando lo raggiunge un personaggio famoso. Mentre, con Alipio e Nebridio, è ancora incerto soprattutto a causa delle attrattive della carne, riceve la visita di un illustre cartaginese, Ponticiano, dignitario alla corte di Treviri: questi si rivela cristiano e parla della *Vita Antoni*, la lettura della quale favorisce la conversione di due suoi amici, che

⁸ Aug. *conf.* 7,10,16: «ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore, sotto la tua guida [...] e vidi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, una luce immutabile al di sopra dell'occhio dell'anima e al di sopra dell'intelligenza».

abbandonano la carriera burocratica per abbracciare la vita monacale, e altrettanto fanno le loro fidanzate. I racconti di Simpliciano e di Ponticiano scatenano un angoscioso conflitto interiore in Agostino: recatosi nel giardino della sua casa milanese con Alipio, si abbandona a gesti inconsulti. Riflessioni sul conflitto di volontà all'interno dell'uomo e ulteriore confutazione della dottrina manichea. In questi tormentosi pensieri, Agostino sente una voce infantile l'invito "prendi e leggi!" (*tolle lege, tolle lege*), che interpreta come un comando divino; apre san Paolo e c'è su un passo della *Lettera ai Romani* (13,13-14):

non in comissionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.⁹

Decide così di convertirsi.

Libro ix – Ringraziamento a Dio per la conversione. Agostino decide di abbandonare l'attività di maestro di retorica in coincidenza delle imminenti vacanze, anche perché malato ai polmoni. Verecondo, non ancora cristiano, ospita nella propria tenuta di *Cassiciacum* Agostino e i suoi amici. Conversione di Nebridio e di Alipio. Attività letteraria (*in litteris*) a *Cassiciacum*: lettura dei *Salmi* e racconto della meditazione sul salmo 4; la preghiera degli amici fa sì che Agostino improvvisamente guarisca da un fastidioso mal di denti. A settembre torna a Milano, lascia l'insegnamento e si rivolge ad Ambrogio, che lo invita a leggersi il libro del profeta Isaia; poi riceve il battesimo con Alipio e Adeodato. Narrazione di eventi della comunità cristiana di Milano: l'introduzione del canto degli inni, il dissidio fra Ambrogio e l'imperatrice Giustina, il rinvenimento e la traslazione dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Trasferimento a Ostia per l'imbarco alla volta dell'Africa. Malattia di Monica e suo ritratto (educazione, propensione all'alcolismo e correzione del vizio, pazienza nel rapporto coniugale, cura nel sedare le inimicizie, parte attiva nella conversione del marito). Poco prima di morire, mentre con il figlio guarda da una finestra il giardino della casa di Ostia in cui si trovava, ha una visione estatica che porta entrambi alla contemplazione di Dio al di sopra di tutte le cose terrene *ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, unde pascis Israel in Aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est*.¹⁰ Morte di Monica, fatica di Agostino nel reprimere le lacrime, i funerali, speranza nella misericordia divina, supplica a Dio per la madre.

Libro x – Valore della *confessio* a Dio, unica speranza dell'uomo; dopo aver "confessato" il passato, ora Agostino "confessa" il presente: il referente non è più soltanto Dio, ma si interessa soprattutto dei fratelli cristiani, *sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum viae meae*.¹¹ L'amore sconfinato verso Dio lo spinge a cercarlo oltre la materia, oltre la forza vitale che lega al corpo e oltre la sensibilità. Nel cammino per giungere a Dio Agostino passa così in rassegna varie facoltà dell'intelletto: anzitutto *campos et lata praetoria memoriae* (8,12: «i campi e i vasti quartieri della memoria») (le sensazioni, le esperienze, le nozioni apprese, i numeri, le modalità di apprendimento, le anime affectiones, l'oblio). Dio va ricercato oltre la memoria, perché Dio, stesso, la felicità, la verità non appartengono alla memoria ma esistono prima di essa dentro l'uomo, nonostante quest'ultimo, attento solo all'esteriorità, non se ne accorga:

⁹ Paul. *Rom.* 13,13-14: «non nei bagordi e nelle ebbrezze, non nelle alcove e nell'impudicizia, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non assecondate la carne nelle sue concupiscenze».

¹⁰ Aug. *conf.* 9,10,24: «per attingere la regione dell'abbondanza inesauribile, ove pasci Israele in eterno col pascolo della verità, dove la vita è Sapienza».

¹¹ Aug. *conf.* 10,4,6: «partecipi della mia gioia e consorti della mia mortalità, miei concittadini e compagni del mio pellegrinaggio, alcuni più innanzi, altri più indietro, altri a pari a me».

sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea e tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent.¹²

Risalire e incontrare Dio significa anche obbedire al comando divino di *continentia*: esame e condanna della concupiscenza della carne (i sensi), della vana curiosità, dell'orgoglio (la carriera, la fama, la vanagloria, l'amore di sé; celebrazione di Cristo, mediatore altissimo).

Libro xi – Proemio: un nuovo proposito nella *confessio* a Dio è meditare sulla Scrittura; preghiera a Dio. L'uomo non può che avere di per sé una conoscenza sempre parziale e incompleta, e per questo è necessario l'aiuto divino, come mostra l'inizio della *Genesi* in cui è chiara l'opera creatrice di Dio a fronte dell'attività dell'uomo che abita il creato. La creazione del mondo introduce la discussione sul problema del tempo: Dio è eterno, immutabile e fuori dal tempo, mentre tutto il creato è immerso nel tempo e soggetto ai cambiamenti; valore soggettivo del tempo, legato alla coscienza come *distentio animi* ("estensione dello spirito"), reale nella memoria se passato, nell'attenzione se presente, nell'attesa se futuro. Conclusione: tutto confluisce nell'eterno, in Dio, che, esistendo prima del tempo, conosce ogni cosa.

Libro xii – Commento dei primi versetti della *Genesi*: *In principio creavit Deus caelum et terram, terra autem erat inani set vacua et tenebrae super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas* (1,1-2). Le interpretazioni della Scrittura sono molteplici, come dimostra l'esegesi di questo passo sia secondo la lettera sia in senso spirituale o allegorico, e fanno riflettere sul vario atteggiamento degli interpreti.

Libro xiii – Prosecuzione del commento dei primi versetti: l'interpretazione allegorica vede in essi la menzione della trinità e la figura dell'umanità redenta dal peccato. Altre figure del racconto della creazione nella *Genesi* sono spiegate con lo stesso metodo. Conclusione: ringraziamento a Dio per la creazione; modalità osservate da Dio nel creare e riassunto dei simboli del primo capitolo della *Genesi*; il riposo del settimo giorno prefigura il riposo eterno dell'uomo in Dio dopo aver compiuto le opere della propria vita.

Un genere letterario? - Inquadrare le *Confessioni* nella topica di un genere letterario è piuttosto difficile, perché l'opera partecipa dei caratteri di generi diversi, almeno a giudicare secondo l'ottica letteraria abituale per gli autori e le opere d'età classica e imperiale. Ma tale indefinitezza nei connotati generici configura in realtà una costante culturale dell'età tardoantica, in cui gli autori manifestano un'estrema disponibilità alle suggestioni della tradizione, evidenti non soltanto se riconoscono chiari modelli cui riferirsi dal punto di vista dei contenuti, ma anche se riproducono i caratteri formali delle loro opere quasi a prescindere da quei contenuti: è questo infatti un aspetto importante della letteratura di questo periodo, aderire alla lezione degli *auctores* in modo assoluto e senza condizionamenti di contenuti e di generi, dando così al lettore la caratteristica impressione di indefinitezza dei confini generici o di mescolanza dei generi stessi.

"Precedenti" classici – Nel compilare quella che normalmente viene definita la sua autobiografia interiore, Agostino ha dunque alle spalle qualche precedente letterario, ma nessuno in particolare rappresenta un organico ed esauriente modello. Senza sopravvalutare la rilevanza della tradizione biografica, pagana e cristiana, che costituisce a questo proposito un referente piuttosto vago, e di quella autobiografica, che in campo latino non ci fornisce testi con i quali fare raffronti, bisogna senz'altro apprezzare l'importanza delle parti in cui gli scrittori riflettono sulla propria esperienza e sulla propria evoluzione spirituale: per esempio gli storiografi, nei proemi o nelle sezioni metodologiche della loro opera, o i poeti inclini all'effusione sentimentale (Catullo) o alla satira moralistica (Lucilio, Orazio, e di quest'ultimo soprattutto le *Epistole*), o ancora gli epistolografi portati all'introspezione; in quest'ultimo campo non va trascurato l'influsso esercitato su tutta la letteratura

¹² Aug. *conf.* 10,27,38: «tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai! Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te» (trad. C. Carena).

successiva – e in particolare su quella cristiana – dalle *Lettere a Lucilio* di Seneca, che forse, in campo pagano, rappresenta l’antecedente più congruo alle *Confessioni*: qui infatti la riflessione su questioni esistenziali si intreccia alla confidenza individuale e alla meditazione filosofica, così da tracciare una specie di storia di un’anima, che Agostino, dal canto suo, rapporta continuamente all’esperienza di fede. E va infine considerato che descrivere un cammino di redenzione dalla vita abietta alla scoperta di valori appaganti costituisce un luogo comune genericamente filosofico, ma in particolare neoplatonico, ravvisabile nella produzione pagana e soprattutto nel romanzo di Apuleio.

“Precedenti” cristiani – In campo cristiano – soprattutto nell’esperienza orientale – è più frequente il riferimento a sé e alla vita passata, e in particolare alle motivazioni di una conversione: basti pensare per esempio agli apologeti, al racconto della crisi interiore che precede la conversione cui Cipriano fa cenno nell’*Ad Donatum*, ai diffusi epistolari, e anche alla trattatistica, come mostra il proemio al *De trinitate* di Ilario. Un precedente non secondario va però ravvisato anche nel sentimento di lode di Dio e di effusione poetica dei *Salmi* della bibbia, un libro molto caro ad Agostino, che costituisce per lo scrittore un punto di riferimento anche per la volontà di filtrare la realtà e i contenuti della fede attraverso la complessa storia della coscienza.

Le “prime Confessioni” – Nell’esperienza letteraria di Agostino possiamo poi trovare quelle che Pierre Courcelle ha definito le “prime Confessioni”,¹³ cioè una serie di interventi dello scrittore a seguito dei fatti culminati nel 386 e poi organizzati in una riflessione organicamente pensata e strutturata appunto nelle *Confessioni*. Si tratta dell’inizio del II libro del *Contra Academicos*, dove la gratitudine nei confronti di Romaniano per aver permesso a suo tempo la continuazione degli studi al giovane Agostino facilmente evoca l’adolescenza con gli occhi della fede ravvisando l’inesorabile opera della provvidenza divina; anche il trattato *De beata vita* si apre (1,4) con la meditazione sul complesso periodo abbracciato da *conf.* IV-VIII, rievoca la lettura dell’*Hortensius* di Cicerone, l’incontro con la dottrina manichea, l’avvicinamento a Dio grazie alle discussioni con Ambrogio e Manlio Teodoro, il peso rappresentato dalla passione carnale, fino alla crisi decisiva che evoca la metafora della *tempestas*; lo scrittore torna ancora, e in modo più approfondito, sulle vicende fondamentali del suo cammino e della sua esperienza di conversione una quindicina di anni dopo nel *De utilitate credendi* (8,21), rievocando la delusione conseguente all’incontro con Fausto e la necessità spirituale della ricerca della verità, riconoscendo nella propria esperienza un esempio da proporre utilmente all’amico Onorato, cui l’opera è rivolta, e per suo tramite a tutti coloro che se ne potrebbero giovare; ancora, Agostino, al tempo in cui è coadiutore di Valerio, parla di sé in una lettera a Paolino di Nola (*epist.* 27) commentando l’esperienza di Alipio, della sua nuova vita vista come esempio dei *divina munera concessa hominibus* da Dio, ma trattando temi e inserendo spunti che potrebbero dimostrare la genesi dell’opera maggiore – forse proprio in risposta alle insistenze dell’illustre corrispondente – e quindi il formarsi progressivo di un’organica riflessione dello scrittore in tal senso.

Originalità di Agostino – La varietà stessa dei testi di possibile rilievo nella memoria letteraria di Agostino mostra che, più che di precedenti letterari veri e propri, si può parlare in questo caso semmai di suggestioni, che comunque permettono di ravvisare meglio il contributo di originalità dello scrittore. Quello che gli importa non è tanto comporre una canonica biografia o il racconto edificante di una conversione, quanto descrivere la storia di un’anima, svolta nel rapporto costante e confidenziale con Dio che si sviluppa con una profondità e un’intimità degne dei più moderni scritti di psicologia del divino. È proprio Dio infatti a costituire il punto di riferimento per la narrazione e il criterio della stessa: a partire dalla scoperta di Dio, Agostino ricostruisce la propria autobiografia, che quindi non è narrata in modo continuato e obbiettivo, ma implica una deformazione prospettica soggettiva a vantaggio dei momenti più significativi da quel punto di vista, come il furto delle pere, l’incontro con l’ubriaco o la guarigione dal mal di denti. «Le *Confessioni* sono qualcosa di più e qualcosa di meno di una biografia di Agostino. Lo scrittore esegue una cernita dei fatti della sua vita precedente, cioè una scelta mirata ad un significato spirituale, per cui omette anche degli avvenimenti che a noi invece

¹³ Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1968² (1951¹), pp. 271-290.

sembrano importanti; e d'altra parte l'opera contiene molto di più di quanto non ci saremmo aspettato: essa, infatti, ha di mira in prima istanza il progresso spirituale del narratore e mostra un insolito interesse per tutti i processi psichici dell'animo».¹⁴

Limitatezza dell'uomo – L'altro elemento sempre presente nella narrazione agostiniana è l'uomo, visto costantemente nella limitatezza connaturata alla sua partecipazione al mondo terreno e alla sua incapacità di elevarsi con i propri mezzi fino alla luce. Quando lo scrittore si sofferma a trattare le facoltà umane, a proposito della comunicazione, della scienza, della percezione del tempo, della memoria, e perfino della comprensione delle Scritture, sottolinea immancabilmente la persistenza nell'errore, la chiusura della mente, la tendenza a restare "fuori" e a contentarsi delle apparenze. Proprio da questa percezione, e dalla continua ricerca di realizzazione che porta l'uomo a studiare, coltivare le arti e le discipline, la filosofia, le scienze, nasce l'angoscia, l'in-soddisfazione che caratterizza l'autocoscienza agostiniana: la dialettica fra cielo e terra, fra dentro e fuori, fra spirito e carne è sempre presupposta sia quando quegli studi non sono più in grado di dare al giovane Agostino le risposte che si aspetta, sia quando la via verso la verità viene ostacolata dalle debolezze terrene come l'amore o il dolore per la morte della madre. Nella descrizione, psicologicamente attentissima, di tali processi e dei gesti che spesso li accompagnano, sta un altro elemento di indubbia originalità (e modernità) della materia delle *Confessioni*.

Il pubblico – Il dialogo di Agostino con Dio si svolge in modo intimo ma non esclusivo, dal momento che è sempre presupposta la presenza degli altri uomini, sia come soggetto di lode al creatore sia come oggetto dell'infinita misericordia divina, sia infine come referente delle osservazioni di Agostino sulle distorte abitudini che allontanano il genere umano dalla verità e dalla luce. E tuttavia nell'umanità bisogna riconoscere altresì un secondo interlocutore, coerentemente con le finalità pedagogiche che la letteratura cristiana da sempre si propone accanto a quelle letterarie, e forse addirittura prima. Infatti, nel proemio al libro x, Agostino, una volta trovata la verità, dichiara di volerla operare nel suo cuore condividendola secondo l'insegnamento evangelico (*Ioh. 3,21: qui autem facit veritatem venit ad lucem, ut manifestentur eius opera quia in Deo sunt facta*), e due sono gli interlocutori: *coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*.¹⁵ Nell'esperienza dell'autore si attua così una triangolazione in virtù della quale la vicenda dell'anima di uno giova alla riflessione e all'autocoscienza degli altri, che dalla ricerca interiore di Agostino possono trarre elementi di redenzione.

Una nuova via educativa – La volontà educativa – da sempre intrinseca alle istanze alla base della letteratura cristiana – si realizza in tal modo, attraverso il personale cammino dalle tenebre alla luce, come ulteriore scopo della *confessio* agostiniana e in una direzione nuova e originale nel panorama degli autori cristiani. È infatti attraverso il filtro della coscienza dell'autore che il pubblico deve apprendere la strada da seguire, e quindi i contenuti educativi e protrettici non vengono esposti in modo diretto e formale, da maestro ad allievo e da vescovo a fedele, ma narrando una vicenda personale: in tal modo quest'ultima, proprio per i continui tentennamenti e la rigorosa cura da parte dell'autore nell'evidenziare senza giustificarli, diventa esemplare:

cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te.¹⁶

¹⁴ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia, Morcelliana, 1996, vol. II, p. 534.

¹⁵ Aug. *conf.* 10,1,1: «davanti a te nella mia confessione e nel mio scritto davanti a molti testimoni»

¹⁶ Aug. *conf.* 2,3,5: «ma a chi narro questi fatti? Non certo a te, Dio mio. Rivolgendomi a te, li narro ai miei simili, al genere umano, per quella piccolissima particella che può imbattersi in questo mio scritto. E a quale scopo? All'unico scopo che io ed ogni lettore valutiamo la profondità dell'abisso da cui dobbiamo lanciare il nostro grido verso di te» (trad. C. Carena).

Il dialogo con Dio prefigura, in altri termini, altre *confessiones* e la gravità della situazione da cui Agostino si risolleva con l'aiuto divino garantisce una prospettiva di speranza e di salvezza a chiunque. È anche questo un aspetto della prevalente interiorizzazione del vissuto che va interpretata come la cifra caratteristica dell'originalità agostiniana.

Lingua e stile – Le *Confessioni* sono caratterizzate da uno stile personalissimo in cui si alternano diverse tonalità di registri, orchestrate dalla sapiente competenza retorica dell'autore. È questo in particolare uno dei casi in cui Agostino manifesta la convergenza delle due dimensioni (classica e cristiana) della propria formazione: egli mostra cioè uno scrupolo quasi ossessivo nel dotare la sua prosa di una fitta intelaiatura di citazioni bibliche, dall'Antico e dal Nuovo Testamento, in modo da amalgamarle perfettamente nel testo, ma nello stesso tempo adotta le norme retoriche di estrazione classica apprese a scuola e piegate a servire alla nuova cultura, secondo la posizione teorica poi sistematicamente illustrata nel IV libro del *De doctrina Christiana*. Alla profonda e quasi ostentata umiltà della disposizione d'animo di Agostino nel raccontare e riflettere corrisponde quindi un *modus scribendi* altrettanto colloquiale e confidenziale, ma che è in realtà il risultato di una curata ricerca stilistica, molto lontana dall'apparente spontaneità risultante. L'imitazione della lingua dei *Salmi*, basata su ripetizioni e parallelismi paratattici, o comunque del *sermo humilis* della bibbia, l'adozione di figure finalizzate ad accrescere il pathos delle situazioni, l'espressivismo linguistico che sottolinea i momenti di maggiore tensione spirituale ed emotiva, la presenza di un registro "alto" nelle parti dedicate alla riflessione filosofica e teologica, la tendenza alla sovrabbondanza di immagini nei punti di maggior misticismo: si tratta di modalità diverse, di variazioni retoriche (e perfino sintattiche) con cui lo scrittore adegua la propria prosa al variare dei contenuti e dei sentimenti narrati, non perché intende soddisfare le esigenze di pubblici diversi con grado di acculturazione diverso – come è anche stato sostenuto – ma perché lo stile ornato, la retorica insomma è essa stessa parte di Agostino e come tale viene presentata al cospetto di Dio insieme agli altri aspetti della coscienza e dell'in-telletto.

Il lessico – Buona parte della personalità stilistica di Agostino si deve al lessico, nell'uso del quale lo scrittore mostra doti di originale compositore. Lo dimostra il gusto per le espressioni immaginifiche, che forse eredita dalla prosa filosofica (manichea e neoplatonica) e che contribuisce a sostanziare, in modo immediato e impressionistico, la profondità dei concetti e la sequenza argomentativa: per esempio «le orecchie del cuore» (1,5,5: *auris cordis*), «la mano della lingua» (5,1,1: *manus linguae*), «la mano della bocca» (11,11,13: *manus oris*), «il cuore sanguinava» (6,15,25: *cor... trahebat sanguinem*). Agostino è infatti «un uomo della parola»,¹⁷ e come tale si compiace di lavorare con la forma raggiungendo perfino il gioco di parole, come quando opera sulle etimologie o sui composti verbali (4,16,31: *perverto, revento, everto*; 11,29,39: *distendo, extendo, intendo*). Analogamente significativa è anche la predilezione per gli astratti (a partire proprio da *confessio*), retaggio forse anch'esso della lingua teologica: sono infatti molto numerosi, al punto da costituire un tratto specifico della prosa delle *Confessioni* e indice di una tendenza sempre più rappresentata nella prosa tardoantica.

8. Il *De civitate Dei*

L'occasione – Agostino stesso riconosce che l'occasione per il suo trattato è fornita dalla notizia del sacco di Roma nell'agosto del 410. L'evento è avvertito come epocale da tutti i contemporanei, ma viene sfruttato in particolare dalla propaganda di ambito intellettuale pagano, a Roma e in Africa, che cerca – come già altre volte – di addossare la responsabilità della fine di Roma ai cristiani e all'abbandono della religione tradizionale:

interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est. Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in Christianam religionem referre conantes solito acerbius et

¹⁷ La formula critica si deve a Jacques Fontaine, *Introduzione generale*, in Sant'Agostino, *Confessioni*, vol. I (libri I-III), Milano, Mondadori-Valla, 1992, p. CXXIII.

amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei adversus eorum blasphemias vel errores libros de civitate Dei scribere institui.¹⁸

Di fronte allo scoramento anche di molti cristiani, presi in qualche modo alla sprovvista soprattutto perché, dai tempi di Costantino, il Dio della nuova fede era presentato come il salvatore di Roma dalle minacce esterne, lo scrittore interviene “a caldo” nel dibattito con un’omelia e alcune lettere e quindi, dopo il 412, in modo sistematico in quell’opera di ampio respiro che è appunto il *De civitate Dei*.

Tra apologia e filosofia – L’opera, in 22 libri, viene scritta in un lungo periodo di anni: nel settembre del 413 erano già pubblicati i primi cinque libri, perché il dedicatario, Marcellino, viene processato e giustiziato in quel tempo; seguono gli altri, finché l’opera risulta compiuta nel 426, e comunque prima del 427, anno di composizione delle *Retractationes*, in cui l’opera viene considerata conclusa. Una tale ampiezza mostra che la volontà apologetica di controbattere le opinioni dei pagani sull’inutilità e inettitudine del Dio cristiano rappresenta soltanto uno spunto per la trattazione, che si amplia a tracciare le linee di una vera e propria teologia della storia, fino a quel momento assolutamente inedita, a partire dalla dialettica fra la “città degli uomini”, rappresentata da Roma, e la “città di Dio”, la patria spirituale del cristiano.

Le due città – L’immagine della contrapposizione, nella storia dell’umanità, di due *civitates*, viste come poli estremi del contrasto tra male e bene, tra empi e giusti, tra malvagi e santi, appartiene alla tradizione letteraria già pagana, da Platone agli stoici, da Cicerone a Plotino, ed è radicata in una concezione antica dell’autonomia della città-stato greca, la polis, rispetto alla barbarie regnante al di fuori. Agostino quindi, formato sui classici e sensibile fin dalla gioventù al dualismo fondamentale propugnato dal manicheismo, nonostante sostenga che il male non preesiste al bene ed è solo la perversione di esso, si lascia suggestionare dal doppio oppositivo (tenebra-luce, peccato-virtù, errore-verità), che in alcune sue opere appare proprio come contrasto fra le due città, spesso metaforizzate in Babilonia e Gerusalemme.¹⁹ Si tratta dunque delle due anime del mondo, più che di due entità separate ed autonome, e rappresentano rispettivamente la via giusta e quella del peccato, sempre presente con le sue tentazioni, secondo un’idea fortemente presente nella spiritualità agostiniana: mancano cioè riferimenti precisi al contesto storico e tentativi di sovrapposizione dei due principi a realtà definibili, come l’Impero e la Chiesa. L’interpretazione successiva in chiave politica, tendente a riconoscere nella *civitas Dei* la Chiesa come struttura e gerarchia e quindi a condannare il potere civile, non rappresenta che una lettura molto parziale della teoria di Agostino, ma ha sancito la fortuna medievale dell’opera.

Superare il paganesimo – Il lavoro speculativo di Agostino è tutt’altro che semplice dal punto di vista teorico, perché una riflessione sulla storia dell’uomo indirizzata alla meta celeste deve per forza fare i conti con il passato di tradizioni e ideologie pagane che costituiscono il fondamento culturale della società romana. Soprattutto la sua analisi interviene in un momento in cui il paganesimo riceve nuovo impulso dai recenti fatti, senza contare che pagane sono, da un lato, l’intera e prestigiosa tradizione letteraria, di cui i vari Simmaco, Macrobio, Rutilio Namaziano sono solo epigoni, anche se ad alto livello, e, dall’altro, la grande filosofia, anche negli esiti più recenti di matrice neoplatonica, in grado di minare il cristianesimo proponendo teorie di stampo pagano ma pericolosamente confondibili con la

¹⁸ Aug. *retract.* 2,43,1: «intanto Roma fu distrutta dall’assalto e dall’enorme devastazione conseguente all’invasione dei Goti guidati dal re Alarico. I cultori di una moltitudine di falsi dèi, che noi abitualmente chiamiamo pagani, cercarono di addossare sulla religione cristiana la colpa di questa distruzione e cominciarono a calunniare il vero Dio con più violenza e malignità del solito. Per cui io, ardendo completamente di zelo per la casa di Dio [*psalm* 68,10], decisi di scrivere i libri *De civitate Dei* contro le loro calunnie ed errori».

¹⁹ P. es. Aug. in *psalm.* 136,1: *duas civitates permixtas sibi interim corpore, et corde separatas, currere per ista volumina saeculorum usque in finem, audistis et nostis; unam cui finis est pax aeterna, et vocatur Ierusalem; alteram cui gaudium est pax temporalis, et vocatur Babilonia. Interpretationes etiam nominum, si non fallor, tenetis: Ierusalem interpretari visionem pacis, Babiloniam confusionem* («due città, ora mescolate fra loro nel corpo ma separate nello spirito, procedono verso la fine attraverso questo svolgersi di secoli: una aspira alla pace eterna, e il suo nome è Gerusalemme; l’altra gode della pace temporale, e si chiama Babilonia. Sapete anche, se non sbaglio, l’interpretazione di questi due nomi: Gerusalemme significa ‘visione di pace’, Babilonia ‘confusione’»: trad. M. Simonetti).

vera dottrina. È quindi necessario per Agostino affrontare dal punto di vista ideologico il paganesimo che costituisce il fondamento della “città terrena”, penetrare nel vivo dei contenuti precristiani, per sgombrare il campo da quelle idee nate da una lettura distorta della storia e della natura dell’uomo e indirizzare le menti verso la “città celeste”.

Struttura dell’opera – Coerente a questa istanza di analisi, confutazione e superamento del paganesimo è la struttura dell’opera, che lo stesso Agostino (*retract.* 2,43,1-2) descrive con curata sistematicità:

i primi cinque libri respingono chi pretende che per la prosperità della realtà umana sia necessario il culto di una pluralità di dèi, abituale fra i pagani, mentre il suo divieto – sostengono – è causa del nascere e moltiplicarsi dei mali presenti. I cinque libri successivi dissertano contro chi proclama che queste sventure non sono mai mancate ai mortali né mai mancheranno, variando ora grandi ora piccole secondo luoghi, tempi, persone; eppure – sostengono – il culto e i sacrifici resi a una pluralità di dèi sono utili per la vita che segue fino alla morte. Dunque in questi dieci libri vengono respinte queste due teorie futili e contrarie alla religione cristiana. Ma per evitare la critica di aver soltanto ribattuto alle tesi altrui senza affermare le nostre, ecco che questo è l’argomento della seconda parte dell’opera, compresa in dodici libri; tuttavia, all’occasione, anche nei primi dieci libri sosteniamo il nostro pensiero, così come negli ultimi dodici rimbecchiamo i nostri avversari. Ebbene, dei successivi dodici libri i primi quattro contengono l’origine delle due città, l’una di Dio, l’altra di questo mondo; i secondi quattro il suo sviluppo o evoluzione, mentre i tre ultimi trattano degli epiloghi ad esse dovuti. Per questo l’insieme dei ventidue libri, pur trattando della due città unitamente, trae titolo dalla migliore, e si è preferito chiamarli *La città di Dio*.

Il contenuto dell’opera è quindi rigidamente bipartito tra una prima parte, di carattere apologetico, in cui l’autore confuta le erronee opinioni dei difensori dei falsi dèi, e una seconda, di carattere didattico ed epidittico, in cui espone i contenuti della vera religione.

La prima parte – La confutazione del paganesimo nel disegno agostiniano è anzitutto retrospettiva: i primi cinque libri sono infatti dedicati a commentare il sacco di Roma (libro i), a illustrare l’immoralità degli antichi romani (ii), a sottolineare le loro sventure, non imputabili dunque al cristianesimo (iii), a documentare il loro rapporto con i loro dèi (iv) e con il vero Dio, che ha fatto grande l’impero di Roma in grazia della virtù dei grandi personaggi (v). Ma Agostino interviene anche in una prospettiva futura, mostrando che il politeismo pagano non è d’aiuto per la salvezza eterna: sottopone così a esame la teologia dei romani utilizzando come fonte principale Varrone, di cui illustra la cosiddetta “triplice teologia” (mitica o dei poeti, fisica o dei filosofi, civile o degli stati) (vi), soffermandosi quindi sulla “civile”, sull’inutile molteplicità dei suoi dei e sull’indegnità dei rituali (vii), e poi su quella dei filosofi, nell’ambito della quale esamina e critica il neoplatonismo (viii) e in particolare le idee sulla mediazione fra la divinità e gli uomini rappresentata dai demoni (ix), per concludere tratteggiando gli elementi della vera felicità e cioè correggendo gli errori dei neoplatonici con la puntualizzazione di alcuni elementi, come il culto, i miracoli, il martirio.

La seconda parte – La parte propositiva è poi incentrata sulle due *civitates* e ha una dimensione storica, essendo strutturata secondo i tre momenti di nascita, crescita ed epilogo di esse. Illustrando il primo momento Agostino comincia dalla creazione del mondo, narrata nella *Genesi*, cogliendo l’occasione per rimarcare la propria distanza dalle concezioni manichee (libro xi), tratta degli angeli buoni e cattivi e della formazione dell’uomo a immagine di Dio (xii), della morte del corpo come punizione del peccato e del miracolo della resurrezione della carne (xiii) e infine del peccato originale come cattivo uso del libero arbitrio che apre la porta ai vizi dell’anima e la chiude alla felicità in questa vita (xiv); l’evoluzione delle due città – secondo momento – coincide con la storia dell’uomo fuori dal paradiso terrestre: l’autore segue la *Genesi* illustrando le prime generazioni umane, dal

fratricidio di Caino all'arca di Noè, prefigurazione di Cristo e della Chiesa (xv), quindi da Noè ad Abramo e alla sua discendenza (xvi), e poi, dopo un intermezzo dedicato alle profezie sulla venuta di Cristo e ai grandi re d'Israele (xvii), prospetta una cronologia universale e sinottica dei tempi dopo Abramo culminante nella nascita di Cristo, nella diffusione del cristianesimo e nelle persecuzioni (xviii); infine, il terzo momento riguarda la fine dei tempi e inizia con l'anelito alla pace da parte di tutte le creature, che le varie scuole filosofiche interpretano come ricerca della felicità (xix), illustra quindi il giudizio universale sulla base delle testimonianze rispettivamente del Nuovo e dell'Antico Testamento (xx), e termina descrivendo l'epilogo della città terrena, cioè la dannazione eterna (xxi), e quello della città celeste, con la resurrezione della carne e la felicità eterna dei santi giunti alla visione di Dio (xxii).

Storia umana e storia sacra – L'esposizione sommaria del contenuto mostra che l'opera aspira a trattare sistematicamente molti aspetti del rapporto tra paganesimo e cristianesimo, approfondendo questioni teologiche e definendo contenuti di fede anche in rapporto alle diverse ideologie e filosofie di parte pagana. E tuttavia il disegno stesso che l'autore traccia nelle *Retractationes* fa comprendere che Agostino intende qui cimentarsi nell'interpretazione storica delle vicende dell'umanità, dalla creazione alla nuova ricongiunzione finale con Dio. È infatti la storia dell'uomo il principale oggetto di riflessione, e, dal momento che le due città non sono riconoscibili in nessuna entità fisica ma appartengono allo spirito dell'uomo, l'autore esamina la nascita, l'evoluzione e il fine ultimo di un dibattito che è nello stesso tempo scontro fra epoche e ideologie ma anche tensione all'interno dell'anima di ciascuno, su cui si stende sempre lo sguardo provvidenziale di Dio. In tal senso il *De civitate Dei* è anche un'organica trattazione su scala generale del contrasto fra le due città che lo scrittore ha descritto dentro di sé nelle *Confessioni*; e come, in questo caso, l'esperienza personale di Agostino si ricompone una volta trovata la luce della verità, così anche il momento terreno della storia umana viene descritto come parte di un percorso: la storia dell'uomo – anche il paganesimo più ostinato – diviene insomma parte di una storia sacra.

Fonti classiche – Riflettere sull'antichità, ricostruire la civiltà pagana per mostrarne la fondamentale sostanza erronea dal punto di vista della città celeste significa soprattutto per Agostino adoperare il materiale che la stessa antichità gli offre come base documentaria, senza che questa frequentazione gli porti turbamento in quanto ormai definitivamente situata in un passato superato ideologicamente prima che storicamente. Ecco perché il *De civitate Dei* è l'opera agostiniana in cui si affollano maggiormente citazioni da autori antichi, in genere accantonati dallo scrittore a favore del ben più copioso utilizzo dei testi biblici. Alla fine della sua vita dunque il vescovo di Ippona recupera i contenuti della sua formazione, non soltanto come impostazione formale e come sostegno retorico della sua prosa, ma come ricorso ai testi degli *auctores*, che cita e discute. È presente per esempio Sallustio, che fra l'altro gli trasmette anche la sua visione moralistica e pessimistica sulla storia di Roma; non può mancare il riferimento alle opere religioso-politiche di Cicerone, il *De natura deorum*, il *De re publica*, e poi naturalmente l'*Hortensius*, che tanto aveva colpito il giovane Agostino; sempre in ambito filosofico ricorrono i neoplatonici (Plotino, Porfirio, ma anche Apuleio); Virgilio è il più citato tra i poeti. Ma soprattutto è citato Varrone, che «trova nella Città di Dio la sua grande occasione»: ²⁰ è proprio Agostino a dilungarsi infatti sulla struttura delle *Antiquitates* (l'opera profana più citata), che altrimenti ci sarebbero praticamente ignote, a parlarci del logistorico *Curio de cultu deorum* e del *De philosophia*, e a utilizzare il *De gente populi Romani*.

Opera di sintesi – Visto il carattere delle *Retractationes*, è il *De civitate Dei* che conclude per noi la produzione agostiniana. Non è quindi azzardato immaginare che a questa opera Agostino riservi un impegno ideologico che possiamo valutare anche in senso retrospettivo. Quello che è certo è che anche qui, come nel *De doctrina Christiana*, lo scrittore si pone di fronte all'eredità del passato, alle proprie radici culturali, e, come nelle *Confessioni*, cerca di fornire una risposta dal punto di vista del cristianesimo agli interrogativi emergenti dalla valutazione di quel passato e di quelle radici; l'opera

²⁰ Carlo Carena, *Introduzione*, in Agostino, *La Città di Dio*, trad. e cura di Carlo Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, pp. xxix-xxx.

può dunque rappresentare una sintesi, dal nostro punto di vista, perché in essa convergono istanze e atteggiamenti rinvenibili altrove. Ma è una sintesi anche da un altro punto di vista, in quanto il trattato assume i caratteri dell'opera enciclopedica, nella quale confluisce tutta la *sapientia* precedente organizzata e selezionata per corrispondere alle esigenze dell'uomo contemporaneo: questa ottica, che partecipa del diffuso gusto del compendio, anticipa le sistemazioni culturali dei secoli a venire e documenta la vivacità dello spirito dell'autore.

ANTOLOGIA

Scelta antologica a cura di Fabio Gasti, traduzioni di Carlo Carena

Agostino è uno degli scrittori che conosciamo meglio e più a fondo, in tutte le pieghe della sua esistenza, grazie a circostanze letterarie pressoché uniche nella storia del mondo antico. L'autore infatti per noi incarna al massimo livello una delle tendenze tipiche dell'antropologia d'età tardoantica, e cioè la disposizione a parlare di sé, a confidarsi con la propria opera, prima che con il lettore, obbedendo all'esigenza di riflessione e di concentrazione su di sé che gli eventi esterni quasi impongono. Agostino ci parla di sé non solo in quell'opera straordinaria che sono le Confessioni, ma anche inserendo riferimenti e allusioni in tal senso in ogni altro scritto, anche quelli apparentemente meno idonei allo scopo per argomento trattato o per finalità. Ma quello che gli importa non è tanto comporre una canonica biografia o il racconto edificante di una conversione, quanto descrivere la storia di un'anima, svolta nel rapporto costante e confidenziale con Dio che si sviluppa con una profondità e un'intimità degne dei più moderni scritti di psicologia del divino. È proprio Dio infatti a costituire il punto di riferimento per la narrazione e il criterio della stessa: a partire dalla scoperta di Dio, Agostino ricostruisce la propria autobiografia, che quindi non è narrata in modo continuato e obbiettivo, ma implica una deformazione prospettica soggettiva a vantaggio dei momenti più significativi da quel punto di vista, come il furto delle pere, l'incontro con l'ubriaco o la guarigione dal mal di denti, omettendo cioè avvenimenti che a noi invece potrebbero sembrare importanti; e d'altra parte l'opera contiene molto di più di quanto non ci saremmo aspettato, perché si concentra sul progresso spirituale del narratore e mostra un modernissimo interesse per tutti i processi psichici dell'animo.

(F. Gasti, *Profilo storico della letteratura tardolatina*, Pavia 2013, pp. 196; 216)

Chi sono io adesso (*conf.* 10,4,6)

La ricerca che Agostino documenta nelle Confessioni non è una banale forma di ripiegamento o di evasione, bensì il recupero di una dimensione interiore: il suo passato colma e chiarisce il presente, e infatti afferma di voler comprendere il suo presente (qualis sim) più che il suo passato (qualis fuerim). L'uno e l'altro poi si proiettano nella dimensione spirituale quando, nel colloquio interiore, egli li racconta coraggiosamente di fronte a Dio e ai fratelli. La dimensione così resta soggettiva ma si riveste di un valore per così dire comunitario, e spontaneamente diventa documento di una ricerca personale condivisibile da tutti.

Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exultatione cum tremore, et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, ciuium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum viae meae. Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere. Et hoc mihi verbum tuum parum erat si loquendo praeciperet, nisi et faciendo praeiret. Et ego id ago factis et dictis, id ago sub alis tuis nimis cum ingenti periculo, nisi quia sub alis tuis tibi subdita est anima mea et infirmitas mea tibi nota est. Parvulus sum, sed vivit semper Pater meus et idoneus est mihi tutor meus; idem ipse est enim, qui genuit me et tuetur me, et tu ipse es omnia bona mea, tu Omnipotens, qui mecum es et

priusquam tecum sim. Indicabo ergo talibus, qualibus iubes ut serviam, non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim.

Questo frutto mi attendo dalle confessioni del mio stato presente e non più del passato. Perciò farò la mia confessione non alla tua sola presenza, con segreta esultanza e insieme apprensione, con segreto sconforto e insieme speranza; ma altresì nelle orecchie dei figli degli uomini credenti, partecipi della mia gioia e consorti della mia mortalità, miei concittadini e compagni di vita, alcuni più innanzi, altri più indietro, altri a pari di me. Sono questi i tuoi servi e i miei fratelli, che volesti fossero tuoi figli e miei padroni, che mi ordinasti di servire, se voglio vivere con te di te. Insufficiente sarebbe stato il precetto se il tuo Verbo me l'avesse dato a parole, quando non me ne avesse dato prima l'esempio con gli atti. Ed eccomi allora ubbidiente con atti e parole, sotto le tue ali, perché troppo grande è il pericolo, se la mia anima non stesse chinata sotto le tue ali e la mia debolezza non ti fosse nota. Io sono un bambinello, ma è sempre vivo il Padre mio, e adatto a me il mio tutore. Infatti la medesima persona è il mio genitore e il mio tutore. Tu, tu solo sei tutti i miei beni, tu, onnipotente, che sei con me anche prima che io sia con te. Se così, mi mostrerò a chi mi ordini di servire, non più quale fui, ma quale sono ormai e sono tuttora.

COMMENTO GUIDA

qualis fuerim... qualis sim: subordinate interrogative indirette che dobbiamo intendere rette da *confessionum*: “del mio riconoscere non chi sono stato, ma chi sono”. **ut... confitear:** subordinata completiva soggettiva retta da *fructus*: “e cioè che io...”. **non tantum... sed etiam:** corrispondenza correlativa: “non soltanto... ma anche”. **filiorum hominum:** l'espressione “figli degli uomini”, come altrove anche “nati da uomo”, può sembrare un curioso pleonasma, ma si tratta di un sintagma biblico che insiste sul concetto della mortalità dell'uomo rispetto all'eternità di Dio. **consortium mortalitatis meae:** “partecipi della mia condizione mortale”: bisogna valorizzare l'etimologia dell'aggettivo *consors* (*cum* + *sors*, “sorte insieme”, “che ha la stessa sorte”). **quibus iussisti ut serviam:** il dativo *quibus* è retto da *serviam*: “ai quali mi hai ordinato di essere servo”, “che mi hai ordinato di servire”; *iubeo* regge qui una subordinata completiva con *ut* + congiuntivo, sebbene sia più frequente l'infinitiva. **parum erat... praeiret:** l'insegnamento divino (*verbum*) sarebbe stato poco se avesse dato precetti parlando, se non avesse mostrato la strada anche facendo”: periodo ipotetico del III tipo con l'apodosi all'indicativo, frequente quando si trova un predicato nominale (*parum erat*), e la doppia protasi (*si... nisi*) correttamente al congiuntivo imperfetto, che risolve il problema della coerenza fra parole e fatti, fra teoria e prassi. **qui mecum es et priusquam tecum sim:** “tu che sei con me anche prima che io sia con te”: valore pregnante di *et* col valore di *etiam*.. **Indicabo ergo talibus, qualibus iubes ut serviam:** “Mostrerò dunque alle persone tali quali tu mi ordini...”: l'antecedente *talibus* e il relativo *qualibus* indicano in particolare la qualità, il tipo di persone; *iubes ut serviam* riprende alla lettera *iussisti ut serviam* di poche righe prima. **non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim:** subordinate interrogative indirette rette da *indicabo*.

fructus: Il “frutto” è insieme la ragione della scelta di scrivere l'opera e il risultato della meditazione che la sorregge. **confessionum mearum:** il termine *confessio* qui è volutamente ambiguo: da una parte infatti indica la continua e ripetuta affermazione (*confessio*, non a caso al plurale) di dipendere da Dio e di rendergli grazie per il costante aiuto nonché il riconoscere i propri limiti, dall'altra allude chiaramente al titolo dell'opera, *Confessiones*; è ripreso da *confitear*, che ribadisce la rilevanza del campo semantico. **secreta exultatione... cum spe:** parallelismo sintattico con ripresa anaforica dell'aggettivo *secreta*, che esprime uno dei tratti più caratteristici della spiritualità agostiniana e cioè il ripiegamento interiore, il dialogo con la coscienza, come suggerirà poi Petrarca nel suo *Secretum*, denso di richiami ad Agostino. **mecum peregrinorum:** la vita terrena è vista come un pellegrinaggio che ci conduce

finalmente al Cielo, altrove anche un esilio dalla nostra vera patria, che raggiungeremo dopo la morte; inoltre, la prospettiva che chi muore non fa che precedere chi è ancora in vita rispecchia un luogo comune anche classico (p. es. Sen. *ad Marc.* 19,1 *dimisimus illos, immo consecuturi praemisimus*). **filios tuos esse voluisti dominos meos**: nella nuova prospettiva di Agostino vescovo i suoi fedeli sono i suoi “padroni” e il suo ministero è in realtà un servizio (*ut serviam*), secondo l’idea intimamente evangelica per cui “i primi saranno gli ultimi”, condizione indispensabile per vivere “con Dio” e “secondo i precetti di Dio” (*si volo tecum de te vivere*). **et ego id ago factis et dictis**: la doppia parafrasi di sapore retorizzante *ego/ago* e *factis/dictis* sottolinea dapprima l’idea che Agostino ha scelto di comportarsi secondo il magistero di Cristo e poi la coerenza fra fatti e parole. **sub alis tuis**: il desiderio di rifugiarsi in Dio e cercare protezione è espresso con una potente metafora, ripetuta a scopo enfatico. **Pater meus et... tutor meus**: si tratta di due concetti complementari il “padre” è colui che dà la vita, il “tutore” è colui che la protegge, come si chiarisce subito dopo con una glossa di sapore grammaticale (*qui genuit me et tuetur me*). **non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim**: nelle tre subordinate dobbiamo ravvisare tre momenti del percorso esistenziale di Agostino, che costituisce l’oggetto principale delle *Confessioni*: lo scrittore infatti non vuole che i suoi lettori si concentrino sul suo passato (“chi sono stato”), bensì sul suo presente (“chi ormai sono”) e su quanto del suo passato aveva avuto senso e valore conservare e ricordare (“chi sono tuttora”). Non si tratta quindi di un diario della sua vita, un libro di ricordi fine a se stesso, ma di una selezione di contenuti da cui emerge il vero insegnamento che Agostino ha tratto dalle sue esperienze.

I giochi degli adulti (*conf.* 1,9,15-10,16)

Gli adulti spesso distolgono i bambini dal gioco con severi castighi per avviarli alle occupazioni degli adulti: eppure queste in realtà non sono più valide di quelli. In questo tono fra lo scherzoso e il polemico emerge l’atteggiamento di Agostino educatore, che muove una critica consapevole ai sistemi pedagogici del suo tempo ma che riconosce pure la responsabilità di chi, anche se molto giovane, non ascolta il chiaro imperativo della coscienza.

Peccabamus tamen minus scribendo aut legendo aut cogitando de litteris, quam exigebatur a nobis. Non enim deerat, Domine, memoria vel ingenium, quae nos habere voluisti pro illa aetate satis, sed delectabat ludere et vindicabatur in nos ab eis qui talia utique agebant. Sed maiorum nugae negotia vocantur, puerorum autem talia cum sint puniuntur a maioribus, et nemo miseratur pueros vel illos vel utrosque. Nisi vero approbat quisquam bonus rerum arbiter vapulasse me, quia ludebam pila puer et eo ludo impediabar, quominus celeriter discerem litteras, quibus maior deformius luderem. Aut aliud faciebat idem ipse, a quo vapulabam, qui si in aliqua quaestiuncula a conductore suo victus esset, magis bile atque invidia torqueretur quam ego, cum in certamine pilae a collusore meo superabar?

Et tamen peccabam, Domine Deus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator, Domine Deus meus, peccabam faciendo contra praecepta parentum et magistrorum illorum. Poteram enim postea bene uti litteris, quas volebant ut discerem quocumque animo illi mei. Non enim meliora eligens inoboediens eram, sed amore ludendi, amans in certaminibus superbas victorias et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius, eadem curiositate magis magisque per oculos emicante in spectacula, ludos maiorum.

Eppure mancavamo o nello scrivere o nel leggere o nello studiare meno di quanto si esigeva da noi. Non che mi difettasse, Signore, la memoria o l’intelligenza: tu me ne volesti dotare a sufficienza per quell’età; ma mi piaceva il gioco e ne ero punito da chi, a buon conto, non si baloccava meno di me. Sennonché i balocchi degli adulti sono chiamati affari, mentre quelli dei fanciulli, per quanto simili, sono puniti dagli adulti. E alla fine non c’è pietà per i fanciulli, o per gli altri, o per entrambi. Un giudice onesto potrebbe approvare le busse che mi si davano, poiché, se da fanciullo giocavo alla

palla, il gioco m'impediva di apprendere rapidamente le lettere, grazie a cui da grande avrei eseguito più tristi giochi. Ma proprio chi mi dava le busse, agiva diversamente? Se un collega d'insegnamento lo superava in qualche futile discussione, si rodeva dalla bile e dall'invidia più di me, quando rimanevo sconfitto dal mio compagno di gioco in una partita alla palla.

Con tutto ciò io peccavo, Signore Dio, ordinatore e creatore di quante cose esistono nella natura, dei peccati ordinatore soltanto. Signore Dio mio, peccavo contravvenendo ai precetti dei miei genitori e dei miei maestri di allora, perché più tardi avrei potuto giovarmi in bene dell'istruzione letteraria a cui i miei, qualunque motivo li ispirasse, volevano che attendessi; né allora disubbidivo scegliendo di meglio, ma per amore del gioco, amando le vittorie esaltanti nelle gare e lo strisciare di favole irreali nelle mie orecchie, che vi eccitava un più ardente prurito. La stessa curiosità mi sfavillava ogni giorno più negli occhi e mi trascinava agli spettacoli, giochi di adulti

4. Peccati della fanciullezza (*conf.* 1,19,30-20,31)

In diversi luoghi Agostino ricorda le colpe di quand'era bambino, attento alla responsabilità morale anche nella prima età. Qui traccia felicemente un autoritratto realistico che dimostra la sua capacità di penetrazione psicologica ma nondimeno anche la sua efficacia di scrittore.

Furta etiam faciebam de cellario parentum et de mensa vel gula imperitante vel ut haberem quod darem pueris, ludum suum mihi, quo pariter utique delectabantur, tamen vendentibus. In quo etiam ludo fraudulentas victorias ipse vana excellentiae cupiditate victus saepe aucupabar. Quid autem tam nolebam pati atque atrociter, si deprehenderem, arguebam, quam id quod aliis faciebam et, si deprehensus arguerer, saevire magis quam cedere libebat? Istane est innocentia puerilis? Non est, Domine, non est, oro te, Deus meus. Nam haec ipsa sunt, quae a paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeunt, sicuti ferulis maiora supplicia succedunt. Humilitatis ergo signum in statura pueritiae, rex noster, probasti, cum aisti: *Talium est regnum caelorum*²¹. Sed tamen, Domine, tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis, Deo nostro gratias, etiamsi me puerum tantum esse voluisses. Eram enim etiam tunc, vivebam atque sentiebam meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar. Falli nolebam, memoria vigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectionem, ignorantiam.

Commisi persino qualche furto dalla dispensa e dalla tavola dei miei genitori, ora spinto dalla gola, ora per procurarmi qualcosa da distribuire agli altri fanciulli, che vendevano i loro giochi, sebbene vi trovassero un diletto pari al mio. Nel gioco stesso, dominato dal vano desiderio di eccellere, spesso carpivo arbitrariamente la vittoria con la frode. Eppure nulla ero così restio a sopportare, e nulla redarguivo così aspramente negli altri, se li sorprendevo, come ciò che facevo loro; mentre, se ero io ad essere sorpreso e redarguito, preferivo infierire, piuttosto di cedere. E questa sarebbe l'innocenza dei fanciulli? No, Signore, non lo è, dimmelo tu, Dio mio. È sempre la stessa cosa, che dai pedagoghi e dai maestri, dalle noci e dalle pallottoline e dai passeri si trasferisce ai governatori e ai re, all'oro, ai poteri, agli schiavi, assolutamente la stessa cosa, pur nel succedersi di età più gravi, come succedono alle verghe più gravi supplizi. Perciò tu, re nostro, nella statura dei fanciulli hai approvato soltanto il simbolo dell'umiltà, quando hai detto: "Di chi assomiglia a costoro è il regno dei cieli".

Eppure, Signore, a te eccellentissimo, ottimo creatore e reggitore dell'universo, a te Dio nostro, grazie 96, anche se mi avessi voluto soltanto fanciullo. Perché anche allora esisteva, vivevo, sentivo, avevo a cuore la preservazione del mio essere immagine della misteriosissima unità da cui provenivo; vigilavo con l'istinto interiore sull'integrità dei miei sensi, e persino in quei piccoli pensieri, su piccoli oggetti, godevo della verità; non volevo essere ingannato, avevo una memoria vivida, ero fornito di parola, m'intenerivo all'amicizia, evitavo il dolore, il disprezzo, l'ignoranza.

²¹ Mt 19,14.

Libera curiosità e pedantesca costrizione (conf. 1,13,22-14,23)

Ripercorrendo le esperienze scolastiche e le intense sofferenze di quel periodo, Agostino giunge all'inevitabile constatazione nel sistema pedagogico è più efficace interessare gli allievi che usare metodi coercitivi. Il brano documenta la critica agostiniana alla scuola del suo tempo e qui in particolare al metodo didattico che considerava del tutto inefficace.

Iam vero unum et unum duo, duo et duo quattuor odiosa cantio mihi erat et dulcissimum spectaculum vanitatis equus ligneus plenus armatis et Troiae incendium atque ipsius umbra Creusae.²².

Ob difficultatem linguae peregrinae poetae Graeci dulcissimi facti sunt ei amari. Cur ergo Graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? Nam et Homerus peritus texere tales fabellas et dulcissime vanus est. Mihi tamen amarus erat puero. Credo etiam Graecis pueris Vergilius ita sit, cum eum sic discere coguntur ut ego illum. Videlicet difficultas, difficultas omnino ediscendae linguae peregrinae, quasi felle aspergebat omnes suavitates Graecas fabulosarum narrationum. Nulla enim verba illa noveram et saevis terroribus ac poenis, ut nossem, instabatur mihi vehementer. Nam et Latina aliquando infans utique nulla noveram et tamen advertendo didici sine ullo metu atque cruciatu inter etiam blandimenta nutricum et ioca arridentium et laetitias alludentium. Didici vero illa sine poenali onere urgentium, cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua, id quod non esset, nisi aliqua verba didicissem non a doctentibus, sed a loquentibus, in quorum et ego auribus parturiebam quidquid sentiebam. Hinc satis elucet maiorem habere vim ad discenda ista liberam curiositatem quam meticulosam necessitatem.

“Uno più uno due, due più due quattro” era una cantilena odiosa per me, mentre era spettacolo dolcissimo, eppur vano, il cavallo di legno pieno di armati, l'incendio di Troia e l'ombra di lei, di Creusa.

Come mai, dunque, provavo avversione per le lettere greche, ove pure si cantano i medesimi temi? Omero, ad esempio, è un abile tessitore di favolette del genere, dolcissimo nella sua vanità; eppure per me fanciullo era amaro. Credo avvenga altrettanto di Virgilio per i fanciulli greci, quando sono costretti a impararlo come io il loro poeta. Era cioè la difficoltà, proprio la difficoltà d'imparare una lingua straniera ad aspergere, dirò così, di fiele tutte le squisitezze greche contenute in quei versi favolosi. Io non conoscevo alcuna di quelle parole, e mi s'incalzava furiosamente per farcele imparare con minacce e castighi crudeli. Prima, durante l'infanzia, anche di latino non conoscevo nessuna parola, ma con un poco di attenzione le imparai senza bisogno d'intimidazioni e torture, anzi fra carezze di nutrici, festevolezza di sorrisi e allegria di giochi. Dunque le imparai senza il peso di castighi e sollecitazioni, perché il mio cuore stesso mi sollecitava a dare alla luce i suoi pensieri. Ma non ne avrebbe avuto la via, se non avessi imparato qualche vocabolo, più che a scuola da chi insegnava, dalla voce di chi parlava, nelle cui orecchie a mia volta deponevo i miei sentimenti. Ne emerge in modo abbastanza chiaro che per imparare queste nozioni vale più la libera curiosità che la pedante costrizione

I maestri ubriachi (conf. 1,16,26-17,27)

La condanna del metodo didattico si accompagna al netto rifiuto della scuola formalistica e retorica che aveva frequentato in anni successivi. Ma non si tratta di condannare le parole, viste come coppe preziose contenenti qualsiasi vino, ma i contenuti che quelle parole trasmettevano; e i maestri, che bevono in gran quantità contenuti nocivi, sono come ubriachi, e incoraggiano gli alunni non a ricercare valori umani validi ma a puntare sul successo attraverso brillanti recitazioni dimenticando di ricercare il vero.

²² Verg. *Aen.* 2,772.

Non accuso verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat. Et tamen ego, Deus meus, in cuius conspectu iam segura est recordatio mea, libenter haec didici et eis delectabar miser et ob hoc bonae spei puer appellabar.

Sine me, Deus meus, dicere aliquid et de ingenio meo, munere tuo, in quibus a me deliramentis atterebatur. Proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum praemio laudis et dedecoris vel plagarum metu, ut dicerem verba Iunonis irascentis et dolentis, quod non posset *Italia Teucrorum avertere regem*²³, quae numquam Iunonem dixisse audieram. Sed figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebarur et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus; et ille dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat verbis sententias congruenter vestientibus. Ut quid mihi illud, o vera vita, Deus meus, quod mihi recitanti acclamabatur prae multis coetaneis et collectoribus meis? Nonne ecce illa omnia fumus et ventus?

Io non accuso le parole, che direi vasi eletti e preziosi, ma il vino del peccato, che in esse ci veniva propinato da maestri ebbri, e che dovevamo sorbire, pena le busse, senza possibilità di appellarci a un giudice sobrio. Eppure io, Dio mio, davanti a cui evoco ormai pacatamente questi ricordi, imparai volentieri quelle nozioni. Esse costituivano per me, sventurato, un diletto, e perciò venivo definito un fanciullo di belle speranze.

Permettimi, Dio mio, di spendere qualche parola anche sul mio intelletto, tuo dono; di dire in quali vaneggiamenti si logorava. Mi veniva assegnato il compito, piuttosto inquietante al mio spirito per l'allettamento degli elogi e il timore delle mortificazioni e delle busse, di riferire le parole di Giunone adirata e crucciata perché non può stornare dall'Italia il re dei teucri, parole che da Giunone non avevo mai sentito pronunciare. Eppure eravamo costretti a perderci sulle orme di queste invenzioni poetiche, riferendo in prosa quanto il poeta aveva riferito in versi; e i maggiori elogi nella dizione toccavano a chi esprimeva sentimenti d'ira e cruccio più adeguati al rango del personaggio rappresentato, e rivestiva i concetti di parole più convenienti. Quale vantaggio mi recavano, o vera vita, Dio mio, gli applausi tributati alla mia recitazione più che a quella dei miei molti coetanei e condiscipoli? Non era, ecco, tutto fumo e vento?

Il furto delle pere (*conf.* 2,3,8-4,9)

La condanna del furto non è solo prevista dalla legge di Dio, ma anche da quella degli uomini, e neppure il ladro infatti tollera di essere derubato. Eppure il giovane Agostino ruba delle pere: quell'episodio viene raccontato con l'attenzione rivolta non al gesto in sé, ma all'origine prima di esso, alla molla segreta che l'ha causato, in un testo di grande finezza psicologica. L'adolescente infatti, stimolato dai compagni, prova il gusto di violare la legge e di affermare in questo con superbia la propria libertà.

Relaxabantur etiam mihi ad ludendum habenae ultra temperamentum severitatis in dissolutionem affectionum variarum, et in omnibus erat caligo intercludens mihi, Deus meus, serenitatem veritatis tuae, et prodiebat tamquam ex adipe iniquitas mea²⁴.

Furtum certe punit lex tua, Domine et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas; quis enim fur aequo animo furem patitur? Nec copiosus adactum inopia. Et ego furtum facere uolui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato. Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosis. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel procienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non

²³ Verg. *Aen.* 1,38.

²⁴ *Psalm.* 73,7.

liceret. Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens.

Si allentavano anche le briglie ai miei divertimenti oltre il tenore di una severità ragionevole, dando sfogo alle mie varie passioni; e così tutt'intorno a me si stendeva una grande foschia, che mi toglieva, Dio mio, la visione del sereno della tua verità. E come da adipe rampollava la mia iniquità

La tua legge, Signore, condanna chiaramente il furto, e così la legge scritta nei cuori degli uomini, che nemmeno la loro malvagità può cancellare. Quale ladro tollera di essere derubato da un ladro? Neppure se ricco, e l'altro costretto alla miseria. Ciò nonostante io volli commettere un furto e lo commisi senza esservi spinto da indigenza alcuna, se non forse dalla penuria e disgusto della giustizia e dalla sovrabbondanza dell'iniquità. Mi appropriai infatti di cose che già possedevo in maggior misura e molto miglior qualità; né mi spingeva il desiderio di godere ciò che col furto mi sarei procurato, bensì quello del furto e del peccato in se stessi. Nelle vicinanze della nostra vigna sorgeva una pianta di pere carica di frutti d'aspetto e sapore per nulla allettanti. In piena notte, dopo aver protratto i nostri giochi sulle piazze, come usavamo fare pestiferamente, ce ne andammo, giovinetti depravatissimi quali eravamo, a scuotere la pianta, di cui poi asportammo i frutti. Venimmo via con un carico ingente e non già per mangiarne noi stessi, ma per gettarli addirittura ai porci. Se alcuno ne gustammo, fu soltanto per il gusto dell'ingiusto. Così è fatto il mio cuore, o Dio, così è fatto il mio cuore, di cui hai avuto misericordia mentre era nel fondo dell'abisso. Ora, ecco, il mio cuore ti confesserà cosa andava cercando laggiù, tanto da essere malvagio senza motivo, senza che esistesse alcuna ragione della mia malvagità. Era laida e l'amai, amai la morte, amai il mio annientamento. Non l'oggetto per cui mi annientavo, ma il mio annientamento in se stesso io amai, anima turpe, che si scardinava dal tuo sostegno per sterminarsi 28 non già nella ricerca disonesta di qualcosa, ma della sola disonestà.

Nell'ozio di Tagaste (*conf.* 2,3,5-6)

A sedici anni Agostino deve interrompere gli studi nella scuola di Madaura a causa delle condizioni economiche della famiglia e quindi trascorre un anno di ozio nella nativa Tagaste anche perché suo padre, preso dalle proprie occupazioni, non pensa a seguire l'educazione del figlio. Nella valutazione retrospettiva di questo momento Agostino vi ravvisa la radice di alcune tendenze della propria personalità considerate come naturali ma capaci di ritardare il percorso di riavvicinamento a Dio: un esempio è il piacere dei sensi, da cui non riesce a liberarsi facilmente e che costituirà l'ultimo ostacolo alla conversione.

Et anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a Madauris, in qua vicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari, longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus praeparabantur animositate magis quam opibus patris, municipis Thagastensis admodum tenuis. Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te. Et quid propius auribus tuis, si cor confitens et vita ex fide est? Quis enim non extollebat laudibus tunc hominem, patrem meum, quod ultra vires rei familiaris suae impenderet filio, quidquid etiam longe peregrinanti studiorum causa opus esset? Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat, cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem tibi aut quam castus essem, dummodo essem disertus vel desertus potius a cultura tua, Deus, qui es unus, verus et bonus Dominus agri tui, cordis mei.

Sed ubi sexto illo et decimo anno interposito otio ex necessitate domestica feriatu ab omni schola cum parentibus esse coepi, excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus. Quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, gaudens vinulentia, in qua te iste mundus oblitus est Creatorem suum et creaturam tuam pro te amavit, de vino

invisibili perversae atque inclinatae in ima voluntatis suae. Sed matris in pectore iam inchoaveras templum tuum et exordium sanctae habitationis tuae; nam ille adhuc catechuminus et hoc recens erat. Itaque illa exsiluit pia trepidatione ac tremore et quamvis mihi nondum fideli, timuit tamen vias distortas, in quibus ambulant qui ponunt ad te tergum et non faciem.

Quell'anno però i miei studi erano stati interrotti. Richiamato da Madaura, una città vicina, ove in precedenza mi ero trasferito per studiare letteratura ed eloquenza, ora si andavano raccogliendo i fondi necessari al mio trasferimento in una sede più remota, Cartagine, secondo le ambizioni, piuttosto che le possibilità di mio padre, cittadino alquanto modesto del municipio di Tagaste. Ma a chi narro questi fatti? Non certo a te, Dio mio. Rivolgendomi a te, li narro ai miei simili, al genere umano, per quella piccolissima particella che può imbattersi in questo mio scritto. E a quale scopo? All'unico scopo che io ed ogni lettore valutiamo la profondità dell'abisso da cui dobbiamo lanciare il nostro grido verso di te. Eppure cos'è più vicino alle tue orecchie di un cuore che si confessa e di una vita sostanziata di fede? Chi non faceva allora alti elogi di un uomo, mio padre, il quale per mantenere agli studi suo figlio in una città lontana spendeva più di quanto permettesse il patrimonio familiare? Molti cittadini assai più ricchi di lui non affrontavano per i loro figli un sacrificio simile. Eppure quello stesso padre non si preoccupava di conoscere intanto come crescevi ai tuoi occhi o quanto fossi casto, purché fossi forbito nel parlare, o piuttosto, sfornito della tua scienza, o Dio, unico vero e buon padrone del tuo campo, il mio cuore.

Quando però nel corso di quel sedicesimo anno tornai presso i miei genitori e dalle strettezze della mia famiglia fui ridotto all'ozio, senza alcun impegno scolastico, i rovi delle passioni crebbero oltre il mio capo senza che fosse là una mano a sradicarli. Anzi quel mio padre, al vedermi un giorno ai bagni ormai cresciuto e già ricoperto dai segni dell'adolescenza inquieta, fu come colto da una gioia smaniosa per i nipoti che gliene potevano nascere e lo riferì festante a mia madre, festante, dico, dell'ebbrezza in cui il mondo ha affogato il ricordo di te, suo creatore, per amare in tua vece la tua creatura, ebbrezza del vino occulto della sua volontà perversamente inclinata alle bassezze. Ma nel cuore di mia madre avevi già posto mano all'erezione del tuo tempio e alle fondamenta della tua santa casa, mentre il padre era ancora catecumeno, e da poco per di più. Essa quindi trasalì in un'apprensione e trepidazione pia, paventando per me, sebbene non ancora battezzato, le vie storte in cui cammina chi volge a te la schiena e non il volto.

Il debito con Cicerone (*conf.* 3,4,7-8)

A 19 anni, nel periodo in cui era studente a Cartagine, Agostino legge un dialogo di Cicerone, oggi perduto, intitolato Hortensius, un protrettico (cioè un'esortazione) a intraprendere gli studi filosofici. L'invito alla sapienza che vi era contenuto trova un'eco profonda nel suo animo e sollecita la sua ricerca spirituale. Infatti in questo incontro lo scrittore riconosce il primo passo di un lungo cammino che gradualmente l'avrebbe condotto alla conquista della dimensione divina nella dottrina cristiana, una decisa svolta in senso teoretico nell'ambito di una ricerca di assoluto che caratterizza intimamente l'esperienza agostiniana.

Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur *Hortensius*. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem. Non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevicesimum iam defuncto patre ante biennium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat. Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen Graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae. [...] Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam

quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi.

Fu in tale compagnia che trascorsi quell'età ancora malferma, studiando i testi di eloquenza. Qui bramavo distinguermi, per uno scopo deplorabile e frivolo quale quello di soddisfare la vanità umana; e fu appunto il corso normale degli studi che mi condusse al libro di un tal Cicerone, ammirato dai più per la lingua, non altrettanto per il cuore. Quel suo libro contiene un incitamento alla filosofia e s'intitola *Ortensio*. Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svilò d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore. Così cominciavo ad alzarmi per tornare a te. Non usavo più per affilarmi la lingua, per il frutto cioè che apparentemente ottenevo con il denaro di mia madre: avevo allora diciotto anni e mio padre era morto da due; non per affilarmi la lingua dunque usavo quel libro, che mi aveva del resto conquistato non per il modo di esporre, ma per ciò che esponeva. Come ardevo, Dio mio, come ardevo di rivolare dalle cose terrene a te, pur ignorando cosa tu volessi fare di me. La sapienza sta presso di te, ma amore di sapienza ha un nome greco, filosofia. [...] Una cosa sola bastava a incantarmi in quell'incitamento alla filosofia: le sue parole mi stimolavano, mi accendevano, m'infiammavano ad amare, a cercare, a seguire, a raggiungere, ad abbracciare vigorosamente non già l'una o l'altra setta filosofica, ma la sapienza in sé e per sé là dov'era. Così una sola circostanza mi mortificava, entro un incendio tanto grande: l'assenza fra quelle pagine del nome di Cristo.

Il rifiuto della bibbia e l'incontro col manicheismo (*conf.* 3,5,9; *serm.* 51,5,6; *conf.* 3,6,10)

La lettura di Cicerone risveglia in Agostino l'amore per la sapienza e il giovane, come probabile risposta alla sua ricerca, si rivolge alla Sacra Scrittura. Eppure il primo incontro col testo sacro è deludente: da un lato infatti lo allontana il suo raffinato gusto letterario e linguistico, esercitato alla scuola di retorica, che rifiuta lo stile disadorno delle prime traduzioni latine della bibbia; dall'altro è la sua propensione tutta filosofica al razionalismo gli rende impossibile accettare il mistero su cui il sacro si fonda. Di conseguenza, proprio l'illusione che con le sole forze della ragione si possa conquistare la verità e quindi risolvere ogni problema lo spinge ad aderire alla dottrina manichea, considerata eretica dalla Chiesa.

Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.

Loquor vobis, aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas Scripturas ante vellem afferre acumen discutiendi, quam pietatem quaerendi, ego ipse contra me perversis moribus clauderem ianuam Domini mei: cum pulsare deberem ut aperiretur, addebam ut clauderetur. Superbus enim audebam quaerere, quod nisi humilis non potest invenire. Quanto vos beatiore estis modo! quam securi discitis, quam tuti, quicumque adhuc parvuli estis in nido fidei, et spiritualem escam accipitis! Ego autem miser, cum me ad volandum idoneum putarem, reliqui nidum; et prius cecidi quam volarem. Sed Dominus misericors me a transeuntibus ne conculcarer et morerer levavit, et in nido reposuit. Haec enim me perturbaverunt, quae modo vobis securus in nomine Domini et propono et expono.

Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paraleti consolatoris nostri Spiritus Sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum, sed tenus sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant "Veritas et veritas", et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur.

Perciò mi proposi di rivolgere la mia attenzione alle Sacre Scritture, per vedere come fossero. Ed ecco cosa vedo: un oggetto oscuro ai superbi e non meno velato ai fanciulli, un ingresso basso, poi un andito sublime e avvolto di misteri. Io non ero capace di superare l'ingresso o piegare il collo ai suoi passi. Infatti i miei sentimenti, allorché le affrontai, non furono quali ora che parlo. Ebbi piuttosto l'impressione di un'opera indegna del paragone con la maestà tulliana. Il mio gonfio orgoglio aborrisce la sua modestia, la mia vista non penetrava i suoi recessi. Quell'opera è fatta per crescere con i piccoli; ma io disdegnavo di farmi piccolo e per essere gonfio di boria mi credevo grande.

Vi parlo io che un tempo m'ingannai, quando la prima volta da giovane volli applicare alle Sacre Scritture l'acume della discussione prima della ricerca in spirito di fede; fui proprio io che, per la mia cattiva condotta, mi chiusi in faccia la porta del mio Signore; mentre avrei dovuto bussare perché mi fosse aperta, aggiungevo un motivo maggiore perché mi fosse chiusa. Osavo infatti cercare da superbo ciò che può trovare solo chi è umile. Quanto più felici siete voi adesso, con quanta serenità, con quanta sicurezza imparate, voi tutti che siete ancora piccoli nel nido della fede e ricevete il cibo spirituale! Io invece, infelice, credendomi capace di volare, lasciai il nido e caddi prima che potessi volare. Il Signore però, nella sua misericordia, perché non fossi calpestato dai passanti e morissi, mi raccolse e mi ripose nel nido. Mi avevano turbato infatti le obiezioni che adesso propongo ed espongo con sicurezza nel nome del Signore.

Così finii tra uomini orgogliosi e farneticanti, carnali e ciarlieri all'eccesso. Nella loro bocca si celavano i laccioli del diavolo e un vischio confezionato mescolando le sillabe del tuo nome con quelle del Signore Gesù Cristo e del Paraclete, lo Spirito Santo nostro consolatore 24. Questi nomi erano sempre sulle loro labbra, ma soltanto come suoni e strepito della lingua; per il resto il loro cuore era vuoto di verità. Ripetevano "Verità, verità" e ne facevano un gran parlare con me, eppure mai la possedevano, e dicevano il falso

Il "figlio delle lacrime" (conf. 3,12,21)

La madre Monica è presenza costante nella vita del giovane Agostino, e rimasta vedova si preoccupa per il figlio nella speranza che egli possa ritornare alla fede. Per strapparla dall'adesione al manicheismo si rivolge a un vescovo pregandolo di parlare con Agostino e convincerlo della falsità di quella setta; quello tuttavia comprende perfettamente che non sarebbe stato risolutivo un dialogo, considerando prematuro ogni intervento, e congeda Monica con un pronostico diventato giustamente celebre: il figlio di una madre che versa tante lacrime per la salvezza di quello non potrà andare in rovina.

Dedisti ergo alterum responsum per sacerdotem tuum, quemdam episcopum nutritum in ecclesia et exercitatum in libris tuis. Quem cum illa femina rogasset, ut dignaretur mecum colloqui et refellere errores meos et dedocere me mala ac docere bona (faciebat enim hoc, quos forte idoneos invenisset) noluit ille, prudenter sane, quantum sensi postea. Respondit enim me adhuc esse indocilem, eo quod inflatus essem novitate haeresis illius et nonnullis quaestiunculis iam multos imperitos exagitassem, sicut illa indicaverat ei. "Sed – inquit – sine illum ibi. Tantum roga pro eo Dominum; ipse legendo reperiet, quis ille sit error et quanta impietas". Simul etiam narravit se quoque parvulum a seducta matre sua datum fuisse Manichaeis et omnes paene non legisse tantum verum etiam scriptitasse libros eorum sibi appauisse nullo contra disputante et convincente, quam esset illa secta fugienda: itaque fugisse. Quae cum ille dixisset atque illa nollet adquiescere, sed instaret magis deprecando et ubertim flendo, ut me videret et mecum disserteret, ille iam substomachans taedio: "Vade – inquit – a me; ita vivas, fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat". Quod illa ita se accepisse inter conloquia sua mecum saepe recordabatur, ac si caelo sonuisset.

Dunque ci fu un secondo responso, che desti per bocca di un tuo sacerdote, certo vescovo nutrito nella chiesa ed esperto nei tuoi libri. Pregato da quella donna che si degnasse di trattenermi con me per confutare i miei errori, dissuadermi dai principi errati e persuadermi dei giusti, come del resto era solita fare quando per caso trovava una persona adatta, si rifiutò, saggiamente invero, come più tardi

capii. Le risposte infatti che ero ancora indocile perché gonfiato dal contatto recente con quella tale eresia e perché avevo già confuso molte persone impreparate mediante certe polemichette, come, aveva saputo da lei. "Ma, soggiunse, lascialo stare dov'è. Prega soltanto il Signore per lui. Scoprirà da se stesso, leggendo, dove sia il suo errore e quanto sia grande la sua empietà". Contemporaneamente le narrò come egli pure, fanciulletto, fosse stato affidato dalla madre, da loro lusingata, ai manichei e avesse non soltanto letto, ma altresì copiato via via quasi tutti i loro libri. Così aveva scoperto da solo, senza bisogno delle discussioni e delle persuasioni di nessuno, quanto si debba fuggire dalla loro setta, da cui infatti fuggì. Queste parole non bastarono ad acquietare mia madre. Essa anzi insisteva ancor più con implorazioni e lacrime copiose, perché acconsentisse a vedermi, a discutere con me; finché il vescovo, un po' stizzito e un po' annoiato, esclamò: "Va' pure: possa tu vivere come non può essere che il figlio di tante lacrime perisca". Queste parole ella accolse, come ricordava poi spesso nei nostri colloqui, quasi fossero risuonate dal cielo.

Venditore di parole e amante infedele (*conf. 4,2,2*)

Dopo aver concluso gli studi a Cartagine, Agostino torna a Tagaste e si dedica all'insegnamento: era un giovane e brillante maestro di retorica, in grado di avvincere i suoi allievi, eppure a distanza di anni, quella esperienza è vista come del tutto inconsistente e inutile. All'epoca in realtà questo era il carattere della scuola, che il vecchio scrittore condanna perché del tutto sprovvista di uno spessore etico e sociale. Analogamente nella vita privata, il ricordo della convivenza con quella donna, mai nominata, assume i caratteri del profondo disimpegno.

Docebam in illis annis artem rhetoricam et victoriosam loquacitatem victus cupiditate vendebam. Malebam tamen, Domine, tu scis, bonos habere discipulos, sicut appellantur boni, et eos sine dolo docebam dolos, non quibus contra caput innocentis agerent, sed aliquando pro capite nocentis. Et, Deus, vidisti de longinquo lapsantem in lubrico et in multo fumo scintillantem fidem meam, quam exhibebam in illo magisterio diligentibus vanitatem et quaerentibus mendacium, socius eorum. In illis annis unam habebam non eo quod legitimum vocatur coniugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor inops prudentiae, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter coniugalis placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi.

In quegli anni insegnavo retorica: vinto cioè dalla mia passione, vendevo chiacchiere atte a vincere cause. Tuttavia preferivo, Signore, tu lo sai, avere allievi buoni nel vero senso della parola, e a loro senza inganno insegnavo inganni utili non a perdere un innocente, ma a salvare talvolta un reo. E tu, Dio, di lontano vedesti vacillare sul viscidume la mia buona fede ed emettere tra denso fumo qualche sprazzo di luce. Io la offrivò nel mio insegnamento a persone che amavano la vanità e cercavano la menzogna, senza essere diverso da loro. Ancora in quegli anni tenevo con me una donna, non posseduta in nozze, come si dicono, legittime, ma scovata nel vagolare della mia passione dissennata; una sola, comunque, e a cui prestavo per di più la fedeltà di un marito. Sperimentai tuttavia di persona in questa unione l'enorme divario esistente fra l'assetto di un patto coniugale stabilito in vista della procreazione, e l'intesa di un amore libidinoso, ove pure la prole nasce, ma contro il desiderio dei genitori, sebbene imponga di amarla dopo nata.

La morte dell'amico (*conf. 4,4,7-9; 7,12*)

La permanenza del giovane Agostino a Tagaste si interrompe a seguito di un evento che segna intimamente la sua sensibilità e che resta tale anche nel ricordo, la morte improvvisa di un carissimo amico. Questa celebre pagina delle Confessioni rivela ancora una volta la profondità dell'autoanalisi agostiniana ma altresì la decisa efficacia della scrittura, capace di rendere sia il carattere intimo e familiare di quel rapporto sia le risonanze psicologiche provocate dall'evento della morte. Oltre

infatti al portato umano e affettivo, Agostino si rende conto che neppure la filosofia manichea era stata in grado di consolarlo e aiutarlo in quel momento drammatico.

In illis annis, quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coeperam, comparaveram amicam societate studiorum nimis carum, coevum mihi et confluentem flore adolescentiae. Mecum puer creverat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus. Sed nondum erat sic amicus uti est vera amicitia, quia non est vera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Sed tamen dulcis erat nimis, coacta fervore parilium studiorum. Nam et a fide vera, quam non germanitus et penitus adolescens tenebat, deflexeram eum in superstitiosas fabellas et perniciosas, propter quas me plangebatur mater. Mecum iam errabat in animo ille homo, et non poterat anima mea sine illo. Et ecce tu imminens dorso fugitivorum tuorum, Deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui convertis nos ad te miris modis, ecce abstulisti hominem de hac vita, cum vix explevisset annum in amicitia mea, suavi mihi super omnes suavitates illius vitae meae.

Quis laudes tuas enumerat unus in se uno, quas expertus est? Quid tunc fecisti, Deus meus, et quam investigabilis abyssus iudiciorum tuorum! Cum enim laboraret ille febribus, iacuit diu sine sensu in sudore laetali et, cum desperaretur, baptizatus est nesciens me non curante et praesumente id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat. Nam recreatus est et salvus factus, statimque, ut primo cum eo loqui potui (potui autem mox, ut ille potuit, quando non discedebam et nimis pendebamus ex invicem) temptavi apud illum irridere, tamquam et illo irrisuro mecum baptismum, quem acceperat mente atque sensu absentissimus. Sed tamen iam se accepisse didicerat. At ille ita me exhorruit ut inimicum admonuitque mirabili et repentina libertate, ut, si amicus esse vellem, talia sibi dicere desinerem. Ego autem stupefactus atque turbatus distuli omnes motus meos, ut convalesceret prius essetque idoneus viribus valetudinis, cum quo agere possem quod vellem. Sed ille abreptus dementiae meae, ut apud te servaretur consolationi meae, post paucos dies me absente repetitur febribus et defungitur.

Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: "Ecce veniet", sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: "Spera in Deum", iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi. [...]

Ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo non me sequeretur? Et tamen fugi de patria. Minus enim eum quaerebant oculi mei, ubi videre non solebant, atque a Thagastensi oppido veni Carthaginem.

In quegli anni, all'inizio del mio insegnamento nella città natale, mi ero fatto un amico, che la comunanza dei gusti mi rendeva assai caro. Mio coetaneo, nel fiore dell'adolescenza come me, con me era cresciuto da ragazzo, insieme eravamo andati a scuola e insieme avevamo giocato; però prima di allora non era stato un mio amico, sebbene neppure allora lo fosse, secondo la vera amicizia. Infatti non c'è vera amicizia, se non quando l'anno di tu fra persone a te strette col vincolo dell'amore diffuso nei nostri cuori ad opera dello Spirito Santo che ci fu dato. Ma quanto era soave, maturata com'era al calore di gusti affini! Io lo avevo anche traviato dalla vera fede, sebbene, adolescente, non la professasse con schiettezza e convinzione, verso le funeste fandonie della superstizione, che erano causa delle lacrime versate per me da mia madre. Con me ormai la mente del giovane errava, e il mio cuore non poteva fare a meno di lui. Quando eccoti arrivare alle spalle dei tuoi fuggiaschi, Dio delle vendette e fonte insieme di misericordie, che ci rivolgi a te in modi straordinari; eccoti strapparli a questa vita dopo un anno appena che mi era amico, a me dolce più di tutte le dolcezze della mia vita di allora.

Chi può da solo enumerare i tuoi vanti, che in sé solo ha conosciuto?. Che facesti tu allora, Dio mio? Imperscrutabile abisso delle tue decisioni! Tormentato dalle febbri egli giacque a lungo incosciente nel sudore della morte. Poiché si disperava di salvarlo, fu battezzato senza che ne avesse sentore. Io non mi preoccupai della cosa nella presunzione che il suo spirito avrebbe mantenuto le idee apprese da me, anziché accettare un'azione operata sul corpo di un incosciente. La realtà invece era ben diversa. Infatti migliorò e uscì di pericolo; e non appena potei parlargli, e fu molto presto, non appena poté parlare anch'egli, poiché non lo lasciavo mai, tanto eravamo legati l'uno all'altro, tentai di ridicolizzare ai suoi occhi, supponendo che avrebbe riso egli pure con me, il battesimo che aveva ricevuto mentre era del tutto assente col pensiero e i sensi, ma ormai sapeva di aver ricevuto. Egli invece mi guardò inorridito, come si guarda un nemico, e mi avvertì con straordinaria e subitanea franchezza che, se volevo essere suo amico, avrei dovuto smettere di parlare in quel modo con lui. Sbalordito e sconvolto, rinviavi a più tardi tutte le mie reazioni, in attesa che prima si ristabilisse e acquistasse le forze convenienti per poter trattare con lui a mio modo. Senonché fu strappato alla mia demenza per essere presso di te serbato alla mia consolazione. Pochi giorni dopo, in mia assenza, è assalito nuovamente dalle febbri e spirò.

L'angoscia avviluppò di tenebre il mio cuore. Ogni oggetto su cui posavo lo sguardo era morte. Era per me un tormento la mia patria, la casa paterna, un'infelicità straordinaria. Tutte le cose che avevo avuto in comune con lui, la sua assenza le aveva trasformate in uno strazio immane. I miei occhi se lo aspettavano dovunque senza incontrarlo, odiavo il mondo intero perché non lo possedeva e non poteva più dirmi: "Ecco, verrà", come durante le sue assenze da vivo. Io stesso ero divenuto per me un grande enigma. Chiedevo alla mia anima perché fosse triste e perché mi conturbasse tanto, ma non sapeva darmi alcuna risposta; e se le dicevo: "Spera in Dio", a ragione non mi ubbidiva, poiché l'uomo carissimo che aveva perduto era più reale e buono del fantasma in cui era sollecitata a sperare. Soltanto le lacrime mi erano dolci.

E io ero rimasto per me stesso un luogo infelice, ove non potevo stare e donde non potevo allontanarmi. Dove poteva fuggire infatti il mio cuore via dal mio cuore, dove fuggire io da me stesso, senza inseguirmi? Dalla mia patria però fuggii, perché i miei occhi meno cercavano l'amico dove non erano avvezzi a vederlo. Così dal castello di Tagaste mi trasferii a Cartagine.

Partenza per Roma (*conf.* 5,8,14-15)

L'ambiente scolastico di Cartagine, dove Agostino si trasferisce in preda all'angoscia conseguente alla morte dell'amico, non lo soddisfa e i continui disordini provocati da studenti molto indisciplinati lo inducono ad accettare la proposta di alcuni amici che lo invitano a trasferirsi a Roma. Qui lo scrittore dapprima ricostruisce con vivacità la situazione della scuola cartaginese e quindi ricorda la sua partenza nonostante il dolore che il distacco aveva causato alla madre.

Egisti ergo mecum, ut mihi persuaderetur Romam pergere et potius ibi docere quod docebam Carthagini. Et hoc unde mihi persuasum est, non praeteribo confiteri tibi, quoniam et in his altissimi tui recessus et praesentissima in nos misericordia tua cogitanda et praedicanda est. Non ideo Romam pergere volui, quod maiores quaestus maiorque mihi dignitas ab amicis, qui hoc suadebant, promittebatur (quamquam et ista ducebant animum tunc meum), sed illa erat causa maxima et paene sola, quod audiebam quietius ibi studere adulescentes et ordinatione disciplinae coercitione sedari, ne in eius scholam, quo magistro non utuntur, passim et proterve irruant, nec eos admitti omnino, nisi ille permiserit. Contra apud Carthaginem foeda est et intemperans licentia scholasticorum: irrumpunt impudenter et prope furiosa fronte perturbant ordinem, quem quisque discipulis ad proficiendum instituerit. Multa iniuriosa faciunt mira hebetudine et puniendi legibus, nisi consuetudo patrona sit, hoc miseres eos ostendens, quo iam quasi liceat faciunt, quod per tuam aeternam legem numquam licebit, et impune se facere arbitrantur, cum ipsa faciendi caecitate puniantur et incomparabiliter patiantur peiora, quam faciunt. Ergo quos mores cum studerem meos esse nolui, eos cum docerem cogebar perpeti alienos, et ideo placebat ire, ubi talia non fieri omnes qui noverant indicabant. Verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium, ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae et Carthagini stimulos, quibus inde avellerer, admovebas et Romae illecebras, quibus attraherer, proponebas mihi per homines, qui diligunt vitam mortuam, hinc insana facientes, inde vana pollicentes, et ad

corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate. Nam et qui perturbabant otium meum, foeda rabie caeci erant, et qui invitabant ad aliud, terram sapiebant, ego autem, qui detestabar hic veram miseriam, illic falsam felicitatem appetebam.

Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, Deus, nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter planxit et usque ad mare secuta est. Sed fefelli eam violenter me tenentem, ut aut revocaret aut mecum pergeret, et finxi me amicum nolle deserere, donec vento facto navigaret. Et mentitus sum matri, et illi matri, et evasi, quia et hoc dimisisti mihi misericorditer servans me ab aquis maris plenum execrandis sordibus usque ad aquam gratiae tuae, qua me abluto sicarentur flumina maternorum oculorum, quibus pro me cotidie tibi rigabat terram sub vultu suo. Et tamen recusanti sine me redire vix persuasi, ut in loco, qui proximus nostrae navi erat, memoria beati Cypriani, maneret ea nocte. Sed ea nocte clanculo ego profectus sum, illa autem mansit orando et flendo. Et quid a te petebat, Deus meus, tantis lacrimis, nisi ut navigare me non sineres? Sed tu alte consulens et exaudiens cardinem desiderii eius non curasti quod tunc petebat, ut me faceres quod semper petebat. Flavuit ventus et implevit vela nostra et litus subtraxit aspectibus nostris, in quo mane illa insaniebat dolore et querellis et gemitu implebat aures tuas contemnentis ista, cum et me cupiditatibus meis raperes ad finiendas ipsas cupiditates et illius carnale desiderium iusto dolorum flagello vapularet. Amabat enim secum praesentiam meam more matrum, sed multis multo amplius, et nesciebat, quid tu illi gaudiorum facturum esses de absentia mea.

Fu dunque per la tua azione verso di me che mi lasciavi indurre a raggiungere Roma e a insegnare piuttosto là ciò che insegnavo a Cartagine. Non tralascierò di confessarti cosa m'indusse a tanto, perché anche in questa circostanza si deve riconoscere e proclamare l'occulta profondità e l'indefettibile presenza della tua misericordia verso di noi. A raggiungere Roma non fui spinto dalle promesse di più alti guadagni e di un più alto rango, fattemi dagli amici che mi sollecitavano a quel passo, sebbene anche questi miraggi allora attirassero il mio spirito. La ragione prima e quasi l'unica fu un'altra. Sentivo dire che laggiù i giovani studenti erano più quieti e placati dalla coercizione di una disciplina meglio regolata; perciò non si precipitano alla rinfusa e sfrontatamente nelle scuole di un maestro diverso dal proprio, ma non vi sono affatto ammessi senza il suo consenso. Invece a Cartagine l'eccessiva libertà degli scolari è indecorosa e sregolata. Irrompono sfacciatamente nelle scuole, e col volto, quasi, di una furia vi sconvolgono l'ordine instaurato da ogni maestro fra i discepoli per il loro profitto; commettono un buon numero di ribalderie incredibilmente sciocche, che la legge dovrebbe punire, se non avessero il patrocinio della tradizione. Ciò rivela una miseria ancora maggiore, se compiono come lecita un'azione che per la tua legge eterna non lo sarà mai, e pensano di agire impunemente, mentre la stessa cecità del loro agire costituisce un castigo; così quanto subiscono è incomparabilmente peggio di quanto fanno. Io, che da studente non avevo mai voluto contrarre simili abitudini, da maestro ero costretto a tollerarle negli altri. Perciò desideravo trasferirmi in una località ove, a detta degli informati, fatti del genere non avvenivano. Ma in realtà eri tu, mia speranza e mia eredità nella terra dei vivi, che per indurmi a un trasloco mondano salutare alla mia anima, accostavi a Cartagine il pungolo, che me ne staccasse, e presentavi le lusinghe di Roma, che mi attraessero. A tale scopo ti servivi di uomini perduti dietro una vita morta, che qui compivano follie, là promettevano vanità; e per raddrizzare i miei passi mettevi a frutto segretamente la loro e la mia perversità. Infatti chi disturbava la mia quiete era accecato da un furore degradante, chi m'invitava in un'altra località pensava alla terra, e quanto a me, se qui detestavo una vera miseria, là cercavo una falsa felicità.

Ma le ragioni per cui lasciavo un luogo e ne raggiungevo un altro tu le conoscevi, o Dio, anche se non le indicavi né a me né a mia madre, che pianse atrocemente per la mia partenza. Mi seguii fino al mare; quando mi strinse violentemente, nella speranza di dissuadermi dal viaggio o di proseguire con me, la ingannai, fingendo di non voler lasciare solo un amico, che attendeva il sorgere del vento per salpare. Mentii a mia madre, a quella madre, eppure scampai, perché la tua misericordia mi perdonò questa colpa, mi salvò dalle acque del mare malgrado le orrende brutture di cui traboccavo, per condurmi all'acqua della tua grazia, le cui abluzioni avrebbero asciugato i fiumi delle lacrime di cui gli occhi di mia madre volti a te rigavano per me quotidianamente la terra sotto il suo volto. Però si rifiutò di tornare indietro senza di me, e faticai a persuaderla di passare la notte nell'interno di una chiesuola dedicata al beato Cipriano, che sorgeva vicinissima alla nostra nave. Quella notte stessa io partivo clandestinamente, mentre essa rimaneva a pregare e a piangere. E cosa ti chiedeva, Dio mio, con tante

lacrime, se non d'impedire la mia navigazione? Tu però nella profondità dei tuoi disegni esaudisti il punto vitale del suo desiderio, senza curarti dell'oggetto momentaneo della sua richiesta, ma badando a fare di me ciò che sempre ti chiedeva di fare. Spirò il vento e riempi le nostre vele. La riva scomparve al nostro sguardo la stessa mattina in cui ella folle di dolore riempiva le tue orecchie di lamenti e gemiti, dei quali non facesti conto: perché, servendoti delle mie passioni, attiravi me a stroncare proprio le passioni e flagellavi lei con la sofferenza meritata per la sua bramosia troppo carnale. Amava la mia presenza al suo fianco come tutte le madri, ma molto più di molte madri, e non immaginava quante gioie invece le avresti procurato con la mia assenza.

La chiamata a Milano e l'incontro con Ambrogio (*conf.* 5,13,23-14,24)

Deluso anche dalle scuole romane, Agostino concorre per la cattedra di eloquenza a Milano, sede dell'imperatore Valentiniano II e la vince anche per la collaborazione di Simmaco, prefetto di Roma, sincero pagano ma perfettamente in grado di valorizzare il talento del giovane e brillante maestro. A Milano era vescovo Ambrogio, uomo di grande personalità sia sul versante della pastorale e della dottrina sia anche su quello civile e politico; e quando Agostino arriva a Milano nell'autunno del 384 l'incontro con Ambrogio appare promettente sia per la sua crescita spirituale sia anche per un riavvicinamento con la fede cattolica, e in particolare con l'interpretazione delle Sacre Scritture, dopo la delusione del manicheismo.

Itaque posteaquam missum est a Mediolano Romam ad praefectum urbis, ut illi civitati rhetoricae magister provideretur impertita etiam evectioe publica, ego ipse ambivi per eos ipsos Manichaeis vanitatibus ebrios (quibus ut carerem ibam, sed utrique nesciebam) ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret. Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant *adipem frumenti tui*²⁵ et *laetitiam olei*²⁶ et *sobriam vini ebrietatem*²⁷ populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. Suscepit me paterne ille homo Dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare coepi primo quidem non tamquam doctorem veri, quod in Ecclesia tua prorsus desperabam, sed tamquam hominem benignum in me. Studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur, et verbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor astabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum ipsarum nulla comparatio; nam ille per Manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem. Sed longe est a peccatoribus salus, qualis ego tunc aderam et tamen propinquabam sensim et nesciens.

Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire (ea mihi quippe iam desperanti ad te viam patere homini inanis cura remanserat) veniebant in animum meum simul cum verbis, quae diligebam, res etiam, quas neglegebam. Neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem. Nam primo etiam ipsa defendi posse mihi iam coeperunt videri et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes Manichaeos putaveram, iam non impudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar.

Perciò, quando il prefetto di Roma ricevette da Milano la richiesta per quella città di un maestro di retorica, con l'offerta anche del viaggio con mezzi di trasporto pubblici, proprio io brigai e proprio per il tramite di quegli ubriachi da favole manichee, da cui la partenza mi avrebbe liberato a nostra insaputa, perché, dopo avermi saggiato in una prova di dizione, il prefetto del tempo, Simmaco,

²⁵ *Psalm.* 80,17; 147,14.

²⁶ *Psalm.* 44,8.

²⁷ *Ambr. hymn.* 2,23 s.

m'inviasse a Milano. Qui incontrai il vescovo Ambrogio, noto a tutto il mondo come uno dei migliori, e tuo devoto servitore. In quel tempo la sua eloquenza dispensava strenuamente al popolo “la sostanza del tuo frumento”, “la letizia del tuo olio” e “la sobria ebbrezza del tuo vino”. A lui ero guidato inconsapevole da te, per essere da lui guidato consapevole a te. Quell'uomo di Dio mi accolse come un padre e gradì il mio pellegrinaggio proprio come un vescovo. Io pure presi subito ad amarlo, dapprima però non certo come maestro di verità, poiché non avevo nessuna speranza di trovarla dentro la tua Chiesa, bensì come persona che mi mostrava benevolenza. Frequentavo assiduamente le sue istruzioni pubbliche, non però mosso dalla giusta intenzione: volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva, ovvero ne era superiore o inferiore. Stavo attento, sospeso alle sue parole, ma non m'interessavo al contenuto, anzi lo disdegnavo. La soavità della sua parola m'incantava. Era più dotta, ma meno gioviale e carezzevole di quella di Fausto quanto alla forma; quanto alla sostanza però, nessun paragone era possibile: l'uno si sviava nei tranelli manichei, l'altro mostrava la salvezza nel modo più salutare. Ma la salvezza è lontana dai peccatori, quale io ero allora là presente. Eppure mi avvicinavo ad essa sensibilmente e a mia insaputa.

Non badavo dunque a imparare i temi, ma solo ad ascoltare i modi della sua predicazione. Sfiduciato ormai che all'uomo si aprisse la via per giungere a te, conservavo questo futile interesse. Pure, insieme alle parole, da cui ero attratto, giungevano al mio spirito anche gli argomenti, per cui ero distratto. Non potevo separare gli uni dalle altre, e mentre aprivo il cuore ad accogliere la sua predicazione feconda, vi entrava insieme la verità che predicava, sia pure per gradi. Dapprima, incominciai a rendermi conto ormai che anche le sue tesi erano difendibili, e ormai mi convinsi che non era temerario sostenere la fede cattolica, benché fino ad allora fossi stato persuaso che nessun argomento si potesse opporre agli attacchi dei manichei. Ciò avvenne soprattutto dopoché udii risolvere via via molti grovigli dell'Antico Testamento, che, presi alla lettera, erano esiziali per me.

Ritratto di Ambrogio (*conf.* 6,3,3-4)

Agostino lascia un famosa e vivissima immagine del grande vescovo, descritto nei suoi momenti di studio e di raccoglimento ma nondimeno sempre assediato da folle di poveri e questuanti di ogni genere, al punto che il nostro scrittore non riusciva, per impedimenti o per discrezione, a parlargli.

Nec iam ingemescebam orando, ut subvenires mihi, sed ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus ipsumque Ambrosium felicem quemdam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent: caelibatus tantum eius mihi laboriosus videbatur. Quid autem ille spei gereret, adversus ipsius excellentiae temptamenta quid luctaminis haberet quidve solaminis in adversis, et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec conicere noveram nec expertus eram. Nec ille sciebat aestus meos nec foveam periculi mei. Non enim quaerere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat; cum quibus quando non erat, quod perexiguum temporis erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum. Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. Saepe cum adessemus (non enim vetabatur quisquam ingredi aut ei venientem nuntiari mos erat) sic eum legentem vidimus tacite et aliter numquam sedentesque in diuturno silentio (quis enim tam intento esse oneri auderet?) discedebamus et coniectabamus eum parvo ipso tempore, quod reparandae menti suae nanciscebatur, feriatum ab strepitu causarum alienarum nolle in aliud avocari et cavere fortasse, ne auditore suspenso et intento, si qua obscurius posuisset ille quem legeret, etiam exponere esset necesse aut de aliquibus difficilioribus dissertare quaestionibus atque huic operi temporibus impensis minus quam vellet voluminum evolveret, quamquam et causa servandae vocis, quae illi facillime obtundebatur, poterat esse iustior tacite legendi. Quolibet tamen animo id ageret, bono utique ille vir agebat.

Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo, pectore illius, nisi cum aliquid breviter esset audiendum. Aestus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant nec umquam inveniebant. Et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam, et magis magisque mihi confirmabatur omnes

versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos libros innectebant, posse dissolvi.

Non t'invocavo ancora con gemiti affinché venissi in mio aiuto. Il mio spirito era piuttosto attratto dalla ricerca e mai sazio di discussioni. Lo stesso Ambrogio era per me un uomo qualsiasi, fortunato secondo il giudizio mondano perché riverito dalle massime autorità; l'unica sua pena mi sembrava fosse il celibato che praticava. Delle speranze invece che coltivava, delle lotte che sosteneva contro le tentazioni della sua stessa grandezza, delle consolazioni che trovava nell'avversità, delle gioie che assaporava nel ruminare il tuo pane entro la bocca nascosta del suo cuore, di tutto ciò non potevo avere né idea né esperienza. Dal canto suo ignorava anch'egli le mie tempeste e la fossa ove rischiavo di cadere. Non mi era infatti possibile interrogarlo su ciò che volevo e come volevo. Caterve di gente indaffarata, che soccorreva nell'angustia, si frapponevano tra me e le sue orecchie, tra me e la sua bocca. I pochi istanti in cui non era occupato con costoro, li impiegava a ristorare il corpo con l'alimento indispensabile, o l'anima con la lettura. Nel leggere, i suoi occhi correvano sulle pagine e la mente ne penetrava il concetto, mentre la voce e la lingua riposavano. Sovente, entrando, poiché a nessuno era vietato l'ingresso e non si usava preannunziargli l'arrivo di chicchessia, lo vedemmo leggere tacito, e mai diversamente. Ci sedevamo in un lungo silenzio: e chi avrebbe osato turbare una concentrazione così intensa? Poi ci allontanavamo, supponendo che aveva piacere di non essere distratto durante il poco tempo che trovava per ricreare il proprio spirito libero dagli affari tumultuosi degli altri. Può darsi che evitasse di leggere ad alta voce per non essere costretto da un uditore curioso e attento a spiegare qualche passaggio eventualmente oscuro dell'autore che leggeva, o a discutere qualche questione troppo complessa: impiegando il tempo a quel modo avrebbe potuto scorrere un numero di volumi inferiore ai suoi desideri. Ma anche la preoccupazione di risparmiare la voce, che gli cadeva con estrema facilità, poteva costituire un motivo più che legittimo per eseguire una lettura mentale. Ad ogni modo, qualunque fosse la sua intenzione nel comportarsi così, non poteva non essere buona in un uomo come quello.

Certo è che non mi era assolutamente possibile interrogare quel tuo santo oracolo, ossia il suo cuore, su quanto mi premeva, bensì soltanto su cose presto ascoltate. Invece le tempeste della mia anima esigevano di trovarlo disponibile a lungo, per riversarsi su di lui; ma invano. Ogni domenica lo ascoltavo mentre spiegava rettamente la parola della verità 16 in mezzo al popolo, confermandomi sempre più nell'idea che tutti i nodi stretti dalle astute calunnie dei miei seduttori a danno dei libri divini potevano sciogliersi.

Un distacco doloroso (*conf.* 6,15,25)

La fama di Agostino si diffonde a Milano e si parla di un possibile matrimonio con una giovane di ottima famiglia. Così, la compagna con cui conviveva da 14 anni, che lo aveva seguito a Roma e a Milano, e che gli aveva dato anche un figlio, Adeodato, forse per non intralciare quel progetto, forse anche perché consigliata da Monica, fa silenziosamente ritorno in Africa, comunque fedele all'amore per lui. La vicenda incide profondamente sull'animo del giovane e, anche a distanza di anni, la drammaticità di quel momento è rivissuta con partecipazione.

Interea mea peccata multiplicabantur, et avulsa a latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum mihi erat et trahebat sanguinem. Et illa in Africam redierat vovens tibi alium se virum nescituram, relicto apud me naturali ex illa filio meo. At ego infelix nec feminae imitator, dilationis impatiens, tamquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator coniugii sed libidinis servus eram, procuravi aliam, non utique coniugem, quo tamquam sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus animae meae satellitio perdurantis consuetudinis in regnum uxorium. Nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisione factum erat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat et quasi frigidius, sed desperatius dolebat.

Frattanto i miei peccati si moltiplicavano, e quando mi fu strappata dal fianco, quale ostacolo alle nozze, la donna con cui ero solito coricarmi, il mio cuore, a cui era attaccata, ne fu profondamente

lacerato e sanguinò a lungo. Essa partì per l'Africa, facendoti voto di non conoscere nessun altro uomo e lasciando con me il figlio naturale avuto da lei. Ma io, sciagurato, incapace d'imitare una femmina e di pazientare quei due anni di attesa finché avrei avuto in casa la sposa già richiesta, meno vago delle nozze di quanto fossi servo della libidine, mi procurai un'altra donna, non certo moglie, quale alimento, quasi, che prolungasse, intatta o ancora più vigorosa, la malattia della mia anima, vegliata da una consuetudine che doveva durare fino al regno della sposa. Non guariva per questo la ferita prodotta in me dall'amputazione della compagna precedente; però, dopo il bruciore e lo strazio più aspro, imputridiva, e la sofferenza, perché più gelida, era anche più disperata.

L'aiuto dei neoplatonici (*conf.* 7,20,26)

Se la lettura dell'Hortensius di Cicerone aveva suggerito ad Agostino l'amore per la verità, un secondo incontro filosofico, quello con la filosofia neoplatonica, lo aiuta a superare definitivamente la difficoltà a concepire realtà puramente spirituali superando le realtà corporee, quelle che si percepiscono soltanto con i sensi e non si vedono invece con la mente. Si tratta della propensione a un atteggiamento speculativo molto vicino all'adesione al cristianesimo, anche per la concezione verticistica del creato sostenuta appunto dal neoplatonismo.

Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerem, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi et vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter, cetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt, certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo salvatore nostro viam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem. Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper autem inflabar scientia. Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? aut quando illi libri me docerent eam? In quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere, ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernere atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundem sit, nec videntes, qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam.

Però allora, dopo la lettura delle opere dei filosofi platonici, da cui imparai a cercare una verità incorporea; dopo aver scorto quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato, e aver compreso a prezzo di sconfitte quale fosse la verità che le tenebre della mia anima mi impedivano di contemplare, fui certo che esisti, che sei infinito senza estenderti tuttavia attraverso spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, perché sei sempre il medesimo, anziché divenire un altro o cambiare in qualche parte o per qualche moto; mentre tutte le altre cose sono derivate da te, come dimostra questa sola saldissima prova, che sono. Di tutto ciò ero dunque certo, ma troppo debole ancora per goderti. Cianciavo, sì, come fossi sapiente; ma, se non avessi cercato la tua via in Cristo nostro salvatore, non sapiente ma morente sarei stato ben presto. Mi aveva subito preso la smania di apparire sapiente, mentre ero ricco del mio castigo e non ne avevo gli occhi gonfi di pianto, ma io invece ero trionfo per la mia scienza. Dov'era quella carità che edifica sul fondamento dell'umiltà, ossia Gesù Cristo? Quando mai quei libri avrebbero potuto insegnarmela? Credo che la ragione, per cui volesti che m'imbattessi in quelli prima di meditare le tue Scritture, fosse d'incidere nella mia memoria le impressioni che mi diedero, così che, quando poi i tuoi libri mi avessero ammansito e sotto la cura delle tue dita avessi rimarginato le mie ferite, sapessi discernere e rilevare la differenza che intercorre fra la presunzione e la confessione, fra coloro che vedono la meta da raggiungere, ma non vedono la strada, e la via che invece porta alla patria beatificante, non solo per vederla, ma anche per abitarla.

L'incontro con la bibbia (*conf.* 7,21,27; *c. acad.* 2,2,5; *conf.* 6,4,6)

Dopo la scoperta della filosofia neoplatonica Agostino cerca la via per giungere alla verità ormai individuata e lo fa attraverso la bibbia. Avendo ascoltato Ambrogio ha ormai superato lo scoglio dell'interpretazione grossolanamente letterale della Sacra Scrittura e pensa di trovarvi l'autentica voce di Dio, guida sicura al cammino dell'uomo e risorsa personale di crescita interiore sia nel momento di riavvicinamento alla fede sia in un secondo momento, come aiuto nella cura pastorale e nella difesa dottrinale.

Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando visus est adversari sibi et non congruere testimoniis legis et prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didici.

Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata: verum autem ipsa ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque castissime.

Gaudebam etiam, quod vetera scripta legis et prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea videbantur absurda, cum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; verum autem non ita sentiebant. Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*²⁸, cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem. Tenebam enim cor meum ab omni adsensione timens praecipitium et suspendio magis necabar. Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendere, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam sive corporalia, quae coram sensibus meis non adessent, sive spiritalia, de quibus cogitare nisi corporaliter nesciebam.

Mi buttai dunque con la massima avidità sulla venerabile scrittura del tuo spirito, e prima di tutto sull'apostolo Paolo. Scomparvero ai miei occhi le ambiguità, ove mi era sembrato che il testo del suo discorso fosse talora incoerente e contrastante con le testimonianze della Legge e dei Profeti; mi apparve l'unico volto delle espressioni pure e imparai a esultare con apprensione.

Ritornavo tutto in me di corsa. Volsi gli occhi tuttavia, per così dire, di passaggio, lo confesso, a quella religione che ci fu inculcata fin dalla fanciullezza e quasi impressa nell'intimo. Essa mi attraeva senza che me ne avvedessi. Così fra perplessità, entusiasmi ed incertezze comincio a leggere l'apostolo Paolo. Costoro, pensavo, non avrebbero potuto compiere opere tanto grandi e vivere come è evidente che erano vissuti se i loro scritti e le loro idee fossero stati contrari a un bene sì grande. Me lo lessi tutto con grande attenzione e interesse.

Gioivo pure che la lettura dell'antica Legge e dei Profeti mi fosse proposta con una visuale diversa dalla precedente, la quale me li faceva apparire assurdi, mentre rimproveravo ai tuoi santi una concezione che non avevano; e mi rallegravo di sentir ripetere da Ambrogio nei suoi sermoni davanti al popolo come una norma che raccomandava caldamente: "La lettera uccide, lo spirito invece vivifica". Così quando, scostando il velo mistico, scopriva il senso spirituale di passi che alla lettera sembravano insegnare un errore, le sue parole non mi spiacevano, benché ignorassi ancora se erano veritiere. Trattenevo il mio cuore dall'assentirvi minimamente, per timore del precipizio, e il pencolare a quel modo era una morte peggiore. Che pretesa la mia, di raggiungere su cose che non vedevo la stessa certezza con cui ero certo che sette più tre fa dieci! Non così pazzo da ritenere che nemmeno quest'ultima verità si può comprendere, volevo però comprendere allo stesso modo anche le altre verità, sia le corporee non sottoposte ai miei sensi, sia le spirituali, per me pensabili esclusivamente sotto una forma corporea.

²⁸ Paul. 2Cor. 3,6.

Un'esperienza mistica (*conf. 7,10,16*)

In un momento di grande intimità Agostino sperimenta un modo di conoscere attraverso una via non razionale: dalla filosofia neoplatonica riceve l'impulso a entrare nel suo io interiore fino al confine dell'umano, avvertendo la superiore intimità con Dio stesso. Si tratta di una forma di comunicazione che la letteratura cristiana di ogni tempo documenta, non priva di suggestioni antropologiche e filosofiche caratteristiche della sensibilità di ogni tempo. Qui lo scrittore rievoca quel momento riconoscendone la vera essenza nel peculiare slancio d'amore fra Dio e uomo.

Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: “Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me”²⁹.

Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il mio soccorritore. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa da vedere, mentre io non potevo ancora vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e terrore. Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile, ove mi pareva di udire la tua voce dall'alto: “Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me”.

Inquietudine esistenziale (*conf. 8,1,1-2*)

Agostino ha trovato la verità grazie alle esperienze precedenti, ma possiamo dire che l'adesione resta essenzialmente intellettuale, perché sul piano morale sono due le motivazioni di persistente resistenza e sicura distrazione che costituiscono “il giogo delle passioni”: l'amore per la carriera e la realizzazione professionale da un lato e l'attrazione per le donne. In questo stato di profondo disagio gli dà sollievo l'incontro con Simpliciano, l'anziano maestro spirituale di Ambrogio, che gli offrirà esempi di forza morale – il proprio, in primo luogo – che non lo lasciano indifferente.

Inhaeserant praecordiis meis verba tua, et undique circumvallabar abs te. De vita tua aeterna certus eram, quamvis eam in aenigmate et quasi per speculum videram; dubitatio tamen omnis

²⁹ Ier. 31,15.

de incorruptibili substantia, quod ab illa esset omnis substantia, ablata mihi erat, nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam. De mea vero temporali vita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento veteri³⁰; et placebat via ipse Salvator et ire per eius angustias adhuc pigebat. Et immisisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum, qui mihi bonus apparebat servus tuus et lucebat in eo gratia tua. Audieram etiam, quod a iuventute sua devotissime tibi viveret; iam vero tunc senuerat et longa aetate in tam bono studio sectandae vitae tuae multa expertus, multa edoctus mihi videbatur: et vere sic erat. Unde mihi ut proferret volebam conferenti secum aestus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram, ad ambulandum in via tua.

Videbam enim plenam Ecclesiam, et alius sic ibat, alius autem sic. Mihi autem displicebat, quod agebam in saeculo, et oneri mihi erat valde non iam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae ad tolerandam illam servitutem tam gravem. Iam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et decore domus tuae, quam dilexi, sed adhuc tenaciter colligabar ex femina, nec me prohibebat Apostolus coniugari, quamvis exhortaretur ad melius maxime volens omnes homines sic esse, ut ipse erat. Sed ego infirmior eligebam molliorem locum et propter hoc unumolvebar in ceteris languidus et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus, quas nolebam pati, congruere cogebar vitae coniugali, cui deditus obstringebar.

Penetrate stabilmente nelle mie viscere le tue parole, da te assediato d'ogni parte, possedevo la certezza della tua vita eterna. L'avevo vista soltanto in un enigma e come attraverso uno specchio; tuttavia si era dissipato dalla mia mente ogni dubbio sulla sostanza incorruttibile e la derivazione da quella di ogni altra sostanza. Non desideravo acquistare ormai una maggiore certezza di te, quanto piuttosto una maggiore stabilità in te. Senonché dalla parte della mia vita terrena tutto vacillava, e bisognava ripulirmi il cuore del fermento vecchio. La via, ossia la persona del Salvatore, mi piaceva, ma ancora mi spiaceva passare per le sue strettoie. Allora m'ispirasti il pensiero, apparso buono ai miei occhi, di far visita a Simpliciano, che mi sembrava un tuo buon servitore. In lui riluceva la tua grazia; avevo anche sentito dire che fin da giovane viveva interamente consacrato a te. Allora era vecchio ormai e nella lunga esistenza passata a perseguire la tua via con impegno così santo, mi sembrava avesse acquistato grande esperienza, grande sapienza; né mi sbagliavo. Era mio desiderio conferire con lui sui miei turbamenti, affinché mi riferisse il metodo adatto a chi si trova nel mio stato per avanzare sulla tua via.

Vedevo la Chiesa popolata di fedeli che avanzavano, l'uno in un modo, l'altro in un altro; invece mi disgustava la mia vita nel mondo. Era divenuta un grave fardello per me, ora che non mi stimolavano più a sopportare un giogo così duro le passioni di un tempo, l'attesa degli onori e del denaro. Ormai tutto ciò mi attraeva meno della tua dolcezza e della bellezza della tua casa, che ho amato. Ma ero stretto ancora da un legame tenace, la donna. L'Apostolo non mi proibiva il matrimonio, sebbene invitasse a uno stato più alto, desiderando, se possibile, che tutti gli uomini fossero come lui; ma io, più debole, cercavo una posizione più comoda. Era l'unica causa delle mie oscillazioni. Per il resto ero illanguidito e snervato da preoccupazioni putride, perché la vita coniugale, di cui ero devoto prigioniero, mi costringeva ad altri adattamenti, che non avrei voluto subire.

Le due volontà (conf. 8,5,10-12)

È questa una delle pagine autobiografiche di più toccante umanità, che descrive in modo molto drammatico il conflitto interiore che caratterizza questa densa stagione della vita di Agostino, sospesa nel dissidio fra volontà nuova e inveterata abitudine, cioè fra esigenza di cambiamento radicale, alla luce delle nuove conquiste intellettuali, e riluttanza a iniziare una vita di totale dedizione a Dio. Molto efficace dal punto di vista compositivo risulta il paragone con l'uomo pigro nel dormiveglia che, pur sapendo di doversi alzare da letto, rimanda quel momento e finisce per riaffondare pesantemente nel sonno.

³⁰ Cfr. Paul. 1 Cor. 5,7-8.

Ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. [...]

Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditabar in te, similes erant conatibus expergisci volentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. Et sicut nemo est, qui dormire semper velit, omniumque sano iudicio vigilare praestat, differt tamen plerumque homo somnum excutere, cum gravis torpor in membris est, eumque iam displicentem carpit libentius, quamvis surgendi tempus advenerit; ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere; sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat. Non enim erat quod tibi responderem dicenti mihi: "Surge qui dormis et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus"³¹, et undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino, quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: "Modo", "Ecce modo", "Sine paululum". Sed "modo et modo" non habebat modum et "sine paululum" in longum ibat. Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis meae.

Sospiravo io pure, impacciato non dai ferri della volontà altrui, ma dalla ferrea volontà mia. Il nemico deteneva il mio volere e ne aveva foggato una catena con cui mi stringeva. Sì, dalla volontà perversa si genera la passione, e l'ubbidienza alla passione genera l'abitudine, e l'acquiescenza all'abitudine genera la necessità. Con questa sorta di anelli collegati fra loro, per cui ho parlato di catena, mi teneva avvinto una dura schiavitù. La volontà nuova, che aveva cominciato a sorgere in me, volontà di servirti gratuitamente e goderti, o Dio, unica felicità sicura, non era ancora capace di soverchiare la prima, indurita dall'anzianità. Così in me due volontà, una vecchia, l'altra nuova, la prima carnale, la seconda spirituale, si scontravano e il loro dissidio lacerava la mia anima. [...]

Così il bagaglio del secolo mi opprimeva piacevolmente, come capita nei sogni. I miei pensieri, le riflessioni su di te somigliavano agli sforzi di un uomo, che nonostante l'intenzione di svegliarsi viene di nuovo sopraffatto dal gorgo profondo del sopore. E come nessuno vuole dormire sempre e tutti ragionevolmente preferiscono al sonno la veglia, eppure spesso, quando un torpore greve pervade le membra, si ritarda il momento di scuotersi il sonno di dosso e, per quanto già dispiaccia, lo si assapora più volentieri, benché sia giunta l'ora di alzarsi; così io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma se l'uno mi piaceva e vinceva, l'altro mi attraeva e avvinceva. Non sapevo cosa rispondere a queste tue parole: "Lèvati, tu che dormi, risorgi dai morti, e Cristo t'illuminerà"; dovunque facevi brillare ai miei occhi la verità delle tue parole, ma io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta: "Fra breve", "Ecco, fra breve", "Attendi un pochino". Però quei "breve" e "breve" non avevano breve durata, e quell'"attendi un pochino" andava per le lunghe. Invano mi compiacevo della tua legge secondo l'uomo interiore, quando nelle mie membra un'altra legge lottava contro la legge del mio spirito.

La scena del giardino (conf. 8,12,28-30)

Il lungo combattimento interiore di Agostino trova una via d'uscita emotiva nella famosissima scena che si svolge nel giardino della sua casa milanese. In preda a un profondo condizionamento emotivo, che si manifesta anche nel pianto, Agostino sente una voce infantile che ripete in cantilena "Prendi e leggi" e, interpretandola come un segno divino, prende il libro che stava leggendo, lo apre e c'è un passo della Lettera ai Romani che gli dà quella sicurezza e quella stabilità morale che cercava: scompaiono così i dubbi e le attrattive del passato, e Agostino si sente libero di aderire in tutto al

³¹ Paul. Eph. 5,14.

cristianesimo: è questo l'ultimo atto del cammino, la cosiddetta conversione, avvenuta al termine di una ricerca incessante ma anche per aiuto della grazia divina.

Ubi vero a fundo arcano alta consideratio traxit et congeffit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum. Et ut totum effunderem cum vocibus suis, surrexi ab Alypio (solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur) et secessi remotius, quam ut posset mihi onerosa esse etiam eius praesentia. Sic tunc eram, et ille sensit; nescio quid enim, puto, dixeram, in quo apparebat sonus vocis meae iam fletu gravidus, et sic surrexeram. Mansit ergo ille ubi sedebamus nimie stupens. Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum, et non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: *Et tu, Domine, usquequo?*³² *Usquequo, Domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum*³³. Sentiebam enim eis me teneri. Iactabam voces miserabiles: “Quamdiu, quamdiu: ‘cras et cras’? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?”.

Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: “Tolle lege, tolle lege”. Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: *Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me*³⁴, et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: *Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impuditiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*³⁵. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.

Tum interiecto aut digito aut nescio quo alio signo codicem clausi et tranquillo iam vultu indicavi Alypio. At ille quid in se ageretur (quod ego nesciebam) sic indicavit. Petit videre quid legissem: ostendi, et attendit etiam ultra quam ego legeram. Et ignorabam quid sequeretur. Sequebatur vero: *Infirmum autem in fide recipite*³⁶. Quod ille ad se rettulit mihique aperuit. Sed tali admonitione firmatus est placitoque ac proposito bono et congruentissimo suis moribus, quibus a me in melius iam olim valde longeque distabat, sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est. Inde ad matrem ingredimur, indicamus: gaudet. Narramus, quemadmodum gestum sit: exsultat et triumphat et benedicebat tibi, *qui potens es ultra quam petimus et intellegimus facere*³⁷, quia tanto amplius sibi a te concessum de me videbat, quam petere solebat miserabilibus flebilibusque gemitibus. Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei revelaveras, *et convertisti luctum eius in gaudium*³⁸ multo uberius, quam voluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat.

Quando dal più segreto fondo della mia anima l'alta meditazione ebbe tratto e ammassato tutta la mia miseria davanti agli occhi del mio cuore, scoppiò una tempesta ingente, grondante un'ingente pioggia di lacrime. Per scaricarla tutta con i suoi strepiti mi alzai e mi allontanai da Alipio, parendomi la solitudine più propizia al travaglio del pianto, quanto bastava perché anche la sua presenza non potesse

³² Psalm. 6,4.

³³ Psalm. 78,5; 8.

³⁴ Mt 19,21.

³⁵ Paul. Rom. 13,13-14.

³⁶ Paul. Rom. 14,1.

³⁷ Paul. Eph. 3,20.

³⁸ Psalm. 50,15.

pesarmi. In questo stato mi trovavo allora, ed egli se ne avvide, perché, penso, mi era sfuggita qualche parola, ove risuonava ormai gravida di pianto la mia voce; e in questo stato mi alzai. Egli dunque rimase ove ci eravamo seduti, immerso nel più grande stupore. Io mi gettai disteso, non so come, sotto una pianta di fico e diedi libero corso alle lacrime. Dilagarono i fiumi dei miei occhi, sacrificio gradevole per te, e ti parlai a lungo, se non in questi termini, in questo senso: *E tu, Signore, fino a quando? Fino a quando, Signore, sarai irritato fino alla fine? Dimentica le nostre passate iniquità.* Sentendomene ancora trattenuto, lanciavo grida disperate: "Per quanto tempo, per quanto tempo il 'domani e domani'? Perché non subito, perché non in quest'ora la fine della mia vergogna?".

Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: "Prendi e leggi, prendi e leggi". Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo affatto di averla udita da nessuna parte. Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. Avevo sentito dire di Antonio che ricevette un monito dal Vangelo, sopraggiungendo per caso mentre si leggeva: *Va', vendi tutte le cose che hai, dalle ai poveri e avrai un tesoro nei cieli, e vieni, seguimi.* Egli lo interpretò come un oracolo indirizzato a se stesso e immediatamente si rivolse a te. Così tornai concitato al luogo dove stava seduto Alipio e dove avevo lasciato il libro dell'Apostolo all'atto di alzarmi. Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: *Non nelle crapule e nelle ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo né assecondate la carne nelle sue concupiscenze.* Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono.

Chiuso il libro, tenendovi all'interno il dito o forse un altro segno, già rasserenato in volto, rivelai ad Alipio l'accaduto. Ma egli mi rivelò allo stesso modo ciò che a mia insaputa accadeva in lui. Chiese di vedere il testo che avevo letto. Glielo porsi, e portò gli occhi anche oltre il punto ove mi ero arrestato io, ignaro del seguito. Il seguito diceva: *E accogliete chi è debole nella fede.* Lo riferì a se stesso, e me lo disse. In ogni caso l'ammonimento rafforzò dentro di lui una decisione e un proposito onesto, pienamente conforme alla sua condotta, che l'aveva portato già da tempo ben lontano da me e più innanzi sulla via del bene. Senza turbamento o esitazione si unì a me. Immediatamente ci rechiamo da mia madre e le riveliamo la decisione presa: ne gioisce; le raccontiamo lo svolgimento dei fatti: esulta e trionfa. E cominciò a benedirti. Vedevo che le avevi concesso a mio riguardo molto più di quanto ti aveva chiesto con tutti i suoi gemiti e le sue lacrime pietose. Infatti mi rivolgesti a te così appieno, che non cercavo più né moglie né avanzamenti in questo secolo, stando ritto ormai su quel regolo della fede, ove mi avevi mostrato a lei tanti anni prima nel corso di una rivelazione; e mutasti il suo duolo in gaudio molto più abbondante dei suoi desideri, molto più prezioso e puro di quello atteso dai nipoti della mia carne.

Verso il battesimo (*conf. 9,6,14*)

Dopo la cosiddetta conversione, Agostino si ritira in campagna, a Cassiciacum, nella tenuta di un amico, con un gruppo di compagni interessati come lui a discutere di questioni diverse di fede e cultura; lascia quindi l'insegnamento di retorica, che tante soddisfazioni gli aveva dato, e si prepara a ricevere il battesimo dalle mani di Ambrogio. Quando, agli inizi del 387, si iscrive nel numero dei battezzandi, gli sono accanto il figlio Adeodato, allora quindicenne, e il fedelissimo Alipio, compagno silenzioso di tante stagioni della sua vita. L'attenzione dello scrittore è tutta rivolta a descrivere i gesti e i sentimenti in preparazione al rito e non tanto il rito stesso, cui è dedicata una sola, sintetica frase finale, e questa scelta documenta ulteriormente la tendenza agostiniana all'introspezione e alla resa dei sentimenti.

Inde ubi tempus advenit, quo me nomen dare oportet, relicto rure Mediolanum remeavimus. Placuit et Alypio renasci in te mecum iam induto humilitate sacramentis tuis congrua et fortissimo domitori corporis usque ad Italicum solum glaciale nudo pede obterendum insolito ausu. Adiunximus etiam nobis puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo. Tu

bene feceras eum. Annorum erat ferme quindecim et ingenio praeveniebat multos graves et doctos viros. Munera tua tibi confiteor, Domine Deus meus, creator omnium et multum potens formare nostra deformia; nam ego in illo puero praeter delictum non habebam. Quod enim et nutriebatur a nobis in disciplina tua, tu inspiraveras nobis, nullus alius: munera tua tibi confiteor. Est liber noster, qui inscribitur De Magistro: ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sedecim. Multa eius alia mirabiliora expertus sum. Horreri mihi erat illud ingenium: et quis praeter te talium miraculorum opifex? Cito de terra abstulisti vitam eius, et securior eum recorder non timens quidquam pueritiae nec adulescentiae nec omnino homini illi. Sociavimus eum coevum nobis in gratia tua, educandum in disciplina tua: et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae.

Giunto il momento in cui dovevo dare il mio nome per il battesimo, lasciammo la campagna e facemmo ritorno a Milano. Alipio volle rinascere anch'egli in te con me. Era già rivestito dell'umiltà conveniente ai tuoi sacramenti e dominava così saldamente il proprio corpo, da calpestare il suolo italico ghiacciato a piedi nudi, il che richiede un coraggio non comune. Prendemmo con noi anche il giovane Adeodato, nato dalla mia carne e frutto del mio peccato. Tu bene l'avevi fatto. Era appena quindicenne, e superava per intelligenza molti importanti e dotti personaggi. Ti riconosco i tuoi doni, Signore Dio mio, creatore di tutto, abbastanza potente per dare forma alle nostre deformità; poiché di mio in quel ragazzo non avevo che il peccato, e se veniva allevato da noi nella tua disciplina, fu per tua ispirazione, non d'altri. Ti riconosco i tuoi doni. In uno dei miei libri, intitolato Il maestro, mio figlio appunto conversa con me. Tu sai che tutti i pensieri introdotti in quel libro dalla persona del mio interlocutore sono suoi, di quando aveva sedici anni. Di molte altre sue doti, ancora più straordinarie, ho avuto la prova. La sua intelligenza m'ispirava un sacro terrore; ma chi, al di fuori di te, poteva essere l'artefice di tali meraviglie? Presto hai sottratto la sua vita alla terra, e il mio ricordo di lui è tanto più franco, in quanto non ho più nulla da temere per la sua fanciullezza, per l'adolescenza e l'intera sua vita. Ce lo associammo, dunque, come nostro coetaneo nella tua grazia, da educare nella tua disciplina. E fummo battezzati, e si dileguò da noi l'inquietudine della vita passata.

“Tardi t’amai” (*conf.* 10,27,38-28,39)

Agostino è filosofo, teologo, ma non di rado l’antica consuetudine con i mezzi espressivi della scuola di retorica gli fa comporre testi di sensazionale poesia. Qui il tema della bellezza antica e nuova di Dio, il tema del rimpianto per averla compresa tardi e quello della gioia per la pienezza di vita che gli viene da questo amore si fondono in un unico sentimento che si esprime in toni di grande emozione narrativa ed effusione di sentimento che possiamo considerare il coronamento di un’esperienza di vita e di scrittura.

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te.

Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace.

Quando mi sarò unito a te con tutto me stesso, non esisterà per me dolore e pena dovunque. Sarà vera vita la mia vita, tutta piena di te.