



Auctores Nostri

*Studi e testi di letteratura cristiana antica
Collana diretta da Marcello Marin*

7

προσμανθάνειν αἰεὶ τι καὶ
προσλαμβάνειν
Lettera di Aristeia a Filocrate

AUCTORES NOSTRI

Comitato scientifico

Maria Pia Ciccarese ("Sapienza", Università di Roma) - Antonino Isola (Perugia)
Marcello Marin, direttore responsabile
Antonio V. Nazzaro (Napoli, "Federico II") - Luigi F. Pizzolato (Milano, "Cattolica")

Redazione

Caterina C. Berardi - Francesca M. Catarinella - Renzo Infante
Vincenzo Lomiento - Maria Veronese

Segreteria di redazione

Marta Bellifemine - Alfonso M. Lotito - Pietro Ressa - Gilda Sansone

Corrispondenza, invio dattiloscritti e libri per recensione:

Auctores Nostri, Cattedra di Letteratura cristiana antica, via Arpi, 176 - 71100 Foggia
Tel. 0881750325; fax 0881750328; e-mail: auctoresnostri@unifg.it

Amministrazione:

Edipuglia srl, via Dalmazia, 22/B - 70127 Bari-S.Spirito
Tel. 0805333056; fax 0805333057; e-mail: edipuglia@email.it

In copertina: Cherbourg, Musée des Beaux Arts: La conversione di Sant'Agostino (Beato Angelico).

Vincenzo Lomiento

VOLVIT FLUCTUS CORDIS
I moti dell'animo
nelle *Confessioni* di Agostino



EDIPUGLIA
Bari 2009

Volume pubblicato con il contributo
dell'Università di Foggia
(PAR 2008-2009, Fondi per la ricerca locale,
Quota servizi V. Lomiento)

Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S.Spirito
tel. 0805333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: edipuglia@email.it

Redazione: Valentina Natali
Copertina: Paolo Azzella

ISBN 978-88-7228-588-6

*Avvertire i sentimenti
è un atto naturale, anche se non è comune,
come ascoltare il respiro:
è sentirsi sentire
non quanto è fuori ma quanto è dentro sé,
anzi l'io stesso
qual è e quale non è più,
sentirsi trasformare
per effetto dei moti che agitano il cuore
sentirsi trasportare in una direzione
o in un'altra
dal desiderio che insegue
o dalla paura che fugge,
avvertire l'animo dilatarsi o angustiarsi
per effetto della gioia
o della tristezza,
distinguere le emozioni presenti
dal ricordo dei sentimenti passati,
individuare la forma dei sentimenti
fino a poterli rappresentare nella loro
immateriale evidenza
che è la forza con la quale muovono l'animo.
Sentirsi sentire
è riconoscere nelle continue
e innumerevoli fluttuazioni del cuore
la forza che lo sospinge da un lato e dall'altro,
l'amore
che lo attrae
conducendolo al luogo proprio
come il suo peso.
Avvertire l'amore
è sentire dentro sé
la forza che dà un senso
agli ondeggiamenti del cuore,
che in esso ha la promessa
di trovare infine
in un porto sicuro requie.*

ORIENTAMENTI E OBIETTIVI DELLA RICERCA

L'indagine si propone di individuare sul piano linguistico e letterario i caratteri distintivi della terminologia con la quale Agostino descrive l'alternanza delle emozioni; ad essa fa riferimento l'espressione *volvit fluctus cordis*, che in *Confessioni* 8, 6, 15 indica l'ondeggiante volubilità dei sentimenti e dà il titolo a questo volume. La prima parte di esso esamina "il lessico dei moti dell'animo fra tradizione classica e innovazione cristiana" per riconoscere il mutamento semantico intervenuto nel latino tardoantico¹. Nella letteratura latina è stata a lungo accolta la classificazione stoica dei generici movimenti dell'animo, dei moti irrazionali o 'passioni' riferibili allo stolto e dei moti razionali o 'buone emozioni' riferibili al sapiente; la terminologia stoica consente una precisa denominazione dei sentimenti, ma è certamente di difficile impiego: esempi di un uso improprio si trovano negli *auctores* latini considerati come modelli per la prosa, la poesia e il teatro. Pur richiamandosi ad essa, gli scrit-

¹ Cfr. A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955, 52-53: «Passons à l'autre aspect essentiel du latin des chrétiens, le développement dans l'ancien vocabulaire de nombreux sens affectifs nouveaux, parallèlement à la création de quelques néologismes destinés à traduire le sentiment de la «charité». Évidemment, l'affection, la tendresse, l'amour sont des sentiments trop naturels, trop humains, pour ne pas s'être épanouis dans certaines œuvres profanes avant le christianisme. [...] Mais on peut affirmer pourtant que cette sensibilité a acquis, dans la langue des chrétiens, une chaleur nouvelle, et se manifeste, à toutes les époques, avec une constance qui en fait sa marque particulière, sa tonalité spéciale. [...] Le langage affectif se manifeste par des tours syntaxiques, place des mots, exclamations, interjections, particules; mais comme ces procédés, bien que fréquents chez les auteurs chrétiens, ne leur sont pas spéciaux, je préfère attirer l'attention sur un choix de mots auxquels le christianisme a donné une affectivité nouvelle ou qu'il a créés pour exprimer des sentiments nouveaux. Ici l'influence du texte biblique, qu'il s'agisse des premières traductions ou plus tard de la Vulgate, a été déterminante, car il contient déjà tout l'essentiel de la tonalité chrétienne. Ce caractère affectif du style des Écritures a été vivement senti par Augustin qui l'oppose au style intellectuel des philosophes profanes: *non habent illae paginae (Platonis) uultum pietatis huius, lacrymas confessionis...* (Conf. 7, 21, 27)».

tori cristiani la impiegano con libertà; un uso proprio del lessico stoico comporta infatti innumerevoli difficoltà nell'esegesi della Sacra Scrittura e pone anche questioni morali e teologiche: in particolare la distinzione fra le 'buone emozioni' del sapiente e le 'passioni' dello stolto risulta poco corrispondente ai principi dell'etica cristiana, e inoltre nella Sacra Scrittura l'attribuzione dei sentimenti a Dio e delle passioni al Cristo richiede un'approfondita spiegazione.

Tali difficoltà sono affrontate nel quattordicesimo libro della *Città di Dio*, nel quale Agostino richiama la terminologia stoica per verificare se essa è impiegata in modo proprio nei principali *auctores* della tradizione latina e nella *consuetudo sermonis* e per confrontarla poi con il lessico della Sacra Scrittura. L'Ipponense ridefinisce il lessico degli *affectus*, fino a quel momento articolato intorno alla distinzione fra razionalità e irrazionalità, intorno ai principi del *bonus* o *malus amor* e della *recta* o *per-versa voluntas*, in modo da assicurare un valido fondamento linguistico all'esegesi biblica e alla speculazione teologica; gli interventi sul lessico, formulati a partire da una riflessione antropologica, sono particolarmente funzionali al racconto della *conversio*².

² Il racconto della conversione intesa come mutamento delle disposizioni del cuore presuppone una dottrina quale quella esposta nel trattato su *L'immortalità dell'anima*: l'anima è soggetta a continui cambiamenti poiché può essere attiva o inattiva, percepire il mondo esterno o essere riflessiva, sentire desiderio gioia paura tristezza; queste condizioni possono presentarsi da sole o in combinazione con altre. Pur soggetta a simili modificazioni, l'anima non cessa di essere se stessa. L'identità nel mutamento dell'anima è spiegata attraverso la distinzione fra il 'soggetto' (*subiectum*) e ciò che è 'nel soggetto' (*in subiecto*); possono verificarsi mutamenti di una qualità che è 'nel soggetto' (*ars*) senza che vi sia un sostanziale cambiamento del 'soggetto' (*animus*). Aug., *immort.* 5, 8 (NBA 3/1, 520): *Potest igitur aliqua mutatio fieri eorum quae in subiecto sunt, cum ipsum tamen iuxta id quod hoc est ac dicitur, non mutetur*. I mutamenti qualitativi non comportano alcun cambiamento sostanziale: le affezioni dell'anima, la volontà, le condizioni morali e intellettuali possono alterarsi senza modificare l'identità sostanziale dell'anima e quindi del soggetto, separatamente dal quale non possono esistere. Agostino distingue due generi di mutamenti dell'anima. Aug., *immort.* 5, 7 (NBA 3/1, 518): *Prius ergo quot modis accipiatur, quae dicitur animae mutatio, videamus; qui, ut opinor, manifestiores duntaxat clarioresque nobis duo sunt genere, specie vero plures inveniuntur. Namque aut secundum corporis passiones, aut secundum suas, anima dicitur immutari. Secundum corporis, ut per aetates, per morbos, per dolores, labores, offensiones, per voluptates. Secundum suas autem, ut cupiendo, laetando, metuendo, aegrescendo, studendo, discendo*. Nel primo gruppo rientrano la vecchiaia, la malattia, il dolore, la fatica, il malessere, il piacere; nel secondo gruppo sono compresi il desiderio, la letizia, la paura, la tristezza, l'applicazione mentale, l'apprendimento. Alle 'affezioni del corpo' quali il dolore, il piacere, la malattia si oppongono le emozioni come 'affezioni dell'anima'. Cfr. G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino* (Augustiniana 6), trad. it., Palermo 1988.

La seconda parte considera proprio “il lessico delle emozioni nel racconto di conversione” per descrivere il mutamento semantico riconoscibile nelle *Confessioni*. Questa sezione è articolata in cinque capitoli, dedicati ai fondamentali moti dell’animo della tradizione classica – qui individuati nel *desiderium*, nella *laetitia*, nel *timor*, nella *tristitia* – e alla *spes*, che assume un’importanza rilevante nella riflessione cristiana. L’ordine con cui sono esaminati i primi quattro sentimenti riflette la sistemazione dei moti riferiti al bene futuro e al bene presente, al male futuro e al male presente; fra i differenti termini che designano le singole emozioni è stato scelto quello che nel testo risulta essere il più ambivalente, al fine di poter discernere nel modo più chiaro il mutamento semantico al quale è sottoposto. L’ordine dei capitoli richiama al contempo la sequenza per la quale il desiderio precede sempre la letizia, che spesso è turbata dal timore, il quale talvolta si muta in tristezza; dalla tristezza, poi, l’animo si risollewa solo per la speranza che rinnova il desiderio.

A questo percorso ‘orizzontale’, che lega in successione i capitoli della parte centrale del volume, si affianca un percorso ‘verticale’ interno ai singoli capitoli: questi sono infatti articolati in paragrafi, che esaminano le molteplici forme che assume ciascun sentimento nelle *Confessioni*³,

³ Per le *Confessioni* è stato adottato il testo dell’edizione Sant’Agostino, *Confessioni*, introduzione generale di J. Fontaine, bibliografia generale di J. Guirau, testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di P. Cambronne, M. Cristiani, G. Madec, J. Pépin, L.F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco, A. Solignac (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, voll. 1-5; alcune varianti delle edizioni precedenti curate da L. Verheijen e M. Skutella e della *Patrologia Latina* sono segnalate in nota. Le traduzioni di G. Chiarini e di C. Carena (NBA 1) sono state confrontate al fine di trovare i termini più appropriati per dare risalto agli schemi e alle immagini presenti nel testo e per individuare i caratteri distintivi delle emozioni. Per le altre opere del vescovo di Ippona è stato scelto il testo della Nuova Biblioteca Agostiniana; esso è stato confrontato con quello delle edizioni del *Corpus Christianorum* e del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, in modo da segnalare in nota le varianti più significative. Per le opere di Ambrogio è stato proposto il testo di *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*; per gli altri scrittori cristiani è stato riprodotto il testo delle edizioni del *Corpus Christianorum Series Latina* e *Continuatio Mediaevalis*, del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, delle Sources Chrétiennes o, dove non è stato possibile, della *Patrologia Latina*. Per gli altri autori greci e latini è stato proposto il testo di recenti edizioni della *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* o di Les Belles Lettres. Per le abbreviazioni degli autori latini sono state adottate le sigle del *Thesaurus Linguae Latinae* e per i greci quelle indicate in *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell-R. Scott, Oxford 1968; per i libri biblici sono state riportate le sigle di H.J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. Repertorium scriptorum ecclesiasticorum latinorum saeculo nono antiquiorum siglis adpositis quae in editione Bibliorum Sacro-*

seguendo l'ordine della narrazione biografica e dell'esegesi biblica. I termini che esprimono le emozioni, applicati alle differenti età e fasi di vita, descrivono lo sviluppo della personalità: il desiderio, la letizia, il timore, la tristezza, la speranza non sono infatti identici nell'infanzia, nella fanciullezza, nell'adolescenza, nella giovinezza, nella maturità.

Il mutamento semantico riconoscibile nelle *Confessioni* non è però assimilabile a quello osservabile in altre biografie dell'antichità greco-latina, poiché la narrazione della vita è in questo caso anche il racconto di una conversione: non interviene soltanto un cambiamento dei sentimenti in relazione all'età, alla crescita, alla formazione, all'esperienza, ma anche un mutamento delle disposizioni in riferimento a Dio. Le medesime parole che rappresentano il mutamento delle emozioni per lo sviluppo fisico e intellettuale descrivono questo cambiamento nei termini di una coscienza che scopre sempre più chiaramente l'origine delle sue più autentiche aspirazioni, riconoscendola infine in colui che è stato nel principio l'artefice dell'animo, come è possibile evincere dall'interpretazione del racconto biblico di *Genesi*.

In relazione alla vicenda spirituale, la tessitura verbale si arricchisce nell'intreccio con innumerevoli riferimenti alle fonti classiche e soprattutto al testo sacro e in numerosi luoghi la parola diventa naturalmente figurata per esprimere l'analogia che lega la vicenda esteriore a quella interiore, la storia personale alle circostanze di vita di ogni uomo, il percorso individuale al comune itinerario della conversione.

La terza parte esamina proprio "il linguaggio figurato dei luoghi dell'anima nelle *Confessioni*" per descrivere il modo in cui la parola diventa 'immagine'. La parola intesa in senso letterale aderendo alle circostanze della narrazione rappresenta la singola situazione; per seguire l'intera dinamica dello sviluppo biografico è necessario che la parola diventi figurata e cioè si faccia immagine. L'immagine, intesa come impressione lasciata dai sensi nella mente e quindi consegnata alla memoria, è l'elemento comune alle diverse facoltà umane ed è presente nell'intero processo conoscitivo; pertanto essa rappresenta l'unità della coscienza individuale, nella dinamica che lega passato presente e futuro, il ricordo

rum iuxta veterem latinam versionem adhibentur (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 1/1), Freiburg 1995⁴. Per la denominazione degli schemi e dei tropi è stata seguita la classificazione proposta da H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960.

di ciò che è avvenuto, l'esperienza del momento e l'aspettativa di ciò che avverrà. Il linguaggio figurato aderendo all'intima dinamica vitale rappresenta in modo singolarmente efficace la forza dell'amore che agita e muove l'uomo, come chiarisce Agostino nella *Lettera* 55⁴.

Le emozioni, che sono le molteplici forme dell'amore, sono particolarmente intense nell'adolescenza, e pertanto nella trasposizione letteraria si traducono naturalmente in sequenze di immagini che concorrono a definire uno scenario di volta in volta differente: lo scenario rurale, corrispondente al paesaggio intorno a Tagaste e a Madaura – i luoghi nei quali Agostino trascorre la fanciullezza e i primi anni dell'adolescenza –, riflette la condizione dell'anima che in questa fase di vita oltrepassa il limite che distingue il territorio luminoso dei nobili affetti da quello oscuro delle passioni; l'immaginario urbano, che invece assume contorni precisi in riferimento al fervore e alla concitazione dell'animata città di Cartagine nella quale Agostino trascorre i successivi anni dell'adolescenza, è il quadro nel quale è rappresentato il cuore che si sente agitato dall'ardore dell'amore e delle passioni. Questi sono i 'luoghi dell'anima'⁵: questi scenari hanno lasciato un'impronta profonda nell'animo che per parlare di sé non trova modo migliore che specchiandosi nel ricordo degli stessi luoghi.

Le immagini degli elementi della natura, per Agostino così come per gli altri autori antichi, sono segni della forza vitale che pervade ogni cosa e agita anche il cuore dell'uomo. L'alternanza delle opposte emozioni è

⁴ Aug., *epist.* 55, 11, 21 (NBA 21/1, 472): *Ad ipsum autem ignem amoris nutriendum et flatandum quodammodo, quo tanquam pondere sursum vel introrsum referamur ad requiem, ista omnia pertinent quae nobis figurate insinuantur; plus enim movent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur. Cuius rei causam difficile est dicere. Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime. Credo quod ipse animae motus quandiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur: si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritalia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tanquam in facula ignis agitata accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem.*

⁵ A differenza del corpo che muta in senso locale, l'anima muta in senso temporale a causa delle emozioni (cfr. Aug., *vera relig.* 14, 28); solo per analogia, con il ricorso al linguaggio figurato, è possibile riferire il movimento locale dei corpi all'anima. I 'luoghi dell'anima' indicano pertanto, con un'evidenza simile a quella delle entità fisiche, come chiarisce Agostino in *epist.* 55, 11, 21, le condizioni che l'anima attraversa per effetto delle emozioni.

rappresentata con singolare evidenza dall'espressione *volvit fluctus cordis*, che è il titolo di questo volume. L'immagine della fluttuazione del cuore descrive la conversione di uno dei funzionari della corte imperiale di Treviri, narrata nell'ottavo libro delle *Confessiones*. Durante una passeggiata nei giardini contigui alle mura della città, i *contubernales* di Ponticiano entrano in una capanna abitata da alcuni servi di Dio e vi trovano un libro sulla vita di Antonio; mentre uno di loro lo legge si volge il flutto del suo cuore, a un tratto ha un fremito, riconosce la soluzione migliore e si risolve per quella dicendo al suo amico: «Io ormai ho rotto con quelle nostre aspettative. Ho deciso di servire Dio, e incomincio da quest'ora, in questo luogo». *Namque dum legit et volvit fluctus cordis sui, infremuit aliquando et discrevit decrevitque meliora iamque tuus ait amico suo: «Ego iam abrui me ab illa spe nostra et Deo servire statui et hoc ex hac hora, in hoc loco aggredior»*⁶.

La conversione del cuore è indicata dal volgersi del flutto, un'onda e più precisamente il moto in vicinanza della costa che può avvenire in direzioni opposte: il flutto diretto si avvicina, quello inverso si allontana dalla spiaggia. In senso figurato il flutto rappresenta un moto vario e una profonda inquietudine; la mobilità e l'instabilità dell'acqua sottoposta all'azione dei venti diventa immagine della volubilità e dell'inquietudine del cuore agitato dalle passioni⁷. L'inquieta fluttuazione è nelle *Confessiones* la continua alternanza dei sentimenti della letizia e della tristezza, del timore e della speranza e il volgersi del cuore verso Dio per effetto della conversione.

⁶ Aug., *conf.* 8, 6, 15 (ed. cit. 3, 80).

⁷ Cfr. Giovanni Battista Roberti, *Opere*, Bassano del Grappa 1789, 215: «Il cuore umano è come un mare inquieto, dove l'un flutto incontro all'altro si gonfia e balza, e coll'altro si agita e si mesce». L'immagine del flutto si trova anche in Torquato Tasso, *Poesie pastorali, Dialogo 3*, 68-82: *Tir.* Amore è nel mio danno / Implacabil tiranno, / Già fanciul mansueto, or vèglia fiero. / *Lic.* Amor sempre è leggiere; / E sempre scherza e gira; / E muta l'ira in riso, e 'l riso in ira. / *Daf.* Amore è instabil verno, / Ed instabil sereno, / Fonte misto di fele e di veleno. / *Lic.* Amore è flutto alterno / Di speranza e di noia, / E di timor e d'aspettata gioia. / *Daf.* Amor sorgente è spesso / D'alte dolcezze e liete, / Degli affanni e de' guai soave Lete.

PARTE PRIMA

IL LESSICO DEI MOTI DELL'ANIMO
FRA TRADIZIONE CLASSICA E INNOVAZIONE CRISTIANA

1. *Dottrina stoica e riflessione agostiniana*

Nella produzione letteraria di Agostino si trovano tanto le forme classiche apprese nel periodo scolastico quanto i modi scritturistici assimilati dopo la conversione e soprattutto nell'esercizio dell'attività episcopale; pertanto nelle opere riconducibili alle differenti fasi di vita e ai diversi generi letterari non è difficile individuare singoli luoghi nei quali il lessico delle emozioni ora si avvicina all'uso degli *auctores* profani, ora si accosta al testo sacro, ora nella contaminazione di forme classiche e bibliche dà esiti originali, riflettendo una sensibilità cristiana nuova qual è quella del vescovo di Ippona. Per tracciare un quadro di insieme dei caratteri tradizionali e originali del lessico agostiniano delle emozioni, una fonte di primaria importanza è rappresentata da *Città di Dio* 14, 7, 2 - 14, 9, 3; in queste pagine l'autore espone le sue scelte e preferenze linguistiche, sostenute da un'argomentazione comprovata da numerose testimonianze desunte dagli *auctores* della tradizione classica e dalla Sacra Scrittura.

Lo sviluppo del discorso è articolato nei seguenti momenti: esposizione della dottrina della volontà retta e perversa e dell'amore e delle emozioni buone e malvagie; dimostrazione attraverso citazioni letterali della Sacra Scrittura dell'accezione buona delle emozioni; presentazione della dottrina stoica che stabilisce una corrispondenza fra la denominazione delle emozioni e il loro valore morale; verifica di questa corrispondenza attraverso il confronto con la Sacra Scrittura. Il discorso muove dal piano morale a quello linguistico, di qui torna al piano morale e infine muove nuovamente a quello linguistico in modo da proporre sul fondamento della consuetudine della lingua una rielaborazione della dottrina stoica delle emozioni.

Prima di esaminare la riflessione proposta da Agostino nella *Città di Dio*, è necessario far riferimento, sia pur brevemente, alla dottrina stoica.

* * *

Trattati *Sulle passioni* o *Sull'assenza di passioni* furono composti da numerosi autori stoici. Oltre alla fondamentale opera di Zenone di Cizio, nel terzo secolo a.C. furono scritti trattati da Erillo, Dionisio di Eraclea, Crisippo e Sfero, e l'argomento fu in seguito affrontato da Ecatone e Posidonio. La conoscenza del contenuto di tali opere per lo più dipende da sintesi e osservazioni critiche in opere più tarde, e in particolare si deve a Cicerone, ad alcune opere di Seneca come il dialogo *Sull'ira*, ad alcuni passi di Epitteto, al trattato di Plutarco *Sulla virtù etica*, all'opera di Galeno *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone* e ai resoconti dossografici in pseudo Andronico di Rodi, *Sulle passioni*¹, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 7, 84-131 e in Giovanni Stobeo, *Antologia* 2, 7, 5 - 12, quest'ultimo probabilmente derivante da un compendio scritto da Ario Didimo una generazione dopo Cicerone². La maggior parte degli autori presenta genericamente la posizione degli Stoici, come se le opinioni degli Stoici siano essenzialmente le stesse; solo Galeno cerca di associare i nomi degli autori alle opinioni che riporta.

Nella filosofia stoica le emozioni sono riferite all'ἡγεμονικόν, la parte egemone dell'anima: essa è costituita da πνεῦμα, una mistione di aria e fuoco, ed è pertanto estremamente mobile e volubile; tra le sue funzioni c'è ἰσχύς, intesa come un impulso. Ὅρμαί sono i differenti movimenti dell'anima: ἰσχυρισμός è una tendenza, ἰσχυρισμός una avversione, ἰσχυρισμός una elazione, la συστολή una contrazione. Questi possono essere intesi in senso letterale come movimenti spaziali di un'entità fisica, lo πνεῦμα. Essi possono essere intesi anche come movimenti del

¹ Il filosofo Andronico di Rodi (I secolo a.C.) fu l'iniziatore dell'attività filologica della scuola peripatetica, di cui fu il decimo scolarca dopo Aristotele; degli scritti di Aristotele (come di quelli di Teofrasto) curò la raccolta e l'edizione, dando alle opere acroamatiche di lui l'ordinamento divenuto tradizionale. Sembra che coltivasse uno specifico interesse per la logica, da lui senz'altro indicata come strumento (ὄργανον) della filosofia. Ad Andronico di Rodi furono attribuiti un Περὶ παθῶν (*Sulle passioni*), probabilmente opera di un eclettico dell'età imperiale, e una parafrasi dell'*Etica Nicomachea*, che è una falsificazione compiuta nel XVI secolo da Costantino Paleocapa.

² Ario Didimo, filosofo stoico (secondo altri eclettico) di Alessandria, fu maestro di filosofia di Augusto. Resta un frammento dello scritto consolatorio a Livia per la morte di Druso (9 a.C.). È specialmente noto come autore di un'*Epitome* di storia della filosofia (frammenti sull'etica stoica e peripatetica nelle citazioni di Clemente Alessandrino, Eusebio e Giovanni Stobeo).

pensiero, in quanto concernono ἡγεμονικόν al quale non è associata solo ἰσχύς ma anche il λόγος, la ragione, che presiede alla δόξα e alla κρίσις, all'opinione e al giudizio. Come δόξα e κρίσις sono intese le passioni e le buone emozioni: la causa della passione è infatti individuata in una δόξα che comporta un movimento in relazione a un bene o a un male imminente o presente. ὄρεξις è pertanto una tendenza della mente verso un bene imminente, ἔκκλισις una avversione a un male imminente; queste emozioni precedono le altre: all'ὄρεξις segue infatti ἔπαρσις, l'elazione della mente per un bene presente; all'ἔκκλισις segue invece la συστολή, la contrazione per un male presente. I significati di 'movimento spaziale' e di 'movimento della mente' riflettono due differenti prospettive: una esterna e l'altra interna, una riferita alla terza persona e l'altra riferita alla prima persona.

ἰσχύς πλεονάζουσα, l'impulso eccessivo, è denominato πάθος ossia passione. In quanto eccessivo è ἄλογος ο ἀπειθής τῷ λόγῳ, disobbediente alla ragione: esso è paragonato a un cavallo o a un uomo che corre e non può fermarsi improvvisamente, diversamente da un uomo che cammina. Quattro sono i generi delle passioni: ἑπιθυμία, il desiderio, è una ἄλογος ὄρεξις, ἡδονή, il piacere, è una ἄλογος ἔπαρσις, il φόβος, la paura, è una ἄλογος ἔκκλισις, la λύπη, il dolore, è una ἄλογος συστολή. A ciascun genere delle passioni corrispondono numerose specie. In quanto impulsi disobbedienti alla ragione, le passioni si trovano nell'animo dello stolto. Ai πάθη corrispondono le εὐπάθειαι, le buone emozioni, nell'animo del sapiente: alla ἑπιθυμία corrisponde la βούλησις, la volontà, che è una εὐλογος ὄρεξις, all'ἡδονή corrisponde la χαρά, la gioia, che è una εὐλογος ἔπαρσις, al φόβος corrisponde la εὐλάβεια, la cautela, che è una εὐλογος ἔκκλισις. In luogo della λύπη non si trova una εὐπάθεια, poiché al sapiente non può accadere un male, inteso come un vizio. A ciascun genere delle buone emozioni corrispondono numerose specie.

Un'ampia esposizione in lingua latina della terminologia stoica delle emozioni si trova nelle *Discussioni tuscolane* di Cicerone. L'impulso (ἰσχύς) è indicato da Cicerone con il termine latino *adpetitus*. Impulsi sono i diversi movimenti dell'anima: la tendenza (ὄρεξις) è denominata *adpetitio*, l'avversione (ἔκκλισις) è chiamata *declinatio*, l'elazione (ἔπαρσις) è indicata con *elatio*, la contrazione (συστολή) con *contractio*. Secondo la dottrina stoica, questi movimenti possono essere riferiti al pensiero ed essere quindi intesi come *iudicia* e *opiniones*: l'opinione

recente di un male presente nel quale l'animo si contrae, l'opinione recente di un bene presente nel quale l'animo si eleva, l'opinione di un male imminente, l'opinione di un bene imminente.

Un *adpetitus vehementior*, un impulso eccessivamente violento, è la passione chiamata in greco πάθος e indicata da Cicerone con il termine latino *perturbatio*. Quattro sono i generi delle passioni: in luogo della parola greca ἐπιθυμία si trova quasi sempre *libido* (libidine) ma anche *cupiditas* (cupidigia) per denotare una *voluntas ratione adversa*, al posto di ἡδονή si incontra *voluptas* (piacere) ma più frequentemente *laetitia* (letizia) per esprimere una *sine ratione animi elatio*, in luogo di φόβος è usato il termine *metus* (paura) per indicare una *a ratione adversa cautio*, al posto di λύπη è impiegata la parola *aegritudo* (malessere) per designare una *animi adversante ratione contractio*. A ciascun genere delle passioni corrispondono numerose specie. In quanto movimenti avversi alla retta ragione, le passioni si trovano nell'animo dello stolto.

Alle passioni corrispondono nell'animo del sapiente le buone emozioni, chiamate in greco εὐπάθειαι e indicate con il termine latino *constantiae* da Cicerone: in luogo della parola greca βούλησις si incontra *voluntas* per designare una *adpetitio quae quid cum ratione desiderat*, al posto di χαρά si trova *gaudium* per indicare ciò che avviene quando *ratione animus movetur placide atque constanter*, in luogo della εὐλάβεια è usato il termine *cautio* per esprimere una *declinatio si cum ratione fiet*. Al posto del dolore non c'è una buona emozione nell'animo del sapiente, cui non può accadere alcun male.

* * *

Il lessico delle emozioni, qual è esposto nella *Città di Dio* e in altre opere di Agostino³, richiama la dottrina stoica nella quale i sentimenti sono concepiti come moti o impulsi dell'anima⁴: l'elazione è una dilatazione o elevazione, la contrazione è un restringimento o raccoglimento verso l'interno, la tendenza è un movimento verso qualcosa, la fuga è un

³ La terminologia delle emozioni è richiamata in Aug., *civ.* 14, 8, 1 e in *euang. Ioh.* 46, 8 (NBA 24/1, 926): *Affectiones nostrae motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio; tristitia, animi contractio; cupiditas, animi progressio; timor, animi fuga est. Diffunderis enim animo, cum delectaris; contraheris animo, cum molestaris; progredieris animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis.*

⁴ Cfr. Stob., *ant.* 2, 7, 9.

movimento da qualcosa. Le emozioni sono riferite al bene e al male, al presente e al futuro: nella fruizione del bene presente l'anima si dilata in quanto si diletta, nell'aspettativa del bene futuro tende ad esso per conseguire il piacere, nel patire il male presente si contrae in quanto si duole, nella previsione del male futuro fugge per non incorrere nel dolore⁵.

I moti dell'animo (elazione, contrazione, tendenza, fuga) non sono virtuosi o viziosi in se stessi⁶; la valutazione morale di essi dipende per gli Stoici dalla loro razionalità o irrazionalità. Il movimento irrazionale è determinato da un'opinione fallace del bene e del male ed è disordinato e violento; quello razionale è invece suscitato da un giudizio veritiero del bene e del male ed è ordinato e tranquillo⁷. I sentimenti irrazionali sono denominati 'passioni', quelli razionali sono invece chiamati 'buone emozioni'.

Questa distinzione, accolta da scrittori pagani e cristiani, è ripensata da Agostino che in *Città di Dio* 14, 7, 2 al criterio della ragione sostituisce quello della volontà⁸; questa nella morale stoica ha una funzione subalterna, in quanto corrisponde ad uno specifico moto dell'animo (la tendenza razionale verso il bene) e nella sistemazione agostiniana assume invece notevole importanza, identificandosi con l'amore in modo da individuare la forma generica di tutte le emozioni: *Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus*⁹. Il ragionamento segue uno sviluppo consequenziale¹⁰, per cui

⁵ Cfr. D.L. 7, 111-114; Stob., *ant.* 2, 7, 10.

⁶ Cfr. Gal., *plac. Hip. et Plat.* 4, 2, 4; 4, 4, 2.

⁷ Cfr. Cic., *Tusc.* 4, 6, 11-13; 4, 7, 14-15.

⁸ Al primato della ragione, che indica principi di comportamento che si impongono per la loro evidenza, si sostituisce nella morale occidentale a partire da Agostino il primato della volontà; il carattere mutevole della volontà, che in alcune azioni è retta e in altre è invece perversa, consente di descrivere cambiamenti di vita che risultano difficilmente spiegabili con la ragione: questa infatti distingue in modo chiaro e inequivocabile il comportamento dello stolto da quello del sapiente, senza che l'uno possa essere scambiato con l'altro.

⁹ Aug., *civ.* 14, 7, 2 (NBA 5/2, 304).

¹⁰ La consequenzialità del ragionamento è indicata dai nessi *itaque ergo proinde* che legano le proposizioni; la loro struttura simmetrica stabilisce un rapporto paritetico fra

la volontà retta e perversa è identificata rispettivamente con l'amore buono e malvagio e in rapporto ad esso sono definiti i moti dell'animo per concludere che le emozioni sono buone o malvagie¹¹.

2. *Volontà retta e perversa, amore buono e malvagio*

La considerazione iniziale definisce la relazione esistente fra le forme della volontà e quelle dell'amore: alla *voluntas* sono riferiti gli aggettivi *recta* e *perversa* che significano sul piano letterale 'diritta' e 'rivolta al contrario' e sul piano morale 'retta' e 'perversa'; attraverso questi attributi la volontà è definita come un'entità mutevole, che può assumere opposti orientamenti. Questa funzione può essere chiarita attraverso l'immagine del cardine¹², una delle parti di cui si compongono le cerniere degli infissi; nell'antichità classica i cardini erano costituiti da due

amore buono e malvagio, fra cupidigia letizia timore tristezza, fra sentimenti buoni e malvagi: tali emozioni non hanno certamente uguale valore morale, ma possono ugualmente essere presenti nell'animo.

¹¹ Un accostamento della volontà all'amore e ai moti dell'animo si trova anche in Aug., *pat.* 25, 22 (NBA 7/2, 708): *Haec igitur voluntas bona, id est, voluntas Deo fideliter subdita, voluntas sanctitate superni ardoris accensa, voluntas quae diligit Deum et proximum propter Deum; sive amore, de quo respondet apostolus Petrus: Domine, tu scis quia amo te (Jo 21, 15); sive timore, de quo dicit apostolus Paulus, in timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini (Phil 2, 12); sive gaudio, de quo dicit: Spe gaudentes, in tribulatione patientes (Rm 12, 12); sive tristitia, qualem se dicit magnam habuisse pro fratribus suis (cfr. Rm 9, 2): quaecumque amara et aspera sufferat, caritas Dei est, quae omnia tolerat (cfr. 1 Cor 13, 7), quae non diffunditur in cordibus nostris, nisi per Spiritum sanctum qui datus est nobis (cfr. Rm 5, 5).*

¹² Sul cardine della volontà cfr. Aug., *epist.* 102, 26 (NBA 21, 978): *Alia namque sunt manifesta tormenta quae post futura praeparantur, etiam ipsa ex eodem malae voluntatis cardine attracta: in ipso autem animo, ubi appetitus voluntatis humanorum omnium est mensura factorum, continuo poena sequitur culpam, plerumque maior non sentientis caecitate graviore; lib. arb.* 3, 1, 3 (NBA 3/2, 288): *Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis; neque omnino monendus esset ut istis neglectis aeterna vellet adipisci, atque ut male nollet vivere, vellet autem bene; divers. quaest.* 8 (NBA 6/2, 36-38): *Moveri per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est; hoc enim ei tributum est a Deo. Qui tamen motus, non de loco in locum est tamquam corporis; localiter enim moveri corporis proprium est. Et cum anima voluntate, id est, illo motu qui localis non est, corpus suum tamen localiter movet, non ex eo demonstratur et ipsa localiter moveri. Sicut videmus a cardine moveri aliquid per magnum spatium loci, et tamen ipsum cardinem non moveri loco.*

cunei di metallo piantati l'uno su un margine della soglia e l'altro nella faccia inferiore dell'architrave in linea retta con il primo, così da costituire insieme l'asse di rotazione dell'anta. Riferita alla volontà l'immagine del cardine indica l'asse intorno al quale può avvenire un movimento rotatorio in senso dritto o rovesciato. A operare la rotazione dell'animo intorno al cardine della volontà è la forza dell'amore¹³: l'amore buono è la forza ordinata che determina una rotazione dritta, l'amore malvagio è invece la forza disordinata che provoca una rotazione inversa¹⁴.

3. Amore e moti dell'animo

L'amore è la forza che determina i movimenti dell'animo, che si dilata o si contrae, progredisce o fugge: l'amore che brama avere l'oggetto amato è desiderio, quando lo ha e ne fruisce è letizia, quando fugge ciò che lo contraria è timore, quando sperimenta il verificarsi di ciò che lo contraria è tristezza¹⁵. Queste emozioni sono malvagie se l'amore è mal-

¹³ L'amore è la forza che tende al ricongiungimento con il luogo proprio, verso il quale è mossa dal peso ogni entità fisica e spirituale secondo una legge di natura universalmente valida. Cfr. Aug., *conf.* 13, 9, 10 (ed. cit. 5, 80): *Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Ponderis non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Ponderis meum amor meus; eo feror, quocumque feror.* In questo senso l'amore non può far altro che muovere verso il bene e volgere lontano da ciò che si oppone ad esso, cioè il male; in verità dell'unico e sommo bene partecipano in misura diversa molteplici beni inferiori: questo è il motivo per cui molteplici pesi di vari e diversi amori si distribuiscono in un'unica anima. Cfr. Aug., *conf.* 4, 14, 22 (ed. cit. 2, 34): *Ubi distribuuntur ista pondera variorum et diversorum amorum in anima una?*

¹⁴ In quanto forza unitiva l'amore tende unicamente verso il bene, e tuttavia è possibile distinguere un amore buono che conduce alla fruizione del sommo bene attraverso l'uso dei beni inferiori e un amore malvagio che volge invece verso la fruizione dei beni inferiori.

¹⁵ L'idea che tutti i moti dell'animo possano ridursi all'amore è recepita da J.F. Senault (*L'uso delle passioni*, trad. it., Venezia 1704): «La ragione, dice questo saggio oratore [J.B. Bossuet], ci spinge a credere che esista una sola passione, e che speranza e paura, dolore e allegrezza sono moti o proprietà dell'amore. E a dipingerlo con tutti i suoi colori, aggiunge che, quando si strugge per ciò che gli piace, si chiama desiderio; quando lo possiede prende un altro nome e si fa chiamare piacere; quando fugge un oggetto abborrito si chiama paura: e quando, dopo una lunga ed inutile difesa, è costretto tollerarlo, si chiama dolore. O, per dir la medesima cosa in termini più chiari, il desiderio e l'avver-

vagio, buone se buono. La natura dei moti dell'animo non dipende dalla loro razionalità o irrazionalità come per gli Stoici, ma piuttosto dalla natura dell'amore.

In *Città di Dio* 14, 7, 2 la natura buona delle emozioni è dimostrata sulla base dell'accezione positiva delle corrispondenti parole con una *probatio de Scripturis*, delle quali sono riportate nove citazioni, tre per la *concupiscentia*, tre per la *laetitia*, tre per il *timor*: *Quod dicimus, de Scripturis probemus. Concupiscit Apostolus dissolvi et esse cum Christo* (cfr. Phil 1, 23), *et: Concupivit anima mea desiderare iudicia tua* (Ps 118, 20)¹⁶, *vel si accommodatius dicitur: Desideravit anima mea concu-*

sione, la speranza e il timore sono i movimenti dell'amore, per mezzo dei quali cerca ciò che gli va a genio, o si allontana da ciò che gli è contrario. L'audacia e l'ira sono le lotte che imprende a difendere ciò che ama; la gioia è il suo trionfo: la disperazione la sua debolezza, il dolore la sua sconfitta. O finalmente, per usar le frasi di sant'Agostino: *il desiderio è l'avvicinar dell'amore, la paura è la sua fuga, il dolore il suo tormento, la gioia il suo riposo*: si avvicina il bene desiderandolo; si allontana dal male temendolo; si affligge nel dolore, si allegra nel piacere: ma in tutte queste fasi diverse è sempre lo stesso, e nelle varietà degli effetti serba l'unità della propria essenza». Essa si trova anche in J.B. Bossuet (*Introduzione alla filosofia, ovvero trattato della cognizione di Dio, e di se medesimo*, trad. it., Venezia 1797): «L'odio, che provasi per qualche oggetto, proviene solo dall'amore che si ha per un altro; il desiderio è un amore per un bene non posseduto, come la gioia è un amore per un bene conseguito; l'audacia è un amore che intraprende ciò che v'ha di più difficile per posseder l'oggetto amato; la speranza è un amore che si lusinga di posseder quest'oggetto; la disperazione è un amore desolato dal vedersene privo per sempre; l'ira è un amore irritato dall'idea di vedersi involato il proprio bene, e però fa ogni sua possa a difenderlo, ecc.: all'ultimo, toglie l'amore, e non esistono più passioni; supponi l'amore e le fai nascer tutte».

¹⁶ Cfr. Aug., *in psalm. 118 serm.* 8, 3 (NBA 27/2, 1170): ... *Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas in omni tempore. Laudabilis est ista concupiscentia, non damnabilis. Non de hac dictum est: Non concupisces (Ex 20, 17), sed de illa qua caro concupiscit adversus spiritum* (cfr. Rm 7, 7). *De hac autem bona concupiscentia qua concupiscit spiritus adversus carnem* (cfr. Gal 5, 17), *quaere ubi scriptum sit; et invenies: Concupiscentia itaque sapientiae deducit ad regnum* (Sap 6, 21): *et multa alia reperiuntur bonae concupiscentiae testimonia. Sed hoc sane interest, quod non tacetur quid concupiscatur, quando bona commemoratur concupiscentia; cum autem non additur quid concupiscatur, sed sola ponitur, non nisi mala intellegitur. Sicut in hoc quod commemoravi: Concupiscentia itaque sapientiae deducit ad regnum; si non adderet sapientiae, nullo modo diceret: Concupiscentia perducit ad regnum. At vero Apostolus quod posuit: Concupiscentiam nesciebam, nisi Lex diceret: Non concupisces (Rm 7, 7); non utique addidit cuius rei concupiscentiam, vel quid non concupisces; certum est enim non intellegi, cum ita dicitur, nisi malam concupiscentiam. Quid ergo huius anima concupivit? Desiderare, inquit, iustificationes tuas in omni tempore. Credo nondum eas desiderabat, quando concupivit desiderare. Iustificationes autem facta sunt iusta, id est, opera iustitiae. Cum itaque nondum habeat et qui iam desiderat, quam longe ab his erat qui adhuc eas desiderare concupiscebat? et quam longius ab eis sunt qui neque hoc adhuc concupiscunt?*

piscere iudicia tua; *et*: Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum (Sap 6, 21)¹⁷. *Hoc tamen loquendi obtinuit consuetudo, ut, si cupiditas vel concupiscentia dicatur nec addatur cuius rei sit, non nisi in malo possit intellegi. Laetitia in bono est*: Laetamini in Domino et exsultate iusti (Ps 31, 11)¹⁸; *et*: Dedisti laetitiam in cor meum (Ps 4, 7)¹⁹; *et*: Adimplebis me laetitia cum vultu tuo (Ps 15, 11)²⁰. *Timor in bono est apud Apostolum, ubi ait*: Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini (Phil 2, 12)²¹; *et*: Noli altum sapere, sed time (Rm 11, 20)²²; *et*: Timeo autem, ne, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate, quae est in Christo (2 Cor 11, 3)²³. *De tristitia vero, quam Cicero magis aegritudinem appellat (Cic., fin. 3, 10, 35), dolorem autem Vergilius, ubi ait*: Dolent gaudentque (Verg., Aen. 6, 733) (*sed ideo malui tristitiam dicere, quia aegritudo vel dolor usitatius in corporibus dicitur*), *scrupulosior quaestio est, utrum inveniri possit in bono*²⁴.

Dei numerosi loci biblici nei quali sono espressi buoni sentimenti sono richiamati alcuni particolarmente significativi, desunti quasi tutti dai *Salmi* o dalle *Lettere* di Paolo. Le citazioni nelle quali il desiderio è inteso nell'accezione positiva non sono introdotte da una formula analoga a quelle usate per la letizia (*laetitia in bono est*) e il timore (*timor in bono est*), poiché per la consuetudine della lingua (*loquendi... consuetudo*) i termini *cupiditas* e *concupiscentia* senza l'aggiunta dell'oggetto

¹⁷ La citazione di Sap 6, 21, non frequente nella produzione agostiniana, si trova anche in Aug., *c. Iulian.* 4, 3, 17; *Manich.* 1, 17, 32; *in psalm.* 118 *serm.* 8, 3; *spec.* 236.

¹⁸ Cfr. Aug., *in psalm.* 31 *enarr.* 2, 24.

¹⁹ Cfr. Aug., *in psalm.* 4, 8.

²⁰ Cfr. Aug., *in psalm.* 15, 10.

²¹ La citazione di Phil 2, 12, frequente nelle opere di Agostino, si trova in Aug., *in Iob* 38; *corrupt.* 9, 24; *in psalm.* 51, 13; 65, 5; 85, 16; 102, 29; 103 *serm.* 4, 16; 118 *serm.* 31, 8; 142, 10; *epist.* 140, 21, 53; 157, 4, 29; *gen. ad litt.* 8, 12, 27; *lib. arb.* 9, 21; *nat. et grat.* 27, 31; 32, 36; *pat.* 25, 22; *quaest. hept.* 2, 167; 5, 15, 4; *divers. quaest.* 1, 2, 12; *serm.* 13, 3; 131, 3; 131, 5; 347, 1; *virg.* 38, 39.

²² La citazione di Rm 11, 20, ricorrente nella produzione agostiniana, si trova in Aug., *c. adv. leg.* 2, 2, 4; *c. Faust.* 9, 2; *in psalm.* 65, 5; 67, 12; 72, 2; 79, 9; 118 *serm.* 2, 1; *epist.* 140, 20, 51; 140, 21, 52; 140, 24, 59; *de serm. dom.* 1, 4, 11; *spec.* 338; *serm.* 131, 3; 154, 5, 6; 162A, 9; 348, 2, 2; *virg.* 38, 39; 42, 42; *in euang. Ioh.* 85, 3.

²³ La citazione di 2 Cor 11, 3, frequente nelle opere di Agostino, si trova in *conf.* 13, 13, 14; *epist.* 188, 2, 5; *gen. c. Manich.* 2, 13, 19; *in euang. Ioh.* 8, 4, 8, 5; 13, 12; *in psalm.* 18 *enarr.* 2, 2; 39, 1; 90 *serm.* 2, 9; 118 *serm.* 28, 2; 126, 3; *serm.* 72A, 8; 93, 3, 4; 105, 4, 6; 213, 8; 260C, 7; 299, 12; 341, 4, 5; 361, 5, 5; *c. Faust.* 15, 3; 15, 9; 21, 9; *bapt.* 7, 13, 25; *c. Iulian.* 6, 22, 68.

²⁴ Aug., *civ.* 14, 7, 2 (NBA 5/2, 304-306).

non possono essere interpretati se non in senso negativo (*in malo*)²⁵. I luoghi biblici in cui la tristezza è intesa nell'accezione positiva possono essere individuati soltanto con una ricerca più scrupolosa, anche perché l'emozione ha differenti denominazioni: Cicerone la chiama *aegritudo*, Virgilio invece *dolor*; a questi termini, che nell'uso più ricorrente sono riferiti al corpo, Agostino preferisce *tristitia*. Le sue scelte lessicali, accostate a quelle degli *auctores* della tradizione latina, si rivelano ugualmente autorevoli e perfino più pertinenti, poiché la preferenza per un termine più propriamente riferito all'animo consente di evitare l'ambiguità.

Le puntuali e rigorose considerazioni in merito alla proprietà dell'espressione (Aug., *civ.* 14, 7, 2: *accommodatius dicitur*), alla consuetudine (ibidem: *loquendi... consuetudo*) e all'uso linguistico (ibidem: *usitatus... dicitur*), alle preferenze lessicali (ibidem: *magis... appellat*; ibidem: *malui... dicere*; Aug., *civ.* 14, 8, 1: *maluimus dicere*), alla soluzione dell'ambiguità (ibidem: *vitandae ambiguitatis gratia*) sono riferite in particolare alla *cupiditas* e alla *tristitia*, per rilevare che la difficoltà di individuare luoghi in cui questi termini hanno chiara accezione positiva è probabilmente dovuta all'incongruenza fra la traduzione latina della Sacra Scrittura e la consuetudine della lingua.

4. *Le perturbationes dello stultus e le constantiae del sapiens*

Dopo aver dimostrato che le principali emozioni possono avere un'accezione positiva, occorre verificare se l'uso linguistico rifletta una dottrina morale. Nella morale stoica le 'buone emozioni' sono movimenti razionali dell'anima riferibili al sapiente e le 'passioni' sono invece movimenti irrazionali riferibili allo stolto. La contrapposizione fra le buone emozioni del sapiente e le passioni dello stolto è richiamata da Agostino:

²⁵ Accezione positiva ha nella prima citazione il verbo *concupiscit* seguito dalla proposizione *dissolvi et esse cum Christo* e nella terza citazione il sostantivo *concupiscentia* seguito dal genitivo *sapientiae*; per la seconda citazione più appropriatamente si dice (*accommodatius dicitur*) *desideravit anima mea concupiscere iudicia tua* con inversione dei termini *concupiscere* e *desiderare* rispetto al testo biblico, poiché *desiderare* usato in modo assoluto può avere accezione positiva diversamente da *concupiscere*. Questa citazione, preferita ad altre che meglio riflettono l'uso linguistico, indica l'imparzialità della *probatio* che fa un accorto uso dell'*auctoritas* della Sacra Scrittura.

*Quas enim Graeci appellant εὐπαθείας (cfr. D.L. 7, 116), Latine autem Cicero constantias nominavit (cfr. Cic., Tusc. 4, 6, 11-14), Stoici tres esse voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem; pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia tristitiam maluimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis. Voluntas quippe, inquit, appetit bonum, quod facit sapiens; gaudium de bono adepti est, quod ubique adipiscitur sapiens; cautio devitat malum, quod debet sapiens devitare; tristitia porro quia de malo est, quod iam accidit, nullum autem malum existimant posse accidere sapienti, nihil in eius animo pro illa esse posse dixerunt. Sic ergo illi loquuntur, ut velle, gaudere, cavere negent nisi sapientem; stultum autem non nisi cupere, laetari, metuere, contristari; et illas tres esse constantias, has autem quatuor perturbationes secundum Ciceronem, secundum autem plurimos passiones. Graece autem illae tres, sicut dixi, appellantur εὐπάθειαι; istae autem quattuor πάθη*²⁶.

L'esposizione della terminologia stoica nell'originaria forma greca e nella versione latina²⁷ evidenzia la contrapposizione fra πάθη o *passiones* o *perturbationes* dello stolto ed εὐπάθειαι o *constantiae* del sapiente²⁸: in luogo del desiderio è la volontà, della letizia la gioia, della paura la cautela; in luogo del malessere o dolore, che per evitare l'ambiguità è preferibile denominare tristezza, non vi è invece un'emozione nell'animo del sapiente. La volontà tende al bene e il sapiente lo fa, la gioia è per un bene conseguito e il sapiente lo consegue, la cautela evita il male e il sapiente deve evitarlo; la tristezza invece riguarda un male già avvenuto e al sapiente non può accadere alcun male: in lui pertanto non può esservi un corrispondente moto dell'animo. Gli Stoici si esprimono dunque in modo da affermare che soltanto il sapiente

²⁶ Aug., civ. 14, 8, 1 (NBA 5/2, 306).

²⁷ L'accostamento di Cicerone, di altri autori latini e delle fonti greche risponde al fine di presentare un quadro completo e chiaro della dottrina delle emozioni.

²⁸ Questa contrapposizione è meno accentuata nelle fonti, dove in luogo del confronto si trova un elenco delle passioni e delle buone emozioni. Cfr. Cic., Tusc. 4, 6, 11 (ed. G. Fohlen 1960, 2, 59): *Partes autem perturbationum uolunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus; quae enim uenientia metuuntur, eadem adficiunt aegritudine instantia.*

vuole, gioisce, è cauto e l'insipiente invece desidera, si allietta, ha paura, si rattrista.

Dopo aver esposto la terminologia stoica nella quale le buone emozioni sono riferite al sapiente e le passioni invece allo stolto, Agostino esamina nel modo più diligente possibile se essa trovi corrispondenza nella Sacra Scrittura: *Haec locutio utrum Scripturis sanctis congruat, cum quaererem quantum potui diligenter...*²⁹ Il testo sacro è l'*auctoritas* in relazione alla quale verificare la validità delle distinzioni lessicali proposte dagli Stoici: la loro rigorosa terminologia che riflette una sistematica e analitica classificazione fondata su principi generali e astratti (bene e male, presente e futuro, razionale e irrazionale) non necessariamente concorda con la lingua viva del testo sacro, che non è l'esito di una speculazione umana ma è invece una parola divinamente ispirata. Un'indagine estremamente accurata individua la congruenza (*congruat*) dei luoghi scritturistici con la terminologia stoica, in particolare per il *gaudium* e per la *voluntas*. L'espressione del Profeta «Non v'è il gioire per gli empi, dice il Signore» (Is 57, 21 [sec. LXX]) sembra indicare che gli empi possono allietarsi del male piuttosto che gioirne, poiché la gioia è propriamente (*proprie*) delle anime buone e devote³⁰. Dalle parole del Vangelo «Quanto volete che gli uomini facciano a voi, fatelo voi a loro» (Mt 7, 12) si evince l'accezione positiva della *voluntas* anche quando è usata in modo assoluto, come è dimostrato dalle successive considerazioni. Per la consuetudine della lingua (*propter consuetudinem locutionis*) alcuni esegeti hanno aggiunto «di bene» e hanno letto: «Quanto di bene volete che gli uomini facciano a voi»; ma nel Vangelo greco, dal quale è tratta la traduzione latina, non è aggiunto «di bene». Da questo si deduce che l'Evangelista nel dire «volete» ha inteso «di bene», e per questo non ha detto «desiderate»³¹.

²⁹ Aug., civ. 14, 8, 1 (NBA 5/2, 306).

³⁰ Gli *impii* menzionati nel testo sacro corrispondono agli *stulti* delle fonti stoiche e i *boni* e i *pii* richiamano invece i *sapientes*.

³¹ Aug., civ. 14, 8, 1 (NBA 5/2, 306): ... *illud inveni quod ait Propheta: Non est gaudere impiis, dicit Dominus (Is 57, 21 [sec. LXX]); tamquam impii laetari possint potius quam gaudere de malis, quia gaudium proprie bonorum et piorum est. Item illud in Evangelio: Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, haec et vos facite illis (Mt 7, 12), ita dictum videtur, tamquam nemo possit aliquid male vel turpiter velle, sed cupere. Denique propter consuetudinem locutionis nonnulli interpretes addiderunt bona et ita interpretati sunt: Quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona. Cavendum enim putaverunt, ne quisquam inhonesta velit sibi fieri ab hominibus, ut de turpioribus*

Non sempre tuttavia la lingua deve essere vincolata dall'uso proprio di questi termini: *Non tamen semper his proprietatibus locutio nostra frenanda est, sed interdum his utendum est...*³² La proprietà del lessico degli affetti definito dagli Stoici e accolto dalla tradizione è presentata come un freno e una limitazione delle possibilità espressive della lingua; essa deve essere individuata soltanto nei luoghi in cui il significato accerta l'intenzionalità del suo uso e quando la consapevolezza della scelta è assicurata dall'*auctoritas* dello scrittore: ... *et cum legimus eos, quorum auctoritati resultare fas non est, ibi sunt intellegendae, ubi rectus sensus alium exitum non potest invenire...*³³ È questo il criterio con cui Agostino ha scelto con funzione di *exempla* le espressioni desunte da *Isaia* e dal *Vangelo di Matteo*. Chi infatti non sa che gli empi esultano di letizia? Tuttavia: «*Non v'è il gioire per gli empi, dice il Signore*». La parola *gaudere* è usata propriamente ed espressamente perché la gioia è una diversa emozione. Nello stesso modo chi negherebbe che non è retto comandare agli uomini di fare agli altri quanto desiderano che sia fatto a loro perché non si diletino l'un l'altro con l'immoralità di un piacere illecito? Tuttavia è un comandamento molto salutare e veritiero: «*Quanto volete che gli uomini facciano a voi, fatelo voi a loro*». E questo soltanto perché in questo passo la volontà è stata addotta in modo da non poter essere interpretata in senso cattivo³⁴. Dall'univocità del significato della frase che non può essere interpretata diversamente è dimostrata l'intenzionalità e l'appropriatezza della scelta delle parole.

Dai termini adoperati in senso proprio nei testi dei più illustri scrittori si differenziano però le espressioni più usuali che rende frequenti

taceam, certe luxuriosa convivia, in quibus se, si et ipse illis faciat, hoc praeceptum existimet impleturum. Sed in graeco Evangelio, unde in latinum translatum est, non legitur bona, sed: Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, haec et vos facite illis; credo propterea, quia in eo quod dixit vultis, iam voluit intellegi bona. Non enim ait: Cupitis.

³² Aug., civ. 14, 8, 2 (NBA 5/2, 308).

³³ *Ibidem* (NBA 5/2, 308).

³⁴ *Ibidem* (NBA 5/2, 308): *Quis enim nescit impios exsultare laetitia? et tamen: Non est gaudere impiis, dicit Dominus (Is 57, 21 [sec. LXX]). Unde, nisi quia gaudere aliud est, quando proprie signateque hoc verbum ponitur? Item quis negaverit non recte praecipere hominibus, ut quaecumque ab aliis sibi fieri cupiunt, haec eis et ipsi faciant; ne se invicem turpitudine illicitae voluptatis oblectent? et tamen saluberrimum verissimumque praeceptum est: Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem et vos facite illis (Mt 7, 12). Et hoc unde, nisi quia hoc loco modo quodam proprio voluntas posita est, quae in malo accipi non potest?*

soprattutto la consuetudine della lingua (*locutione vero usitatore, quam frequentat maxime consuetudo sermonis*³⁵), per la quale non si direbbe: «*Non voler dire alcuna menzogna*», se non vi fosse anche una volontà malvagia, dalla quale si distingue quella che acclamarono gli angeli con le parole: «*Pace in terra agli uomini di buona volontà*». È superflua l'aggiunta «*di buona*» se non può essere altro che buona. L'apostolo Paolo non avrebbe detto nulla di grande nel lodare la carità che non gode dell'ingiustizia, se non godesse di essa la malvagità³⁶.

L'indifferenza nell'uso dei termini (*verborum indifferentia*) riferibili allo *stultus* e al *sapiens*, per cui gli uni sono impiegati in luogo degli altri, è comprovata anche dall'*auctoritas* dei più illustri scrittori latini adducendo citazioni di Cicerone, Terenzio e Virgilio che sono i modelli per la prosa, il teatro e la poesia: *Et apud auctores saecularium litterarum talis istorum verborum indifferentia reperitur. Ait enim Cicero orator amplissimus: Cupio, patres conscripti, me esse clementem (Cic., Catil. 1, 2, 4). Quia id verbum in bono posuit, quis tam perverse doctus existat, qui non eum Cupio, sed Volo potius dicere debuisse contendat? Porro apud Terentium flagitiosus adulescens insana flagrans cupidine: Nihil volo aliud, inquit, nisi Philumenam. Quam voluntatem fuisse libidinem responsio, quae ibi servi eius sanioris inducitur, satis indicat. Ait namque domino suo: Quanto satius est, te id dare operam, qui istum amorem ex animo amoveas tuo, / Quam id loqui, quo magis libido frustra accendatur tua (Ter., Andr. 2, 1, 306-309)? Gaudium vero eos et in malo posuisse ille ipse Vergilianus testis est versus, ubi has quattuor perturbationes summa brevitate complexus est: Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque (Verg., Aen. 6, 733). Dixit etiam idem auctor: Mala mentis gaudia (Verg., Aen. 6, 278-279)*³⁷.

Nelle prime due citazioni si osserva un'inversione dei termini *cupio* e *volo*, usati l'uno in luogo dell'altro: *cupio*, che nella dottrina stoica

³⁵ *Ibidem* (NBA 5/2, 308).

³⁶ *Ibidem* (NBA 5/2, 308): *Locutione vero usitatore, quam frequentat maxime consuetudo sermonis, non utique diceretur: Noli velle mentiri omne mendacium (Ecl 7, 14), nisi esset et voluntas mala, a cuius pravitate illa distinguitur, quam praedicaverunt angeli dicentes: Pax in terra hominibus bonae voluntatis (Lc 2, 14). Nam ex abundantia additum est bonae, si esse non potest nisi bona. Quid autem magnum in caritatis laudibus dixisset Apostolus, quod non gaudeat super iniquitate (cfr. 1 Cor 13, 6), nisi quia ita malignitas gaudet?*

³⁷ *Ibidem* (NBA 5/2, 308).

indica il desiderio dello stolto, è riferito a se stesso da Cicerone, oratore molto erudito, che dice: «Desidero, senatori, essere clemente»; nessuno tuttavia sosterrebbe che avrebbe dovuto dire «voglio» e non «desidero» poiché ha usato tale parola in senso buono³⁸. Al contrario *volo*, che nella morale stoica indica la volontà del sapiente, in Terenzio denota l'insensato desiderio di un giovane libertino il quale dice: «Non voglio se non Filomena»; la risposta del suo schiavo più sensato indica abbastanza chiaramente che quella volontà è libidine³⁹. La citazione di Virgilio è addotta quale testimonianza (*testis est*) dell'uso del termine *gaudium* nell'accezione negativa: la gioia, che nella dottrina stoica è riferita al sapiente, è menzionata in luogo della letizia nel verso in cui sono elencate le *perturbationes*, propriamente riferite allo stolto: «Da ciò temono e desiderano, si dolgono e gioiscono»⁴⁰. Esso realizza nella massima concisione una perfetta simmetria e un'esatta corrispondenza, enumerando

³⁸ La terminologia stoica è considerata vincolante soltanto da chi fa un uso distorto della *doctrina*.

³⁹ La contrapposizione fra l'insensatezza del giovane e il senno dello schiavo definisce la cornice nella quale è rappresentata l'inversione fra la volontà e la libidine.

⁴⁰ Cfr. Verg., *Aen.* 6, 713-751. Si trovano citazioni e allusioni al dialogo di Enea con Anchise del libro VI dell'*Eneide* nel libro XIV della *Città di Dio*. Lo sviluppo del discorso nei capitoli iniziali di questo libro sembra costruito su questi richiami: nei versi virgiliani è individuata l'esposizione di una dottrina platonica, per la quale quei semi hanno origine dal cielo nei limiti in cui non li rallentano i corpi e le passioni dell'animo derivano dal corpo (*Aug., civ.* 14, 3, 2); diversamente nella dottrina cristiana non la carne corrottile ha reso peccatrice l'anima, ma l'anima peccatrice ha reso corrottile la carne (*ibidem*). La carne è buona nel suo genere e ordine (*Aug., civ.* 14, 5), e non si deve individuare in essa l'essenza del male come fanno i Manichei o ritenere che i corpi mortali condizionino le anime al punto che di qui derivino le affezioni del desiderio, timore, gioia e tristezza come pensano i Platonici; la falsità della dottrina platonica è dimostrata dalle contraddizioni interne al dialogo fra Enea e Anchise in *Eneide* 719-721: «O padre, allora si deve pensare che alcune anime eccelse vadano al cielo e poi tornino ai corpi che appesantiscono? Ma quale tragico desiderio della luce del mondo hanno questi infelici?». Se ne deduce l'impossibilità di affermare che gli stimoli immorali delle anime si sviluppano in loro dai corpi terrestri, tanto più poiché per convinzione dei Platonici l'anima non è condizionata soltanto dalla carne a desiderare, temere, gioire, affliggersi, ma può essere agitata da stimoli provenienti da lei stessa (*Aug., civ.* 14, 5). I numerosi e continui riferimenti al dialogo di Enea con Anchise del VI libro dell'*Eneide* sono quasi la traccia dell'argomentazione; non c'è passaggio del ragionamento in cui non si trovi un richiamo a questi versi, nei quali Agostino trova gli elementi concettuali per porre ed esaminare la questione. Il vescovo di Ippona propone la sua argomentazione attraverso l'interpretazione dei versi virgiliani, conducendo il procedimento dialettico attraverso un procedimento esegetico. Cfr. S. MacCormack, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine* (The transformation of the classical heritage 26), Berkeley - Los Angeles 1998, 109-112.

nella prima parte le emozioni riferite al male e al bene futuro e nella seconda parte quelle relative al male e al bene presente; i primi due termini (*metuunt cupiuntque*) e gli ultimi due (*dolent gaudentque*) sono legati morfologicamente dall'*homoeoteleuton* e sintatticamente dall'enclitica: nella perfezione della forma espressiva trova probabilmente ragione l'improprio uso di *gaudentque* in luogo di *laetanturque*.

Sulla base della *verborum indifferentia* riconoscibile non solo nella lingua corrente ma anche nei più illustri scrittori della tradizione classica è infine possibile invalidare le distinzioni della terminologia stoica per proporre nuove, non più fra emozioni dei buoni e dei malvagi ma fra emozioni buone e malvagie. *Proinde volunt, cavent, gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt, timent, laetantur et boni et mali; sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est*⁴¹. Quindi vogliono, sono cauti, gioiscono buoni e cattivi; e, per dire la stessa cosa con altre parole, desiderano, temono e si allietano buoni e malvagi, ma gli uni in modo buono e gli altri in modo malvagio secondo la volontà retta o perversa.

Un'ulteriore dimostrazione si richiede per accertare la connotazione non solo negativa ma anche positiva della tristezza. *Ipsa quoque tristitia, pro qua Stoici nihil in animo sapientis inveniri posse putaverunt, reperitur in bono et maxime apud nostros*⁴². Secondo gli Stoici non c'è nell'animo del sapiente una buona emozione corrispondente alla tristezza; tuttavia essa è addotta in senso positivo negli scrittori cristiani: Paolo infatti loda i Corinzi perché si sono rattristati secondo Dio con il pentimento. A questo argomento gli Stoici possono obiettare che la tristezza serve per pentirsi di aver peccato e pertanto non si trova nell'animo del sapiente, perché in lui non avviene il peccato. Raccontano infatti che Alcibiade pianse perché, mentre si riteneva felice, Socrate lo contraddisse e gli dimostrò quanto fosse infelice perché era un insipiente; a lui dunque l'insipienza fu occasione di una tristezza utile e auspicabile, perché con essa l'uomo si duole di essere ciò che non deve⁴³.

⁴¹ Aug., civ. 14, 8, 3 (NBA 5/2, 310).

⁴² *Ibidem* (NBA 5/2, 310).

⁴³ *Ibidem* (NBA 5/2, 310): *Nam laudat Apostolus Corinthios, quod contristati fuerint secundum Deum. Sed fortasse quis dixerit illis Apostolum fuisse congratulatum, quod contristati fuerint paenitendo, qualis tristitia, nisi eorum qui peccaverint, esse non potest.*

L'esempio, pur comprovando la dottrina stoica, dimostra d'altra parte la connotazione positiva della tristezza.

5. *Gli affectus nei santi*

L'esposizione della dottrina degli *affectus* in *civ.* 14, 7, 2 - 14, 9, 3 richiama la discussione in *civ.* 9, 4 - 9, 5 sulla *quaestio* 'de animi perturbationibus' con i filosofi, più desiderosi di polemica che di verità, più attenti alle parole che interessati alla comprensione della realtà dei sentimenti. *Verum his philosophis, quod ad istam quaestionem de animi perturbationibus attinet, iam respondimus in nono huius operis libro, ostendentes eos non tam de rebus, quam de verbis cupidores esse contentionis quam veritatis*⁴⁴. Ad essi Agostino si rivolge con termini per loro comprensibili richiamando il celebre verso di *Eneide* 6, 733, nel quale Virgilio in modo mirabilmente conciso ha enumerato i quattro turbamenti dell'animo; queste parole però assumono risonanze nuove in riferimento alla dottrina dell'amore e agli abitanti della città di Dio, che temono e desiderano, si dolgono e gioiscono, e poiché il loro amore è retto hanno retti tutti questi sentimenti. *Apud nos autem iuxta Scripturas sanctas sanamque doctrinam cives sanctae civitatis Dei in huius vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent*⁴⁵. A partire dal verso virgiliano seguendo un procedimento esegetico Agostino richiama ripetutamente

Ita enim dicit: Video quod epistula illa, etsi ad horam, contristavit vos; nunc gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis in paenitentiam. Contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis. Quae enim secundum Deum est tristitia, paenitentiam in salutem impaenitentiam operatur; mundi autem tristitia mortem operatur. Ecce enim idipsum secundum Deum contristari, quantam perfecit in vobis industriam (2 Cor 7, 8-11). Ac per hoc possunt Stoici pro suis partibus respondere, ad hoc videri utilem esse tristitiam, ut peccasse paeniteat; in animo autem sapientis ideo esse non posse, quia nec peccatum in eum cadit, cuius paenitentia contristetur, nec ullum aliud malum, quod perpetuando et sentiendo sit tristis. Nam et Alcibiadem ferunt (si me de nomine hominis memoria non fallit), cum sibi beatus videretur, Socrate disputante et ei quam miser esset, quoniam stultus esset, demonstrante flevisse (cfr. Pl., Alcib. 118b-d; Symp. 213c-e; Cic., Tusc. 3, 32, 77). Huic ergo stultitia fuit causa etiam huius utilis optandaeque tristitiae, qua homo esse se dolet, quod esse non debet. Stoici autem non stultum, sed sapientem aiunt tristem esse non posse.

⁴⁴ Aug., *civ.* 14, 9, 1 (NBA 5/2, 310).

⁴⁵ *Ibidem* (NBA 5/2, 310).

i quattro sentimenti, precisando il loro oggetto prima in relazione al destino eterno di pena o di vita, poi all'agire buono o malvagio, infine alla situazione di tentazione che è motivo di dolore per l'*infirmetas* e al tempo stesso è causa di gioia per la *firmitas*. In relazione all'esito ultimo, alla condotta di vita, alla tentazione il significato di ciascun sentimento è chiarito con citazioni scritturistiche: le autorevoli parole del sommo poeta latino sono spiegate in relazione all'*auctoritas* del testo sacro, e in questo modo il contenuto racchiuso in un solo verso sorprendentemente si dispiega in una molteplicità di riflessioni e considerazioni. L'intento apologetico dell'accostamento del testo profano a quello sacro, in modo che nel confronto con l'estrema concisione del primo risalti la perspicuità del secondo, è unito alla finalità del progresso spirituale dei fedeli attraverso l'ascolto della Scrittura, come è indicato dallo schema della *distributio* e dalla ripetizione della formula *ut... audiunt*.

*Metuunt poenam aeternam,
cupiunt vitam aeternam;
dolent in re, quia ipsi in semetipsis adhuc ingemiscunt adoptionem
exspectantes, redemptionem corporis sui (cfr. Rm 8, 23);
gaudent in spe, quia fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in victoriam (1 Cor 15, 54).*

*Item metuunt peccare,
cupiunt perseverare;
dolent in peccatis,
gaudent in operibus bonis.*

*Ut enim metuunt peccare, audiunt: Quoniam abundabit iniquitas, refrigerescet caritas multorum (Mt 24, 12);
ut cupiant perseverare, audiunt quod scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Mt 10, 22);
ut doleant in peccatis, audiunt: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est (1 Jo 1, 8);
ut gaudeant in operibus bonis, audiunt: Hilarem datorem diligit Deus (2 Cor 9, 7).*

*Item sicuti se infirmitas eorum firmitasque habuerit, metuunt temptari,
cupiunt temptari;
dolent in temptationibus,
gaudent in temptationibus.*

Ut enim metuunt temptari, audiunt: Si quis praeoccupatus fuerit in ali-

quo delicto, vos, qui spiritales estis, instruite huiusmodi in spiritu mansuetudinis, intendens te ipsum, ne et tu tempteris (Gal 6, 1);
ut autem cupiant temptari, audiunt quemdam virum fortem civitatis Dei dicentem: Proba me, Domine, et tempta me; ure renes meos et cor meum (Ps 25, 2);
ut doleant in temptationibus, vident Petrum flentem (cfr. Mt 26, 75);
ut gaudeant in temptationibus, audiunt Iacobum dicentem: Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in temptationes varias incideritis (Jac 1, 2)⁴⁶.

Qualunque movimento può essere valutato soltanto in relazione a un punto di riferimento; per i moti dell'animo del cristiano il punto di riferimento è la vita eterna. In rapporto ad essa, le fondamentali emozioni sono la paura della pena eterna, il desiderio della vita eterna, il dolore per la condizione presente, la gioia per la speranza futura. Il movimento può essere anche valutato come uno spostamento che avvicina o allontana rispetto alla destinazione, nella misura in cui segue la direzione corretta o comporta una deviazione; da questa prospettiva, le fondamentali emozioni sono la paura del peccato, il desiderio della perseveranza, il dolore nei peccati, la gioia nelle opere buone. È possibile infine considerare il movimento nel momento in cui inizia, quando non è ancora individuabile la sua direzione: le emozioni sono allo stato iniziale nel momento della scelta (*temptatio*), nella quale il cuore si volge verso l'una o l'altra direzione; da questo punto di vista le fondamentali emozioni sono la paura e il desiderio di essere tentati, il dolore e la gioia nelle tentazioni. Il discorso procede secondo uno sviluppo ordinato, per descrivere l'intero movimento dell'animo risalendo dal termine fino all'inizio.

6. *Gli affectus in Paolo*

I cristiani sono mossi da questi affetti a favore non solo di se stessi, ma anche di coloro di cui desiderano la liberazione e temono la perdita, si dolgono se si perdono e gioiscono se ottengono la salvezza. *Non solum autem propter se ipsos his moventur affectibus, verum etiam*

⁴⁶ *Ibidem* (NBA 5/2, 310-312).

*propter eos, quos liberari cupiunt et ne pereant metuunt, et dolent si pereunt et gaudent si liberantur*⁴⁷. Riferiti alla liberazione e alla perdita, gli *affectus* degli abitanti della città di Dio sono enumerati con le parole ma non nell'ordine in cui compaiono in *Eneide* 6, 733; con questi termini Agostino indica il modello dei sentimenti in Paolo, Dottore dei popoli pagani e Pastore delle prime comunità cristiane. Il lessico e le tecniche della retorica sono impiegati con la perfezione formale affinata dalla tradizione classica ma con contenuti rinnovati; agli *exempla* della storia di Roma subentra quello di Paolo, descritto in termini antichi e insieme nuovi poiché in lui sono riunite le qualità della tradizione greco-latina e giudaico-cristiana: atleta ma di Cristo, dotto in quanto istruito da lui, degno degli onori in quanto da lui unto e meritevole della gloria perché crocifisso con lui, competendo secondo le regole in una grande gara nel teatro di questo mondo, nel quale è divenuto oggetto di ammirazione non solo per gli uomini ma anche per gli angeli, ha conseguito non una palma terrena ma quella della vocazione al cielo. ... *illum, inquam, virum... oculis fidei libentissime spectant gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus* (cfr. Rm 12, 15), *foris habentem pugnas, intus timores* (cfr. 2 Cor 7, 5), *cupientem dissolvi et esse cum Christo* (cfr. Phil 1, 23), *desiderantem videre Romanos, ut aliquem fructum habeat et in illis, sicut et in ceteris gentibus* (cfr. Rm 1, 11-13), *aemulantem Corinthios et ipsa aemulatione metuentem, ne seducantur eorum mentes a castitate, quae in Christo est* (cfr. 2 Cor 11, 2-3), *magnam tristitiam et continuum dolorem cordis de Israelitis habentem* (cfr. Rm 9, 2), *quod ignorantes Dei iustitiam et suam volentes constituere iustitiae Dei non essent subiecti* (cfr. Rm 10, 3); *nec solum dolorem, verum etiam luctum suum denuntiantem quibusdam, qui ante peccaverunt et non egerunt paenitentiam super immunditia et fornicationibus suis* (cfr. 2 Cor 12, 21)⁴⁸. Paolo gioiva con chi gioisce, piangeva con chi piange, all'esterno aveva lotte, all'interno timori, bramava morire per essere con Cristo, desiderava vedere i Romani per convertirli alla religione cristiana, era zelante per i Corinzi temendo che le loro menti fossero sedotte, aveva una grande tristezza per gli Ebrei e dolore per coloro che avevano peccato e non avevano fatto penitenza. Di questi profondi sentimenti di

⁴⁷ Aug., *civ.* 14, 9, 2 (NBA 5/2, 312).

⁴⁸ *Ibidem* (NBA 5/2, 312-314).

gioia e dolore, di speranza e angoscia Paolo parla nelle *Lettere*⁴⁹, dalle quali «emerge una personalità sensibile, immediata nelle reazioni, capace di grandi e intense emozioni, che riesce a stabilire e coltivare relazioni profonde e durature... Paolo ha una grande sensibilità e capacità di risonanza con le situazioni umane di gioia e dolore»⁵⁰; il suo è il *compatientis affectus* di chi pone i suoi sentimenti in consonanza con quelli di un altro in modo che l'emozione dell'altro riecheggi talmente dentro sé che anche egli la sperimenti.

7. *Gli affectus in Cristo*

In *Città di Dio* 14, 9, 3 è riproposta la questione della denominazione dei sentimenti: il termine *motus*, del tutto generico e privo di qualunque connotazione positiva o negativa, designa i moti dell'animo e già nella dottrina stoica è riferito tanto alle passioni quanto alle buone emozioni. Considerazioni analoghe valgono per la parola *affectus*, che come *affectiones* ha il significato di 'essere affetto' e cioè alterato da un'influenza estranea. Accezione negativa ha invece il termine *passiones*, che già nell'etica stoica indica i turbamenti dello *stultus*, e *morbi*, che individua più precisamente in queste agitazioni un malessere dell'anima. Questa terminologia era funzionale ad una riflessione etica, e in particolare alla distinzione dei *vitia* dalle *virtutes*. La corrispondenza fra tale terminologia e il suo valore morale è ripensata da Agostino in relazione alla dottrina dell'amore buono o malvagio da cui ha origine il sentimento. Da considerazioni linguistiche muove una revisione dello stesso lessico, che risulta per alcuni aspetti improprio; se in passato era sconsigliato non rispettare le sue regole, ora risulta invece ardito seguirle in modo troppo rigoroso. *Hi motus, hi affectus de amore boni et de sancta caritate venientes si vitia vocanda sunt, sinamus, ut ea, quae vere vitia sunt, virtutes vocentur. Sed cum rectam rationem sequantur istae affectiones, quando ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos seu vitiosas pas-*

⁴⁹ Un sondaggio nel lessico antropologico, psicologico e affettivo degli scritti del Nuovo Testamento rileva che la metà delle occorrenze dei termini è concentrata nell'epistolario paolino.

⁵⁰ R. Fabris, *Paolo di Tarso*, Milano 2008², 42.

*siones audeat dicere?*⁵¹ Se le emozioni e gli affetti provenienti dall'amore del bene e dalla santa carità sono da denominare vizi, permettiamo che siano chiamati virtù quelli che sono veramente vizi; ma se queste affezioni seguono la retta ragione in modo che se ne usi quando conviene, non si può presumere di considerarle malattie ossia passioni viziose. In modo originale la nozione stoica della 'ragione' è combinata con quella agostiniana dell' 'amore' al fine di delineare una completa dottrina degli affetti: l'amore è l'origine dei sentimenti, che nel loro manifestarsi possono seguire o meno la ragione; dall'amore del bene, che è la carità⁵², provengono i buoni sentimenti che sono quelli che seguono la ragione.

Non è dunque un vizio accogliere nell'animo quando è opportuno le emozioni, e per questo anche il Signore, che si è degnato di condurre una vita umana, ha accolto questi sentimenti quando lo ha ritenuto opportuno. *Quamobrem etiam ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam* (cfr. Phil 2, 7), *sed nullum habens omnino peccatum adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit*⁵³. Il termine *adhibere* è riferito tanto agli uomini quanto al Cristo per la natura che essi hanno in comune. *Neque enim, in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo eius in Evangelio ista referuntur, quod super duritia cordis Iudaeorum* (cfr. Mc 3, 5) *cum ira contristatus sit*⁵⁴, *quod dixerit: Gaudeo propter vos, ut credatis* (Jo 11, 15)⁵⁵, *quod Lazarum suscitaturus etiam lacrimas fuderit* (cfr. Jo 11, 35)⁵⁶, *quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha* (cfr. Lc 22, 15)⁵⁷, *quod propinquante passione tristis fuerit anima eius* (cfr. Mt 26, 38)⁵⁸: *non falso utique referuntur. Verum ille hos motus certae*

⁵¹ Aug., *civ.* 14, 9, 3 (NBA 5/2, 314).

⁵² È qui stabilita l'identità della *caritas* e dell'*amor boni*, equivalente al *bonus amor* richiamato in *civ.* 14, 7, 2.

⁵³ Aug., *civ.* 14, 9, 3 (NBA 5/2, 314).

⁵⁴ Nella produzione agostiniana il riferimento a Mc 3, 5 si trova soltanto in *civ.* 14, 9, 3.

⁵⁵ La citazione di Jo 11, 15 si incontra anche in Aug., *in euang. Ioh.* 49, 11.

⁵⁶ Riferimenti alle lacrime versate per Lazzaro si trovano anche in Aug., *c. Iulian.* 1, 7, 33; *epist.* 263, 3; *de serm. dom.* 1, 12, 35; *serm.* 139A, 2.

⁵⁷ Riferimenti a Lc 22, 15 si trovano anche in Aug., *in psalm.* 20, 3.

⁵⁸ Riferimenti a Mt 26, 38 si trovano anche in Aug., *cons. euang.* 3, 4, 10; *c. Faust.* 12, 43; *c. Maximin.* 2, 20, 2; *c. Arian.* 9, 7; *in psalm.* 31 *enarr.* 2, 26; 40, 6; 87, 3; 93, 19; 100, 6; 103 *serm.* 3, 11; 108, 24; 142, 9; *divers. quaest.* 80, 3 (NBA 6/2, 246): *Proinde quemadmodum nos huic eorum obiectioni, quam ex Evangelio proponunt, ita respondemus, ut*

*dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo*⁵⁹. Nel Cristo, nel quale erano veri il corpo e l'anima umana, non era falso l'umano sentimento. Dunque non sono falsi gli episodi riferiti nel Vangelo, e cioè la tristezza per l'insensibilità del cuore dei Giudei, la gioia per la possibilità di confermare la fede degli apostoli con il miracolo, il pianto per la morte di Lazzaro, il desiderio di mangiare la Pasqua con i suoi discepoli, la tristezza all'approssimarsi della Passione. Il Cristo in virtù di una precisa intenzione accolse nel suo animo di uomo queste emozioni, così come quando volle divenne uomo.

I luoghi neotestamentari in cui gli affetti sono riferiti al Cristo pongono difficoltà esegetiche inerenti la complessa questione dottrinale dell'impassibilità di Dio e della passibilità del Cristo: nel suo operare Dio non patisce i mutamenti che sono propri dell'uomo⁶⁰, e tuttavia nella Sacra Scrittura gli sono attribuiti stati ed effetti della sensibilità umana (ἀνθρώπου πάθεια); questi antropomorfismi psichici dei moti dell'animo e delle passioni creano maggiori difficoltà degli antropomorfismi in senso proprio, in quanto essi toccano l'essere spirituale e perciò devono essere trattati con attenzione maggiore, purificando l'Essere trascendente di Dio dal modo umano di presentarlo⁶¹.

In Agostino i sentimenti misti di perfezione e imperfezione sono attribuiti a Dio solo per il lato positivo e sempre nel loro concetto più formale e analogico, come nel trattato *Sulla pazienza: Sicut autem zelat sine aliquo livore, irascitur sine aliqua perturbatione, miseretur sine aliquo dolore, poenitet eum sine alicuius suae pravitatis correctione: ita est*

nullus hominum ita desipiat, ut putet nos per haec verba cogi ad credendum et confitendum, quod Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus (cfr. 1 Tm 2, 5) animam humanam non habuit, sic quaero quomodo ipsi respondeant tam manifestis obiectionibus nostris, quibus ostendimus per innumerabiles locos evangelicae Scripturae narratum de illo ab evangelistis, quod in his affectionibus fuerit, quae sine anima esse non possunt. Non enim ea ex me profero, sed quae ipse Dominus tam multa commemorat: Tristis est anima mea usque ad mortem (Mt 26, 38); et: Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam (Jo 10, 18); et: Maiorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis (Jo 15, 13); quaest. hept. 3, 93; serm. 31, 3; 186, 2; 261, 7; 265A, 7; 265D, 3; 297, 2, 3; 313D, 3; 335B, 3; 375B, 6; in euang. Ioh. 52, 3; 60, 4.

⁵⁹ Aug., civ. 14, 9, 3 (NBA 5/2, 314).

⁶⁰ Cfr. K.O. Charamsa, *Davvero Dio soffre? La tradizione e l'insegnamento di san Tommaso* (Claustrum 21), Bologna 2003, 175.

⁶¹ Cfr. J. Finkezzeller, *Il problema di Dio. Il primo capitolo della teologia cristiana* (Biblioteca di Cultura Cristiana 1), Milano 1987, 107.

*patiens sine ulla passione*⁶². I sentimenti sono attribuiti a Dio perché l'uomo conosce prima il sensibile individuale per attingere poi l'universale astratto; tali antropomorfismi devono perciò essere intesi come metafore e allegorie⁶³.

I sentimenti sono invece riferiti in senso proprio al Cristo: i luoghi neotestamentari in cui le emozioni sono ricondotte alla sua anima sono importanti argomenti a sostegno della sua natura umana completa, composta dal corpo e dall'anima e non soltanto dal corpo come ritengono gli Apollinaristi e gli Ariani⁶⁴. Gli Ariani ritengono che Cristo abbia rivestito solo il corpo umano privo dell'anima, sostituita nelle sue funzioni dal Logos divino; di questa cristologia gli Ariani si valgono per riportare al Logos divino e non all'anima umana le passioni del Cristo, e quindi per far risaltare anche con questo argomento la sua inferiorità rispetto al Padre. Per confutare il subordinazionismo degli Ariani, alla loro cristologia è contrapposta la dottrina ortodossa della natura umana composta di corpo e anima, alla quale sono riferiti i sentimenti secondo le testimonianze neotestamentarie, in particolare Mt 26, 38 e altri passi simili: «Perché non si oppongano a queste e ad altre testimonianze del genere tratte dalle Sacre Scritture⁶⁵, ammettano che Cristo ha unito al Verbo unigenito non solo la carne, ma anche l'anima umana, per essere una sola persona, che è Cristo, Verbo ed uomo: ma l'uomo è anima e carne, e perciò Cristo è Verbo, anima e carne. Per questo, bisogna intendere che ha due nature, divina ed umana, così come la natura umana consta di anima e carne»⁶⁶.

⁶² Aug., *pat.* 1, 1 (NBA 7/2, 680).

⁶³ Cfr. Charamsa, *Davvero Dio soffre?* cit., 67.

⁶⁴ Cfr. M. Simonetti, *S. Agostino e gli Ariani*, «Revue des Études Augustiniennes» 13 (1967), 55-84 (66 nota 58); Idem, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 11), Roma 1975, 368-369.

⁶⁵ Oltre a Mt 26, 38, Jo 10, 18; 15, 13; Act 2, 31; 13, 35.

⁶⁶ Aug., *c. Arian.* 9, 7.

PARTE SECONDA

IL LESSICO DELLE EMOZIONI
NEL RACCONTO DI CONVERSIONE

La terminologia esaminata nel capitolo precedente è il fondamento della fenomenologia dei sentimenti nelle *Confessioni*; per i principali moti dell'animo si individuano le forme già distinte nella tradizione filosofica: il desiderio e la concupiscenza e la libidine, la letizia e la gioia, la paura e il timore, il dolore e la tristezza. Ciascuna emozione è diversa nel tempo per effetto della crescita: differente è il desiderio, la letizia, il timore, la tristezza nella fanciullezza, nell'adolescenza, nella giovinezza; ciascuno di questi sentimenti è inoltre diverso prima e dopo la conversione.

Le forme e i gradi si articolano naturalmente in una tipologia coerente nell'insieme, anche se costituita a partire da fonti eterogenee, quali sono i testi classici e la Sacra Scrittura: il desiderio è fame dell'anima che si sazia con il cibo della sapienza che per i cristiani è Dio¹; la letizia è già nella filosofia stoica un moto di elazione dell'animo per la fruizione del bene, individuato dai cristiani in Dio²; per i Romani il timore è associato ai tormenti fisici come quelli inferti dalle verghe, che sono però anche i colpi con cui Dio corregge l'animo³; la tristezza è chiamata in greco λύπη poiché già negli autori classici, come poi in quelli cristiani, strugge il cuore⁴.

Il lessico della tradizione classica assume un significato nuovo alla luce dell'esegesi scritturistica: i numerosi riferimenti a Cicerone e agli altri autori latini nel racconto dell'adolescenza esprimono l'alto valore riconosciuto a sentimenti come l'amicizia⁵ e l'aspirazione alla sapienza⁶;

¹ Cfr. § L'assenza del desiderio, 43-46; § Il desiderio sazio nel bene, 70-74.

² Cfr. § Dottrina stoica e riflessione agostiniana, 15-20; § La letizia dono di Dio, 96-98.

³ Cfr. § Il timore dei tormenti, 109-112; § I flagelli del timore e del pudore, 132-135.

⁴ Cfr. § La tristezza per la perdita, 145-147.

⁵ Cfr. § Il desiderio degli amici, 51-54; § La letizia dell'amicizia, 87-89; § Il timore della morte, 118-122; § La tristezza per la morte, 147-150.

⁶ Cfr. § Il desiderio della sapienza, 47-51; § Lo svilire della vana speranza, 165-167.

i richiami a Plotino nella narrazione della giovinezza indicano i sentimenti dell'amore e del desiderio suscitati dalla visione intellettuale dell'essere per se stesso⁷. Nei testi greci e latini la perfezione formale, conseguita attraverso l'esemplare osservanza dei precetti retorici, conferisce alle parole un'armonia che seduce e incanta l'animo; soltanto la semplicità del testo biblico, tuttavia, parla apertamente e senza artifici al cuore, consentendo di fare la verità sui sentimenti. Solo la potenza delle parole di Paolo può evocare la lotta interiore del momento della conversione, e solo con citazioni dei *Salmi* è possibile rappresentare gli intimi rivolgimenti dell'animo nel periodo di ritiro trascorso a Cassiciaco⁸. Infine soltanto l'esegesi di *Genesi*, nel quale si trova l'originario piano di Dio sull'intera creazione e sull'uomo, rivela l'autentico e più profondo senso della vita e quindi degli stessi sentimenti⁹.

I temi classici e i contenuti cristiani, la perfezione formale e la semplicità della lingua si intrecciano continuamente nella tessitura verbale delle *Confessioni* per esprimere in modo affascinante e suggestivo la verità sulle emozioni e per esporre in modo chiaro la bellezza dell'amore, che agita il flutto perennemente inquieto del cuore.

⁷ Cfr. § Il desiderio del profumo di cibo, 58-62.

⁸ Cfr. § La letizia dono di Dio, 96-98; § L'orrore e il timore, 135-136; § La speranza e l'esultanza nella misericordia divina, 179-181.

⁹ Cfr. § Il desiderio estende l'animo, 77-79; § La letizia di cui pascersi, 105-107; § Il timore e lo zelo, 140-143; § La tristezza e il turbamento, 157-160; § La speranza della salvezza, 187-191.

IL DESIDERIUM

1. L'assenza del desiderio

L'espressione *sine desiderio alimentorum incorruptibilium*¹ indica il fastidio per il cibo spirituale, che è il nutrimento dell'anima. Il *desiderium* non è mai menzionato nelle pagine precedenti delle *Confessioni*, mentre la *cupiditas*, la *concupiscentia* e la *libido* sono più volte richiamate². Le scelte lessicali riflettono le aspirazioni del ragazzo, che è esortato a studiare per eccellere nell'eloquenza al fine di saziare le insaziabili cupidigie³; Agostino vuole primeggiare fra i coetanei⁴, e il suo disordinato desiderio si ottenebra⁵ nel momento in cui non rispetta la

¹ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76).

² Sulle occorrenze dei termini nelle *Confessioni* si vedano gli Indici. Un elenco degli studi sul *desiderium* e sulla *concupiscentia* si trova nella Bibliografia ragionata.

³ Aug., *conf.* 1, 12, 19 (ed. cit. 1, 32): *Illi enim non intuebantur quo referrem quod me discere cogeant praeterquam ad satiandas insatiabiles cupiditates copiosae inopiae et ignominiosae gloriae.*

⁴ Aug., *conf.* 1, 19, 30 (ed. cit. 1, 46): *In quo etiam ludo fraudulentas victorias ipse vana excellentiae cupiditate victus saepe aucupabar.*

⁵ Aug., *conf.* 1, 18, 28 (ed. cit. 1, 44): *... nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut vero filius ille tuus minor (cfr. Lc 15, 11-32) equos vel currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti, dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior: in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo.* P. Courcelle (*Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968², 125-128) osserva che i termini cavalli carri navi di Aug., *conf.* 1, 18, 28 riprendono le medesime parole di Ambr., *Isaac* 8, 79, che richiamano a loro volta il cocchio e la nave di Plot., *Enn.* 1, 6, 8. L'idea espressa da Plotino che l'ascesa dell'uomo non avviene con i piedi del corpo è precisata da Ambrogio, che oppone a questi i piedi interiori; in linea con il vescovo di Milano è Agostino, che in *in psalm.* 94, 2 chiarisce che i piedi interiori sono gli affetti e in *conf.* 1, 18, 28, come anche in *in euang. Ioh.* 32, 1; 36, 8; 48, 3, contrappone al movimento del corpo con i piedi quello dell'anima con gli affetti.

misura, perché prevarica oltrepassando il luminoso limite dell'*amicitia*, al di là del quale esalano dal fango della *concupiscentia* le nebbie, finché la caligine della *libido* nasconde la serenità della *dilectio*⁶. Esule in un territorio pieno di insidie, l'animo si consegna alla libidine che prende lo scettro su di esso⁷; il terreno del cuore rimasto incolto è coperto da alti rovi⁸ e diventa una regione di miseria⁹: la privazione è effetto dell'asservimento alle passioni, che trascinano con veemenza in opposte direzioni l'animo, il quale si disperde nel molteplice¹⁰ ritrovandosi infine indigente e affamato¹¹.

⁶ Aug., *conf.* 2, 2, 2 (ed. cit. 1, 52): *Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis* (cfr. 1 Jo 2, 16) *et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis*. Il *modus ab animo usque ad animum* è il *limes* che separa l'affetto ordinato dell'*amicitia* e della *dilectio* da quello disordinato della *concupiscentia* e della *libido*: il passaggio da questi a quei sentimenti è rappresentato come lo spostamento da un territorio luminoso ad uno tenebroso e insidioso. Sulla contrapposizione fra *amicitia dilectio* e *concupiscentia libido* cfr. nota 36 p. 116. Sulle immagini della luce, del limite, delle nebbie, delle polle, del cielo sereno, della caligine cfr. § Il limite, le nebbie, la caligine, 203-206. L'espressione *limes amicitiae* di Aug., *conf.* 2, 2, 2 trova confronto in Cic., *Lael.* 16, 56 (ed. J.G.F. Powell 2006, 344): *... constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines et quasi termini deligendi*; 16, 59 (ed. cit. 346): *Alius igitur finis verae amicitiae constituendus est...*

⁷ Aug., *conf.* 2, 2, 4 (ed. cit. 1, 56): *Ubi eram et quam longe exulabam a deliciis domus tuae* (cfr. Lc 15, 13; Mi 2, 9) *anno illo sexto decimo aetatis carnis meae, cum accepit in me sceptrum – et totas manus ei dedi – vesania libidinis licentiosae per dedecus humanum, inlicitae autem per leges tuas?*

⁸ Aug., *conf.* 2, 3, 6 (ed. cit. 1, 58): *... excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus.*

⁹ Aug., *conf.* 2, 10, 18.

¹⁰ Aug., *conf.* 2, 1, 1. Il motivo della dispersione è di ispirazione neoplatonica: quando l'uomo si allontana dall'Uno nel quale si aduna in assoluta semplicità ogni perfezione, si rivolge al molteplice per cercare in ognuna delle cose un frammento di perfezione.

¹¹ L'allontanamento da Dio, l'indigenza e la fame dell'Agostino adolescente evocano la condizione dell'*adulescentior filius* di Lc 15, 11-32, seguendo forse l'esegesi ambrosiana. Cfr. Ambr., *in Luc.* 7, 214-215 (SAEMO 12, 258-260): *Quid enim longinquius quam a se recedere nec regionibus, sed moribus separari, studiis discretum esse non terris et quasi interfuso luxuriae saecularis aestu diuortia habere factorum? Etenim qui se a Christo separat exul est patriae, cuius est mundi... Merito ergo iste egere coepit, quia thesauros sapientiae et scientiae dei* (cfr. Col 2, 3) *diuitiarumque caelestium altitudinem* (cfr. Rm 11, 33) *dereliquit. Egere ergo ideo coepit et famem pati, quia nihil prodigae satis est uoluptati. Semper famem patitur sui qui alimentis perpetuis nescit impleri*. Nelle *Confessioni* i numerosi richiami alla parabola del figlio ritrovato sono disposti secondo un ordine che riflette quello della narrazione lucana: la partenza per una regione lontana (1, 18, 28) e l'allontanamento da casa (2, 2, 4), l'abbandono alla lussuria (2, 2, 4), l'indigenza (2, 10, 18), la fame (3, 1, 1), il levarsi per tornare alla casa paterna (3, 4, 7).

Per rappresentare l'ottenebramento del desiderio Agostino non può scegliere teatro più suggestivo della città indicata come il simbolo della sensualità africana da Salviano di Marsiglia: «... chi non sa che tutta l'Africa ha sempre bruciato come una torcia di oscene libidini, quasi non fosse terra e sede di uomini, ma un Etna di fiamme impudiche? ... Per non parlare... di tutte le città... mi accontenterò di una sola, che è qui la prima e quasi la madre di tutte le altre... cioè Cartagine... questa città la vedo come traboccante di vizi, ribollente di iniquità di ogni genere, piena di turbe ma ancor più di turpitudini, di ricchezze ma ancor più di vizi»¹². Le passioni, che per il vescovo di Marsiglia ardono come una torcia e divampano nelle fiamme devastanti di un'eruzione vulcanica, per il diciassettenne Agostino sono l'allettante strepito di una padella¹³; l'agitarsi dei turpi amori è osservato con curiosità dal ragazzo di provincia¹⁴, che non ha mai visto nulla di simile e con stupore ancora maggiore avverte dentro sé i moti del cuore: *Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis* (cfr. Sap 14, 11), *quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior*¹⁵. Già sente di amare l'amore, pur non avendo ancora fatto esperienza di esso; anzi, proprio questa mancanza di amore lo induce a cercarlo con fame. Questa fame nell'Agostino adolescente non è desiderio di alimenti nutrienti, che non sono mai stati assunti prima e pertanto disgustano, ma appetito di cibi saporiti, che allettano il gusto ma non procurano sostentamento¹⁶.

¹² Salv., *gub.* 7, 65-67.70.

¹³ Aug., *conf.* 3, 1, 1.

¹⁴ Sulle disposizioni d'animo di questa fase della vita di Agostino cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona* (Piccola biblioteca Einaudi, Storia 293), trad. it., Torino 2005, 24-25.

¹⁵ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76).

¹⁶ Sulla fame, il desiderio, la sazietà e il fastidio del cibo interiore cfr. Aug., *beat. vit.* 2, 8-9 (NBA 3/1, 190-194): *Quid ergo anima, inquam? nullane habet alimenta propria? an eius esca scientia vobis videtur? ... Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt, nihilque bonarum artium hauserunt, ieiunos et quasi famelicos esse... Ista ipsa est, inquam, crede mihi, quaedam sterilitas et quasi fames animorum... certe illud conceditis, quia si animi imperitorum etiam ipsi pleni sunt, ut corporum, ita animorum duo alimentorum genera inveniuntur, unum salubre atque utile, alterum morbidum atque pestiferum... Nam si vos invitos et fastidientes alere conabor, frustra*

Il fastidio degli alimenti, sintomo della malattia fisica, diventa segno del malessere spirituale. Le metafore *fames... intus, interiore cibo, alimentorum incorruptibilium* indicano che le necessità dello spirito non sono meno urgenti rispetto a quelle del corpo.

L'espressione *sine desiderio* ha un significato differente nelle fonti classiche, dove denota apatia e assenza di turbamento: nelle *Discussioni tuscolane* di Cicerone, se qualcuno è senza sollecitudine, senza desiderio, senza preoccupazione, questi è pure senza sospiro¹⁷; nella *Lettera* 19 di Seneca la quiete può essere ricercata senza l'odio, il desiderio e il rimorso¹⁸. Il desiderio degli alimenti si incontra nella *Lettera* 95, nella quale Seneca descrive il cambiamento delle abitudini gastronomiche dall'uso di cibi semplici e non corrotti da artifici alla ricerca di cibi che non saziano ma stimolano la fame e alla scoperta di condimenti che eccitano l'avidità e sono un alimento per chi desidera e invece un peso per chi è pieno¹⁹. Il lessico che in Seneca distingue l'alimentazione del corpo morigerata e sana da quella avida e non salutare, in Agostino descrive il fastidio dell'anima per il cibo incorruttibile e invece il gusto per le cose sensibili.

operam insumam; magisque vota facienda sunt, ut tales epulas potius quam illas corporis desideretis. Quod eveniet si sani animi vestri fuerint: aegri enim, sicut in morbis ipsius corporis videmus, cibos suos recusant et respuunt. Le immagini del *De beata vita* e delle *Confessioni* hanno significato differente: nella prima opera l'alimento dell'anima è la conoscenza e la fame è la mancanza di tale nutrimento, del quale sono privi gli indotti che pure sono sazi, non tuttavia dei cibi salutarì e utili ma di quelli inconsistenti e nocivi; quanti assumono questi ultimi non desiderano e anzi hanno fastidio dei primi, e li rusciano e li respingono come fa chi è malato. Nella seconda opera il cibo interiore è Dio e la fame è l'indigenza di chi non ama ancora e cerca qualcosa da amare; tale fame non è avvertita dall'anima come desiderio degli alimenti incorruttibili di cui è digiuna e ha fastidio, ma come avidità di solleticare il palato al contatto con i cibi sensibili.

¹⁷ Cic., *Tusc.* 4, 34, 72 (ed. cit. 2, 93): *Qui si quis est in rerum natura sine sollicitudine, sine desiderio, sine cura, sine suspirio, sit sane...*

¹⁸ Sen., *epist.* 19, 4 (ed. L.D. Reynolds 1965, 1, 51): *... quietem potes vindicare sine ullius odio, sine desiderio aut morsu animi tui.*

¹⁹ Sen., *epist.* 95, 15 (ed. cit. 2, 385): *Nec est mirum tunc illam minus negotii habuisse firmis adhuc solidisque corporibus et facili cibo nec per artem voluptatemque corrupto: qui postquam coepit non ad tollendam sed ad inritandam famem quaeri et inventae sunt mille conditurae quibus aviditas excitaretur, quae desiderantibus alimenta erant onera sunt plenis.*

2. Il desiderio della sapienza

All'età di diciannove anni²⁰ mutano le aspirazioni dell'adolescente, che fino a quel momento è avido di pascersi dei cibi effimeri delle aspettative mondane: per un fine riprovevole e vuoto quali sono le gioie della vanità umana²¹, Agostino desidera eccellere nell'eloquenza e studia i trattati e i discorsi di Cicerone. Il suo insegnamento, fondamentale nella formazione del retore, non è inteso nelle scuole in tutta la sua ricchezza e complessità, poiché si assume ciò che è meno originale cioè la precettistica greca, e si lascia cadere la concezione più profonda²²: nel trattato *Dell'oratore* Cicerone insiste sulla necessità di una vasta formazione, affermando che «... non è nostro dovere solo acuire e perfezionare la lingua, ma dobbiamo anche caricare e colmare il cuore con la piacevolezza, l'abbondanza e la varietà di elevate e numerose cognizioni»²³. Richiamando queste parole, nelle *Confessioni* Agostino scrive: «... di un tale Cicerone, di cui pressoché tutti ammirano la lingua, non altrettanto il cuore»²⁴, osservando che non sono accolte le esortazioni a perfezionare

²⁰ Sul diciannovesimo anno di vita di Agostino cfr. P. Mattei, *“Cum agerem annum aetatis undevicensimum”*. *Augustin, l'Hortensius et la Bible en 373 (Confessions III, 4, 7 - 5, 9)*, «Vita Latina» 116 (1989), 26-36.

²¹ Aug., *conf.* 3, 4, 7 (ed. cit. 1, 84): *Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae...*

²² Cfr. H.-I. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica* (Biblioteca di cultura medievale), trad. it., Milano 1987, 63.

²³ Cic., *de orat.* 3, 121 (ed. H. Bornecque 1961, 3, 47): *Non enim solum acuenda nobis neque procudenda lingua est, sed onerandum complendumque pectus maximarum rerum et plurimarum suavitate, copia, uarietate*. Le parole *acuenda*, *lingua*, *pectus* si trovano anche in Aug., *conf.* 3, 4, 7 (ed. cit. 1, 84): *... 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... Non enim ad acuendam linguam... non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem sed quod loquebatur persuaserat*.

²⁴ L'interpretazione di *cuiusdam Ciceronis* è stata a lungo discussa. L'ipotesi che l'espressione abbia un senso peggiorativo, proposta da G. Boissier (*La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, Paris 1891, 1, 300), è stata accolta da Marrou (*Sant'Agostino cit.*, 43), che pensa che l'autore delle *Confessioni* si creda «obbligato ad ostentare un certo disprezzo» verso Cicerone, che «si vergognava di conoscere troppo bene»; d'altra parte M. Testard (*Saint Augustin et Cicéron, 1, Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris 1958, 13-14) afferma che «Du point de vue de l'expression elle-même, *quidam* indique que l'on désigne quelqu'un de bien connu, et c'est vrai en l'occurrence, sans impliquer nécessairement un jugement défavorable». A nostro avviso l'accostamento dell'aggettivo indefinito *qui-*

l'animo ma solo i precetti per affinare la lingua; ai trattati *Dell'oratore* e *L'oratore* gli ambienti scolastici del quarto secolo d.C. preferiscono quello *Dell'invenzione*²⁵, opera meno personale e più tecnica nella quale tuttavia non manca la denuncia del pericolo di un'eloquenza senza sapienza²⁶.

L'amore della sapienza è argomento dell'*Ortensio* di Cicerone²⁷. Il protrettico lascia un'impressione incancellabile nel diciannovenne Agostino, che fino a quel momento ha letto poemi, orazioni, trattati di retorica che lo hanno appassionato per il contenuto fantastico, la forza emotiva, la perfezione formale, e scopre allora la bellezza della ricerca della verità²⁸: l'adolescente è eccitato, acceso, infiammato dall'esortazione «a cercare, conseguire, stringere e abbracciare fortemente non questa o quella scuola filosofica, ma la sapienza stessa, qualunque essa sia»²⁹. Non la conoscenza di una o dell'altra dottrina, ma soltanto la comprensione del vero reca con sé una felicità stabile e serena, che appaga

dam al celebre nome di Cicerone indica che l'autore noto a tutti e da tutti venerato è essenzialmente incompreso, perché è ammirato per la lingua ma non per il cuore mentre in uno dei suoi trattati esorta a non perfezionare soltanto la lingua ma a colmare anche il cuore; non senza ironia Agostino osserva nel giudizio dei suoi contemporanei un'incomprensione del valore attribuito alla *lingua* e al *pectus* in Cicerone, che pure è il fondamento dell'insegnamento scolastico.

²⁵ Cfr. Marrou, *Sant'Agostino* cit., 63.

²⁶ Cic., *inv.* 1, 1 (ed. G. Achard 1994, 56-57): *Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam uero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam.*

²⁷ Dell'ampia bibliografia relativa a quest'opera di Cicerone segnaliamo: M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution* (Études anciennes), Paris 1958; Marco Tullio Cicerone, *Ortensio*, testo critico introduzione, versione e commento a cura di A. Grilli (Testi e Manuali per l'insegnamento universitario del latino 112), Bologna 2010; J. Stroux, *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus*, in *Festschrift für R. Reitzenstein zum 2 april 1931 dargebracht*, herausgegeben von E. Fraenkel-H. Fränkel-M. Pohlenz-E. Reitzenstein-R. Reitzenstein-E. Schwartz-J. Stroux, Leipzig-Berlin 1931, 106-118.

²⁸ Cfr. M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Studio introduttivo* (Cultura 15), Roma 1956, 51.

²⁹ Aug., *conf.* 3, 4, 8. Sulle conversioni alla filosofia nell'antichità cfr. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15), Paris 1949. Pellegrino (*Le «Confessioni»* cit., 52) osserva che questi paralleli, «certamente interessanti per la conoscenza d'importanti correnti spirituali, ben poco possono aggiungere a quanto Agostino ci dice di se stesso, della sincerità e della potenza con cui egli visse questa prima fase del suo dramma».

l'intelligenza lasciando calmo il cuore sopra le preoccupazioni suscitate dall'ambizione e le noie e le delusioni dell'amore. La ricerca della sapienza è la sola attività veramente degna dell'uomo, sia che con ciò, per chi crede nell'immortalità dell'anima, si ottenga di ricongiungerla più presto e sicuramente con il divino, sia che, adempiuta la più salutare di tutte le occupazioni con l'esercizio della facoltà più nobile, non resti poi che attendere la fine della vita come una morte completa³⁰.

L'influenza del protrettico sul giovane Agostino rimane riflessa nelle *Confessioni*³¹; rivisitata nella dimensione intimamente personale, essa assume naturalmente forma letteraria³²: *Ille vero liber mutavit affectum*

³⁰ Cic., *Hort.* fr. 102 (ed. L. Straume-Zimmermann 1990, 106-108): *Quae nobis... dies noctesque considerantibus acuentibusque intellegentiam quae est mentis acies caventibusque ne quando illa hebescat, id est in philosophia viventibus, magna spes est, aut si hoc quod sentimus et sapimus mortale et caducum est, iucundum nobis perfunctis muneribus humanis occasum neque molestam extinctionem et quasi quietem vitae fore; aut si ut antiquis philosophis hisque maximis longeque clarissimis placuit aeternos animos ac divinos habemus sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicaverint hominum vitiis et erroribus, hoc his faciliorem ascensum et reditum in caelum fore.*

³¹ Citazioni, reminiscenze e allusioni implicite all'*Hortensius* si trovano nell'intera produzione agostiniana, e in modo verificabile nel *De civitate Dei*, nel *De beata vita*, nel *Contra Iulianum Pelagianum*, nel *Contra academicos* e nell'epistolario (cfr. Ruch, *L'Hortensius* cit.; ed. Grilli 1962); riferimenti a questo dialogo si individuano anche nelle opere composte in età avanzata, come *Aug., epist.* 130, 5, 10 (412); *trin.* 13, 4, 7; 14, 19, 26 (399-419); c. *Iulian.* 4, 15, 78 (421). Cfr. J. Doignon, *La problématique cicéronienne du protreptique du «De libero arbitrio» II, 35 de saint Augustin*, «Latomus» 40 (1981), 807-817.

³² A nostro avviso la trasposizione letteraria non comporta un ridimensionamento dell'effettiva importanza dell'avvenimento; un'opinione non diversa è espressa da J. Oroz Reta (*Tres lecturas y una conversión. Del Hortensius a la Epístola a los Romanos*, «Augustinus» 37 [1992], 245-272), che scrive: «Creemos que, a la vista de los otros testimonios del mismo Agustín, que encontramos en las obras escritas en el retiro de Casiciaco, lo que refleja el autor de las *Confesiones* es sencillamente la expresión literaria de una influencia real y decisiva en la mente del convertido a la filosofía». Diversamente, J.J. O'Meara (*The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954, 50) attribuisce al racconto della lettura dell'*Hortensius* un valore simbolico, ipotizzando che esso anticipi aspetti del posteriore incontro con i neoplatonici; anche J.J. O'Donnell (*Augustine, Confessions*, commentary by J.J. O'Donnell, Oxford 1992, 2, 167) dubita che la descrizione dell'incontro con l'*Hortensius* rifletta una condizione reale, suggerendo di riconoscere in essa un'anticipazione di una fase di vita successiva: «All'età di diciotto anni Agostino desiderava volare verso Dio dalle cose terrene, e lo fece come indicano le sue parole non tanto differenti da quelle dei platonici, che dieci anni dopo arriveranno come rivelazione sorprendente?». Tuttavia l'immagine dell'ascesa al cielo si trova nel fr. 102 dell'*Hortensius*, sul quale cfr. nota 30 p. 49.

*meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia*³³. Quel libro muta gli affetti³⁴ e cambia le preghiere a Dio e trasforma i voti e i desideri.

Il protrettico determina un mutamento dei sentimenti e più precisamente un radicale cambiamento delle aspirazioni, e pertanto un'inversione dell'orientamento dell'animo. Il mutamento è tanto più impressionante quanto del tutto inatteso³⁵ e avviene per gradi³⁶: lo svilire di ogni vana speranza (*viluit mihi repente omnis vana spes*), l'ardente desiderio della sapienza immortale (*et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili*)³⁷, l'inclinazione della volontà che incomincia a sollevarsi (*et surgere coeperam, ut ad te redirem* [cfr. Lc 15, 18. 20]).

La dittologia sinonimica *preces... et vota*, attestata altre volte nelle opere di Agostino³⁸, è ricorrente nella poesia, dove assume la forma *vota precesque*³⁹, e nella prosa, dove si trova nelle forme *preces et vota* e *vota et preces*⁴⁰; il carattere sacrale è reso esplicito dal riferimento alla divinità. Nell'associazione con *desideria* emerge il significato generico di aspirazioni⁴¹. In *conf.* 3, 4, 7 il mutamento dei *vota ac desideria* denota

³³ Aug., *conf.* 3, 4, 7 (ed. cit. 1, 84).

³⁴ L'espressione «muta gli affetti», più aderente alla lettera del testo rispetto alla traduzione di Chiarini «cambiò davvero il mio modo di pensare», indica più chiaramente l'effetto della lettura dell'*Hortensius* sulle disposizioni dell'animo.

³⁵ Cfr. F.B.A. Asiedu, *El Hortensius de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín*, «Augustinus» 45 (2000), 5-25.

³⁶ Sugli effetti dell'*Hortensius* cfr. Aug., *beat. vit.* 1, 4 (NBA 3/1, 186): *Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris illum librum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer*, c. acad. 1, 1, 4 (NBA 3/1, 28): *... praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur*, c. acad. 3, 4, 7 (NBA 3/1, 110): *... ad scholam redeas nostram, si tamen aliquid iam de te Hortensius et philosophia meretur, cui dulcissimas primitias iam vestro illo sermone libasti, qui te vehementius quam ista poetica incenderit ad magnarum et vere fructuosarum rerum scientiam*. Cfr. Courcelle, *Recherches* cit., 58: «Surtout, il a été conquis, en principe, à la vie contemplative».

³⁷ M.D. Jordan (*Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres*, «Rhetorica, A Journal of the History of Rhetoric» 4 [1986], 309-333 [320]) osserva che il protrettico non suscita il desiderio ma lo volge al suo fine che è la sapienza.

³⁸ Cfr. Aug., *serm.* 198 augm., 12.

³⁹ Cfr. Verg., *Aen.* 6, 51; 11, 156; Sil. 12, 327; Mart. 1, 99, 5; 10, 28, 1.

⁴⁰ La prima forma si trova in Cic., *Planc.* 97, la seconda in Cic., *Cluent.* 201.

⁴¹ Cfr. Petr. Chrys., *serm.* 86.

l'aspirazione alla sapienza immortale, già da secoli circondata da un'atmosfera religiosa e ormai nel quarto secolo individuata nel Cristianesimo, che ha mostrato apertamente ciò che non possono spiegare le contrastanti opinioni dei filosofi pagani⁴². Il desiderio della sapienza si manifesta in forma di eccitazione e ardore del cuore e di impeto e slancio dell'animo, che inizia a sollevarsi per tornare in volo a Dio⁴³.

3. *Il desiderio degli amici*

Il desiderio degli assenti è il segno di un forte legame di amicizia⁴⁴. Agostino si circonda sempre di persone con le quali condivide una comune sensibilità: fin dalla fanciullezza avverte la dolcezza dell'amicizia⁴⁵, ma poi nell'adolescenza prevaricando passa il limite oltre il quale il luminoso affetto si offusca⁴⁶; l'amicizia, soave per il caro nodo che unisce molte anime⁴⁷, si trasforma così nel suo contrario (*nimis inimica amicitia*), e cioè in un'inesplicabile seduzione della mente, quando a sedici anni insieme ai coetanei compie un furto di pere per l'avidità di nuocere per gioco e per scherzo, per la brama del danno altrui senza alcun guadagno⁴⁸. Dopo l'arrivo a Cartagine la limpida sorgente del sen-

⁴² Cfr. Lact., *inst.* 3, 30 (ed. E. Heck-A. Wlosok 2007, 309-310): ... *hic, hic est illud, quod philosophi omnes in tota sua uita quaesierunt nec umquam tamen inuestigare comprehendere tenere ualuerunt... qui uult sapiens ac beatus esse, audiat dei uocem...*

⁴³ Aug., *conf.* 3, 4, 8 (ed. cit. 1, 86): ... *ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligere et quaerere et assequere et tenerem atque amplexare fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam...*; 3, 4, 8 (ed. cit. 1, 84): *Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te...;* 3, 4, 7 (ed. cit. 1, 84): ... *immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem* (cfr. Lc 15, 18. 20).

⁴⁴ Un elenco degli studi sull'*amicitia* si trova nella Bibliografia ragionata.

⁴⁵ Aug., *conf.* 1, 20, 31 (ed. cit. 1, 48): *Falli nolebam, memoria uigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectioem, ignorantiam.*

⁴⁶ Aug., *conf.* 2, 2, 2.

⁴⁷ Aug., *conf.* 2, 5, 10 (ed. cit. 1, 64): *Amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis.*

⁴⁸ Aug., *conf.* 2, 9, 17 (ed. cit. 1, 74): *O nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi auiditas, et alieni damni appetitus, nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine...* La traduzione letterale «l'avidità di nuocere per gioco e per scherzo, per la brama del danno altrui senza alcun guadagno» esprime il significato del testo latino in modo più preciso rispetto alla versione più libera di Chiarini «gioco e trastullo che diventa bramosia di far del male, bisogno di danneggiare gli altri senza alcun tornaconto mio proprio».

timento si inquina con le sozzure della concupiscenza⁴⁹ e l'acqua fresca e chiara confluisce in un torrente di pece bollente⁵⁰: il ragazzo frequenta talvolta con diletto gli *eversores*, i più vivaci compagni di scuola, pur aborrendo sempre le loro malefatte⁵¹.

L'amicizia assume una forma nuova dopo la lettura dell'*Ortensio*: la complicità nel male si trasforma nella comune aspirazione a un bene superiore, la sapienza, che Agostino cerca senza successo nella Sacra Scrittura e trova poi nel Manicheismo. Le dottrine manichee sono organizzate in un sistema in cui ogni questione riceve una risposta: la conoscenza religiosa comunicata da Mani ai suoi adepti è una storia completa della costituzione dell'universo e individua un'esatta corrispondenza fra il macrocosmo e il microcosmo; la pretesa verità è annunciata con un razionalismo che facilmente seduce un giovane di ingegno, assetato di verità e fiducioso nelle sue forze⁵². Convertitosi a diciannove anni a Cartagine, quando ritorna a Tagaste Agostino è un Manicheo convinto: nella città natale il suo proselitismo ha effetti devastanti a cominciare da Romaniano, principale notabile della città, dal suo congiunto Alipio e da un innominato amico d'infanzia; alle dottrine manichee aderiscono anche Nebridio, Onorato e Fortunato⁵³. Questi «giovani estremamente intelligenti ed eccezionalmente portati alla disputa»⁵⁴ sono attirati non soltanto dall'austerità dello stile di vita, ma anche e soprattutto dal fascino della dottrina dei Manichei; con loro Agostino condivide l'amore per l'immensa favola⁵⁵ e la lunga menzogna, ma ancor più lo cattura altro: *Alia erant, quae in eis amplius capiebant ani-*

⁴⁹ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76): *Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae...*

⁵⁰ Aug., *conf.* 3, 2, 3 (ed. cit. 1, 78): *Et hoc de illa vena amicitiae est. Sed quo vadit? Quo fluit? Ut quid decurrit in torrentem picis bullientis, aestus immanes taetrarum libidinum, in quos ipsa mutatur et vertitur per nutum proprium de caelesti serenitate detorta atque deiecta?*

⁵¹ Aug., *conf.* 3, 3, 6 (ed. cit. 1, 82): *... et cum eis eram et amicitiis eorum delectabar aliquando, a quorum semper factis abhorrebam, hoc est ab eversionibus...*

⁵² Cfr. Aug., *util. cred.* 1, 2.

⁵³ Nebridio, d'origine pagana, non ha alcuna difficoltà ad ammettere le dottrine manichee; Onorato, pagano e nemico dei Manichei, si rifiuta invece per lungo tempo di ascoltarli, e quando si decide per la pressante esortazione di Agostino, è impressionato soprattutto dalla dialettica di cui danno prova nelle controversie. Fortunato, infine, in qualità di prete manicheo propagherà la setta ad Ippona.

⁵⁴ Aug., *util. cred.* 6, 13.

⁵⁵ Cfr. Aug., *util. cred.* 18, 36.

*mum: conloqui*⁵⁶ *et conridere et vicissim benivole*⁵⁷ *obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum*⁵⁸ *atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas*⁵⁹, *docere aliquid invicem aut discere ab invicem, desiderare absentes cum molestia*⁶⁰, *suscipere venientes cum laetitia: his atque huiusmodi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere*⁶¹.

⁵⁶ Cfr. Aug., *serm.* 385, 3 (NBA 34, 610): *Sunt amici - excepta amicitia, quae nec amicitia dicenda est, quam facit mala conscientia: sunt enim homines qui pariter mala committunt, et ideo videntur sibi iuncti, quia conscientia mala ligati sunt - excepta ergo ista nefaria amicitia, est quaedam amicitia adhuc carnalis per consuetudinem cohabitandi, colloquendi, simul conversandi; ut contristetur homo, quando deseritur ab amico, cum quo solet colloqui et habere coniunctiones.* Sul trascorrere il tempo insieme in occupazioni piacevoli, che è caratteristico dell'amicizia dei giovani, cfr. Arist., *EN* 8, 5 (ed. I. Bywater 1894, 162): οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν... συνδιάγειν δὲ μετ' ἀλλήλων οὐκ ἐστὶ μὴ ἡδέεις ὄντας μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς, ὅπερ ἡ ἑταιρική δοκεῖ ἔχειν.

⁵⁷ Sull'espressione *vicissim benivole* cfr. Arist., *EN* 8, 2 (ed. cit. 158): ... εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι... δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λαυθάνοντας δι' ἐν τι τῶν εἰρημένων.

⁵⁸ La frase *dissentire... tamquam ipse homo secum* richiama il *topos* per il quale parlare con l'amico è come parlare con se stesso, enunciato in Aug., *epist.* 38, 1 (NBA 21/1, 296): *Nosti haec omnia: sed quia mihi es alter ego, quid libentius tecum loquerer, nisi quod mecum loquor?*, che può essere confrontato con Cic., *Lael.* 6, 22 (ed. cit. 329): *Quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum?*

⁵⁹ Uno degli argomenti di conversazione (*conloqui*) e di lettura (*simul legere libros*), di insegnamento e di apprendimento (*docere aliquid invicem aut discere ab invicem*) sul quale vi sono numerosi consensi (*consensiones plurimas*) è *l'ingens fabula*, che Agostino ama insieme agli amici; l'accordo sui temi divini oltre che su quelli umani esprime un'amicizia quale quella descritta in Cic., *Lael.* 6, 20 (ed. cit. 328): *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio; qua quidem haud scio an excepta sapientia nihil melius homini sit a dis immortalibus datum.* La definizione ciceroniana è ripresa in Aug., *c. acad.* 3, 6, 13 e *epist.* 258, 1, dove l'amicizia che un tempo legava Agostino a Marziano è presentata come un consenso soltanto sulle cose umane e non su quelle divine, sebbene con benevolo affetto (NBA 23, 884): *Nosti quippe ut definierit amicitiam Romani, ut ait quidam, maximus auctor Tullius eloquii (Lucan. 7, 62-63). Dixit enim, et verissime dixit: Amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio (Cic., Lael. 6, 20). Tu autem, mi carissime, aliquando mihi consentiebas in rebus humanis... Porro in rebus divinis, quarum mihi illo tempore nulla eluxerat veritas, utique in maiore illius definitionis parte nostra amicitia claudicabat; erat enim rerum tantummodo humanarum, non etiam divinarum, quamvis cum benevolentia et caritate consensio.*

⁶⁰ La lezione *cum molestia*, indicante il sentimento di insofferenza per la lontananza dell'amico, è preferita da Simonetti a *cum modestia*.

⁶¹ Aug., *conf.* 4, 8, 13 (ed. cit. 2, 24). L'espressione *conflare animos et ex pluribus unum*

La partecipazione a momenti di vita associata dedicati alla lettura, alla discussione e al confronto di opinioni denota una condivisione di idee e soprattutto una comune sensibilità che manifestandosi in molteplici forme riflette un'unica armonia, indicata nel testo da strutture sintattiche simmetriche⁶²; con un *isocolon* (*desiderare absentes cum molestia, suscipere venientes cum laetitia*) il vescovo di Ippona descrive la relazione esistente fra i sentimenti: il desiderio della presenza è sincero se è unito alla molestia per l'assenza e precede la letizia per il ritorno; dalla combinazione delle emozioni risulta l'equilibrio interiore che è il fondamento della concordia.

L'espressione *desiderare absentes* richiama locuzioni simili che indicano il carattere autentico dell'amicizia. Nella *Lettera 2* Agostino enuncia la reciprocità di un sentimento che vuole essere ricambiato⁶³ con segni visibili: nella *Lettera 40* di Seneca le immagini degli amici sono motivo di gioia perché rinnovano il ricordo e leniscono il desiderio dell'assenza con un conforto falso e vano, ma causa di letizia maggiore sono le lettere che recano vere vestigia e notizie dell'amico assente⁶⁴.

4. Il desiderio dell'otium

Per lungo tempo Agostino e gli amici desiderano una vita interamente dedicata alla filosofia: verso la fine del 385 o l'inizio del 386 progettano di ritirarsi a vivere lontano dalla folla nell'ozio, che intendono procurare condividendo ciò di cui dispongono e fondendo tutto in un unico patrimonio, in modo che non vi siano beni di uno e di un altro

facere trova confronto in Cic., *Lael.* 25, 92 (ed. cit. 360): *Nam cum amicitiae vis sit in eo ut unus quasi animus fiat ex pluribus...*

⁶² Nell'amicizia dei giovani, fondate sull'uguaglianza, da entrambe le parti provengono gli stessi rapporti e si desidera cose uguali, o si contraccambia una cosa con un'altra. Cfr. Arist., *EN* 8, 6 (ed. cit. 164): τούτων δὲ μάλλον ἔοικε φιλία ἢ διὰ τὸ ἡδύ, ὅταν ταῦτ' ἀπ' ἀμφοῖν γίνηται καὶ χαίρωσιν ἀλλήλοις ἢ τοῖς αὐτοῖς, οἳαι τῶν νέων εἰσὶν αἱ φιλίαι... Εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι· τὰ γὰρ αὐτὰ γίνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βούλονται ἀλλήλοις, ἢ ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου καταλλάττονται...

⁶³ Aug., *epist.* 2, 1 (NBA 21/1, 6): *Ego quidem quamdiu desidero absentem, desiderari me volo.*

⁶⁴ Sen., *epist.* 40, 1 (ed. cit. 1, 104): *Si imagines nobis amicorum absentium iucundae sunt, quae memoriam renovant et desiderium [absentiae] falso atque inani solacio levant, quanto iucundiores sunt litterae, quae vera amici absentis vestigia, veras notas adferunt?*

ma tutto sia di ciascuno e di tutti; pensano di riunirsi in una decina, essendo alcuni molto facoltosi, e stabiliscono che ogni anno due di loro si curino di tutte le necessità in modo che gli altri siano liberi da qualsiasi pensiero⁶⁵. Il loro progetto così ben architettato tuttavia è accantonato quando si chiedono se sia consentito dalle mogli, che alcuni di loro già hanno e altri aspirano ad avere. Lo stesso Agostino ha fatto richiesta ufficiale di una fanciulla; fra gli amici vi è però chi non è d'accordo con i suoi progetti di matrimonio: *Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda, cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae vivere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem*⁶⁶. La condizione coniugale è considerata un impedimento per chi vuole dedicarsi unicamente alla ricerca della sapienza, rinunciando a qualsiasi altra occupazione ed evitando qualunque preoccupazione, come per lungo tempo hanno desiderato Alipio e Agostino.

L'ideale del *securum otio*⁶⁷ *simul in amore sapientiae vivere* – un'esistenza trascorsa insieme nell'*otium* e nella ricerca della verità – è classico. Al desiderio della *securitas* subentrerà l'aspirazione alla *quies* ultraterrena, quando dopo la conversione l'animo cercherà la pienezza dell'amore in Dio e non più un instabile equilibrio attraverso il dominio

⁶⁵ Aug., *conf.* 6, 14, 24. Secondo Courcelle (*Recherches* cit., 179 e 228) questo progetto può essere accostato alla fondazione stabilita nello stesso periodo a Roma dall'uditore manicheo Costanzo (cfr. Aug., *Manich.* 20, 74; c. *Faust.* 5, 7), ma evoca soprattutto la vita pitagorica, che comporta il legame amicale, la comunione dei beni e l'elezione di 'magistrati' per la loro gestione (cfr. Iamb., *VP* 33, 229 [ed. L. Deubner 1937, 123]; Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε...; 30, 168 [ed. cit. 94]; κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτ' ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο; 17, 72 [ed. cit. 41]; ... τὰ μὲν ἐκάστου ὑπάρχοντα, τουτέστιν αἱ οὐσίαι, ἐκοινοῦντο, διδόμενα τοῖς ἀποδεδειγμένοις εἰς τοῦτο γνωρίμοις, οἵπερ ἐκαλοῦντο πολιτικοί, καὶ οἰκονομικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες; 17, 74 [ed. cit. 42]; ... κοινὰ γὰρ αὐτοῖς καὶ ταῦτα ἀπέκειτο, ὑπὸ τινῶν εἰς τοῦτο ἐπιτηδείων κοινῇ διοικονομούμενα, οὓς προσηγόρευον οἰκονομικούς ἀπὸ τοῦ τέλους...): *l'otiose vivere* e il *si quid habere possemus, conferremus in medium* di Aug., *conf.* 6, 14, 24 (ed. cit. 2, 132) riproducono infatti il κατετίθεντο... εἰς ἓν... ἡσύχαζον delle *Vite di Pitagora* (cfr. D.L. 8, 10 [ed. M. Marcovich 1999, 578]; Εἰπέ τε πρώτος, ὡς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα. Καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν ποιούμενοι); per gli scrittori latini e cristiani il precetto *amicorum omnia communia* ha origine nella filosofia greca e in particolare in Pitagora (cfr. Cic., *off.* 1, 16, 51; *leg.* 1, 12, 33; Mart. 2, 43, 1; Rufin., *Clement.* 10, 5; Don., *Ter. Ad.* 804; Ambr., *vid.* 4; Hier., *adv. Rufin.* 3, 39 che traduce Porph., *VP* 33). Diversamente da Courcelle, Testard (*Saint Augustin* cit., 98-99) ritiene che il progetto finalizzato all'*otium* non sia manicheo ma ciceroniano.

⁶⁶ Aug., *conf.* 6, 12, 21 (ed. cit. 2, 126).

⁶⁷ L'espressione *securum otio* si trova anche in Aug., *civ.* 19, 27.

della ragione sulle emozioni. La difficoltà dell'esercizio della filosofia nella condizione coniugale è un motivo presente negli scrittori pagani⁶⁸; l'esortazione di Alipio non trova d'accordo Agostino, che oppone gli esempi di quanti, pur sposati, hanno coltivato la sapienza⁶⁹.

L'espressione *diu desideraremus* richiama locuzioni simili ricorrenti nelle fonti classiche per indicare la lunga attesa di una persona verso cui vi è un sentimento di fiducia⁷⁰ o di amicizia⁷¹. Anche nelle opere del vescovo di Ippona si trova altre volte una frase analoga: nella *Lettera* 257 essa è riferita ad una notizia desiderata a lungo, pregustata con sollievo, attesa con avidità e ardore; nei *Discorsi* e nelle *Esposizioni sui Salmi* allude al sentimento con cui sono a lungo agognati i beni temporali, che però perdono valore quando sono conseguiti⁷², e indica pertanto la necessità di desiderare a lungo il grande dono che è Dio⁷³ per goderne eternamente⁷⁴.

5. Il desiderio dinanzi a Dio

Come si legge nel *Salmo* 37, 10, dinanzi a Dio è il desiderio di chi cerca di conoscerlo: Agostino non immagina più Dio sotto l'aspetto di un corpo umano, ma non gli sovviene un'altra forma con cui pensarlo; il suo cuore grida a gran voce contro tutte le rappresentazioni sensibili nel tentativo di respingerle dalla vista della mente⁷⁵, ma appena scacciate in un

⁶⁸ Il tema, affrontato anche dagli autori cristiani, era probabilmente discusso nel perduto trattato *ad amicum philosophum* che Tertulliano avrebbe scritto in gioventù secondo la testimonianza di Hier., *epist.* 22, 22; *adv. Iovin.* 1, 13.

⁶⁹ Aug., *conf.* 6, 12, 21. In *beat. vit.* 1, 4 Agostino afferma però di essere stato trattenuto dal volare in seno alla filosofia dagli allettamenti della donna e degli onori; una volta conseguiti, a vele spiegate e con tutta la forza dei remi si sarebbe rifugiato nella filosofia per trovarvi la quiete.

⁷⁰ Cfr. Liv. 30, 11, 1; Nep., *Paus.* 4, 1.

⁷¹ Cfr. Plin., *epist.* 5, 14, 8.

⁷² Aug., *serm.* 61, 5, 6 (NBA 30/1, 234): *Diu desiderata, dulcius obtinentur: cito autem data, vilescunt.*

⁷³ Aug., *serm.* 306C, 8 (NBA 33, 590): *Diu desideremus: quia magnum est quod accepturi sumus.*

⁷⁴ Aug., in *psalm.* 83, 3 (NBA 26, 1178): *Ad capiendum Deum exercere; quod semper habiturus es diu desidera.*

⁷⁵ Aug., *conf.* 7, 1, 1 (ed. cit. 3, 6): *Clamabat violenter cor meum (cfr. Lam 2, 18) adversus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae...*

batter d'occhio esse irrompono contro il suo sguardo e lo offuscano. Anche se non nella forma di un corpo umano, è tuttavia costretto a pensare Dio come un'entità pur sempre corporea estesa nello spazio, poiché ciò che è privo di spazio gli sembra essere nulla. Antepone già l'incorruttibile al corruttibile⁷⁶, e crede fermamente che Dio sia inalterabile e che la sua bontà non possa essere contaminata dal male come sostengono i Manichei, ma continua a non avere una spiegazione chiara e certa della causa del male⁷⁷. Cerca di comprendere ciò che sente dire, che il libero arbitrio della volontà è la causa del male morale: è certissimo di essere egli e non un altro a volere e non volere, ma si domanda donde provenga questo suo volere il male e non volere il bene, se lo ha creato Dio che non soltanto è buono ma la bontà stessa⁷⁸; si chiede da dove e per dove si sia insinuato in lui il male, se Dio che è buono ha fatto buona ogni cosa⁷⁹. Questi pensieri rimugina nel cuore tormentato dal timore di morire senza avere scoperto la verità⁸⁰; nella ricerca di essa, i gemiti del cuore partoriente giungono a Dio, il quale conosce i tormenti che il tempo e la bocca non possono esprimere⁸¹ e non risuonano neppure alle orecchie delle persone più familiari: *Totum tamen ibat in auditum tuum quod rugiebam a gemitu cordis mei, et ante te erat desiderium meum et lumen oculorum meorum non erat mecum* (Ps 37, 9-11). *Intus enim erat, ego autem foris nec in loco illud*⁸². Il ruggito del gemito del cuore però arriva all'udito di Dio, dinanzi al quale è il desiderio.

⁷⁶ Aug., *conf.* 7, 1, 1.

⁷⁷ Aug., *conf.* 7, 3, 4.

⁷⁸ Aug., *conf.* 7, 3, 5.

⁷⁹ Aug., *conf.* 7, 5, 7.

⁸⁰ Aug., *conf.* 7, 5, 7 (ed. cit. 3, 18-20): *Talia volvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inventa veritate...*

⁸¹ Aug., *conf.* 7, 7, 11 (ed. cit. 3, 26): *Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, Deus meus! Et ibi erant aures tuae nesciente me. Et cum in silentio fortiter quaerem, magnae voces erant ad misericordiam tuam, tacitae contritiones animi mei.* Nelle *Confessioni* l'immagine del parto assume spesso valore allegorico: Agostino fanciullo partorisce le parole che sente nelle orecchie di chi parla (1, 14, 23); nella giovinezza soffre i tormenti del cuore nel concepire la nozione spirituale di Dio (7, 7, 11). Monica partorisce nella carne alla vita temporale e nel cuore alla vita eterna (9, 8, 17); la madre ha a cuore soprattutto il concepimento della salvezza eterna del figlio (1, 11, 17), che dà alla luce nello spirito con travaglio maggiore di quello con cui lo ha generato nella carne (5, 9, 16), partorendolo tante volte quante lo vede allontanarsi da Dio (9, 9, 22). Il parto è l'inizio di una nuova vita per il funzionario della corte imperiale che si converte leggendo la *Vita di Antonio* (8, 6, 15).

⁸² Aug., *conf.* 7, 7, 11 (ed. cit. 3, 26-28).

Il turbamento è evocato dalle intense sensazioni del *Salmo* 37, 9-11: forte come il ruggito e straziante come il gemito è il grido del cuore, che soffre le doglie nel concepire la nozione dello spirito; il clamore giunge all'orecchio di Dio, al quale è noto il desiderio non inteso invece dall'uomo; incomprendibili e ineffabili come il gemito, che è una voce non articolata in parole, sono le aspirazioni dello spirito.

Nell'*Esposizione sul Salmo 37* il vescovo di Ippona chiarisce il significato dell'espressione *ante te est omne desiderium meum*: il desiderio non è dinanzi agli uomini che non possono vedere il cuore, ma dinanzi a Dio⁸³; la conoscenza che Dio ha dei sentimenti dell'uomo è indicata con le parole del *Salmo* 37 anche nel *Trattato sul Vangelo di Giovanni*⁸⁴. Nella *Lettera* 130 si legge infine che il desiderio è dinanzi a Dio perché siamo inebriati dalla ricchezza della sua casa e siamo dissetati dal torrente della sua voluttà, poiché presso di lui è la fonte della vita⁸⁵.

6. Il desiderio del profumo di cibo

Il desiderio del profumo di un cibo che non può essere mangiato è il presentimento di una dolcezza non ancora assaporata. Con la percezione olfattiva è rappresentata l'incompiuta comprensione della natura spiri-

⁸³ Aug., in *psalm.* 37, 13-14 (NBA 25, 860-862): *Est enim gemitus occultus qui ab homine non auditur; tamen si tanta occupaverit cor cogitatio desiderii cuiusdam, ut voce clariore exprimat vulnus interioris hominis, quaeritur causa; et dicit homo apud semetipsum: Forte illud est unde gemit, et forte illud illi factum est. Quis potest intellegere, nisi ille in cuius oculis et auribus gemit? Propterea rugiebam, inquit, a gemitu cordis mei... Et quis agnoscebat unde rugiebat? Subiecit: Et ante te est omne desiderium meum. Non enim ante homines, qui cor videre non possunt, sed ante te est omne desiderium meum. Sit desiderium tuum ante illum; et Pater qui videt in occulto, reddet tibi (cfr. Mt 6, 6). Ipsum enim desiderium tuum, oratio tua est; et si continuum desiderium, continua oratio... Et ante te omne desiderium meum. Quid si desiderium ante illum est, et ipse gemitus non est ante illum? Unde fieri potest, quando ipsum desiderium vocem suam habet gemitum?*

⁸⁴ Aug., in *euang.* Ioh. 34, 7.

⁸⁵ Aug., *epist.* 130, 14, 27 (NBA 22, 102-104): *Ibi quippe est fons vitae, quem sitire nunc oportet in oratione, quamdiu in spe vivimus, et quod speramus nondum videmus, in protectione alarum eius, ante quem est omne desiderium nostrum, ut inebriemur ab ubertate domus eius, et torrente voluptatis eius potemur; quoniam apud eum est fons vitae (Ps 35, 9), et in lumine eius videbimus lumen (Ps 35, 10), quando satiabitur in bonis desiderium nostrum, et nihil erit ultra quod gemendo quaeramus, sed quod gaudento teneamus.*

tuale di Dio, la cui conoscenza si chiarisce soltanto per gradi, come avviene per le sensazioni visive; per distinguere le entità incorporee è necessario allontanare dalla vista della mente la folla dei fantasmi svollazzanti, che irrompono dinanzi ad essa offuscandola⁸⁶: le raffigurazioni dei corpi ingombrano infatti i pensieri, ostacolando l'intelligenza dello spirito. «È necessario infatti che colui che vede la bellezza dei corpi... sappia che essi sono immagini e tracce e ombre»⁸⁷; «... è necessario staccarsi da queste cose e non guardar più, ma mutando la vista corporea con un'altra ridestare quella facoltà che ognuno possiede, ma che pochi adoperano»⁸⁸, si legge nelle *Enneadi* di Plotino. «Colui che può vada dunque e la segua [*scil.* la bellezza inestimabile] nella sua interiorità abbandonando la visione degli occhi»⁸⁹: «ritorna in te stesso e guarda»⁹⁰.

Ammonito dai *platoniorum libri*⁹¹ a tornare in se stesso, Agostino entra nell'intimo condotto da Dio e con l'occhio dell'anima vede sopra lo stesso occhio una luce immutabile; l'infermità del suo sguardo è però

⁸⁶ Aug., *conf.* 7, 1, 1.

⁸⁷ Plot., *Enn.* 1, 6, 8 (trad. G. Faggini 1992, 139).

⁸⁸ *Ibidem* (trad. cit. 141).

⁸⁹ *Ibidem* (trad. cit. 139).

⁹⁰ Plot., *Enn.* 1, 6, 9 (trad. cit. 141).

⁹¹ Nelle *Confessioni* Agostino afferma che un tale gonfio di superbia gli ha procurato alcuni libri dei filosofi platonici, tradotti dalla lingua greca in quella latina (7, 9, 13 [ed. cit. 3, 30]: ... *procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos...*) da Vittorino (8, 2, 3 [ed. cit. 3, 60]: ... *legisse me quosdam libros platoniorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset...*); nel *De beata vita* precisa di aver letto pochissimi di questi libri (1, 4 [NBA 3/1, 186]: *Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsit, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret*). Sulla base di queste testimonianze, la critica ha cercato di individuare i testi neoplatonici conosciuti da Agostino: si è esercitato molto acume filologico per discernere se ha letto solamente opere di Plotino o solamente di Porfirio o di Plotino e di Porfirio o ancora prima di Plotino e in seguito di Porfirio; un completo stato della questione si trova in O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 69-71. Gli effetti della lettura dei *platoniorum libri* sono descritti in c. acad. 2, 2, 5 (NBA 3/1, 66: *Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalant in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas; incredibile, Romaniane, incredibile, et ultra quam de me fortasse et tu credis; quid amplius dicam? etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt*) e in *beat. vit.* 1, 4: essi instillano sulla fiammella poche gocce di un preziosissimo unguento, provocando un incredibile incendio e l'ardore di voler rompere le ancore.

riverberata dal potente raggio divino, ed egli scopre la sua dissomiglianza e sente come una voce dall'alto: «Sono cibo di adulti: cresci, e mi mangerai»⁹². È sorpreso di amare ormai Dio e non più un fantasma in sua vece, ma non è stabile in questo godimento: attratto dalla sua bellezza, ne è subito distratto⁹³ dal peso della consuetudine della carne, ma rimane in lui un ricordo; cercando dunque donde apprezzi la bellezza dei corpi e giudichi ciò che è mutevole, muove per gradi dai sensi alla ragione, che riconoscendosi anch'essa mutevole si erge fino all'intelligenza di sé e perviene così a ciò che è nell'impeto di una trepidante visione: *Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi* (Rm 1, 20), *sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem*⁹⁴. Agostino

⁹² Aug., *conf.* 7, 10, 16. L'intuizione descritta in Aug., *conf.* 7, 10, 16 sembra essere l'illuminazione istantanea dell'intelletto, che è sollevato da Dio e distolto dal sensibile. La descrizione della visione interiore richiama Plot., *Enn.* 1, 6, 9 con significative differenze: Agostino, mosso a tornare in sé (*redire ad memet ipsum*) dalla lettura dei testi neoplatonici, entra nell'intimo sotto la guida divina (*duce te*) e vede sopra la mente una luce non comune né dello stesso genere ma più grande (*lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat*); diversamente in Plotino l'uomo, esortato a tornare in se stesso (ed. P. Henry-H.-R. Schwyzer 1964, 103: ἀναγχε ἐπὶ σαυτὸν), vedendo lo splendore della virtù diventa una luce del tutto senza misura (ed. cit. 103: φῶς... ἀμέτρον πανταχοῦ, ὡς ἂν μείζον παντὸς μέτρον καὶ παντὸς κρείσσον ποσοῦ) e non ha più bisogno di chi lo guidi (ed. cit. 104: μηκέτι τοῦ δευκύνουτος δεηθεῖς).

⁹³ Nei termini *rapiebar* e *dirapiebar* di *conf.* 7, 17, 23 è riconoscibile lo schema dell'*an-nominatio*.

⁹⁴ Aug., *conf.* 7, 17, 23 (ed. cit. 3, 44-46). Nella distinzione dell'immutabile dal mutevole l'anima ascende per gradi ergendosi infine alla visione di ciò che è. Du Roy (*L'intelligence de la foi* cit., 87) osserva che «l'ascension qui est ici décrite, est progressive (*gradatim*)», e ritiene pertanto che differisca da quella rappresentata in Aug., *conf.* 7, 10, 16, che è «une assumption fulgurante»; diversamente Madec non vede questa distinzione. L'ascesa fino all'essere richiama Plot., *Enn.* 1, 6, 7 - 1, 6, 9: nelle *Confessioni* la ragione si erge (*erexit*) fino all'intelligenza di sé e perviene così all'essere (*id quod est*) nell'impeto di una trepidante visione (*in ictu trepidantis aspectus*), ma non è capace di fissarvi lo sguardo (*aciem figere*) e torna all'osservazione del sensibile, riportando con sé un ricordo amoroso e desideroso (*amantem... et... desiderantem*); nelle *Enneadi* l'anima salendo (1, 6, 7 [ed. cit. 100]: ἐν τῇ ἀναβάσει) perviene alla visione di ciò per cui tutte le cose sono (1, 6, 7 [ed. cit. 101]: ἀφ' οὗ πάντα... ἔστι) e che è la causa dell'essere (1, 6, 7 [ed. cit. 101]: αἴτιος... τοῦ εἶναι), prova amore e desiderio (1, 6, 7 [ed. cit. 101]: ποίους ἂν ἰσχοι ἐρωτας, ποίους δὲ πόθους), è riempita di stupore per il piacere ed è scossa in modo salutare (1, 6, 7 [ed. cit. 101]: θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς καὶ ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς) e senza più bisogno di una guida deve fissare lo sguardo (1, 6, 9 [ed. cit. 104]: ἀτενίσας ἰδεῖ).

vede allora le invisibili perfezioni di Dio, ma non riesce a fissarvi lo sguardo; respinta la sua debolezza e risospinto fra le cose consuete, non porta con sé altro che un ricordo amoroso e desideroso, per così dire, del profumo di cibi che non può ancora mangiare.

Gli occhi incapaci di sostenere la luce sono immagine dell'intelletto che, non abituato alla contemplazione dello spirito, torna all'osservazione del sensibile; la visione pur breve lascia nella memoria un'impressione che è amore e desiderio, come nelle *Enneadi* di Plotino: «E chi lo vedesse, quale amore e quali desideri non proverebbe, volendo unirsi a lui; e come il suo stupore non sarebbe accompagnato da piacere? Difatti colui che non l'ha ancora veduto può tendere a lui come ad un bene; ma colui che l'ha veduto dovrà amarlo per la sua bellezza, sarà riempito di spavento e di piacere e, scosso da salutare stupore, lo amerà di vero amore...»⁹⁵.

L'incompiuta conoscenza di Dio, presentato ma non ancora compreso⁹⁶, è indicata dal profumo di un cibo che non può essere ancora mangiato⁹⁷: presente nell'animo e al tempo stesso trascendente, Dio si fa

⁹⁵ Plot., *Enn.* 1, 6, 7 (ed. cit. 101): τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους, βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι, πῶς δ' ἂν ἐκπλαγείη μεθ' ἡδονῆς; ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ· τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἀγασθαί τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς καὶ ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς καὶ ἔρωαν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμεῖς πόθους καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν. L'accostamento di *amore desiderium* in Aug., *conf.* 7, 17, 23 evoca quello di ἔρωτες e πόθος in Plot., *Enn.* 1, 6, 7; richiamando il medesimo luogo delle *Enneadi*, Ambrogio sostituisce l'ἔρωτες con la *caritas*. Cfr. Ambr., *Isaac* 8, 78 (SAEMO 3, 120): *Vitae enim fons est summum illud bonum, cuius nobis accenditur caritas et desiderium, cui adpropinquare et misceri uoluptas est...*

⁹⁶ Per mera suggestione vogliamo alludere al profumo di un preziosissimo unguento (cfr. Aug., *c. acad.* 2, 2, 5 e nota 91 p. 59) e al cibo egiziano (cfr. Aug., *conf.* 7, 9, 15 e nota 97 p. 61) con cui Agostino rappresenta i libri neoplatonici.

⁹⁷ Nelle *Confessioni* la metafora del cibo indica ciò di cui l'anima si pasce cercandovi nutrimento: nell'adolescenza Agostino non desidera gli alimenti incorruttibili (3, 1, 1), ma è invece avido di quelli sensibili che però non saziano la sua fame; non lo nutrono, come il cibo dei sogni (3, 6, 10), le rappresentazioni immaginarie dei Manichei. Nella giovinezza distingue ormai cibi utili e inutili che possono essere serviti in piatti civili o rusticani (5, 6, 10): non mangia il cibo egiziano che trova nei *platoniorum libri*, nei quali la gloria dell'incorruttibilità divina è presentata in forma di idoli e simulacri (7, 9, 15) e riconosce nella conoscenza spirituale di Dio un cibo per uomini adulti, che potrà mangiare soltanto quando sarà cresciuto (7, 10, 16). Nei differenti contesti l'immagine indica il nutrimento che l'anima cerca in una conoscenza che prima è soltanto sensibile e poi per gradi perviene alla comprensione dello spirito.

conoscere ma non del tutto; l'uomo non lo comprende mai interamente, ma lo desidera e lo cerca perché nella memoria conserva un suo ricordo⁹⁸. I sentimenti del desiderio e dell'amore sorgono in seguito alla conoscenza: dal momento dell'illuminazione, il fulgore della visione suscita piacere, amore, desiderio⁹⁹. Queste emozioni hanno un'importanza fondamentale: prima di conoscere, amare e desiderare Dio, l'uomo conosce, ama e desidera la vita beata¹⁰⁰.

L'accostamento dell'amore e del desiderio è ricorrente nelle opere di Agostino: come nelle *Confessioni*, anche nell'*Esposizione sul Salmo 145* l'anima, illuminata dalla luce di Dio, scorge qualcosa che sente di dover amare e desiderare con tutto l'affetto; attanagliata da una specie di fulgore, non è ancora così forte da rimanere fissa a contemplarlo, e pertanto chiama a raccolta tutta se stessa: non lo possiede ancora, infatti, e non se n'è ancora appropriata¹⁰¹.

Nell'*Esposizione sul Salmo 86* l'amore e il desiderio sono l'anelito di pervenire alla città dalla quale l'uomo è esiliato¹⁰². La nostalgia della beatitudine è evocata nell'*Esposizione sul Salmo 101* e nel *Discorso 229B*: l'uomo deve amare, desiderare e sospirare gli anni di Dio che non verranno mai meno, gli anni che durano nella generazione delle generazioni¹⁰³; buono, concupiscibile, amabile, desiderabile, beatificante è il giorno per il quale è detto: «*Rallegriamoci ed esultiamo in esso*» (Ps 117, 24)¹⁰⁴.

⁹⁸ Cfr. R. Innes, *Integrating the Self through the Desire of God*, «Augustinian Studies» 28 (1997), 67-109 (96-97).

⁹⁹ Aug., *conf.* 10, 2, 2.

¹⁰⁰ Aug., *conf.* 10, 21, 31.

¹⁰¹ Aug., in *psalm.* 145, 5 (NBA 28, 734): *Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui. Legit ibi quiddam tremendum, laudandum, amandum, desiderandum et appetendum: nondum tenet, nondum capit; coruscatione quadam perstringitur, non est tam valida ut maneat ibi.*

¹⁰² Aug., in *psalm.* 86, 2 (NBA 27, 4): *Repletus ergo Spiritu Sancto civis iste, et multa de amore et desiderio civitatis huius volvens secum...*

¹⁰³ Aug., in *psalm.* 101 *serm.* 2, 12 (NBA 27, 564-566): *Anni illi qui erunt in generatione generationum, hi amandi, hi desiderandi, his suspirandum...*

¹⁰⁴ Aug., *serm.* 229B, 1 (NBA 32/1, 416): *Qualis iste dies, ubi dicitur: Exsultemus et iucundemur in eo (Ps 117, 24)? Qualis, nisi bonus? qualis, nisi concupiscibilis, amabilis, desiderabilis, delectabilis, de quali dicebat Ieremias sanctus: Et diem hominum non concupivi, tu scis (Jr 17, 16)?*

7. La liberazione dal desiderio dell'unione carnale

Dal desiderio dell'unione carnale l'animo è liberato per intervento di Dio che spezza i vincoli¹⁰⁵. Nei mesi che precedono la conversione Agostino cerca il percorso adatto a chi si trova nel suo stato per avanzare nella vita, vedendo che nella Chiesa i fedeli procedono l'uno in un modo e l'altro in un altro modo. La sua professione è divenuta un gravoso fardello da quando non è più stimolato dalla brama degli onori e del denaro a sopportare una simile schiavitù, e inoltre è stretto da un tenace legame alla donna¹⁰⁶. L'Apostolo non proibisce il matrimonio, sebbene esorti ad uno stato più alto, desiderando se possibile che tutti gli uomini siano come lui; ma Agostino troppo debole cerca una posizione più comoda, e questa è l'unica causa delle sue oscillazioni: è infatti snervato poiché la vita coniugale di cui è prigioniero¹⁰⁷ lo costringe ad adattamenti che non vorrebbe subire. Con l'intenzione di esporre i suoi turbamenti fa visita a Sempliciano, che nella lunga esistenza ha acquisito grande esperienza nel seguire la via di Dio; questi racconta al giovane la conversione di Vittorino, il cui cuore è stato a lungo tenuto dal diavolo come una fortezza inespugnabile, finché il re ha incatenato il demonio¹⁰⁸. Dopo aver ascoltato la vicenda di Vittorino, Agostino desidera dedicarsi interamente a Dio e tuttavia è trattenuto non da ferri altrui ma dalla sua ferrea volontà: il nemico detiene il suo volere e ne ha forgiato una catena con cui lo costringe in dura schiavitù¹⁰⁹. Legato alla terra, Agostino teme

¹⁰⁵ Aug., *conf.* 8, 1, 1.

¹⁰⁶ Aug., *conf.* 8, 1, 2.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ Aug., *conf.* 8, 4, 9.

¹⁰⁹ Aug., *conf.* 8, 5, 10 (ed. cit. 3, 72): *Cui rei 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.* L'immagine della catena indica una condizione di asservimento nella quale l'anima si trova non suo malgrado ma per sua libera scelta; tale schiavitù, infatti, ha inizio da un atto della *voluntas*, che volgendosi disordinatamente verso i beni inferiori diventa *libido*; la libidine poi, per la continua attrattiva esercitata dalla piacevolezza delle cose sensibili (cfr. Aug., *c. Fort.* 22), si consolida in *consuetudo* e diviene virtualmente una seconda natura (cfr. Aug., *lib. arb.* 3, 18, 52) o una *consuetudo naturalis* (cfr. Aug., *in Gal.* 48) e quindi una *necessitas* (cfr. Aug., *c. Fort.* 22). Cfr. W.S. Babcock, *Augustine and the Spirituality of Desire*, «Augustinian Studies» 25 (1994), 179-199 (182-185).

di essere sciolto dagli impedimenti dai quali dovrebbe temere di essere trattenuto¹¹⁰; solo la grazia può liberarlo dal corpo di morte: *Et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemadmodum me exemeris, narrabo et confitebor* nomini tuo, Domine (Ps 53, 8), *adiutor meus et redemptor meus* (Ps 18, 15)¹¹¹. Dio infatti lo libera dalla catena del desiderio dell'unione carnale e dalla schiavitù degli affari secolari.

Dio è il Signore che esercita il potere e il redentore che riscatta perché ha la facoltà di liberare dai ceppi che costringono in schiavitù. La metafora del *vinculum* riferita al *desiderium concubitus* richiama l'immagine della catena costituita da tanti anelli fra i quali è la libidine: il desiderio disordinato¹¹² stabilisce infatti un legame che per effetto della consuetudine diventa sempre più opprimente; chi è prigioniero di esso non può affrancarsi da sé ma solo con l'aiuto della grazia divina.

In questo contesto sembra essere richiamata l'espressione *desiderium concubitus ne apprehendat me* di *Ecclesiastico* 23, 6, commentata più volte dal vescovo di Ippona: essa ha significato analogo a «Non ci indurre in tentazione», poiché qualunque invocazione a Dio non esprime altro se non quanto è racchiuso nella preghiera insegnata dal Signore, come chiarisce Agostino nella *Lettera* 130¹¹³. Chi chiede di non abbandonarsi a desideri vergognosi è esaudito da Dio, che concede questo beneficio a coloro che governa egli stesso come sudditi e non invece a coloro che si stimano in grado di governarsi da sé, come spiega Agostino negli *Atti di Pelagio*¹¹⁴.

Nel *Trattato sulla Prima Lettera di Giovanni* il vescovo di Ippona precisa che il desiderio del *concubitus*, del cibo e delle altre cose di questo genere è il *desiderium carnis*, che è una delle tre concupiscenze di coloro che amano il mondo¹¹⁵; come il fine del piacere del cibo è non avere fame e quello del sonno è non avvertire la stanchezza, così il fine del piacere

¹¹⁰ Aug., *conf.* 8, 5, 11.

¹¹¹ Aug., *conf.* 8, 6, 13 (ed. cit. 3, 76).

¹¹² Il desiderio disordinato è indicato con i termini *cupiditas*, *concupiscentia*, *libido*: quest'ultimo si riferisce all'appetito che è in contrasto con l'ordine della natura umana, e in particolare al desiderio sessuale. Cfr. Innes, *Integrating the Self* cit., 76.

¹¹³ Aug., *epist.* 130, 12, 22.

¹¹⁴ Aug., *gest. Pelag.* 3, 7.

¹¹⁵ Aug., *in epist. Ioh.* 2, 12 (NBA 24/2, 1682): *Hoc ergo, ait nobis: desiderium carnis est, id est, desiderium earum rerum quae pertinent ad carnem, sicut cibus et concubitus, et cetera huiusmodi.*

sessuale è non desiderare il *concupitus*: il piacere del corpo infatti è rivolto al riposo che si trova solo dove non c'è indigenza e corruzione, come osserva Agostino in *La vera religione*¹¹⁶. Se una donna preferisce non desiderare il *concupitus* ed essere libera dal vincolo del matrimonio, spiega il vescovo di Ippona nell'opera su *I connubi adulterini*, le sarà permesso di abbandonare il marito anche senza alcun motivo di fornicazione purché non si risposi¹¹⁷.

8. Il desiderio di Dio

Il desiderio di Dio, divenuto ormai preminente dopo l'ordinazione sacerdotale e la nomina episcopale, è l'aspirazione a conoscere Dio e a lasciarsi pervadere dalla sua luce, invocando la sua virtù perché entri nell'anima, la informi e l'abbia in suo possesso «*senza macchia né ruga*» (Eph 5, 27). L'intenzione di far penetrare nell'intimo il chiarore divino perché dissipi ogni ombra è la volontà di fare la verità nel cuore, poiché «*chi compie la verità viene alla luce*» (Jo 3, 21)¹¹⁸; agli occhi di Dio nuda è la coscienza, che è invece un abisso inscrutabile per l'uomo, il quale nasconde Dio a sé e non sé a Dio quando non vuole confessarsi.

La confessione¹¹⁹ è l'invocazione che la creatura rivolge al Creatore

¹¹⁶ Aug., *vera relig.* 53, 102 (NBA 6/1, 144): ... *cum omnis illius voluptatis sit finis, non esurire ac sitire, et non desiderare concubitus, et non esse corpore fatigato.*

¹¹⁷ Aug., *adult. coniug.* 1, 1, 1 (NBA 7/1, 232): *Proinde quae dilexerint nullum desiderare concubitus, nullum ferre connubium, licebit eis viros suos etiam sine ulla fornicationis causa relinquere et innuptas secundum Apostolum permanere.*

¹¹⁸ Aug., *conf.* 10, 1, 1.

¹¹⁹ All'inizio del decimo libro diviene dominante il tema della confessione (il sostantivo *confessio* e il verbo *confiteor* compaiono 19 volte in Aug., *conf.* 10, 1, 1 - 10, 5, 7) presentato attraverso: 1. una premessa nella quale è enunciata la duplice forma della confessione dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini (10, 1, 1); 2. una sezione dedicata alla confessione dinanzi a Dio (10, 2, 2); 3. una sezione dedicata alla confessione dinanzi agli uomini (10, 3, 3). Nell'articolazione strutturale del testo la continuità della riflessione è assicurata dal ricorso alle *figurae sententiae*, che distinguendo accostando contrappo- nendo i concetti definiscono un ordinato percorso del ragionamento. La *confessio* è prima presentata in relazione alla conoscenza di Dio e di sé attraverso il riferimento a 1 Cor 13, 12 (... *nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*), rimarcato con l'*anaphora* (10, 1, 1 [ed. cit. 4, 6]: *cognoscam... cognoscam*) e la *derivatio* (10, 1, 1 [ed. cit. 4, 6]: *cognoscam... cognitor... cognoscam... cognitus*); questa conoscenza consiste soprattutto in una conversione dei sentimenti, descritta dalla *commutatio* (10, 1, 1 [ed. cit. 4, 6]: *cetera vero vitae huius tanto minus flenda quanto magis fletur, et tanto magis flenda quanto minus fletur in eis*); con un'*adiunctio* la volontà di fare la verità (10,

affinché rimuova gli impedimenti per il proprio sguardo: in questo modo l'uomo non subisce soltanto l'azione conoscitiva di Dio, ma si unisce ad essa; quando infatti la creatura tiene la sua esistenza nella verità, raggiunge la vita spirituale massima secondo la dottrina agostiniana. La

1, 1 [ed. cit. 4, 6]: *volo eam [scil. veritatem] facere*) è articolata in relazione al cuore dove ha luogo la comunicazione con Dio (10, 1, 1 [ed. cit. 4, 6]: *in corde meo coram te*) e alla parola con la quale avviene la comunicazione con gli uomini (10, 1, 1 [ed. cit. 4, 6]: *in stilo autem meo coram multis testibus*). In riferimento a Dio la confessione è presentata attraverso le immagini dell'abisso, del gemito, del clamore, del grido per indicare la profondità della coscienza dalla quale si leva un'invocazione che è tacita e non tacita, in quanto tace con lo strepito e grida con l'affetto; la contrapposizione è individuata nel testo dall'*antitheton* (10, 2, 2 [ed. cit. 4, 8]: *tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu*). La confessione non si esprime con le parole della carne ma con quelle dell'anima, come chiarito dalla *correctio* (10, 2, 2 [ed. cit. 4, 6-8]: *neque id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis*), e consiste nel dispiacersi nella malvagità e nell'attribuire il merito a Dio nella pietà; il nesso esistente fra i sentimenti del pentimento e della devozione è precisato dall'*isocolon* (10, 2, 2 [ed. cit. 4, 8]: *cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi*). La confessione è una comunicazione che inizia in Dio e passando per il confessore perviene agli uomini, nella sequenza dei momenti individuati dalla *gradatio*: il confessore non può dire nulla di vero agli uomini che prima Dio non abbia sentito da lui, e Dio non può sentire nulla di vero da lui che prima non gli abbia detto Dio stesso (10, 2, 2 [ed. cit. 4, 8]: *neque enim dico recti aliquid hominibus quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me quod non mihi tu prius dixeris*). La confessione dinanzi agli uomini manifesta il carattere antitetico delle disposizioni di quanti sono curiosi della vita altrui e tardi nell'emendare la propria (10, 3, 3 [ed. cit. 4, 8]: *curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desideriosum ad corrigendam suam*) e vogliono conoscere da Agostino quale egli sia ma non vogliono conoscere da Dio quali essi siano (10, 3, 3 [ed. cit. 4, 8]: *quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sint?*); la loro condizione è descritta con le immagini della guarigione, del medico, dell'infermità: i languori dell'anima non possono essere guariti dagli uomini ma soltanto dal medico interiore. La confessione però rivela anche le nobili intenzioni degli uomini che desiderano unirsi al ringraziamento di chi si è avvicinato a Dio per suo dono e pregare per chi tarda per il suo peso; l'accostamento della gratitudine alla petizione è stabilito dall'*adiunctio* (10, 4, 5 [ed. cit. 4, 10]: *an congratulari mihi cupiunt, cum audierint quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint quantum retarder pondere meo?*). Il ringraziamento e la supplica corrispondono ai sentimenti dell'amore e del dolore: l'animo deve amare ciò che Dio insegna ad amare e dolersi di ciò di cui Dio insegna a dolersi, come espresso dall'*isocolon* (10, 4, 5 [ed. cit. 4, 12]: *amet in me fraternus animus quod amandum doces, et doleat in me quod dolendum doces*). Le contrastanti emozioni del cuore che quando approva gioisce e quando disapprova si rattrista, indicate dall'*antitheton* (10, 4, 5 [ed. cit. 4, 12]: *cum approbat me gaudet de me, cum autem improbat me contristatur pro me*) e dall'*annominatio* (*approbat... improbat*), sono ricondotte all'unico sentimento della *dilectio* con l'*adiunctio* (10, 4, 5 [ed. cit. 4, 12]: *sive approbet sive improbet me, diligit me*) e l'*annominatio* (*approbet... improbet*). In seguito è però nuovamente distinto l'atteggiamento di approvazione del bene e di disapprovazione del male, con l'*isocolon* (10, 4, 5 [ed. cit. 4, 12]: *respirent in bonis meis, suspirent in malis meis... Respirent in illis et suspirent in his*) e l'*annominatio* (*respirent... suspirent... Respirent... suspirent*).

confessio è dunque l'aspirazione alla pienezza dell'essere e l'espressione delle emozioni più intime, non con le parole della carne e la voce ma con le parole dell'anima e il clamore del pensiero, perché se tace lo strepito grida l'affetto; i sentimenti sono il suono ineffabile, non articolato nella forma della parola, dell'invocazione umana: *Nunc autem quod gemitus meus testis est displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te*¹²⁰. Ora che il gemito attesta che Agostino si dispiace di se stesso, Dio rifulge e piace ed è amato e desiderato.

La luce divina risplendendo fa chiarezza nel cuore, nel quale si trovano i sentimenti del dispiacere di sé e del piacere di Dio; la volontà di essere illuminati in modo da fare la verità nel cuore e conoscersi così come si è conosciuti da Dio è la confessione, che rischiara le più intime aspirazioni: la confessione in effetti non è altro che dispiacersi di sé nella malvagità e compiacersi di Dio nella pietà. L'attrattiva del piacere diventa l'inclinazione dell'amore e la tensione del desiderio: il polisindeto *refulges et places et amaris et desideraris* descrive una concomitanza di emozioni che costituiscono ormai un modo di vita.

9. Il desiderio della felicità

Il desiderio della felicità è un'aspirazione tanto intima e profonda che è difficile discernere la sua origine. Nel fare la verità nel cuore¹²¹, le emozioni divergenti e contrastanti si risolvono nell'unico orientamento dell'amore. L'interrogativo *quid autem amo, cum te amo?*¹²² indica un percorso che conduce dall'*extra se* all'*intra se* al *supra se*, muovendo da un grado all'altro dell'anima oltre la forza che vivifica l'organismo e la facoltà che conferisce ad esso la sensibilità fino alla memoria dove si trovano le immagini sensibili e i concetti. Oltre la memoria la ricerca prosegue nel ricordo della dimenticanza, per recuperare ciò che vi è stato accantonato e l'oblio non ha ancora assorbito e sepolto¹²³; qui si trova il ricordo della felicità, che è simile alla gioia non conosciuta con i sensi del

¹²⁰ Aug., *conf.* 10, 2, 2 (ed. cit. 4, 6).

¹²¹ Aug., *conf.* 10, 1, 1.

¹²² Aug., *conf.* 10, 6, 8 (ed. cit. 4, 16).

¹²³ Aug., *conf.* 10, 8, 12.

corpo ma avvertita nell'animo e impressa nella memoria, tanto che tutti gli uomini vogliono essere felici: *Ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam, ut recorder eam et amem et desiderem?*¹²⁴ Dove dunque e quando è stata conosciuta la felicità per ricordarla e amarla e desiderarla?

L'*interrogatio* rimane senza risposta, ma Agostino afferma che tutti senza eccezione vogliono essere felici¹²⁵; questa universalità è inequivocabilmente la prova che tutti sanno con certezza che cosa sia la felicità: senza che si possa dire dove e quando, ogni uomo ha fatto esperienza della gioia, e attraverso questa esperienza riconosce nella memoria che cosa significa felicità. L'espressione *recorder eam et amem et desiderem* richiama l'*amantem memoriam et... desiderantem* di *conf. 7, 17, 23*; la forma paratattica indica la rapida successione di emozioni quasi contemporanee: la felicità diventa ricordo nella memoria per poi essere oggetto dell'inclinazione dell'amore e della tensione del desiderio. Il livello spirituale dell'affettività non può dispiegarsi se non dopo che l'esperienza è stata assimilata nella memoria.

10. Il desiderio della prosperità

Il desiderio della prosperità nell'avversità è la naturale aspirazione a circostanze più favorevoli: l'animo, che tende al bene quando si presenta e fugge dal male quando si manifesta, si adegua al corso degli eventi nell'illusione di poter trovare in questo accordo la pace; tale illusione si rivela tuttavia fallace perché, nel cercare l'accordo con quanto si trova fuori di sé, l'animo si trova diviso in se stesso. Il dissidio del cuore conteso fra opposti sentimenti è il senso di un'irrisolta composizione delle forze divergenti; ora diventa preminente l'una e ora l'altra, senza che nessuna riesca ad affermarsi e ad imporsi definitivamente. Solo nel momento della completa unione con Dio la vita sarà tutta piena; finché non è pieno di Dio, l'animo è continuamente turbato dalla volubilità delle passioni: contendono letizie di cui piangere con tristezze di cui rallegrarsi, tristezze malvagie con gioie buone e non si sa da che parte stia

¹²⁴ Aug., *conf.* 10, 21, 31 (ed. cit. 4, 50).

¹²⁵ Cfr. Cic., *Tusc.* 5, 28.

la vittoria. *Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? Vae prosperitatibus saeculi semel et iterum a timore adversitatis et a corruptione laetitiae! Vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam!*¹²⁶ Nell'avversità si desidera la prosperità, nella prosperità si teme l'avversità¹²⁷.

Con la *commutatio* (*prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo*) e le *exclamationes* (*vae prosperitatibus saeculi semel et iterum a timore adversitatis... Vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis...*) è descritta l'alternanza degli opposti moti dell'animo al mutare delle circostanze¹²⁸. Tra queste tensioni che accentuano l'idea del combattimento, non vi è un luogo intermedio in cui trovare pace. Di qui deriva una conclusione ineluttabile: *Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*¹²⁹ Il richiamo a *Giobbe* 7, 1 presenta l'esistenza umana come una tentazione, una gara dove uno vince o è vinto¹³⁰. Questa contesa oppone nell'animo i sentimenti che nascono dalla triplice concupiscenza¹³¹ a quelli ispirati da Dio.

¹²⁶ Aug., *conf.* 10, 28, 39 (ed. cit. 4, 60).

¹²⁷ Cfr. Petr. Chrys., *serm.* 71, 9 (CCL 24A, 427): *Temptatio est, fratres, species fallens, quae prospera in adversis, adversa occultat in prosperis, humanamque ignorantiam dolosos deducit in lapsus.*

¹²⁸ Le cose sensibili sono transeunti, soggette al tempo e alla sorte e sfuggono al controllo; inseguendole l'uomo si affligge con il desiderio di raggiungere quanto non ha e con il timore di perdere quanto ha e trascorre la vita nella continua e penosa incertezza, oscillando fra un moto dell'animo e l'altro. Cfr. Babcock, *Augustine and the Spirituality* cit., 185.

¹²⁹ Aug., *conf.* 10, 28, 39 (ed. cit. 4, 60).

¹³⁰ Cfr. Aug., *in Iob* 7 (NBA 10/3, 56): *Tentationem vero dicit tamquam stadium certaminis, ubi vincit homo, vel vincitur.*

¹³¹ Agostino individua le forme del desiderio disordinato nella *concupiscentia carnis*, nella *concupiscentia oculorum*, nell'*ambitio saeculi* (cfr. 1 Jo 2, 26): la prima è il diletto del mangiare, del bere, del sesso; la seconda è la vana avidità di sapere e la curiosità di conoscere le cose sensibili; la terza è l'ambizione mondana e il desiderio di lode. Le tre tentazioni formano una progressione dalla più carnale alla più spirituale, dalla più esteriore alla più interiore: l'intemperanza e il vano attaccamento alle cose sensibili sono sintomi di una più profonda malattia, che è la sottile ricerca dell'io quando si sopravvaluta e assume se stesso come oggetto del desiderio. Cfr. Innes, *Integrating the Self* cit., 80-81.

11. *Il desiderio sazio nel bene*

Il desiderio sarà sazio nel bene, come si legge nel *Salmo* 102, 5, dopo la guarigione dei languori e la redenzione dell'anima. Insaziabile è invece il cuore che inseguendo beni effimeri e imperfetti non è mai pago, perché si sente diviso in se stesso mentre si disperde nel molteplice; all'unità è ricondotto dalla continenza che è un dono di Dio, il quale ordina all'anima di astenersi dal disordine delle concupiscenze. La *concupiscentia carnis* consiste nel piacere di ogni senso e voluttà, cui si asservisce rovinosamente chi si allontana da Dio¹³². Dio ordina di astenersi dal concubinato, ma mostra anche qualcosa di meglio del matrimonio; Agostino ha ricevuto questa grazia e chiede che Dio moltiplichi in lui i doni affinché la sua anima, liberata dal vischio della concupiscenza, lo segua fino a lui. Agostino non teme l'impurità delle vivande ma quella del desiderio¹³³, e pertanto lotta ogni giorno contro l'avidità del mangiare e del bere¹³⁴; l'attrattiva dei profumi non lo preoccupa troppo¹³⁵, mentre i piaceri dell'udito lo hanno imbrigliato e soggiogato più tenacemente¹³⁶. Il piacere degli occhi è fra le tentazioni che ancora lo assalgono¹³⁷; a queste seduzioni resiste perché non restino impigliati i piedi con i quali avanza sulla via¹³⁸. La *concupiscentia oculorum* è una cupidigia vana e curiosa, ammantata del nome di scienza e conoscenza e volta non tanto al godimento della carne quanto piuttosto all'esperienza mediante la carne: mentre il piacere cerca la bellezza, l'ar-

¹³² Aug., *conf.* 10, 35, 54.

¹³³ Aug., *conf.* 10, 31, 46 (ed. cit. 4, 70): ... et scio Esau lenticulae *concupiscentia* deceptum (cfr. Gn 25, 34) et David propter aquae *desiderium* a se ipso reprehensum (cfr. 2 Rg 23, 15-17) et regem nostrum non de carne sed de pane temptatum (cfr. Mt 4, 3). Ideoque et populus in eremo non quia carnes *desideravit*, sed quia escae *desiderio* adversus Dominum murmuravit, meruit improbari (cfr. Nm 11, 1-20).

¹³⁴ Aug., *conf.* 10, 31, 47. Interessante è la descrizione dell'insorgere della *concupiscentia carnis*: il laccio della concupiscenza insidia nel passaggio dall'indigenza alla sazietà, nel quale la naturale ricerca del necessario per la salute si unisce e si confonde con la ricerca del piacere per se stesso. Diversa è la misura dei due moventi: quanto è sufficiente per la salute è poco per il diletto, ed è sempre incerto se la necessità fisica richieda un supplemento o se un'avidità golosa prenda ad inganno il posto di quella.

¹³⁵ Aug., *conf.* 10, 32, 48.

¹³⁶ Aug., *conf.* 10, 33, 49.

¹³⁷ Aug., *conf.* 10, 34, 51.

¹³⁸ Aug., *conf.* 10, 34, 52.

monia, la fragranza, il sapore, la levigatezza, la curiosità insegue invece anche sensazioni opposte per l'avidità di esperire e conoscere¹³⁹. In questa foresta disseminata di insidie e pericoli, Agostino ha sfrondata e spogliato molto il suo cuore, che però si fa ricettacolo di frivolezze e ospita fitte caterve di vanità, che spesso interrompono e disturbano le preghiere¹⁴⁰. Et tu scis (Tb 3, 16; 8, 9; Ps 68, 6; Jo 21, 15-16), *quanta ex parte mutaveris, qui me primitus sanas a libidine vindicandi me*, ut propitius *fias etiam ceteris omnibus iniquitatibus meis et sanes omnes languores meos et redimas de corruptione vitam meam et coronas me in miseratione et misericordia et saties in bonis desiderium meum* (Ps 102, 3-5), *qui compressisti a timore tuo superbiam meam et mansuefecisti iugo tuo* (cfr. Mt 11, 30) *cervicem meam*¹⁴¹. Dio dapprima sana dalla voluttà di giustificarsi, per poi divenire propizio anche verso tutte le altre iniquità e sanare tutti i languori e redimere la vita dalla corruzione e incoronare nella pietà e nella misericordia e saziare nei beni il desiderio.

Il mutamento del cuore è descritto con le parole del *Salmo* 102, 3-5 (*qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis; qui sanat omnes languores tuos; qui redimit de corruptione vitam tuam; qui coronat te in miseratione et misericordia; qui satiat in bonis desiderium tuum*)¹⁴²; il testo biblico è sottoposto ad adattamenti con l'adozione della forma paratattica e della seconda persona dei verbi¹⁴³, al fine di esprimere nel dialogo

¹³⁹ Aug., *conf.* 10, 35, 56.

¹⁴⁰ Aug., *conf.* 10, 35, 57.

¹⁴¹ Aug., *conf.* 10, 36, 58 (ed. cit. 4, 84-86).

¹⁴² Secondo A.-M. La Bonnardière, *Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409*, «Recherches Augustiniennes» 11 (1976), 52-90, il contenuto del *Salmo* 102 offre molte analogie con il decimo libro delle *Confessioni*.

¹⁴³ L. Verheijen (*Sancti Augustini Confessionum libri XIII, quos post Martinum Skutella iterum edidit Lucas Verheijen* [Corpus Christianorum, Series Latina 27], Turnholti 1981, LXXX) osserva che l'autore, pronunciando come sue le parole del Salmista, «les assume dans sa prière personnelle» con un procedimento di appropriazione le cui modalità sono diverse: cambiamento di persona del paradigma verbale e del caso del paradigma nominale (*magnus Dominus et laudabilis nimis* grida il Salmista in Ps 47, 2 e 95, 4 e l'autore delle *Confessioni* all'inizio dell'opera esclama *Magnus es, Domine, et laudabilis valde* [Aug., *conf.* 1, 1, 1, ed. cit. 1, 6]), cambiamento di persona, di modo, di tempo (*desiderium pauperum exaudisti, Domine* [Ps 10, 17] diventa: *miser cordia tua exaudiat desiderium meum* [Aug., *conf.* 11, 2, 3, ed. cit. 4, 106] e allo stesso modo: *Tunc acceptabis sacrificium...* [Ps 50, 21] si fa preghiera insistente: *Accipe sacrificium* [Aug., *conf.* 5, 1, 1, ed. cit. 2, 48]), passaggio dall'affermazione alla negazione (*et retribuet mihi Dominus secundum iustitiam meam et secundum puritatem manuum mearum reddet mihi* [Ps 17, 21] diventa: *ne retribueres manibus meis* [Aug., *conf.* 13, 1, 1, ed. cit. 5, 68]),

dell'anima con Dio la sequenza dei momenti del cambiamento: dopo la guarigione dell'infermità della carne, la salvezza per i meriti della redenzione e la vittoria sancita dall'incoronazione, il desiderio è infine esaudito nel bene. Anche in *conf.* 11, 9, 11 l'intervento di Dio è rappresentato con le parole del *Salmo* 102 come una sequenza di azioni; l'ultimo momento corrisponde all'appagamento del desiderio, che non possono saziare i beni mortali e temporali ma solo quelli eterni, e più precisamente la Sapienza che è il Verbo di Dio.

Nella vita terrena l'uomo cerca di saziare il desiderio nella lode di Dio, ma neppure questa riempie e perfeziona l'anima quando la appesantisce il corpo soggetto a corruzione; il desiderio sarà saziato quando si rinnoverà la giovinezza come quella dell'aquila. Secondo la leggenda nella vecchiaia l'aquila diviene incapace di afferrare il cibo per la crescita smisurata e l'eccessivo incurvarsi della parte superiore del rostro, che non le consente più di afferrare nulla; allora, per una sorta d'istinto naturale, va a battere violentemente contro la roccia il becco superiore, riprende a cibarsi e tutto in lei si rinnova divenendo come un'aquila giovane e sperimentando una specie di risurrezione¹⁴⁴. Soltanto quando la giovinezza si rinnoverà come quella dell'aquila, il desiderio dell'uomo sarà saziato: la vecchiaia infatti gli ha chiuso la bocca, e non è pertanto idoneo a mangiare il cibo solido della sapienza, ma proprio per questo gli è stata data nel Cristo la roccia dove, distrutta la vecchiaia, si rinnoverà la giovinezza.

Il significato dell'espressione *qui satiat in bonis desiderium tuum* è chiarito nell'*Esposizione sul Salmo 102*: nell'esistenza terrena l'anima anela e sospira al bene cercandolo in ogni atto e non si sente mai appagata poiché quando lo raggiunge esso perde valore, anche se prima ha acceso il desiderio; l'anima non si sazia con ciò che è mortale e temporale perché cerca qualcosa di eterno, come la Sapienza, il Verbo, Dio

ricorso ad un'immagine che arricchisce il versetto di una nota più patetica (*miserere mei, Deus, quoniam conculcavit me homo* [Ps 55, 2] diventa: *Domine Deus, miserere, ne implumem pullum conculcent qui transeunt viam* [Aug., *conf.* 12, 27, 37, ed. cit. 5, 56]).

¹⁴⁴ Cfr. Aug., in *psalm.* 102, 10 (NBA 27, 602): *Renovabitur sicut aquilae iuventus tua. Non satiaris modo, quia non est idonea anima tua ad solidum illum et magnum cibum; sed rostro clauso, non est idonea. Vetustas tibi os clausit, propterea petra data est, ubi vetustate contrita, renovetur iuventus tua sicut aquilae, ut possis manducare panem tuum, illum qui ait: Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi* (Jo 6, 41). *Renovabitur iuventus tua sicut aquilae: tunc satiaberis in bonis.*

Padre e Figlio e Spirito Santo¹⁴⁵. L'esaudimento del desiderio è descritto in numerosi luoghi delle opere di Agostino in modi diversi. La relazione fra guarigione e sanità, presente nel testo biblico e nell'*Esposizione sul Salmo 102*, si incontra anche nel *Discorso 298*: quando non è stato ancora conseguito ciò a cui si aspira, l'amore è insieme al dolore e pertanto nell'animo vi è una ferita, che sarà sanata quando il desiderio sarà sazio nel bene; allora non verrà meno l'amore ma finirà il dolore¹⁴⁶. Nella *Lettera 130*, nel *Trattato 102 sul Vangelo di Giovanni* e nella *Lettera 147* l'appagamento del desiderio è associato alla contemplazione di Dio, che è la fonte della vita e il torrente nel quale l'anima potrà estinguere la sete: nella visione della luce divina sarà sazio il desiderio e non sarà più necessario chiedere¹⁴⁷; la petizione indica infatti un'indigenza che non vi sarà più quando subentrerà la sazietà, poiché sarà esaudito il desiderio della visione¹⁴⁸ del quale ardeva Mosè, era infiammato Filippo ed era animato Ambrogio¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Aug., in psalm. 102, 8-10 (NBA 27, 594-600): Qui satiat in bonis desiderium tuum. Modo enim audis bonum, et anhelas; audis bonum, et suspiras... Ubicumque peccas quasi bonum quaeris, quasi refectioem desideras... Et quasi quaereres: Quando satiat? modo enim non satior; ad quodcumque me convertero, vilescit mihi adeptum, quamvis accenderit desideratum; cum omnia quae dum non habeo amo, cum habuero contemno, quod bonum me satiabit? ... Sic ergo et in hoc psalmo unde agimus, cum praemisisset: Qui satiat in bonis desiderium tuum, quasi responderet anima: Non satiabor de mortalibus, non satiabor de temporalibus; aliquid aeternum donet, aliquid aeternum concedat: Sapientiam suam mihi det, Verbum suum mihi det, Deum apud Deum, et se Deum Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum.

¹⁴⁶ Aug., serm. 298, 2, 2 (NBA 33, 362): *Vulnus hoc quando sanatur? Quando satiabitur in bonis desiderium nostrum (cfr. Ps 102, 5). Vulnus dicitur, quamdiu desideramus, et nondum tenemus. Sic enim est amor, ut sit illic et dolor. Cum pervenerimus, cum tenerimus, tunc transit dolor, non deficit amor.* In luogo di *ut sit in NBA* si legge *ut sic*.

¹⁴⁷ Aug., epist. 130, 14, 27 (NBA 22, 102-104): *Ibi quippe est fons vitae, quem sitire nunc oportet in oratione, quamdiu in spe vivimus, et quod speramus nondum videmus, in protectione alarum eius, ante quem est omne desiderium nostrum, ut inebriemur ab ubertate domus eius, et torrente voluptatis eius potemur; quoniam apud eum est fons vitae (Ps 35, 9), et in lumine eius videbimus lumen (Ps 35, 10), quando satiabitur in bonis desiderium nostrum, et nihil erit ultra quod gemendo quaeramus, sed quod gaudento teneamus.*

¹⁴⁸ Aug., in euang. Ioh. 102, 3 (NBA 24/2, 1402): *In futuro enim saeculo cum pervenerimus ad regnum, ubi similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (cfr. 1 Jo 3, 2), quid petitori sumus quando satiabitur in bonis desiderium nostrum (cfr. Ps 102, 5)?*

¹⁴⁹ Aug., epist. 147, 11, 26 (NBA 22, 396): *Tunc quippe satiabitur in bonis desiderium eorum (cfr. Ps 102, 5); quo desiderio flagrabat Moyses, cui loqui ad Deum facie ad faciem non sufficebat (Ex 33, 11), et dicebat: Ostende mihi te ipsum manifeste, ut videam te (Ex 33, 13); tamquam diceret, quod in Psalmo ex eodem desiderio canitur: Satiabor cum manifestabitur gloria tua (Ps 16, 15). Quo desiderio ardebat et Philippus, et sic satiari*

Il desiderio del bene si sazierà nella conoscenza, nella visione e nella contemplazione di Dio, come si legge nel trattato *Sullo spirito e la lettera*: l'anima infatti non cerca e aspira ad altro¹⁵⁰. Soltanto Dio può soddisfare il desiderio, precisa Agostino nel *Discorso 177*, poiché «*tutto ci dà in abbondanza perché ne godiamo*» (1 Tm 6, 17): il 'tutto' è Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, che è in tutte le cose (cfr. 1 Tm 6, 9) e sarà in tutti (cfr. 1 Cor 15, 28)¹⁵¹. Quando Dio sarà tutto in tutti, non mancherà nulla al desiderio; alla beatitudine saranno condotti gli uomini che si amano l'un l'altro nel modo in cui Dio li ha amati per essere fratelli dell'unico suo Figlio, come spiega il vescovo di Ippona nel *Trattato 65 sul Vangelo di Giovanni*¹⁵². Anche nel trattato *Sulla Trinità* la sazietà del desiderio è riferita all'unione con Dio; quando lo spirito aderirà alla natura divina, il desiderio sarà ricolmo dei beni immutabili rappresentati dalla Trinità e da Dio, di cui esso è immagine¹⁵³.

cupiebat, dicens: Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis (Jo 14, 8). De hac visione loquens eius etiam ipse amator et desiderator Ambrosius: "Non in loco, inquit: Deus videtur, sicut ad illicem Mambre, sicut in monte Sina; sed mundo corde".

¹⁵⁰ Aug., *spir. et litt.* 33, 59 (NBA 17/1, 348-350): ... haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum et quem misisti Iesum Christum (Jo 17, 3), illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis animae desiderium (cfr. Ps 102, 5). Hoc enim solum ei sat est, ultra non habet quod adpetat, quod inhiat, quod requirat. Nam desiderio huius satietatis ardebat, qui Domino Christo ait: Ostende nobis Patrem et sufficit nobis.

¹⁵¹ Aug., *serm.* 177, 9, 9 (NBA 31/2, 890): Omnia Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Merito solus sufficit. Si avari sumus, ipsum amemus. Si opes desideramus, ipsum desideremus. Solus nos satiare poterit, de quo dictum est: Qui satiat in bonis desiderium tuum (Ps 102, 5).

¹⁵² Aug., *in euang. Ioh.* 65, 1 (NBA 24/2, 1140-1142): Audiunt enim, atque custodiunt: Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis, non sicut se diligunt qui corrumpunt, nec sicut se diligunt homines, quoniam homines sunt; sed sicut se diligunt, quoniam dii sunt et filii Altissimi omnes, ut sint Filio eius unico fratres, ea dilectione invicem diligentes, qua ipse dilexit eos, perducturus eos ad illum finem qui sufficiat eis, ubi satiatur in bonis desiderium eorum (cfr. Ps 102, 5). Tunc enim aliquid desiderio non deerit, quando omnia in omnibus Deus erit (cfr. 1 Cor 15, 28).

¹⁵³ Aug., *trin.* 14, 14, 20 (NBA 4, 598): In illa itaque natura, cum feliciter adhaeserit, immutabiliter vivet, et immutabile videbit omne quod viderit. Tunc, sicut ei divina Scriptura promittit, satiabitur in bonis desiderium eius (cfr. Ps 102, 5), bonis immutabilibus, ipsa Trinitate Deo suo cuius imago est... In CCL 50A, 448-449 non si legge immutabiliter vivet, et.

12. *Il desiderio di essere utile ai fratelli*

Dopo la consacrazione episcopale il desiderio di Agostino ormai non arde soltanto per se stesso ma vuole essere utile ai fratelli; il cambiamento si riconosce all'inizio dell'undicesimo libro delle *Confessioni*: i sentimenti, prima riferiti alla vicenda biografica di Agostino, sono ora considerati nel quadro del racconto biblico della creazione, che rappresenta il disegno originario di Dio sull'uomo. È ormai preminente l'ardore di meditare sulla Sacra Scrittura e l'intenzione di non disperdere in altra occupazione le ore rimaste libere dalle necessità del riposo fisico, dello studio e del servizio pastorale. Per l'esercizio delle funzioni episcopali e per il progresso spirituale diventa essenziale la lettura e l'interpretazione del testo biblico, al quale si ispira la stessa invocazione: *Domine Deus meus, intende orationi meae (Ps 60, 2), et misericordia tua exaudiat desiderium meum (Ps 9, 38 [10, 17]), quoniam non mihi soli aestuat sed usui vult esse fraternae caritati: et vides in corde meo quia sic est*¹⁵⁴. Il vescovo di Ippona chiede che Dio esaudisca il suo desiderio, poiché non arde per lui solo ma vuole essere utile ai fratelli.

L'accostamento di *oratio* a *desiderium*, confrontabile con quello di *preces* e *vota* a *desideria* in *conf.* 3, 4, 7, esprime l'aspirazione di chi non cerca il proprio utile ma il bene comune. Il mutamento del desiderio è indicato con una *correctio* (*non mihi soli aestuat sed usui vult esse fraternae caritati*): purificato dalla componente carnale e sublimato sul piano spirituale, il sentimento diventa una forza che unisce ai fratelli e a Dio. Tale passione non è meno ardente di quella carnale, ma ha un calore diverso: non più quello della concupiscenza bensì quello dell'affetto e della carità.

13. *L'origine del desiderio*

L'origine delle aspirazioni si chiarisce nell'interpretazione di *Genesis*; il racconto biblico del principio promette di rischiarare le pieghe rimaste in ombra della vicenda biografica: *Genesis*, che nell'esegesi degli scrittori cristiani antichi ha la funzione di fondamento della dot-

¹⁵⁴ Aug., *conf.* 11, 2, 3 (ed. cit. 4, 106).

trina antropologica, è richiamato per individuare la fonte dalla quale scaturiscono i fluttuanti moti dell'animo. Fra questi è il desiderio, che assume contorni più nitidi nel momento in cui l'uomo si trova dinanzi a Dio, ricco verso chi lo invoca e disposto ad elargire un tempo per la meditazione sulla Sacra Scrittura: i suoi oscuri segreti sono i recessi nei quali lo spirito umano trova rifugio e riposo e sostentamento, le selve nelle quali i cervi si radunano, si ristorano, camminano, pascolano, si sdraiano, ruminano. La parola divina è una gioia superiore a quella della voluttà: solo Dio infatti può dare all'uomo ciò che ama, poiché ha infuso in lui lo stesso amore. La preghiera diventa pertanto petizione, che fa appello all'origine spirituale del desiderio: *Domine, miserere mei et exaudi* (Ps 26, 7) *desiderium* (Ps 9, 38 [10, 17]) *meum*. *Puto enim quod non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus aut decoris vestibus aut honoribus et potestatibus aut voluptatibus carnis neque de necessariis corpori et huic vitae peregrinationis nostrae, quae omnia nobis apponuntur quaerentibus regnum et iustitiam tuam* (Mt 6, 33). *Vide, Deus meus, unde sit desiderium meum*. *Narraverunt mihi iniusti delectationes, sed non sicut lex tua* (Ps 118, 85), *Domine. Ecce unde est desiderium meum*¹⁵⁵. Agostino prega perché sia esaudito il suo desiderio, che è ispirato da Dio; soltanto Dio, che ha suscitato nel cuore l'aspirazione all'unione con lui, può soddisfare questo anelito: in lui è infatti l'origine e il termine del desiderio. Non è invece mai sazia la concupiscenza rivolta verso le cose terrene, come oro e argento e pietre preziose, o vesti fastose, o onori e potere, o piaceri carnali, o beni necessari al corpo; i beni temporali non sono infatti il fine ultimo nel quale il desiderio si appaga, ma sono dati in aggiunta a chi cerca il regno di Dio e la sua giustizia. Il testo rinvia al *Vangelo di Matteo 6, 33 (quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius et haec omnia apponentur vobis)*, al *quaerere regnum Dei* in cui Agostino individua il fine dell'uomo¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Aug., *conf.* 11, 2, 4 (ed. cit. 4, 108).

¹⁵⁶ Cfr. Aug., *de serm. dom.* 2, 16, 53.

14. *Il desiderio estende l'animo*

L'espressione *praeparas ad capiendum te ex desiderio*¹⁵⁷ indica l'origine divina delle aspirazioni espresse nella *confessio*, che prima era articolata in relazione alle molteplici vicende biografiche e ora si concentra intorno all'atto creativo di Dio: in riferimento ad esso assume valore la testimonianza di lode, di fede, dei peccati che riassume la condizione creaturale; solo nel quadro originario descritto in *Genesi* è possibile individuare il senso della vita. Tutti i momenti dell'esistenza presuppongono un intervento divino: la nascita avviene in seguito all'atto creativo, la ricerca della felicità muove dall'inquietudine instillata nel cuore, la conversione è preparata da appelli crescenti e multiformi¹⁵⁸. Nella biografia è sempre possibile distinguere due momenti: un prima del Creatore e un dopo della creatura. Da Dio ricevono l'esistenza le creature, che rimarrebbero informi se non fossero ricondotte all'unità e dotate di forma; per pervenire ad una perpetua adesione a Dio è necessario che l'animo sia capace di accoglierlo, estendendosi nel desiderio: *Invoco te, Deus meus, misericordia mea* (Ps 58, 18), *qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es. Invoco te in animam meam, quam praeparas ad capiendum te ex desiderio quod inspiras ei: nunc invocantem te ne deseras, qui priusquam invocarem praevenisti* (cfr. Ps 58, 11) *et institisti crebrescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et converterer et vocantem me invocarem te*¹⁵⁹.

L'insistente invocazione, richiamata dalla *conduplicatio* (*invoco te... invoco te*), è ascoltata da Dio che in verità non ha mai dimenticato colui che lo ha dimenticato (*oblitum... oblitus*) e invece ha prevenuto la stessa supplica suscitando il desiderio. La voce che sale a Dio non è il suono delle parole ma il grido degli affetti, che Dio stesso ha ispirato: chi ora invoca prima è stato chiamato con molteplici voci perché invochi colui che lo ha chiamato (*nunc invocantem... priusquam invocarem... institisti crebrescens multimodis vocibus, ut... vocantem me invocarem te*). I

¹⁵⁷ Aug., *conf.* 13, 1, 1 (ed. cit. 5, 68).

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem* (ed. cit. 5, 68).

verbi *invoco* e *voco* e il sostantivo *vox* – il primo adoperato in riferimento all'uomo, gli ultimi due in relazione a Dio – indicano il nesso esistente fra la vocazione di Dio e l'invocazione dell'uomo.

L'espressione *praeparas ad capiendum te ex desiderio* trova interessanti confronti nella produzione letteraria agostiniana: nella lettera sulla preghiera inviata a Proba, il vescovo di Ippona chiarisce che nell'orazione si esercita il desiderio perché l'uomo possa accogliere ciò che Dio si prepara a dare¹⁶⁰. Per ricevere il grande dono che consiste nel Creatore di tutte le cose occorre divenire capaci attraverso l'esercizio; per averlo per sempre è necessario desiderarlo a lungo: il desiderio buono, che è come il vino e l'olio che stilla dai torchi delle tribolazioni e delle angustie come spiega Agostino nell'*Esposizione sul Salmo 83*, non è subito soddisfatto perché si accresca e crescendo possa contenere ciò che cerca¹⁶¹. Dio ha detto che ama l'uomo, suscitando in lui l'aspettativa di un dono che è farsi conoscere; tale conoscenza è però differita, perché si dilati con il desiderio il seno dell'anima: con la dilazione dei beni infatti si esercita la sua capacità, perché accresciuta sia idonea a ricevere ciò che è stato promesso, come afferma il vescovo di Ippona nel *Discorso 142*¹⁶². Alla visione di Dio, scrive Agostino nel *Trattato 40 sul Vangelo di Giovanni*, sospira il cuore dell'uomo che sente fino a gemere la sua condizione di pellegrino; per poterla ricevere è necessario estendere quanto più possibile il desiderio. Ad accendere il desiderio contribuiscono la divina Scrittura, l'assemblea del popolo, la celebrazione dei misteri, il santo battesimo, il canto delle lodi di Dio, la predicazione: tutto è destinato a seminare e a far germogliare il desiderio, ma anche a fare in modo che esso cresca e si dilati sempre più fino a diventare capace di acco-

¹⁶⁰ Aug., *epist.* 130, 8, 17 (NBA 22, 90-92): ... *quod Dominus et Deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod praeparat dare...*

¹⁶¹ Aug., *in psalm.* 83, 3 (NBA 26, 1178): *Desiderium eorum differtur, ut crescat; crescit, ut capiat... Ad capiendum Deum exercere; quod semper habiturus es diu desidera.*

¹⁶² Aug., *serm.* 142, 8 (NBA 31/1, 360): *Sed quando istud erit, dicit aliquis, quando ostendet? Differt, non aufert. Et in differendo quid agit? Desiderio dilatat sinum animae... Exercetur ergo capacitas tua dilatione bonorum; ut aucta desiderio, sis idoneus capere quod promittit, et quod desideras.*

gliere ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né cuore d'uomo riuscì mai ad immaginare¹⁶³.

¹⁶³ Aug., in euang. Ioh. 40, 10 (NBA 24/1, 816-818): *Desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus. Hoc nobiscum agit Scriptura divina, hoc congregatio populorum, hoc celebratio sacramentorum, hoc baptismus sanctus, hoc cantica laudis Dei, hoc ipsa nostra disputatio, ut hoc desiderium non solum seminetur et germinet, verum etiam in modum tantae capacitatis augeatur, ut idoneum sit sumere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit* (1 Cor 2, 9). Cfr. Aug., in euang. Ioh. 34, 7 (NBA 24/1, 722): *Extendat anima cupiditatem suam, et sinu capaciore quaerat comprehendere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit* (1 Cor 2, 9); in epist. Ioh. 4, 6 (NBA 24/2, 1716-1718): *Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides: sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis. Sicuti enim si velis implere aliquem sinum, et nosti quam magnum est quod dabitur, extendis sinum vel sacci vel utris vel alicuius rei: nosti quantum missurus es, et vides quia angustus est sinus; extendendo facis capaciorem: sic Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem. Desideremus ergo, fratres, quia implendi sumus.*

LA LAETITIA

1. *La letizia del gioco*

L'allegria dei compagni di gioco¹ e le premure delle nutrici sono segni di affetto che il bambino ricambia con il sorriso, come se avesse un'illimitata gioia da condividere. Con gemiti e suoni e vari gesti del corpo cerca di esprimere i sentimenti, ma non riesce ancora a manifestare tutto ciò che vuole; intanto osserva con attenzione il comportamento delle persone intorno a lui, e si imprime nella memoria che chiamano con quel suono quella cosa quando la vogliono indicare; così comincia a collegare le parole con le cose, per poter scambiare con le persone tra cui vive i segni che esprimono la sua volontà².

L'attitudine comunicativa di questa fase di vita è attentamente descritta nel trattato di Cicerone *Sui limiti del bene e del male*: «Quando poi sopravviene un po' di robustezza, usano l'anima e i sensi e si sforzano per drizzarsi, e usano le mani e riconoscono le persone da cui sono allevati. In séguito trovan piacere nei coetanei e volentieri si uniscono ad essi e si danno ai trastulli e sono attratti dalla narrazione delle favole e

¹ Un elenco degli studi sulla *laetitia* e sul *gaudium* si trova nella Bibliografia ragionata.

² Aug., *conf.* 1, 8, 13. Attenta è la rappresentazione dell'espressività infantile, la cui inadeguatezza è indicata con un'*adiunctio* e un *polyptoton* (*nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus*), e ancor più accurata è la descrizione delle fasi dell'apprendimento della lingua: 1. l'ascolto della voce e l'osservazione dei movimenti del corpo indicanti la cosa; 2. l'associazione fra la parola e la cosa; 3. l'impressione ritenuta nella memoria; 4. il collegamento fra le parole e le intenzioni altrui; 5. l'espressione della propria volontà attraverso le parole. La conoscenza della lingua è orientata all'espressione dei sentimenti, designati dalla locuzione *sensa cordis* e dalla frase *affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisve rebus*, che indica in forma implicita – corrispondente alla sensibilità ancora inconsapevole dell'infante – i quattro principali moti dell'animo: il desiderio, la letizia, la tristezza, il timore.

vogliono fare omaggio agli altri di ciò che essi hanno in esuberanza, e notano con maggior interesse ciò che avviene in casa, e cominciano a riflettere e ad imparare, e vogliono sapere i nomi delle persone che vedono, e quando gareggiano con i coetanei, se vincono, non stanno in sé per l'allegrezza, se son vinti, si abbattono e si avviliscono»³.

La volontà di manifestare i sentimenti è presente fin dall'infanzia e si esprime in forme non verbali e poi verbali, chiedendo di essere accolta con gioioso affetto; per il suo carattere partecipativo la letizia sollecita l'attitudine relazionale del bambino, stimolando l'apprendimento della lingua che diventa il principale mezzo per comunicare: l'uso della parola, segno del passaggio dall'infanzia alla fanciullezza, è acquisito senza alcuna costrizione o pena, diversamente dalle nozioni studiate a scuola. Ricordando la difficoltà nell'imparare la lingua greca, della quale non conosceva alcuna parola, Agostino propone il confronto con quella latina: *Nam et latina aliquando infans utique nulla noveram et tamen advertendo didici sine ullo metu atque cruciatu inter etiam blandimenta nutricum et ioca adridentium et laetitias alludentium*⁴. Anche di questa non sapeva nulla nell'infanzia, ma l'ha appresa con la semplice attenzione, senza alcuna paura e tormento, al contrario fra le carezze delle nutrici e le facezie e l'ilarità di chi gli stava intorno e la letizia di chi giocava con lui.

L'apprendimento del greco differisce da quello del latino nella misura in cui una conoscenza conseguita attraverso la durezza di imposizioni esterne è diversa da una ricevuta per via familiare, giocosa e soprattutto naturale cioè connessa con l'esigenza di esprimere la propria personalità⁵. La sensibilità infantile si manifesta nelle carezze, nei sor-

³ Cic., *fin.* 5, 15, 42 (ed. C. Moreschini 2005, 178-179): ... *cum autem paulum firmitatis accessit, et animo utuntur et sensibus conitunturque ut sese erigant, et manibus utuntur et eos agnoscunt a quibus educantur. Deinde aequalibus delectantur lubenterque se cum iis congregant dantque se ad ludendum fabellarumque auditione ducuntur deque eo quod ipsis superat aliis gratificari volunt animadvertuntque ea quae domi fiunt curiosius incipiuntque commentari aliquid et discere et eorum quos vident volunt non ignorare nomina, quibusque rebus cum aequalibus decertant, si vicerunt, efferunt se laetitia, victi debilitantur animosque demittunt.* La traduzione è quella di N. Marinone (Torino 1976).

⁴ Aug., *conf.* 1, 14, 23 (ed. cit. 1, 36).

⁵ Fra i due metodi di insegnamento Agostino critica maggiormente quello della costrizione. Cfr. L. Alfonsi, *Sant'Agostino e i metodi educativi dell'antichità*, in *S. Agostino educatore*. Atti della Settimana Agostiniana Pavese, Pavia 16-24 aprile 1970, 2, Pavia 1971, 41-55 (45-46).

risi, nel gioco; la dimensione estrinseca di questa affettività è indicata nel testo dalla forma plurale del sostantivo *laetitia*, che suggerisce la preminenza del significato di 'manifestazioni esteriori di allegria' su quello di 'emozione'. L'accostamento delle letizie al gioco e alle carezze evoca una sensibilità fortemente influenzata dalle percezioni tattili; l'opposizione al *metus* è inoltre indicativa di un'affettività elementare, regolata da due fondamentali atteggiamenti: quello difensivo rappresentato dalla paura e quello esplorativo costituito dalla letizia che favorisce la conoscenza.

2. La letizia per l'iniquità

La letizia per l'iniquità non ha più il candore dell'innocenza infantile e puerile e manifesta già i segni della malizia adolescenziale⁶. All'età di sedici anni l'interruzione degli studi e il ritorno da Madaura a Tagaste per le difficoltà economiche della famiglia sono l'inizio di un periodo deprimente per l'ambizioso ragazzo, fino a quel momento costantemente sollecitato perché eccella nell'apprendimento delle lettere⁷ e allora costretto all'ozio e alla neghittosità del paese natale, senza un'occupazione intellettuale degna di lui. Non credendo di dover raffrenare il

⁶ In Aug., *conf.* 2, 1, 1 - 2, 3, 5 è possibile riconoscere immagini riferibili a scenari o a fenomeni naturali estremamente differenti: 1. la selva (2, 1, 1), nella quale la crescita incontrollata della vegetazione oscura la luce determinando ampie zone di ombra (2, 1, 1) nelle quali avvengono processi di decomposizione (2, 1, 1) e di putrefazione (2, 1, 1), e dal fango (2, 2, 2) e dalle polle (2, 2, 2) esalano (2, 2, 2) nebbie (2, 2, 2) che si infittiscono fino ad obnubilare (2, 2, 2) e ad offuscare (2, 2, 2) con la caligine (2, 2, 2) la serenità (2, 2, 2) del cielo; 2. il proprietario del campo (2, 3, 5) e l'agricoltore che forma la propaggine (2, 2, 3) e smussa le spine escluse dal giardino (2, 2, 3); 3. il fuoco che arde (2, 1, 1) e si infervora (2, 2, 4); 4. l'acqua che sommerge nel gorgo (2, 2, 2), si agita (2, 2, 2) e si effonde (2, 2, 2) e defluisce (2, 2, 2) e ribolle (2, 2, 2), i flutti ribollenti fino al lido (2, 2, 3) e l'impeto del flusso (2, 2, 4); 5. l'esilio (2, 2, 4) e la soggezione al sovrano di una terra straniera (2, 2, 4). Ciascun insieme di immagini delinea uno scenario: la natura selvaggia rappresenta lo sviluppo incontrollato delle passioni, mentre l'agricoltura indica la crescita ordinata dei sentimenti; il fuoco esprime l'immediatezza del divampare delle emozioni, mentre l'acqua denota il loro incontenibile impeto; l'esilio e la schiavitù indicano infine l'estranamento e la perdita dell'autocontrollo che è l'esito della soggezione alle passioni. La combinazione di immagini riferibili a differenti paesaggi o fenomeni naturali sembra funzionale alle esigenze narrative, al fine di rappresentare la forza dei moti dell'animo che determinano il passaggio dall'ordine al disordine.

⁷ Sullo stato d'animo del ragazzo di sedici anni cfr. Brown, *Agostino d'Ippona* cit., 24.

figlio, i genitori allentano le briglie ai divertimenti oltre il tenore della ragionevole severità⁸.

Agostino ritrova i compagni della fanciullezza, giovani sfaccendati di un piccolo paese africano del quarto secolo che, non diversamente da quelli di una grande città dei nostri giorni, ammazzano il tempo sfogandosi in atti di vandalismo. Insieme ai coetanei Agostino prova l'ebbrezza di 'avere sedici anni insieme': «sans être forcément pervers», scrive Mandouze, «tous ces 'gosses du pays' vont à l'occasion faire *ensemble* 'les quatre cents coups'»⁹. Una notte, dopo aver protratto il gioco fino a tarda ora, la compagnia dei ragazzacci si reca a scuotere e a depredare un albero di pere e porta via una grande quantità di frutti¹⁰. L'atto è indicativo della sensibilità adolescenziale, che vuole distinguersi dall'innocenza puerile per la furbizia e la scaltrezza nella ricerca del danno altrui: nella lunga digressione morale che segue il racconto dell'episodio¹¹ emerge la perversione della volontà, non attratta da una bellezza materiale o immateriale. I frutti rubati sono belli, ma non essi desidera l'anima miserabile: *Nam decerpta proieci epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens*¹².

⁸ Aug., *conf.* 2, 3, 8.

⁹ Cfr. A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, 69.

¹⁰ Aug., *conf.* 2, 4, 9. Fra i numerosi studi sul furto delle pere segnaliamo V. d'Antò, *I peccati giovanili di sant'Agostino nel racconto delle sue Confessioni*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» 23 (1946-1948), 17-36; G. Scerbo, *Il furto in sant'Agostino*, «Nuova Rivista Pedagogica» 2 (1952), 29-41; L.C. Ferrari, *The Pear-Theft in Augustine's Confessions*, «Revue des Études Augustiniennes» 16 (1970), 233-242; W.E. Mann, *The Theft of the Pears*, «Apeiron, A Journal for Ancient Philosophy and Science» 12 (1978), 51-58; F. De Capitani, *Il libro II delle "Confessioni" di S. Agostino*, in «Le Confessioni» di Agostino d'Ipbona. *Libri I-II*, commento di L.F. Pizzolato-G. Ceriotti-F. De Capitani (Lectio Augustini 1), Palermo 1984, 89-121.

¹¹ Courcelle (*Recherches cit.*, 51-52) osserva che «Le récit proprement dit tient en huit lignes, suivies de sept pages de commentaires. Il n'y a pas lieu de douter du fait réel, dont Augustin assure que le souvenir est resté vivant en lui. Il est pourtant probable que, si Augustin a donné un tel développement à l'analyse de cette peccadille, pour en faire ressortir la malice gratuite, c'est en conformité avec une tradition usuelle dans la littérature ascétique. Vischer a retrouvé une anecdote parallèle chez Macaire l'Égyptien...». Agostino è persuaso che il male morale si compie sempre per il desiderio disordinato di un bene. Nel racconto di *conf.* 2, 4, 9, tuttavia, le pere non sono state rubate per il desiderio di mangiarle ma per il gusto di rubare, di fare qualcosa di male; per poter individuare il bene voluto, sia pure disordinatamente, si rende necessario un lungo commento che si conclude con la soluzione della difficoltà: anche in quel caso il peccato mira, sia pure *vitiose atque perverse*, ad un bene, poiché è espressione di una volontà distorta che pretende di uguagliare l'onnipotenza divina.

¹² Aug., *conf.* 2, 6, 12 (ed. cit. 1, 66).

L'espressione *iniquitatem, qua laetabar fruens* indica il godimento per l'affermazione di sé attraverso la violazione dell'equità: la volontà, emergendo in modo prepotente nell'adolescenza, si impone con il rifiuto delle regole e delle norme e la prevaricazione. La letizia per la malizia richiede una vittima che si opponga o un complice che si conformi ad essa, conferendole un riconoscimento; per questo motivo tale allegria è come il riso per un solletico al cuore¹³ per aver ingannato quanti sono ben lungi dall'aspettarselo e risolutamente contrari e come il prurito del desiderio acceso dalla vellicazione della complicità¹⁴. Il riso per così dire solletica il cuore dei ragazzi all'idea di fare uno scherzo a persone che non lo attendono. Agostino delinea un'anticipazione dell'analisi bergsoniana del carattere sociale del riso: non è facile ridere da soli, e tuttavia avviene talvolta di essere sopraffatti dal riso anche stando tra sé e sé¹⁵.

3. La letizia del legame amoroso

La letizia del legame amoroso è volubile e quasi inavvertitamente si trasforma in angoscia. L'instabile e contraddittoria sensibilità dell'adolescenza è l'esito dei profondi mutamenti fisici e psicologici associati alla crescita; i cambiamenti che avvengono dentro sé si uniscono a quelli che si verificano fuori di sé, e nella continua interazione fra l'interiorità e l'esteriorità si alimenta l'emotività di questa fase di vita. L'ambiente circostante non è avvertito in distaccata oggettività, ma evoca nell'animo molteplici impressioni: il paesaggio rurale dell'entroterra della Numidia, nel quale sopravvive una natura incontaminata e selvaggia, è associato all'inselvaticamento dell'animo del sedicenne in seguito all'interruzione degli studi, all'ozio e alle cattive compagnie; lo scenario della grande e popolosa città di Cartagine, nella quale si agitano gli uomini mossi dalle passioni, evoca invece il tumultuoso agitarsi delle emozioni nel cuore del ragazzo di diciassette anni.

Agostino non ama ancora eppure ama amare, e cerca una creatura

¹³ Aug., *conf.* 2, 9, 17 (ed. cit. 1, 72-74): *Risus erat quasi titillato corde...*

¹⁴ Aug., *conf.* 2, 8, 16.

¹⁵ Aug., *conf.* 2, 9, 17.

con un'anima per poter amare ed essere amato e con un corpo perché amare ed essere amato sia più dolce; in questo modo però inquina la sorgente dell'amicizia con le lordure della concupiscenza. L'amore è mobile, instabile, inquieto come l'acqua, che assume un aspetto vario e continuamente diverso in relazione ai riflessi della luce e ai colori degli elementi circostanti: pura quando sgorga dalla sorgente, si intorbida mescolandosi con i detriti che trascina; così l'amore, limpido quando scaturisce dalla vena dell'amicizia, si inquina quando si confonde con la libidine. La metafora esprime la corruzione dell'uomo che contamina i sentimenti puri con l'impurità. Dalle sensazioni visive c'è un improvviso passaggio a quelle gustative, in modo da indicare l'accesso dal livello descrittivo a quello interpretativo nel quale emerge il disegno divino: la dolcezza per la fruizione del corpo si muta in una crescente amarezza. L'immagine della soavità aspersa di fiele indica la correzione con la quale la passione dell'uomo rivolta contro Dio è da Dio rivolta contro l'uomo, per cui il disordine che questi opera poi lo subisce¹⁶: *Deus meus, misericordia mea (Ps 58, 18), quanto felle mihi suavitatem illam et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum et perveni occulte ad vinculum fruendi et conligabar laetus aerumnosis*

¹⁶ Negli *exordia* del secondo e terzo libro delle *Confessioni* sono più volte accostate immagini contrastanti, come luce e tenebre (2, 2, 2), serenità e caligine (2, 2, 2), acqua limpida e inquinata (3, 1, 1), candore e oscurità (3, 1, 1), amarezza e dolcezza (3, 1, 1), acqua pura e fresca e pece nera e bollente (3, 2, 3); questa tecnica è frequentemente adoperata nei testi profetici (cfr. G.I. Vlková, *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce. Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia* [Tesi Gregoriana, Serie Teologica 107], Roma 2004), dove immagini contrastanti sono avvicinate per esprimere il 'rovesciamento', l'Umkehrung, il volgersi del popolo di Israele lontano da Dio (cfr. J. Fichtner, *Die Umkehrung in der prophetischen Botschaft. Eine Studie zu dem Verhältnis von Schuld und Gericht in der Verkündigung Jesajas*, «Theologische Literaturzeitung» 78 [1953], 459-466 [459]). Le citazioni e le allusioni ai Profeti sono peraltro numerose nel secondo e terzo libro delle *Confessioni*: 2, 1, 1 (ed. cit. 1, 52): *contabuit species mea et computrui* (cfr. Dn 10, 8); 2, 2, 2 (ed. cit. 1, 54): *tacebas* (cfr. Is 42, 14); 2, 2, 4 (ed. cit. 1, 56): *a deliciis domus tuae* (cfr. Mi 2, 9); 2, 3, 6 (ed. cit. 1, 58): *ad te tergum et non faciem* (Jr 2, 27); 2, 3, 7 (ed. cit. 1, 58): *tacebas* (cfr. Is 42, 14); 2, 3, 8 (ed. cit. 1, 60): *de medio Babylonis fugerat* (Jr 51, 6); 3, 2, 3 (ed. cit. 1, 78-80): *Deo patrum nostrorum et laudabili et superexaltato in omnia saecula* (cfr. Dn 3, 52-55); 3, 8, 16 (ed. cit. 1, 100): *tu derelinqueris, fons vitae* (cfr. Jr 2, 13). Le immagini del volgere le spalle, della lontananza dalla casa, di Babilonia sono impiegate nel racconto dell'Umkehrung e dell'*aversio*, senza il quale non è possibile narrare la Bekehrung e la *conversio*: l'uno e l'altro movimento in direzioni opposte possono essere rappresentati soltanto attraverso il ricorso a immagini contrastanti, disposte prima secondo una sequenza (luce - tenebre) e poi secondo una sequenza invertita (tenebre - luce).

nexibus, ut caederer virgis ferreis (cfr. Ps 2, 9) *ardentibus zeli et suspicionum et timorum et irarum atque rixarum* (cfr. Gal 5, 20)¹⁷.

Con una struttura chiasmica (*conligabar laetus aerumnosis nexibus*) il vescovo di Ippona riassume gli esiti contraddittori della trasformazione della *laetitia* in *aerumna* nel momento in cui il legame risulta essere un *nexus*; breve è la durata di questa gioia perché la fruizione si muta presto in desiderio di possesso esclusivo, questo in preoccupazione di perdere la persona amata e poi in rabbia nel momento in cui essa viene meno. Una *enumeratio* descrive la sequenza per la quale la gelosia alimenta i sospetti, questi si trasformano in timori ed essi a loro volta degenerano in accessi di ira. La successione delle passioni riflette il mutamento della dolcezza in amarezza, nel vano tentativo di rendere duraturo e stabile un piacere effimero e temporaneo: l'affetto disordinato diventa pena¹⁸, verga incandescente e strumento con il quale Dio nella sua sapiente pedagogia corregge l'uomo.

4. La letizia dell'amicizia

La letizia di accogliere chi ritorna è segno di uno stretto legame di amicizia. Il vincolo che unisce i coetanei e compagni di studi negli anni dell'adolescenza è particolarmente forte: Agostino non si allontana mai per lungo tempo dall'amico più caro, poiché sono troppo vicendevolmente legati per la condivisione dei ricordi passati, degli interessi presenti e della fede manichea: a separarli è soltanto la morte, che interrompe definitivamente la loro amicizia. Il giovane ha perso la sua gioia ed è infelice, come è indicato dall'*annominatio* (*miser... eram... amiseram*)¹⁹; il dolore è lenito soltanto dal tempo, il cui operato è mirabile nell'animo: il succedersi dei giorni insinua altre speranze e altri ricordi, risarcendo poco a poco con le antiche forme di piacere alle quali cede quel dolore. Soprattutto rianimano e rinfrancano Agostino le attenzioni degli amici con i quali ama ciò che ama invece di Dio, vale a dire la grande favola e la lunga menzogna i cui ambagi – giri di parole voluta-

¹⁷ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76-78).

¹⁸ Aug., *conf.* 1, 12, 19.

¹⁹ Aug., *conf.* 4, 5, 10.

mente tortuosi e oscuri – sono adulterini amplessi che corrompono la mente solleticando le orecchie; l'amore per la finzione manichea, rappresentato nella forma di un rapporto sensuale e immorale, unisce gli animi con un vincolo non soggetto al tempo, poiché anche se muore uno degli amici non muore però quella favola. La fede manichea diventa un importante elemento di coesione nelle amicizie, che negli anni della formazione intellettuale si configurano più chiaramente come il consenso su temi umani e divini; l'intesa fondata su idee condivise unisce numerosi animi, fra i quali si stabilisce una concordia stabile e duratura che ha origine in una varietà di atteggiamenti: *Alia erant, quae in eis amplius capiebant animum: conloqui et conridere et vicissim benivole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid invicem aut discere ab invicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere venientes cum laetitia: his atque huiusmodi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomiti- bus conflare animos et ex pluribus unum facere*²⁰. Leggere con gli amici libri e discutere sui contenuti, esprimendo con franchezza ora il dissenso ora l'assenso, sempre però con benevolenza e con rispetto reciproco, non volendo solo insegnare ma anche apprendere dagli altri, e attendere con impazienza la gioia dell'incontro: questi segni di mutuo affetto e di amicizia sono esche per accendere gli animi, che fondendosi diventano uno solo.

Tali atteggiamenti sono manifestazioni di un'armonia che trova espressione nel testo in strutture sintattiche simmetriche: un *isocolon* (*desiderare absentes cum molestia, suscipere venientes cum laetitia*) descrive la combinazione delle emozioni, per cui il desiderio della presenza è insieme al fastidio per l'assenza e precede la letizia del ritorno; l'autentica gioia è la fruizione di un bene desiderato poiché la sua privazione fa soffrire. Ciascun sentimento assume significato in rapporto agli altri: i singoli moti dell'animo sono infatti le molteplici facce di un unico affetto, che sussiste soltanto nella misura in cui è corrisposto. Soltanto

²⁰ Aug., *conf.* 4, 8, 13 (ed. cit. 2, 24).

un sentimento ricambiato, infatti, può essere considerato amicizia secondo l'*Etica nicomachea* di Aristotele: «... la benevolenza, infatti, è amicizia solo quando è reciproca. O non bisogna aggiungere anche "quando non rimane nascosta"? ... Bisogna dunque, per essere amici, essere benevoli gli uni verso gli altri e non nascondere di volere il bene l'uno dell'altro, per uno dei motivi che abbiamo detto»²¹. In termini simili è descritta l'amicizia nel *Lelio* di Cicerone: «Niente è più dolce di una benevolenza corrisposta, di un ricambio di premure e di servigi»²². Questo reciproco affetto non è altro che un amore corrisposto: «... gioire moltissimo per un animo ornato di virtù, tanto da poter amare o, per così dire, ricambiare l'amore»²³. Richiamando il *Lelio*, Agostino scrive: *Hoc est quod diligitur in amicis et sic diligitur, ut rea sibi sit humana conscientia, si non amaverit redamantem aut si amantem non redamaverit, nihil quaerens ex eius corpore praeter indicia benivolentiae*²⁴. La coscienza si sente colpevole nel momento in cui non rispetta l'equità, quando non c'è un uguale sentimento da entrambe le parti perché non ama chi la riama o non riama chi la ama, come è indicato dalla *disiunctio* (*si non amaverit redamantem aut si amantem non redamaverit*): l'animo cerca negli affetti una equità, e in nome di essa si sente obbligato a ricambiare l'amore; la benevolenza, per un naturale senso di uguaglianza, chiede di essere corrisposta con segni di benevolenza. Per Cicerone queste manifestazioni sensibili confermano e alimentano l'ardore dell'affetto: *Quamquam confirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto et consuetudine adiuncta; quibus rebus ad illum primum motum animi et amoris adhibitis, admirabilis quaedam exardescit benevolentiae magnitudo*²⁵. Non diversamente, Agostino riconosce che questi segni del reciproco amore infiammano gli animi e di molti fanno uno solo.

²¹ Arist., *EN* 8, 2, 3 (ed. cit. 158): εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονητοῖσι φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λανθάνουσαν; ... δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι' ἓν τι τῶν εἰρημένων.

²² Cic., *Lael.* 14, 49 (ed. cit. 342): *Nihil est enim remuneratione benevolentiae, nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius.*

²³ *Ibidem* (ed. cit. 342): ... *animo autem virtute praedito, eo qui vel amare vel (ut ita dicam) redamare possit, non admodum delectari?*

²⁴ Aug., *conf.* 4, 9, 14 (ed. cit. 2, 24).

²⁵ Cic., *Lael.* 9, 29 (ed. cit. 333).

5. La letizia per l'ascolto della voce dello sposo

La gioia per la voce dello sposo non è concessa a chi è incapace di sentire il melodioso suono della verità, che ha la bellezza di un armonico accordo di toni differenti. L'attrattiva della bellezza è argomento delle conversazioni fra Agostino e gli amici, che si domandano se gli uomini amino altro che il bello e che cosa sia ciò che attira e avvicina alle cose amate²⁶. Il modo in cui si distribuiscono nell'unica anima i pesi dei vari e diversi amori²⁷ è del tutto ignoto al giovane che concepisce soltanto le forme corporee: nel trattato *Del bello e del conveniente*, composto all'età di ventisei o ventisette anni, egli distingue il bello inteso come il tutto armonico e il conveniente individuato nei rapporti armonici fra le parti. Per la falsa opinione sullo spirito la sua mente trepidante si volge però dall'incorporeo ai contorni e ai colori e alle masse, che non è possibile vedere nell'anima²⁸; le finzioni corporee sono le voci dell'errore che assordano le orecchie del cuore, tese verso la melodia interiore della dolce verità²⁹: la verità è eco della voce dello sposo, che non è possibile ascoltare se non sono ridotti al silenzio i rumori dei sensi e se Dio non apre le orecchie in modo da poter intendere il Verbo: *Non enim dabas auditui meo gaudium et laetitiam, aut exultabant ossa, quae humiliata* (Ps 50, 10) *non erant*³⁰. Dio infatti non ha dato all'udito gioia e letizia, né esultano le ossa che non sono state umiliate.

Le parole del *Salmo 50, 10* (*auditui meo dabis gaudium et laetitiam*) individuano nell'ascolto l'origine della gioia, indicata dalla dittologia sinonimica *gaudium et laetitiam*³¹. Coloro che ascoltano, osserva Agostino nell'*Esposizione sul Salmo 50*, sono più felici di coloro che parlano: chi sente ciò che Dio gli suggerisce e gli insegna, è sicuro e gioisce tranquillo; è infatti sotto il maestro, e la sua verità lo rallegra nell'intimo. Per questo motivo Giovanni Battista, che dava gloria al suo maestro e per-

²⁶ Aug., *conf.* 4, 13, 20.

²⁷ Aug., *conf.* 4, 14, 22.

²⁸ Aug., *conf.* 4, 15, 24.

²⁹ Aug., *conf.* 4, 15, 27.

³⁰ *Ibidem* (ed. cit. 2, 40).

³¹ Nel passaggio dalla letizia sensibile a quella spirituale ha una funzione importante la bellezza, che già nella filosofia platonica conduce dal sensibile all'intelligibile.

ciò al suo amico, dice: «*Chi ha la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo sta in piedi e lo ascolta*» e aggiunge subito dopo: «*sta in piedi e lo ascolta, e gode e si rallegra per la voce dello sposo*» (Jo 3, 29)³².

Nel *Trattato 57 sul Vangelo di Giovanni* sono accostate le citazioni di Jac 1, 19 (*sit omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum*), Ps 50, 10 (*auditui meo dabis gaudium et laetitiam, et exsultabunt ossa humiliata*) e Jo 3, 29 (*amicus autem sponsi stat et audit eum, et gaudio gaudet propter vocem sponsi*) per esortare ad essere pronti nell'ascolto e lenti invece nella parola a motivo della letizia concessa all'udito, che è la gioia dell'amico per la voce dello sposo: il cristiano dovrebbe compiacersi nel sentire la verità che parla dentro sé senza alcuno strepito e risuona esteriormente attraverso la voce del lettore o del predicatore; chi ascolta la verità si allietta per la gioia che è propria dell'umiltà³³. Nella *Lettera 266* la medesima sequenza di citazioni ammonisce ad essere pronti nell'ascolto, nel quale è concessa la gioia dell'amico per la voce dello sposo³⁴; sicura è la condizione del discepolo,

³² Aug., in psalm. 50, 13 (NBA 25, 1314-1316): *Auditui meo, inquit, dabis exsultationem et laetitiam: gaudebo audiendo te, non loquendo contra te... Feliciores sunt qui audiunt, quam qui loquuntur... Cum autem ipsum aliquid suggerentem et docentem intus audimus, securi sumus, securi gaudemus: sub magistro enim sumus, illius gloriam quaerimus, illum docentem laudamus; delectat nos veritas eius intus, ubi nemo facit vel audit strepitum; ibi dixit iste esse laetitiam suam et exsultationem suam. Auditui meo, inquit, dabis exsultationem et laetitiam. Et ideo quia humilis, audit. Qui audit, qui vere audit et bene audit, humilis audit... Inde et ille humilis magnus... Iohannes ille Baptista, dans gloriam magistro suo et ideo amico suo, ait, cum Christus putaretur et ex eo superbire posset et se extendere... ait: Qui habet sponsam, sponsus est; amicus autem sponsi stat et audit eum. Stantem se fecit et audientem, non cadentem et loquentem. Stat, inquit, et audit eum. Audistis auditum; ubi est exsultatio et laetitia? Continuo sequitur: Stat et audit eum, et gaudio gaudet propter vocem sponsi (Jo 3, 29). Auditui meo dabis exsultationem et laetitiam, et exsultabunt ossa humiliata.*

³³ Aug., in euang. Ioh. 57, 3 (NBA 24/2, 1088-1090): *Dicit et alius homo Dei: Auditui meo dabis gaudium et laetitiam, et exsultabunt ossa humiliata (Ps 50, 10)... Dicit et alius: Amicus autem sponsi stat et audit eum, et gaudio gaudet propter vocem sponsi (Jo 3, 29). Fruamur auditu, sine strepitu nobis loquente intrinsecus veritate. Quamquam etiam cum forinsecus insonat per legentem, per annuntiantem, per praedicantem, per disputantem, per praecipientem, per consolantem, per exhortantem, per ipsum etiam cantantem atque psallentem; ipsi qui haec agunt, inquinare pedes suos timeant, cum placere hominibus subrepente amore humanae laudis affectant. Ceterum qui eos audit libenter et pie, non habet locum iactandi se in laboribus alienis; et non inflatis ossibus, sed humiliatis gaudio gaudet propter vocem dominicae veritatis.*

³⁴ Aug., epist. 266, 2-3 (NBA 23, 944-946): *... et ille in Psalmo ait: Auditui meo dabis exsultationem et laetitiam; continuoque subiecit: Et exsultabunt ossa humiliata (Ps 50, 10)... Quid enim aliud ostendit ubi ait: Qui habet sponsam, sponsus est; amicus autem sponsi stat et audit eum, et gaudio gaudet propter vocem sponsi (Jo 3, 29)? Hic est ille*

che «*gli sta vicino e l'ascolta, si riempie di gioia alla voce dello sposo*» (Jo 3, 29), precisa il vescovo di Ippona nel *Discorso* 23³⁵. Chi sente la voce di Dio è felice e perciò non cade, così come l'amico dello sposo sta in piedi perché ascolta³⁶. Soltanto chi sente parole buone può poi annunciarle³⁷. Così Giovanni Battista godeva non tanto perché predicava e parlava ma perché poteva ascoltare, e diceva infatti: «*Ma l'amico dello sposo sta in piedi ad udirlo e si riempie di gioia alla voce dello sposo*»³⁸.

6. La letizia per l'ascolto della predicazione

L'espressione *laetus audiebam*³⁹ indica la gioia per l'ascolto della predicazione del vescovo di Milano: la soavità della sua eloquenza attrae il giovane, che nel 384 assume l'incarico di professore di retorica presso la corte imperiale. Inizialmente Agostino ascolta Ambrogio soltanto per verificare se la sua eloquenza sia all'altezza della fama⁴⁰; dopo

auditus, de quo paulo ante commemoravi in Psalmo positum: Auditui meo dabis exsultationem et laetitiam, et exsultabunt ossa humiliata (Ps 50, 10).

³⁵ Aug., *serm.* 23, 1 (NBA 29, 436): *Periculosum ergo magisterium, discipulatus securus est. Ideo psalmus: Auditui meo, inquit, dabis gaudium et exsultationem* (Ps 50, 10). *Securior est enim verbi auditor, quam verbi prolator. Ideo ille securus stat, et audit eum, et gaudio gaudet propter vocem sponsi* (Jo 3, 29).

³⁶ Cfr. Aug., *in euang. Ioh.* 25, 17 (NBA 24/1, 590): *Ideo etenim ille qui dixit: Exsultabunt ossa humiliata, praedixit: Auditui meo dabis exsultationem et laetitiam* (Ps 50, 10). *Quid est: auditui meo? Audiendo te felix sum, de voce tua felix sum; intus bibendo felix sum. Ideo non cado, ideo exsultabunt ossa humiliata; ideo amicus sponsi stat, et audit eum* (Jo 3, 29); *ideo stat, quia audit.*

³⁷ Cfr. Aug., *in psalm.* 38, 4 (NBA 25, 890): *Unde enim dicebam bona, nisi quia audiebam? Auditui enim meo dabis exsultationem et laetitiam* (Ps 50, 10). *Et amicus sponsi stat, et audit eum, et gaudio gaudet propter vocem, non suam, sed sponsi* (cfr. Jo 3, 29).

³⁸ Cfr. Aug., *in psalm.* 139, 15.

³⁹ Aug., *conf.* 6, 4, 6 (ed. cit. 2, 100).

⁴⁰ Aug., *conf.* 5, 13, 23. L'influenza di Ambrogio sulla conversione di Agostino avviene soprattutto attraverso i discorsi al popolo, e non tanto nei colloqui personali che negli anni 385 e 386 si limitano a pochi incontri, come osserva Courcelle (*Recherches* cit., 94): la prima visita, avvenuta poco dopo l'arrivo a Milano, non è niente più che lo scambio di cortesie ufficiali, e tuttavia Ambrogio accoglie come un padre Agostino, che per questo inizia ad amarlo (Aug., *conf.* 5, 13, 23). Il secondo colloquio ha luogo almeno sei mesi più tardi, verso giugno: Agostino si mostra restio dinanzi alla risposta autoritaria che Ambrogio gli fornisce sulla questione del digiuno (Aug., *conf.* 6, 3, 3 - 6, 3, 4; 6, 11, 18). È lecito pensare che Agostino non desideri ancora ricevere un'approfondita spiegazione sui temi religiosi: il vescovo di Milano, anche se è molto occupato, non negherebbe un colloquio al retore ufficiale della città, ma probabilmente Agostino non

l'arrivo di Monica segue regolarmente ogni domenica i suoi sermoni, insieme alla madre che li ascolta con fervore⁴¹. Le parole di Ambrogio inducono Agostino a prendere in seria considerazione la dottrina cristiana, nella quale è stato istruito fin dalla fanciullezza ma che fino a questo momento ha disdegnato per la forma umile e ora invece apprezza conoscendo il suo significato più profondo. Ascoltando i discorsi del vescovo, Agostino comprende che Dio e l'anima sono entità immateriali⁴² e che i patriarchi possono essere visti in una luce diversa da quella in cui gli sono stati presentati fino a quel momento; si persuade pertanto che la fede cattolica può essere difesa dalle obiezioni manichee e può essere quindi professata senza impudenza, soprattutto dopo aver sentito spiegare i luoghi oscuri dell'Antico Testamento che intesi alla lettera lo uccidevano. Grazie all'interpretazione spirituale, comincia a risollevarsi dalla disperazione per cui credeva che non si potesse obiettare nulla contro i detrattori e i derisori della Legge e dei Profeti⁴³: *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 (2 Cor 3, 6)⁴⁴, cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento (cfr. 2 Cor 3, 14) spiritualiter aperiret, non dicens quod*

vuole ancora esporgli i suoi stati d'animo, che rivelerà soltanto dopo il ritiro a Cassiciaco (Aug., *conf.* 9, 5, 13).

⁴¹ Aug., *conf.* 6, 3, 4.

⁴² Cfr. Aug., *beat. vit.* 1, 4.

⁴³ Aug., *conf.* 5, 14, 24 (ed. cit. 2, 86): ... *maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar* (cfr. 2 Cor 3, 6). *Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque inridentibus resisti omnino non posse*; cfr. Aug., *util. cred.* 8, 20 (NBA 6/1, 204): ... *et iam fere me commoverant nonnullae disputationes Mediolanensis episcopi, ut non sine spe aliqua de ipso Vetere Testamento multa quaerere cuperem, quae, ut scis, male nobis commendata exsecrabamur.*

⁴⁴ A 2 Cor 3, 6 (*littera enim occidit, spiritus autem vivificat*) Ambrogio fa più volte allusione nei discorsi pronunciati fra il 385 e il 387, e in particolare nel *De Jacob*, nel *De interpellatione Iob et David* e nell'*In Lucam*. Cfr. Ambr., *Iac.* 2, 3, 13 (SAEMO 3, 286): ... *seruit enim littera, libera est gratia...*; *Iob* 1, 5, 12 (SAEMO 4, 146): ... *inueterauit littera... Euertit enim et subruit intellectum secundum litteram et statuit intellegentiam spiritalem. Intellectus ergo legis ille carnalis euanuit: facta est spiritalis; in Luc. 3, 28; 6, 29; 9, 37.*

*me offenderet, quamvis ea diceret quae utrum vera essent adhuc ignorarem*⁴⁵. Agostino gioisce nell'ascoltare Ambrogio, che nelle prediche al popolo espone il significato spirituale di parole che intese alla lettera sembravano insegnare la perversità.

La letizia nell'ascolto della predicazione di Ambrogio deriva dal fatto che Agostino non riceve più offesa dai passi della Legge e dei Profeti: questa offesa è individuabile nei disaccordi che ad Agostino risultano estremamente sgraditi. La rimozione di questa offesa è per se stessa motivo di letizia.

7. La ricerca di una letizia senza preoccupazioni

Negli anni della giovinezza Agostino e gli amici aspirano ad una letizia senza preoccupazioni. Ansiosa è fino a quel momento la ricerca di una gioia destinata a risultare vana: l'adolescente desidera eccellere nell'eloquenza⁴⁶ per conseguire una posizione di prestigio, ma dopo aver completato gli studi di retorica a Cartagine deve tornare nel modesto centro di Tagaste in qualità di insegnante di grammatica. L'angusta vita del paese di provincia non può gratificare il ragazzo, che non vi intravede alcuna possibilità di progresso; dopo un breve periodo Agostino fugge dalla città natale⁴⁷ passando sopra i desideri del protettore Romano⁴⁸ e ritorna a Cartagine, esercitandovi per alcuni anni l'insegnamento della retorica; è però consapevole che la sola possibilità di un successo duraturo è un legame con le famiglie che a Roma o a Milano controllano la sorte dei provinciali di talento. Decide pertanto di trasferirsi a Roma, anche perché a quanto sente dire gli studenti sono raffrenati da una disciplina più rigorosa⁴⁹; qui però conosce abusi che non ha subito in Africa⁵⁰: per questo motivo, alla notizia della richiesta

⁴⁵ Aug., *conf.* 6, 4, 6 (ed. cit. 2, 100).

⁴⁶ Aug., *conf.* 3, 4, 7 (ed. cit. 1, 84): *Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae...*

⁴⁷ Aug., *conf.* 4, 7, 12.

⁴⁸ Cfr. Aug., *c. acad.* 2, 2, 3.

⁴⁹ Aug., *conf.* 5, 8, 14.

⁵⁰ Aug., *conf.* 5, 12, 22.

di un insegnante di retorica per Milano, interviene affinché sia affidato a lui l'incarico⁵¹.

Giunge dunque a Milano, una città intellettualmente vivace nella quale arrivano poeti da località remote come Alessandria⁵² e le opere dei filosofi greci sono lette dal clero e dai proprietari terrieri; la brillante società sviluppatasi intorno alla corte imperiale comporta grandi opportunità di successo per il giovane professore, cui è affidata la declamazione dei panegirici ufficiali dell'imperatore e dei consoli, i discorsi con i quali sono diffusi i programmi della corte. Pur avendo conseguito una posizione di prestigio, il giovane di trenta anni non si sente ancora appagato in quanto aspira a onori, guadagni e a un matrimonio conveniente⁵³ e per questo sopporta difficoltà amarissime⁵⁴. Nel giorno in cui si appresta a pronunciare il panegirico del giovanissimo imperatore Valentiniano II, camminando per un vicolo con alcuni amici si imbatte in un povero mendico ebbro che ride e scherza; l'incontro fortuito scatena nell'animo un seguito prorompente di riflessioni⁵⁵: *Et ingemui et locutus sum cum amicis, qui mecum erant, multos dolores insaniarum nostrarum, quia omnibus talibus conatibus nostris, qualibus tunc laborabam, sub stimulis cupiditatum trahens infelicitatis meae sarcinam et trahendo exaggerans, nihil vellemus aliud nisi ad securam laetitiam pervenire, quo nos mendicus ille iam praecessisset numquam illuc fortasse venturos*⁵⁶. Per conseguire una posizione di prestigio, Agostino e gli amici trascinano con fatica il fardello della loro infelicità e ne

⁵¹ Aug., conf. 5, 13, 23.

⁵² Cfr. A.D.E. Cameron, *Wandering Poets. A Literary Movement in Byzantine Egypt*, «Historia» 14 (1965), 470-509 (495-496).

⁵³ Aug., conf. 6, 6, 9 (ed. cit. 2, 106): *Inhiabam honoribus lucris coniugio, et tu inridebas* (cfr. Ps 2, 4; 36, 13; Sap 4, 18); conf. 6, 11, 19 (ed. cit. 2, 126): *Ecce iam quantum est ut impetretur aliquis honor. Et quid amplius in his desiderandum? Suppetit amicorum maiorum copia, ut nihil aliud et multum festinemus, vel praesidatus dari potest. Et ducenda uxor cum aliqua pecunia, ne sumptum nostrum gravet, et ille erit modus cupiditatis.*

⁵⁴ Aug., conf. 6, 6, 9.

⁵⁵ *Ibidem* (ed. cit. 2, 106): *Quam ergo miser eram, et quomodo egisti ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer et mentienti faveretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret, transiens per quendam vicum Mediolanensem animadverti pauperem mendicum iam, credo, saturum iocantem atque laetantem.*

⁵⁶ *Ibidem* (ed. cit. 2, 106).

accregono il peso a forza di portarlo, non volendo altro se non giungere ad una letizia tranquilla, dove il mendico li ha già preceduti ed essi forse non giungeranno mai.

La felicità effimera che il mendico ha ottenuto con poche monete elemosinate può essere raggiunta per una via diritta, accontentandosi di ciò che si possiede, evitando i penosi anfratti e le tortuosità per le quali conduce l'ambizione che cerca sempre più; la felicità del mendico certamente non è la vera gioia, ma quella inseguita da Agostino è molto più falsa: quello infatti è lieto ed egli invece ansioso, quello tranquillo ed egli trepidante⁵⁷.

8. La letizia dono di Dio

La letizia è donata nel cuore di chi pentendosi si converte liberandosi dalla schiavitù dei beni temporali per assoggettarsi al giogo del servizio divino⁵⁸. Negli onori, nelle ricchezze e nel matrimonio Agostino ha cercato invano la gioia, che infine trova proprio nella rinuncia a questi beni⁵⁹: la decisione di abbandonare l'incarico di professore di retorica per dedicarsi interamente alla meditazione è la fonte di una

⁵⁷ *Ibidem* (ed. cit. 2, 106-108): *Quod enim iam ille pauculis et emendicatis nummulis adeptus erat, ad hoc ego tam aerumnosis anfractibus et circuitibus ambiebam, ad laetiam scilicet temporalis felicitatis. Non enim verum gaudium habebat: sed et ego illis ambitionibus multo falsius quaerebam. Et certe ille laetabatur ego anxius eram, securus ille ego trepidus. Et si quisquam percontaretur me utrum mallet exultare an metuere, responderem: «Exultare»; rursus si interrogaret utrum me talem mallet, qualis ille, an qualis ego tunc essem, me ipsum curis timoribusque confectum eligerem, sed perversitate: numquid veritate? Neque enim eo me praeponere illi debebam, quo doctior eram, quoniam non inde gaudebam, sed placere inde quaerebam hominibus, non ut eos docerem sed tantum ut placerem.*

⁵⁸ In Aug., *conf.* 9, 1, 1 - 9, 3, 5 si individuano differenti insiemi di immagini: 1. la liberazione del servo figlio dell'ancella da parte del signore che rompe i suoi vincoli (9, 1, 1) e lo fa uscire dalla profonda segreta nella quale è stato rinchiuso per lungo tempo (9, 1, 1); 2. la sottomissione del collo al giogo e delle spalle al fardello (9, 1, 1); 3. il ritiro dal mercato (9, 2, 2) per il riscatto dello schiavo che non è più in vendita (9, 2, 2); 4. le frecce acuminatae (9, 2, 2) conficcate nelle viscere (9, 2, 3) e i carboni devastatori (9, 2, 2) che appiccano un incendio che i venti contrari rinfocolano e non estinguono (9, 2, 3); 5. la deposizione del fardello (9, 2, 4); 6. i vincoli che trattengono (9, 3, 5) e la catena che rallenta il cammino (9, 3, 5); 7. il riparo dalla calura nell'amenità del giardino sempre verdeggiante (9, 3, 5); 8. il monte pingue di cacio e ubertoso (9, 3, 5).

⁵⁹ Aug., *conf.* 9, 1, 1 (ed. cit. 3, 106): *Quam suave mihi subito factum est carere suavitibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat.*

gioia⁶⁰ che riempie l'animo nell'interminabile periodo di circa venti giorni che prelude alla fine dell'insegnamento, un impegno gravoso che risulta insostenibile senza l'incitamento della cupidigia. Infine viene il giorno in cui il giovane è libero anche di fatto dall'insegnamento della retorica da cui è già libero nell'animo; con gioia benedice Dio che scioglie la lingua dai vincoli da cui ha già sciolto il cuore⁶¹. Per trovare riposo dal tumulto del mondo, Agostino, la madre Monica, il figlio Adeodato, l'amico Alipio, Navigio, due cugini e due compaesani sono ospiti della villa di Verecondo a Cassiciaco. Le conversazioni con i presenti e con Dio nel periodo di ritiro sono raccolte nei dialoghi *Contro gli Accademici*, *La felicità*, *L'ordine*, nei *Soliloqui*, nel trattato su *L'immortalità dell'anima*. In quei giorni di grandi benefici il giovane acquisisce una più chiara coscienza dell'interiorità, lo spazio nel quale acquista valore la relazione con Dio: essa non è psicologicamente più profonda o spiritualmente più nobile ma essenzialmente diversa da quella naturale, ed è donata per grazia dallo Spirito Santo; per attingere questa interiorità è necessario appropriarsi dello spazio del cuore, nel quale lo spirito è irrorato dal principio della vita ed è congiunto alle radici dell'esistenza e della natura e nel quale le forze spirituali e istintive entrano nella religiosità.

Nel raccoglimento del ritiro il cuore si infiamma, si accende, arde nella lettura dei *Salmi* di Davide⁶², cantici di fede e inni di pietà, e si duole con impeti di sdegno ma anche di misericordia verso i Manichei che non conoscono quei medicamenti. Alle parole del *Salmo* 4 Agostino

⁶⁰ Aug., *conf.* 9, 2, 4 (ed. cit. 3, 110): *Sed ubi plena voluntas vacandi et videndi quoniam tu es Dominus (Ps 45, 11), oborta mihi est atque firmata - nosti, Deus meus -, etiam gaudere coepi, quod haec quoque suberat non mendax excusatio, quae offensionem hominum temperare, qui propter liberos suos me liberum esse numquam volebant. Ple-nus igitur tali gaudio tolerabam illud intervallum temporis, donec decurreret - nescio utrum vel viginti dies erant -, sed tamen fortiter tolerabantur, quia recesserat cupiditas, quae mecum solebat ferre grave negotium, et ego premendus remanseram, nisi patientia succederet.*

⁶¹ Aug., *conf.* 9, 4, 7 (ed. cit. 3, 114): *Et venit dies quo etiam actu solverer a professione rhetorica, unde iam cogitatu solutus eram. Et factum est, eruisti linguam meam unde iam erueras cor meum, et benedicebam tibi gaudens profectus in villam cum meis omnibus.*

⁶² Sulla preghiera di Agostino nel ritiro di Cassiciaco cfr. H.-J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung der «voces» und «affectus»*. *Zu Augustinus, Conf. IX, 4, 6 und X, 33*, «Theologie und Philosophie» 52 (1977), 481-497; S. Poque, *La prière du catéchumène Augustin en Septembre 386 (conf. IX, 4, 8-11)*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 15-20 settembre 1986, Roma 1987, 2, 79-84.

inorridisce di timore e al tempo stesso si infervora per la speranza e l'esultanza nella misericordia di Dio: riconoscendo di essere stato duro di cuore e di aver amato la vanità e cercato la menzogna, si adira con se stesso e, pentito per il passato, ormai ripone la speranza del rinnovamento futuro in Dio, che subito fa sentire la sua dolcezza concedendo al cuore la letizia⁶³: *Ibi enim ubi mihi iratus eram, intus in cubili ubi compunctus eram* (cfr. Ps 4, 5), *ubi sacrificaveram mactans vetustatem* (cfr. Eph 4, 22) *meam et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coepas et dederas laetitiam in corde meo* (Ps 4, 7)⁶⁴.

Riconoscendo che chi cerca la gioia fuori di sé facilmente si disperde nelle cose sensibili, Agostino trova dentro sé la letizia della luce del volto di Dio; dopo essersi dispersa nell'adolescenza (*anima mea... proiebat se foras*⁶⁵), la sua anima ora si raccoglie (*intus in cubili... in corde meo*). Nella successione dei sentimenti si osserva un'inversione: in *conf.* 3, 1, 1 è descritto il mutamento della letizia in ira attraverso i gradi intermedi della gelosia, dei sospetti, dei timori, in *conf.* 9, 4, 10 è rappresentato invece quello dell'ira in letizia attraverso i gradi della compunzione e della speranza. Al cambiamento della soavità in amarezza nel vano tentativo di rendere duraturo un vincolo effimero, si oppone quello dell'amarezza in dolcezza per un vincolo infranto dai peccati e ristabilito dalla misericordia divina. Quanto più grave è l'infelicità nel constatare la fragilità della natura umana, tanto più grande è la gioia nel riconoscere la bontà e l'onnipotenza di Dio.

9. Il ricordo della letizia senza letizia

Il ricordo della letizia passata può essere richiamato senza turbamento. Il mutamento degli affetti è segno della conversione del cuore, che non insegue più i beni effimeri ma cerca ormai quelli eterni; ai rin-

⁶³ Differenti sono le emozioni suscitate dalla lettura dei *platonorum libri* forse nel giugno 386 e del *Salmo* 4 nel settembre 386: i sentimenti della prima intuizione di Dio sono l'amore e il desiderio, che scaturiscono in seguito alla visione dell'essere per se stesso, a un incontro nel simile dell'intelletto con l'intelligibile, e compaiono anche in Plot., *Enn.* 1, 6, 7; i sentimenti dell'intimo e personale incontro con Dio sono l'orrore e il timore per la percezione della dissomiglianza, il fervore la speranza e l'esultanza per la percezione della somiglianza con Dio, e corrispondono agli affetti descritti nel *Salmo* 4.

⁶⁴ Aug., *conf.* 9, 4, 10 (ed. cit. 3, 120).

⁶⁵ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76).

novati sentimenti corrisponde una nuova condizione di vita in seguito all'ordinazione sacerdotale e alla nomina episcopale: il cambiamento è l'occasione per un riesame di sé, come si evince dalle lettere inviate ad Aurelio di Cartagine (ca. 392)⁶⁶ e a Paolino di Nola (397)⁶⁷ e soprattutto dalle *Confessioni*. La rievocazione delle emozioni passate è necessaria per la comprensione dei sentimenti presenti: nella confessione il vescovo di Ippona vuole fare la verità nel cuore⁶⁸, lo spazio nel quale variamente si combinano la letizia e la tristezza, il desiderio e la paura, in modo da determinare l'orientamento dell'amore. L'interrogativo *quid autem amo, cum te amo?*⁶⁹ indica il percorso per il quale la sensibilità diventa sempre più acuta nel passaggio da un grado all'altro dell'anima e quindi nella distinzione fra i sensi esterni e quelli interni, fra le sensazioni e i sentimenti, fra i sentimenti presenti e quelli passati. Questi possono essere separati da quelli perché occupano luoghi differenti nell'animo, e pertanto gli uni possono essere richiamati senza gli altri; così è possibile

⁶⁶ Cfr. Aug., *epist.* 22, 2, 9.

⁶⁷ Cfr. Aug., *epist.* 31, 4.

⁶⁸ Cfr. Aug., *conf.* 10, 1, 1.

⁶⁹ Aug., *conf.* 10, 6, 8 (ed. cit. 4, 16). Presente fin dall'inizio del decimo libro delle *Confessioni*, il tema degli affetti diventa dominante in Aug., *conf.* 10, 6, 8, dove si trovano 11 occorrenze del verbo *amo*: con una *correctio* è affermata la certezza dell'amore ([ed. cit. 4, 16]: *non dubia sed certa conscientia, Domine, amo te*), la cui natura è esaminata attraverso una *subiectio*, un dialogo fittizio con domanda e risposta ([ed. cit. 4, 16]: *Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo Deum meum, lucem vocem odorem cibum amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo*). L'interrogativo mostra in evidenza il termine che è in *epiphora* (*quid autem amo, cum te amo?*); la risposta è una *correctio*, che nella parte iniziale presenta un'*enumeratio* (*non speciem corporis... non haec*), nella parte centrale un'ulteriore ripetizione della parola *amo* (... *non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo... cum amo Deum meum*), nella parte finale una *distinctio* articolata in forma di *enumeratio* (*quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum... lucem vocem odorem cibum amplexum interioris hominis mei*) i cui elementi sono chiariti attraverso una *distributio* (*ubi... quod non...*). L'affermazione finale ha ancora in evidenza il termine che è in *epiphora* (*hoc est quod amo, cum Deum meum amo*). Il sintagma *amo, cum... amo*, richiamato in funzione interrogativa avversativa negativa e infine affermativa, assicura l'unità del ragionamento.

ricordare la letizia senza essere lieti, la tristezza senza essere tristi, il timore senza avere timore, il desiderio senza avere desiderio: *Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam*⁷⁰.

La contrapposizione fra emozioni passate e presenti è presentata attraverso la *variatio*: il ricordo è indicato con un verbo (*reminiscor, recordor, recolo*) o con la formula *sum memor*, l'emozione passata è espressa con l'infinito del verbo (*laetatum... fuisse, timuisse*) o con il sostantivo e l'aggettivo (*tristitiam... praeteritam, pristinae cupiditatis*), l'assenza del turbamento presente è rappresentata con la negazione e l'aggettivo (*non laetus, non tristis*) o con *sine* e il sostantivo (*sine timore, sine cupiditate*). La forma simile avvicina la letizia e il timore (sentimenti del bene presente e del male futuro), la tristezza e il desiderio (sentimenti del male presente e del bene futuro) per il passato, la letizia e la tristezza (emozioni del bene e del male presente), il timore e il desiderio (emozioni del male e del bene futuro) per il presente, suggerendo le complesse relazioni che legano i moti dell'animo enumerati secondo la terminologia tradizionale. La classificazione stoica – che distingue le principali emozioni in relazione al bene e al male, al presente e al futuro – non rende ragione della complessa trama dei rapporti fra i sentimenti che variamente si alternano e si intrecciano; tali relazioni possono infine determinare l'inversione delle emozioni, indicata dalla struttura chiasmica (*tristitiam... laetus... tristis laetitiam*).

10. Il cibo dolce della letizia

La letizia è come un cibo dolce per la piacevole impressione che suscita nell'animo; tale dolcezza non è più avvertita quando ormai questo cibo è assimilato nel ventre della memoria, nella quale è riposto ciò che vi è stato accantonato e che l'oblio non ha ancora assorbito e sepolto⁷¹. Le persone e le cose non esistono soltanto in se stesse ma

⁷⁰ Aug., *conf.* 10, 14, 21 (ed. cit. 4, 34).

⁷¹ Aug., *conf.* 10, 8, 12. In relazione alla funzione di accogliere e conservare i tesori delle immagini sensibili, dei concetti, delle emozioni in modo che possano essere in

anche nella memoria, nella quale l'uomo incontra se stesso e ricorda quello che ha fatto, quando e dove e quali sentimenti ha provato nel farlo⁷². Con questa facoltà entra in possesso di sé e di tutte le cose che sono ormai parte di lui: ciò che nella sfera esterna è effimero, in quella interna rimane; là si sottrae alla volontà, qui può essere richiamato in qualunque momento. Anche gli affetti sono nella memoria, in modo tuttavia diverso da quello in cui sono nell'animo quando li patisce: è possibile infatti ricordare la letizia senza essere lieti, la tristezza senza essere tristi, il timore senza avere timore, il desiderio senza avere desiderio; talvolta al contrario può essere triste il ricordo della letizia e lieto quello della tristezza. L'animo è lieto perché in esso è la letizia e tuttavia la memoria non è triste perché in essa è la tristezza⁷³, come è chiarito dalla similitudine: *Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt*⁷⁴. La memoria è come il ventre dell'animo, la letizia e la tristezza sono come il cibo dolce e amaro: quando sono affidate alla memoria, come ciò che è passato nel ventre, possono esservi conservate ma non hanno più sapore.

Le immagini del ventre e della bocca sono evocate per chiarire le differenti funzioni dell'animo in analogia con quelle del corpo: la bocca è il luogo in cui il cibo lascia l'impressione del sapore che dura brevemente⁷⁵; il ventre è invece lo spazio nel quale il cibo non ha più

seguito recuperati, la memoria è rappresentata attraverso le immagini dei campi e degli ampi ricettacoli.

⁷² Aug., *conf.* 10, 8, 14.

⁷³ A. Solignac osserva che Agostino non affronta il problema della memoria affettiva sollevato dagli psicologi moderni; il vescovo di Ippona distingue semplicemente il ricordo del sentimento passato dal sentimento presente: può esistere un ricordo gioioso della tristezza e invece uno triste della gioia. Cfr. *Les Confessions: livres VIII-XIII*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin 14), Paris 1962, 563. L'opposizione fra l' *affectio* presente e il ricordo di quella passata mette in discussione l'identificazione della *memoria* con l' *animus*; Agostino risolve la difficoltà affermando che la memoria *quasi venter est animi*.

⁷⁴ Aug., *conf.* 10, 14, 21 (ed. cit. 4, 34).

⁷⁵ Gli aggettivi dolce e amaro si riferiscono al sapore che il cibo della letizia e della tristezza ha nella bocca dell'animo. Sulla dolcezza della letizia cfr. Apon. 3, 10; 10, 9 (CCL 19, 241): *De quo, uelut de cratere, aut futurae laetitiae dulcedo, aut amarior felle reatus retributionis uerbo doctrinae cotidie ministratur*; Paul. Nol., *carm.* 26, 8-10; *epist.* 37, 1

sapore⁷⁶ ed è assimilato per diventare parte dell'organismo. Alla bocca e al ventre dell'animo⁷⁷ sono rispettivamente riferite le emozioni nel momento in cui insorgono e quando sono invece ormai compenstrate nel *continuum* del flusso della coscienza, dal quale è possibile richiamarle spingendosi fino al limite del ricordo. Oltre la memoria, nel ricordo non associato a singoli avvenimenti e circostanze di vita ma assunto in una forma indistinta, è possibile evocare le aspirazioni originariamente iscritte nell'animo, come la ricerca della felicità che può essere richiamata anche nell'infelicità così come è possibile ricordare la gioia nella tristezza.

11. *Le letizie di cui rattristarsi*

Nel ricordo della vita passata talvolta insorgono sentimenti contrastanti, poiché letizie di cui rattristarsi contendono con tristezze di cui rallegrarsi; le intense emozioni rimangono impresse nella memoria tanto profondamente da poter essere richiamate ora con disdegno e ora con desiderio: la gioia per motivi abietti è ricordata con disprezzo, quella per motivi buoni e onesti è evocata con rimpianto⁷⁸. Alcuni uomini godono

(CSEL 29, 317): *quibus mentem nostram de peccatis amaram, quasi merram illam in manu Moysi per lignum mysterii, ita beatitudinis tuae sanctus et dulcis adflatus in dulcedinem laetitiae spiritali suavitate mutavit; Aug., conf. 10, 14, 22 (ed. cit. 4, 36): Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminescente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae?; Iulian., in Os. 3, 14.*

⁷⁶ Aug., conf. 10, 9, 16.

⁷⁷ Aug., conf. 10, 14, 21 - 10, 14, 22. Sull'uso dell'immagine del ventre in riferimento alla memoria cfr. Aug., in *psalm. 30 enarr.* 1, 10 (NBA 25, 432): *Anima* mea et *venter* meus. *In eadem ira conturbata est anima mea et memoria qua tenebam quid pro me pertulerit et quid mihi promiserit Deus meus; in Iob 30 (NBA 10/3, 124): Venter* meus efferbuit, et non tacebit: *interiora, vel memoria qua recordatur quid fuerit primo, et quomodo afflicta est in gemitibus.* Sull'espressione *venter animae* cfr. Apon. 8, 16; Ambr., *parad.* 15, 74; Rufin., *Orig. in ex.* 10, 4; *Orig. in cant. prol.* 2, 10.

⁷⁸ Aug., conf. 10, 21, 30 (ed. cit. 4, 50): *Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium meum etiam tristis memini sicut vitam beatam miser, neque umquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae, ut id reminisci valeam aliquando cum aspernatione, aliquando cum desiderio pro earum rerum diversitate, de quibus me gavisum esse memini. Nam et de turpibus gaudium quodam perfusus sum, quod nunc recordans detestor atque execror, aliquando de bonis et honestis, quod desiderans recolo, tametsi forte non adsunt, et ideo tristis gaudium pristinum recolo.*

per una condizione e altri per un'altra, ma tutti desiderano godere; gli uni perseguono la gioia da una parte e gli altri da un'altra, ma tutti tendono all'unico fine della gioia, che è ciò che chiamiamo felicità⁷⁹: nessuno infatti può dire di non essere mai stato felice, e pertanto tutti riconoscono questo sentimento rintracciandolo nella memoria quando sentono parlare di felicità. Non può tuttavia rendere felici qualsiasi godimento, poiché c'è una gioia non concessa agli empi bensì a coloro che servono Dio: godere in Dio, di Dio, per Dio. Chi crede che la felicità sia un'altra, persegue un'altra gioia ma non quella vera, e tuttavia la volontà non si distoglie da una certa immagine di godimento⁸⁰: coloro che non vogliono godere in Dio, unica vera felicità, non vogliono la felicità o forse la vogliono tutti, e tuttavia «*poiché le bramosie della carne sono contro lo spirito e le bramosie dello spirito contro la carne, non fanno ciò che vogliono*» (Gal 5, 17), ma si adattano a ciò che possono e ne sono paghi. Tutti vogliono la felicità che è il godimento della verità, ma non tutti ne godono poiché sono occupati più intensamente in altre cose, che li rendono più infelici di quanto li renda felici ciò di cui hanno un così tenue ricordo⁸¹. La beatitudine può

⁷⁹ Aug., *conf.* 10, 21, 31 (ed. cit. 4, 50-52): *Num forte quoniam alius hinc, alius inde gaudet? Ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonarent si hoc interrogarentur, se velle gaudere atque ipsum gaudium vitam beatam vocant. Quod etsi alius hinc, alius illinc adsequitur, unum est tamen quo pervenire omnes nituntur, ut gaudeant.*

⁸⁰ Aug., *conf.* 10, 22, 32 (ed. cit. 4, 52): *Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui confitetur tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium quod non datur impiis (cfr. Is 48, 22), sed eis qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.*

⁸¹ Aug., *conf.* 10, 23, 33 (ed. cit. 4, 52-54): *Non ergo certum est quod omnes esse beati volunt, quoniam qui non de te gaudere volunt, quae sola vita beata est, non utique vitam beatam volunt. An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non faciant quod volunt (Gal 5, 17), cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est ut valeant? Nam quaero ab omnibus utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere (cfr. 1 Cor 13, 6): tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es (cfr. Jo 14, 6), Deus, inluminatio mea (Ps 26, 1), salus faciei meae, Deus meus (Ps 41, 6-7. 12). Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum. Cur ergo non de illa gau-*

essere raggiunta soltanto dopo la fine della vita terrena, nella quale l'animo è diviso fra opposti sentimenti e in lotta con se stesso: *Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet victoria nescio. Contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet victoria nescio... Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? Vae prosperitatibus saeculi semel et iterum a timore adversitatis et a corruptione laetitiae! Vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam!*⁸²

La divisione del cuore è presentata in termini epici come un combattimento, richiamato dalle parole *contendunt* e *victoria*; la ripetizione del verbo esprime una tensione accentuata dalla contrapposizione fra *laetitiae meae flendae* e *laetandis maeroribus*, fra *maerores mei mali* e *gaudiis bonis*. L'accostamento e la contrapposizione di termini di significato opposto esprimono una lotta fra fazioni divise in se stesse: non vi sono due parti in contesa l'una con l'altra, non vi sono due volontà una buona e l'altra malvagia, ma vi è un'unica volontà divisa in se stessa nella quale ora prevale il bene e ora il male. La drammaticità della lotta risiede proprio nel fatto che essa rimane tutta interna all'io: la volontà divisa non

dent? Cur non beati sunt? Quia fortius occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseros quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt. In Aug., *conf.* 10, 23, 34 la condizione dell'animo pieno di contraddizioni è espressa attraverso l'*antitheton*: gli uomini amano la verità quando splende e la odiano quando li riprende ([ed. cit. 4, 54]: *amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem* [cfr. Jo 3, 20; 5, 35]), la amano allorché si rivela e la odiano allorché li rivela ([ed. cit. 4, 54]: *amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat*), non vogliono essere ingannati e vogliono ingannare ([ed. cit. 4, 54]: *falli nolunt et fallere volunt*). Tali contraddizioni comportano esiti opposti rispetto a quelli attesi, come è indicato dalla *commutatio*: come non vogliono essere scoperti dalla verità, essa contro il loro volere scoprirà loro rimanendo a loro coperta ([ed. cit. 4, 54]: *ut, qui se ab ea manifestari nolunt, et eos nolentes manifestet et eis ipsa non sit manifesta*). Cieco e debole, volgare e deforme è l'animo umano: vuole rimanere occulto, ma non vuole che a sé nulla rimanga occulto ([ed. cit. 4, 54]: *latere vult, se autem ut lateat aliquid non vult*), ed è ripagato con la condizione opposta: non esso rimane occulto alla verità, ma la verità rimane occulta ad esso ([ed. cit. 4, 54]: *ut ipse non lateat veritatem, ipsum autem veritas lateat*).

⁸² Aug., *conf.* 10, 28, 39 (ed. cit. 4, 60). M.F. Manzanedo (*La ambivalencia afectiva, «Angelicum»* 61 [1984], 404-440 [404, 415-416]) considera questo passo come un esempio di ambivalenza affettiva, che è la situazione nella quale uno stesso soggetto nello stesso tempo prova affetti e sentimenti diversi e perfino contrari (letizia - tristezza) per motivi differenti: ordinariamente un affetto è cosciente e il suo contrario è incosciente oppure uno è al livello inferiore o sensitivo e l'altro al livello superiore o volitivo.

può assicurare una determinazione stabile, ed è pertanto continuamente soggetta alla tentazione; si trova continuamente ad assumere una posizione, scegliendo se volgersi verso il bene o piegarsi verso il male. L'unico elemento inoppugnabile è la stessa contesa, l'unica certezza è l'incertezza dell'esito, ribadito con l'*anaphora* di *contendunt* e la ripetizione di *ex qua parte stet victoria nescio*⁸³. Lo scenario di guerra delinea la grave condizione dell'anima, nella quale si alternano sentimenti buoni e malvagi, e non è sempre facile discernere gli uni dagli altri.

12. La letizia di cui pascersi

La letizia di cui pascersi è la gioia di chi si compiace del frutto delle buone opere; questo nobile sentimento è riconoscibile nell'apostolo Paolo, il cui affetto verso le prime comunità cristiane corrisponde alle aspirazioni della creatura spirituale nel disegno della creazione. Secondo *Genesi* 1, 29 Dio ha dato «*per cibo*» agli uomini «*ogni erba da seminare che semina il suo seme su tutta la terra, e ogni albero che ha su di sé il frutto del proprio seme da seminare*». Nell'esegesi agostiniana i frutti raffigurano allegoricamente le opere di misericordia offerte per le necessità di questa vita dalla terra feconda: terra di questo genere è stato Onesiforo che frequentemente ha recato ristoro a Paolo (cfr. 2 Tm 1, 16) e frutti di questo genere hanno dato i fratelli che dalla Macedonia hanno procurato ciò che mancava all'Apostolo (cfr. 2 Cor 11, 9). Alcuni alberi invece non hanno reso ai dispensatori della dottrina il frutto dovuto⁸⁴; di questo cibo si nutrono

⁸³ Ritrovare la pace nella lotta, recuperare l'unità nella divisione è impossibile per l'uomo che contende con se stesso e può raggiungere la pace soltanto in Dio.

⁸⁴ Le immagini dell'erba (*faenum*), del seme (*semen*), della terra (*terram*), dell'albero (*lignum*), del frutto (*fructum*) di Gn 1, 29 sono assunte nell'interpretazione allegorica (13, 25, 38 [ed. cit. 5, 122]: *in allegoria*) per indicare le disposizioni d'animo degli uomini, che possono essere terra fruttifera ([ed. cit. 5, 122]: *ex terra fructifera*) e fruttificare ([ed. cit. 5, 122]: *fruge fructificaverunt*) o essere alberi che non danno frutto ([ed. cit. 5, 122]: *ligna, quae fructum... non dederunt*); anche quanti marciscono (13, 26, 39 [ed. cit. 5, 124]: *marcuerant*) e inaridiscono senza produrre più frutto ([ed. cit. 5, 124]: *quasi exaruerant ab isto fructu*) possono tuttavia nuovamente germogliare ([ed. cit. 5, 124]: *repullularunt*). In questa esegesi di *Genesi* è probabilmente possibile riconoscere un riferimento concettuale ai numerosi luoghi neotestamentari nei quali le immagini agresti indicano l'attitudine ad accogliere nel cuore Dio, che è il principio dal quale la vita spirituale ha origine e si sviluppa fino a manifestarsi nelle opere (cfr. parabola del seminatore: Mt 13, 1-9.18-23; Mc 4, 1-20; Lc 8, 5-15; parabola del granello di senape: Mt 13, 31-32; Mc 4, 30-32; Lc 13, 18-19; parabola del fico sterile: Lc 13, 6-9).

quanti si allietano di esso, e non si allietano di esso «*coloro il cui Dio è il ventre*» (Phil 3, 19)⁸⁵. Non schiavo del ventre ma servitore di Dio è Paolo, che si nutre godendo dell'intenzione dei doni inviati dai Filippesi, tanto da affermare: «*Ho gioito mirabilmente nel Signore, perché finalmente è rifiorito in voi il sentimento per me, che un tempo avevate e poi vi venne a noia*» (Phil 4, 10-13). Per la lunga indolenza i Filippesi si erano corrotti e come inariditi, non portando più il frutto delle buone opere; per loro e non per se stesso, poiché sono rifioriti e non poiché hanno soccorso la sua indigenza si rallegra Paolo⁸⁶: *Unde ergo gaudes, o Paule magne? ... Quid est quod te pascit? Laetitia. Quod sequitur audiam: Verum tamen, inquit, bene fecistis communicantes tribulationi meae* (Phil 4, 14). *Hinc gaudet, hinc pascitur, quia illi bene fecerunt, non quia eius angustia relaxata est... Ad haec bona opera eos redisse nunc gaudet et repullulasse laetatur tamquam revivescente fertilitate agri*⁸⁷. Di questo gioisce e di questo si nutre, perché gli hanno fatto del bene e non perché si è allentata la sua angustia. Gioisce poiché sono tornati alle buone opere e si rallegra poiché sono rifioriti, come per un campo che ha riacquistato la fertilità.

L'Apostolo non si rallegra per il soccorso ricevuto nelle necessità quando afferma: «*Non cerco il dono, ma ricerco il frutto*» (Phil 4, 17). Il 'dono' è ciò che dà chi dispensa il necessario, come denaro, cibo, bevanda, vestito, riparo, soccorso; il 'frutto' è invece l'intenzione buona e retta di chi dà: 'dono' è ospitare un profeta, accogliere un giusto, por-

⁸⁵ Dall'allegoria agreste ha origine un'allegoria gastronomica: i frutti, prima riferiti alla pianta che li produce, sono poi presentati in riferimento all'uomo che si alimenta di essi (13, 26, 39 [ed. cit. 5, 124]: *escis*, come già in Gn 1, 29: *in escam*): le opere di misericordia, tanto per chi le compie quanto per chi compiacendosi si nutre di esse, sono frutti buoni. Di questi cibi si pasce chi si allietta di essi, e si allietta di essi chi non ha per dio il ventre: la sazietà può essere conseguita soltanto nell'osservanza di condizioni fra loro concatenate, come indicato dalla *gradatio* ([ed. cit. 5, 124]: *pascuntur autem his escis qui laetantur eis, nec illi laetantur eis quorum deus venter* [Phil 3, 19]); per il nutrimento è necessario il godimento del cibo.

⁸⁶ Aug., *conf.* 13, 26, 39 (ed. cit. 5, 124): *Pascuntur autem his escis qui laetantur eis, nec illi laetantur eis quorum deus venter* (Phil 3, 19). *Neque enim et in illis, qui praebent ista, ea quae dant fructus est, sed quo animo dant. Itaque ille, qui Deo serviebat, non suo ventri* (cfr. Rm 16, 18), *video plane unde gaudeat, video et congratulor ei valde. Acceperat enim a Philippensibus quae per Epaphroditum miserant* (cfr. Phil 4, 18); *sed tamen unde gaudeat video. Unde autem gaudet, inde pascitur, quia in veritate loquens: Gavisus sum, inquit, magnifice in Domino, quia tandem aliquando repullulastis sapere pro me, in quo sapiebatis; taedium autem habuistis. Isti ergo diuturno taedio marcuerant et quasi exaruerant ab isto fructu boni operis, et gaudent eis, quia repullularunt, non sibi, quia eius indigentiae subvenerunt.*

⁸⁷ Aug., *conf.* 13, 26, 40 (ed. cit. 5, 124-126).

gere un calice di acqua fresca a un discepolo e invece 'frutto' è farlo a qualcuno in quanto profeta, in quanto giusto, in quanto discepolo. Del frutto della retta intenzione si pasce l'Apostolo, il cui animo si nutre di ciò che gli dà gioia: *Inde quippe animus pascitur, unde laetatur*⁸⁸.

L'espressione pascersi della letizia, richiamata numerose volte nelle *Confessioni*, assume differente significato nei diversi contesti⁸⁹: la letizia, che è cibo dell'anima⁹⁰, è qui il frutto dato da Dio al momento della creazione; secondo *Genesi* 1, 29-30 l'erba e il frutto degli alberi sono offerti per cibo agli uomini, agli uccelli del cielo, agli animali della terra, ai serpenti e non invece ai pesci e ai grandi cetacei⁹¹, i quali si nutrono dei cibi che la terra produce dopo essere stata distinta e separata dall'amarezza dei flutti marini⁹². Nell'esegesi agostiniana i 'pesci' e i 'cetacei' indicano i riti iniziatici e i miracoli con i quali devono essere avviati e guadagnati alla fede gli uomini ignoranti e infedeli; quando essi accolgono i servi di Dio per rifocillarli o per aiutarli in qualche altra necessità della vita presente, ignorano per quale scopo si deva fare questo: pertanto né quelli nutrono propriamente questi né questi sono nutriti da quelli, poiché gli uni non agiscono con pia e retta intenzione e gli altri non si rallegrano dei loro doni non vedendo ancora i frutti⁹³.

⁸⁸ Aug., *conf.* 13, 27, 42 (ed. cit. 5, 128).

⁸⁹ Cfr. Aug., *conf.* 3, 3, 6 (ed. cit. 1, 82-84): ... *et cum eis eram et amicitii eorum delectabar aliquando, a quorum semper factis abhorrebam, hoc est ab eversionibus quibus proterve insectabantur ignotorum verecundiam, quam proturbarent gratis inludendo atque inde pascendo malivolas laetitias suas; conf.* 13, 26, 39; 13, 26, 40; *serm.* 250, 2 (NBA 32/2, 730): *Ille qui tibi felicius videtur, rebus visibilibus et temporalibus pascitur, ipsis laetatur; nec attulit ea, nec auferet ea, nudus ingressus est, nudus est exiturus (Jb 1, 21); a falsis gaudiis venturus est ad veros dolores; in euang. Ioh. 35, 9 (NBA 24/1, 740): Unde pascetur mens nostra? unde obtutus ille laetabitur? unde erit illud gaudium quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit (1 Cor 2, 9)?*

⁹⁰ Aug., *conf.* 10, 14, 21.

⁹¹ Aug., *conf.* 13, 25, 38.

⁹² Aug., *conf.* 13, 27, 42.

⁹³ *Ibidem* (ed. cit. 5, 128): *Ideoque dicam quod verum est coram te, Domine, cum homines idiotae atque infideles (1 Cor 14, 23), quibus initiandis atque lucrandis necessaria sunt sacramenta initiorum et magna miraculorum, quae nomine piscium et coetorum significari credidimus, suscipiunt corporaliter reficiendos aut in aliquo usu praesentis vitae adiuvandos pueros tuos, cum id quare faciendum sit et quo pertineat ignorent, nec illi istos pascunt nec isti ab illis pascuntur, quia nec illi haec sancta et recta voluntate operantur nec isti eorum datis, ubi fructum nondum vident, laetantur. Inde quippe animus pascitur, unde laetatur.*

IL TIMOR

1. *Il timore dei tormenti*

L'espressione *cum timore magno*¹ indica il terrore dei tormenti inflitti nei processi, un sentimento non meno intenso del timore che il fanciullo ha delle vergate inferte a scuola. Delle tante paure puerili, nelle *Confessioni* è menzionata soltanto quella delle punizioni, associate all'ingresso nella procellosa società umana²: diventando parte di un contesto più ampio di quello familiare, il bambino è obbligato dal timore ad adeguarsi alla volontà dei *maiores*, che hanno tracciato le vie angosciose per le quali è costretto a camminare con moltiplicata fatica e dolore³. Severa è la disciplina della scuola romana⁴, i cui metodi fanno ricorso alla coercizione, ai rimproveri, ai castighi; per gli antichi il ricordo della scuola è associato a quello delle grida, dei colpi, degli strepiti di dolore⁵: «sotto porre la mano alla ferula», *manum ferulae subducere*⁶, è un'elegante perifrasi per dire «studiare».

Con il tempo nella pedagogia inizia tuttavia a manifestarsi una nuova sensibilità, che non mostra soltanto sdegno e orrore verso la violenza⁷,

¹ Aug., *conf.* 1, 9, 15 (ed. cit. 1, 26). Un elenco degli studi sul *timor* e sul *metus* si trova nella Bibliografia ragionata.

² Aug., *conf.* 1, 8, 13.

³ Aug., *conf.* 1, 9, 14.

⁴ Cfr. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* (Cultura 7), trad. it., Roma 1971³.

⁵ Sulle grida dei maestri, sugli strepiti e sulle piaghe cfr. Mart. 9, 69, 11-12; Iuv. 14, 18-22; Hor., *epist.* 2, 1, 70; Suet., *gramm.* 9, 2.

⁶ Cfr. Iuv. 1, 15-18; Hier., *epist.* 57, 12. Un'espressione analoga si trova in Ov., *am.* 1, 13, 17 (*subeant tenerae verbera saeva manus*); diversa è invece la locuzione di Hier., *epist.* 50, 5 (*manum ferulae subtraximus*).

⁷ Cfr. Quint., *inst.* 1, 3, 14.

ma è anche attenta ai sentimenti dei fanciulli. La paura puerile della ferula compare nella lettera che Ausonio scrive al nipote: «E non temere: per quanto la scuola risuoni di molte percosse e il vecchio maestro mostri un volto truculento, non ti agiti il timore e il risuonare delle percosse alle prime ore del mattino, o che il manico della frusta vibri, che vi sia molto apparato di verghe, che una pelle ingannevolmente nasconda lo staffile»⁸.

Una partecipazione emotiva ancora più intensa emerge dalla *Città di Dio*, dove Agostino ricorda il terrore delle percosse⁹. Nelle *Confessioni* l'Ipponense si interroga angosciosamente con una domanda lunga e sinuosa sulle disposizioni d'animo verso il dolore, stabilendo un confronto fra il riso dei martiri sulle torture inflitte nei processi e quello dei genitori sui tormenti inferti dai maestri ai fanciulli¹⁰: *Estne quisquam, Domine, tam magnus animus, praegrandi affectu tibi cohaerens, estne, inquam, quisquam - facit enim hoc quaedam etiam stoliditas - est ergo qui tibi pie cohaerendo ita sit affectus granditer, ut eculeos et unguilas atque huiusmodi varia tormenta, pro quibus effugiendis tibi per universas terras cum timore magno supplicatur, ita parvi aestimet,*

⁸ Auson., *protr. ad nep.* 24-32 (ed. R.P.H. Green 1999, 25): *tu quoque ne metuas, quamvis schola verberare multo / increpet et truculenta senex gerat ora magister: / degeneres animos timor arguit. at tibi consta / intrepidus, nec te clamor plagaeque sonantes / nec matutinis agitet formido sub horis. / quod sceptrum vibrat ferulae, quod multa supellex / virgea, quod fallax scuticam praetexit aluta, / quod fervent trepido subsellia vestra tumultu, / pompa loci et vani fucatur scaena timoris.*

⁹ Il ricordo delle sofferenze subite a scuola (cfr. L.C. Ferrari, *The Boyhood Beatings of Augustine*, «Augustinian Studies» 5 [1974], 1-14) è ancora vivo al momento della composizione di Aug., *civ.* 21, 14 (NBA 5/3, 252): *Non enim parva poena est ipsa insipientia vel imperitia, quae usque adeo fugienda merito iudicatur, ut per poenas doloribus plenas pueri cogantur quaeque artificia vel litteras discere; ipsumque discere, ad quod poenis adiguntur, tam poenale est eis, ut nonnumquam ipsas poenas, per quas compelluntur discere, malint ferre quam discere. Quis autem non exhorreat et mori eligat, si ei proponatur aut mors perpetianda aut rursus infantia?*

¹⁰ Nel confronto fra i colpi della ferula e i cavalletti, gli unghioni e gli altri strumenti di tortura Courcelle (*Recherches cit.*, 50) individua un'*amplificatio* che ricalca gli sviluppi della diatriba stoica, nella quale i fanciulli sono paragonati agli adulti: in modo non diverso da Seneca, che in *dial.* 2, 12, 2 osserva che le occupazioni degli adulti non hanno maggiore importanza dei giochi dei fanciulli, Agostino conclude che il timore di questi non è meno intenso della paura di quelli. Sull'accostamento delle punizioni scolastiche al martirio cfr. M. Pellegrino, *Aspectos pedagógicos en las Confesiones de san Agustín*, «Augustinus» 5 (1960), 53-63 (57-59). Sull'uso dell'*ungula* e dell'*eculeus* nei processi cfr. Cypr., *ad Donat.* 10; *laps.* 13. Un'esortazione a non adoperare l'*eculeus* e le *ungulae* ma le *virgae*, che sono adottate dai maestri dai genitori e dai vescovi, si trova in Aug., *epist.* 133, 2.

*deridens*¹¹ *eos, qui haec acerbissime formidant, quemadmodum parentes nostri ridebant tormenta, quibus pueri a magistris affligebamur? Non enim aut minus ea metuebamus aut minus te de his evadendis deprecabamur...*¹² Vi sono stati uomini che, uniti a Dio da un forte sentimento di amore, hanno dato prova di una rara grandezza d'animo, tenendo in poco conto i cavalletti e gli unghioni di ferro e i vari tormenti di questo genere, per fuggire i quali si supplica con grande timore, e deridendo coloro che li temono aspramente; numerosi cristiani durante il periodo delle persecuzioni hanno offerto una simile testimonianza di fede. Per amore di Dio i martiri deridono coloro che temono le torture, e invece solo per indifferenza i genitori ridono delle sofferenze procurate dai maestri ai fanciulli; eppure questi non hanno meno paura rispetto a un uomo sottoposto alle torture.

Il puerile *metus* della verga non è meno intenso del *timor magnus* delle torture con le quali nei processi sono lacerate le membra per estorcere la confessione. Fuggendo la sofferenza il timore preserva l'incolumità dell'esistenza; più forte del sentimento sorto dall'istinto di conservazione in difesa della salute fisica è tuttavia quello ispirato da Dio per la salvezza spirituale: se non è piccolo l'affetto del bambino che prega per non essere percosso a scuola, grande è quello dell'uomo che fa così poco conto delle torture da deridere coloro che ne sono atterriti.

Nell'esegesi agostiniana il *timor magnus* indica la grande paura che sorge in particolari circostanze: il presagio di un destino avverso è il motivo del timore che al tramonto del sole irrompe su Abramo¹³; un

¹¹ Preferisco la lezione *deridens*, attestata dal Monacensis Clm 14350 del X secolo e accolta dalla Maurinorum editio Parisina del 1679, rispetto alla variante *diligens*, accolta nell'edizione del *Corpus Christianorum* e in quelle successive: *deridens*, richiamando il *topos* ricorrente nella letteratura agiografica del riso del martire di fronte ai tormenti (il sereno sorriso e il riso dei primi martiri, attestato in *mart. Pion.* 7, 5, diventa atteggiamento di sfida e di provocatoria irrisione nei testi agiografici del IV secolo e nelle *passiones* più tarde), stabilisce un confronto (*quemadmodum*) con quello dei genitori sui tormenti dei figli. Il riso dei *maiores* e perfino dei *parentes* sulle *plagae* del fanciullo è ricordato in Aug., *conf.* 1, 9, 14.

¹² Aug., *conf.* 1, 9, 15 (ed. cit. 1, 26).

¹³ Tale timore è confrontato con il turbamento del filosofo trovatosi su una nave durante una tempesta. Cfr. Aug., *quaest. hept.* 1, 30 (NBA 11/1, 430-432): *De eo quod scriptum est: Circa solis autem occasum pavor irruit super Abraham, et ecce timor magnus incidit ei; tractanda est ista quaestio, propter eos qui contendunt perturbationes istas non cadere in animum sapientis; utrum tale aliquid sit quale A. Gellius commemorat in libris Noctium Atticarum* (Gell. 19, 1), *quemdam philosophum in magna maris*

evento prodigioso è invece la causa del timore dei pastori alla vista degli angeli che annunciano la nascita del Cristo¹⁴ e degli abitanti di Gerasa venuti a conoscenza della guarigione di un indemoniato¹⁵. Il terrore dei tormenti e della morte è infine il motivo per il quale Pietro nega di conoscere il Cristo¹⁶; la paura della morte induce l'uomo a tremare, fuggire, cercare riparo nelle tenebre, tentare di difendersi, pregare, prostrarsi, cedere tutto per poter vivere ancora un giorno¹⁷.

Il grande timore delle sofferenze e della morte, che dopo la remissione dei peccati sono prove per i giusti, può essere superato da coloro che progrediscono¹⁸. Alla paura della morte del corpo si oppone infatti quella della morte dell'anima e del giudizio: il giudice dei vivi e dei morti incute terrore ai negligenti¹⁹; il giudizio incute grande timore a coloro che sono in causa e ignorano cosa pensi e scriva il giudice²⁰.

tempestate turbatum, cum esset in navi et animadversum a quodam luxurioso adolescente; qui cum ei post transactum periculum insultaret, quod philosophus cito perturbatus esset, cum ipse neque timuerit neque palluerit; respondit, ideo illum non perturbatum, quia nequissimae animae suae nihil timere deberet, quod nec digna esset pro qua aliquid timeretur. In CCL 33, 12 non si legge *cum ipse neque timuerit neque palluerit*; omettendo l'espressione, nel testo non c'è il confronto fra il turbamento del filosofo e l'impassibilità del giovane.

¹⁴ Aug., *cons. euang.* 2, 5, 17.

¹⁵ Aug., *quaest. euang.* 2, 13 (NBA 10/2, 352): ... *Geraseni prodeunt videre quod factum est, et inveniunt hominem vestitum et mente sana sedere ad pedes Iesu, et cognoscentes quid factum sit, rogant Iesum ut ab eis discederet magno timore perculsi...*

¹⁶ Aug., *in euang. Ioh.* 92, 2 (NBA 24/2, 1308): *Quae utique Petro adhuc defuit, quando mulieris ancillae interrogatione perterritus, non potuit verum testimonium perhibere, sed contra suam pollicitationem timore magno compulsus est ter negare (Mt 26, 69-74).*

¹⁷ Aug., *serm.* 302, 4 (NBA 33, 494): *In quam magno timore sunt homines, ne moriantur, morituri!*

¹⁸ Aug., *pecc. mer.* 2, 34, 54 (NBA 17/1, 196): ... *illis, quos de morte corporis similiter movet, respondere debemus, ut eam et peccato accidisse fateamur et post peccatorum remissionem, ut magnus timor eius a proficientibus superetur, ad certamen nobis relictam esse non dedignemur.*

¹⁹ Aug., *doctr. christ.* 1, 15, 14 (ed. M. Simonetti 1994, 36): *Cum vero iudex vivorum atque mortuorum expectatur e caelo, magnum timorem incutit negligentibus, ut se ad diligentiam convertant eumque magis bene agendo desiderent, quam male agendo formident.*

²⁰ Aug., *serm.* 47, 4 (NBA 29, 866): *Magnus timor eorum qui in causa sunt; quid ille cogitet, et quid scribat ignoratur.*

2. Il timore dell'imprevisto

Il timore inorridisce agli avvenimenti insoliti e repentini; in questi termini è definito il disordine della passione che insegue nelle creature la perfezione del loro artefice²¹. L'intemperanza è descritta nel racconto dell'adolescenza, che assume toni evocativi nell'analogia fra la vicenda esteriore e quella interiore e fra la vicenda personale e quella biblica²². Dopo aver frequentato la scuola del *primus magister* a Tagaste, il ragazzo di belle speranze è inviato a Madaura per intraprendere gli studi di retorica e letteratura: l'allontanamento dalla città natale coincide con quello negli affetti da Dio, e inoltre l'allontanamento dell'Agostino adolescente evoca quello dell'*adulescentior filius* di Lc 15, 11-32²³, mosso dalle passioni alla ricerca di una falsa libertà che conduce ad una vera schiavitù. La lontananza dell'uno e dell'altro ragazzo dalla patria richiama poi quella degli Ebrei, ed entrambe indicano l'esilio dell'anima lontano dalle delizie della casa di Dio di *Michea* 2, 9; come il popolo di Israele si consegna ad un re straniero che lo sottomette, così Agostino si arrende alla libidine che lo assoggetta²⁴.

L'esilio e la schiavitù rappresentano il desolante stato dell'animo nel periodo successivo al ritorno da Madaura a Tagaste²⁵. Per il ragazzo ambizioso, che fino a quel momento è stato sotto costante pressione per riuscire negli studi, è un anno deprimente: sul terreno del cuore²⁶ rimasto incolto crescono i rovi delle libidini e non vi è mano che li sradichi²⁷;

²¹ Sull'analogia definizione della *tristitia* cfr. § La tristezza per la perdita, 145-147.

²² Nelle *Confessioni* l'analogia fra la vicenda personale e quella biblica è presentata attraverso riferimenti a luoghi vetero- e neotestamentari che narrano l'allontanamento (1, 18, 28), l'esilio (2, 2, 4) a Babilonia (2, 3, 8), gli immani ardori (3, 2, 3) tra i quali si leva la confessione di lode con le parole dei tre fanciulli gettati nella fornace dal re Nabucodonosor (3, 2, 3). Sui richiami alla parabola del figlio ritrovato cfr. nota 11 p. 44; sulle citazioni e sulle allusioni ai libri profetici nel secondo e terzo libro delle *Confessioni* cfr. nota 16 p. 86.

²³ Cfr. Aug., *conf.* 1, 18, 28.

²⁴ Aug., *conf.* 2, 2, 4 (ed. cit. 1, 56): *Ubi eram et quam longe exulabam a deliciis domus tuae* (cfr. Lc 15, 13; Mi 2, 9) *anno illo sexto decimo aetatis carnis meae, cum accepit in me sceptrum – et totas manus ei dedi – vesania libidinis...*

²⁵ Aug., *conf.* 2, 3, 5.

²⁶ Aug., *conf.* 2, 3, 5 (ed. cit. 1, 58): *... verus et bonus dominus agri tui* (cfr. Mt 13, 24-30), *cordis mei*.

²⁷ Aug., *conf.* 2, 3, 6 (ed. cit. 1, 58): *... excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus*.

i desideri non controllati si sviluppano disordinatamente fino ad otte-
nebrare la ragione e diventando una selva inestricabile, alla cui ombra
non vi può essere vita ma soltanto decomposizione²⁸.

Le passioni sono il movente del furto delle pere²⁹, un atto di vandali-
simo non commesso nella ricerca di un bene ma piuttosto per inseguire
una perversa inclinazione; nella lunga digressione morale che segue la
narrazione del fatto, questa disposizione d'animo è esaminata con atten-
zione: Agostino torna e ritorna sulla questione per cercare e discutere e
considerare la motivazione dell'atto, sviluppando l'argomentazione attra-
verso un esercizio dialettico che ha lo scopo di muovere l'intelligenza
dall'esteriorità all'interiorità³⁰. La ricerca è espressa con un'incalzante
sequenza di interrogativi, che interpellano la personificazione del furto
prima di descrivere la bellezza imperfetta e umbratile con la quale i vizi
ingannano l'anima; fra questi si annoverano la superbia, l'ambizione, la
sevizia, la blandizia, la curiosità, l'ignoranza e la stoltezza, l'ignavia, la lus-
suria, la prodigalità, la gelosia, l'ira e anche il timore: *Timor insolita et
repentina exhorrescit rebus, quae amantur, adversantia, dum praecavet
securitati; tibi enim quid insolitum? Quid repentinum? Aut quis a te sepa-
rat quod diligis (Rm 8, 35)? Aut ubi nisi apud te firma securitas?*³¹

Questa emozione costituisce la naturale reazione dinanzi al pericolo:
nell'uomo l'esperienza della precarietà è consapevole, e pertanto la
paura è avvertita ai livelli dell'istinto e della coscienza; la duplice com-
ponente sensoriale e razionale è indicata dall'accostamento di *timor a
exhorrescit*³² e a *praecavet*, per esprimere l'orrore dei sensi che percepi-

²⁸ Aug., *conf.* 2, 1, 1 (ed. cit. 1, 52): ... *silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui* (cfr. Dn 10, 8) *coram oculis tuis...* La corruzione è richiamata anche dall'immagine di Babilonia in Aug., *conf.* 2, 3, 8. Sulle immagini della selva, dell'ombra, della decomposizione cfr. § La via, la dispersione, la selva, l'ombra, la decomposizione, 198-203. Sull'uso del linguaggio figurato nella narrazione di questa fase di vita cfr. § Il linguaggio figurato dei luoghi dell'anima nelle *Confessioni*, 193-214. Sull'accostamento di immagini differenti e contrarie cfr. note 6 p. 83 e 16 p. 86.

²⁹ Sul furto delle pere cfr. nota 10 p. 84.

³⁰ Marrou (*Sant'Agostino* cit., 267) osserva che questo esercizio approfondito della ragione per giungere a conoscere la verità dei problemi che affronta è un metodo che Agostino adotta fin dai dialoghi di Cassiciaco e che si ritrova poi soprattutto nel *De Trinitate*.

³¹ Aug., *conf.* 2, 6, 13 (ed. cit. 2, 68).

³² L'associazione del timore e dell'orrore si trova anche in Aug., *conf.* 9, 4, 9; il verbo *horresco* composto con le preposizioni *ex-* e *in-* indica un orrore riconducibile rispettivamente ad una causa esteriore e ad una interiore.

scono il pericolo e la prudenza della ragione che conosce le insidie e la condizione della creatura soggetta al divenire. In difesa di ciò che si ama il timore mobilita tutte le facoltà dell'uomo. Nella definizione agostiniana, richiamata nella *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino³³, l'insorgere della paura è associato ad un avvenimento improvviso; negli autori classici e cristiani il carattere repentino è invece più frequentemente riferito al sentimento piuttosto che all'evento che ne è la causa³⁴.

3. Il timore tormentato

Straziante come la sofferenza inferta da verghe di ferro arroventato è il tormentato timore, sorto nel momento in cui il legame lieto dell'amore si muta in angoscioso nesso; volubile è la sensibilità dell'adolescenza, un'età nella quale la profonda trasformazione di sé si manifesta nel tumultuoso succedersi di passioni antitetiche. Il ragazzo di diciassette anni, giunto da un piccolo centro di provincia nella grande e popolosa città di Cartagine, osservando intorno a sé il ribollire di turpi amori avverte dentro sé l'inquieto agitarsi del sentimento³⁵: prima ancora di

³³ Thom. Aquin., *sum. theol.* 1, 2, 42, 5: *Praeterea, quae sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur... Ergo repentina minus timentur. Sed contra est quod Augustinus dicit, in II confess., timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quae amantur adversantia, dum praecavet securitati. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum.*

³⁴ Sul timore repentino cfr. Gell. 19, 4, 2; Hier., in *Matth.* 2 (*repentinus timor*) e Cic., *Att.* 8, 8, 1 (*repente timere*); su un evento repentino che è motivo di timore cfr. Liv. 3, 15, 7; 10, 5, 6.

³⁵ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76): *Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis* (cfr. Sap 14, 11), *quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanius, fastidiosior. Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium. Sed si non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundanti vanitate. Rui etiam in amorem, quo cupiebam capi.* In Aug., *conf.* 3, 1, 1 si trovano 13 occorrenze delle forme dei termini *amo* e *amor*, richiamate attraverso il ricorso a schemi e tropi. La dichiarazione *nondum amabam et amare amabam*, che nell'estrema

fare l'esperienza dell'amore è già in lui l'amore dell'amore, che si fa avvertire come intima indigenza per mancanza di amore e odio di sé fino a quel momento ignaro della sua miseria. Dall'amore dell'amore inizia la ricerca di qualcosa da amare, una ricerca incurante dei tranelli, poiché sorta dall'intima fame di cibo interiore; tale fame tuttavia non affama ma è senza il desiderio di alimenti incorruttibili, non per sazietà ma per digiuno da cui insorge fastidio.

La fame, non intesa come necessità di sostentamento ma come desiderio di solleticare il palato con pietanze gustose, indica la condizione dell'anima insaziabile e miseramente avida di sfregarsi al contatto con le cose sensibili. Queste non potrebbero essere amate se non avessero un'anima: l'amore infatti chiede di essere corrisposto con una relazione che può stabilirsi soltanto tra un'anima e un'altra e che tuttavia è più dolce se è unita alla corrispondenza dei sensi; in questo modo la limpida intenzione che è la fonte del sentimento di dilezione è però contaminata dagli impuri desideri e dalla libidine³⁶. La metafora della sorgente inquinata indica la corruzione dei sentimenti puri, finché l'iniziale dolcezza è

concisione esprime un paradosso tanto vero quanto inspiegabile, è chiarita nella successiva riflessione attraverso la *commoratio* e l'*expolitio*, l'indugio sull'argomento al fine di esporlo attraverso una variazione non tanto verbale quanto concettuale; la spiegazione non ripropone le medesime idee con mutate parole, ma introduce nuovi elementi attraverso la *subnexio* della proposizione *secretiore indigentia oderam me minus indigentem*. La struttura composta dell'enunciato principale, nel quale la congiunzione unisce due *cola* associati dall'*epiphora*, è richiamata da quella della proposizione coordinata, nella quale la locuzione *oderam me* unisce le espressioni *secretiore indigentia* e *minus indigentem*, legate dalla *derivatio*; la corrispondenza fra le due proposizioni, che assume la forma $p^1 p^2 / s^2 s^1$ della *preoccursio*, chiarisce che il non amare ancora è un'indigenza minore rispetto alla più segreta indigenza che è l'amore dell'amore. La *derivatio amare amabam*, consistente nella ripresa del radicale del verbo, esprime l'amore nella forma originaria che racchiude e anticipa ogni suo sviluppo; nel periodo successivo, l'espressione è richiamata da un'altra *derivatio*, *amans amare*, che indica l'inizio obbligato dal quale muove la ricerca stessa dell'amore; il periodo non ricalca sul piano sintattico la struttura di quello precedente, ma ripropone con maggiore libertà e nella stessa sequenza le medesime categorie concettuali dell'amore (*quaerebam quid amarem*, *amans amare*) e dell'odio (*oderam securitatem et viam sine muscipulis* [cfr. Sap 14, 11]), che si confermano essere quasi due facce di un'unica medaglia. L'argomentazione, presentata fin qui con complessi schemi, assume uno sviluppo più piano nel ricorso al linguaggio figurato: le immagini della fame, del cibo, degli alimenti sono legate l'una all'altra in modo da costituire una metafora continuata, un'allegoria fondata sull'analogia fra la componente fisica e quella spirituale dell'uomo.

³⁶ L'amore perverso è detto cupidigia e libidine, quello retto è chiamato invece dilezione o carità. Cfr. Aug., in *psalm.* 9, 15 (NBA 25, 148): *Pes animae recte intellegitur amor: qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas.*

cosparsa di amarezza sempre maggiore; l'immagine della soavità aspersa di fiele esprime la correzione che Dio opera sulle passioni: *Deus meus, misericordia mea* (Ps 58, 18), *quanto felle mihi suavitatem illam et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum et perveni occulte ad vinculum fruendi et conligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis* (cfr. Ps 2, 9) *ardentibus zeli et suspicionum et timorum et irarum atque rixarum* (cfr. Gal 5, 20)³⁷.

La mutevole passionalità conduce l'anima ad una tormentata prigionia (*perveni... ad vinculum... et conligabar... nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus*): quando l'amore è corrisposto, tra un'anima e l'altra si stabilisce un vincolo che per effetto della consuetudine diventa sempre più stretto, finché il legame si trasforma in nesso che opprime in una condizione di impotente soggezione ai violenti tormenti delle passioni. Nella letizia i cuori riconoscono le aspirazioni comuni; quando però avvertono le inclinazioni divergenti subentra l'angoscia: la gioia si trasforma in pena³⁸ mentre il desiderio di possesso esclusivo si muta in sospetto, il sospetto in apprensione, l'apprensione in irritazione, l'irritazione in rabbia. La manifestazione della violenza latente delle passioni è espressa con una *enumeratio*, nella quale si trovano in posizione mediana i *timores*, preceduti dallo *zelus* e dalle *suspiciones* e seguiti dalle *irae* e dalle *rixae*: mentre viene progressivamente meno la misura da animo ad animo, si rivela il disordine dei sentimenti che diventano tuttavia pena per se stessi, trasformandosi nelle verghe di ferro arroventato con le quali Dio corregge l'uomo, imprigionato e tormentato dalla tirannia dell'amore malvagio³⁹.

³⁷ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76-78).

³⁸ Con immagini simili è descritto il modo in cui l'amore malvagio conduce ad una letizia paragonabile al dolore: il diletto per un'azione fraudolenta è un laccio stretto intorno al piede dell'amore, che divincolandosi per sottrarsi ad esso prova dolore. Cfr. Aug., *in psalm.* 9, 15 (NBA 25, 148-150): *Pes ergo peccatorum, id est amor, comprehenditur in muscipula quam occultant; quia cum fraudulentam actionem consecuta fuerit delectatio, cum eos tradiderit Deus in concupiscentiam cordis eorum* (cfr. Rm 1, 24), *iam illa delectatio alligat eos, ut inde abrumperet amorem et ad utilia conferre non audeant, quia cum conati fuerint, dolebunt animo, tamquam pedem de compede exuere cupientes; cui dolori succumbentes, a perniciosis delectationibus nolunt abscedere*. In *muscipula ergo quam occultaverunt, id est in fraudulento consilio*, *comprehensus est pes eorum, amor scilicet qui per fraudem pervenit ad vanam laetitiam, qua comparatur dolor*.

³⁹ L'immagine della verga ferrea quale strumento di disciplina con il quale Dio annienta l'uomo esteriore e rinnova quello interiore si trova in Aug., *in Rom.* 54 (NBA

4. Il timore della morte

L'espressione *mortem... tamquam atrocissimam inimicam... timebam*⁴⁰ indica l'inquietante paura della morte, destinata ad annientare tutti gli uomini. La precarietà dei rapporti interpersonali, soggetti alle alterne circostanze della vita e ad un ineluttabile destino, è intensamente avvertita negli anni dell'adolescenza, nei quali matura un più autentico senso dell'amicizia intesa come comunanza di sentimenti e di idee⁴¹: quando nel 375 Agostino ritorna a Tagaste per esercitare l'insegnamento, intorno a lui si raccolgono i ragazzi che sono cresciuti con lui⁴²; il ricordo della frequentazione della scuola e della partecipazione ai giochi nella fanciullezza e la condivisione degli interessi dell'adolescenza rendono particolarmente cara l'amicizia con un coetaneo⁴³, la cui scomparsa avvolge il cuore nelle tenebre del dolore⁴⁴. L'infelicità per la perdita⁴⁵ è lo stato dell'animo avvinto dall'amicizia delle creature mortali: quando le perde è lacerato, e soltanto allora avverte l'infelicità per la quale è misero ancor prima di perderle⁴⁶.

Più forte della morte è un'amicizia come quella sorta fra Oreste e Pilade, che vollero morire l'uno per l'altro o insieme⁴⁷ poiché non vivere insieme era per loro peggiore della morte⁴⁸; quando però l'affetto non ha la forza di

10/2, 548): *Quamdiu itaque vas fictile es, conterendum est hoc ipsum in te prius virga illa ferrea, de qua dictum est: Reges eos in virga ferrea et tamquam vas figuli conteres eos (Ps 2, 9), ut corrupto exteriori homine et interiore renovato possis in caritate radicans et fundatus comprehendere latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum, cognoscere etiam supereminentem scientiam caritatis Dei* (cfr. Eph 3, 16-19).

⁴⁰ Aug., *conf.* 4, 6, 11 (ed. cit. 2, 20).

⁴¹ Un elenco degli studi sul sentimento dell'*amicitia* si trova nella Bibliografia ragionata. Sul mutamento di esso negli anni della fanciullezza e dell'adolescenza, cfr. § Il desiderio degli amici, 51-54; sulla reciprocità e sulla concordia che contraddistinguono le amicizie di questa fase della vita di Agostino, cfr. note 57 p. 53 e 61 p. 53.

⁴² Cfr. Aug., *de duab. anim.* 9, 11; 15, 24; *Manich.* 19, 71.

⁴³ Aug., *conf.* 4, 4, 7.

⁴⁴ Aug., *conf.* 4, 4, 9. Sulla tristezza in seguito alla morte dell'amico, cfr. § La tristezza per la morte, 147-150.

⁴⁵ Aug., *conf.* 4, 5, 10 (ed. cit. 2, 18).

⁴⁶ Aug., *conf.* 4, 6, 11.

⁴⁷ Nella traduzione di Chiarini manca l'espressione «insieme» che precisa lo stato d'animo di Oreste e Pilade, i quali non potendo vivere l'uno con l'altro volevano morire l'uno invece dell'altro o insieme.

⁴⁸ L'esempio di Oreste e Pilade è richiamato in Ov., *Pont.* 3, 2, 86 ([ed. J.A. Richmond 1990, 64]: *inque uices pugnat uterque mori*) e in Manil. 2, 583 (*lis una fuit per saecula mor-*

opporsi al destino, insorge uno stato di insoddisfazione nell'animo che non sopporta la legge che regola il mondo sensibile ma non conosce un'altra legge: all'insofferenza verso ciò che è noto si unisce il timore dell'ignoto, al tedio della vita la paura della morte. *Credo, quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam et eam repente consumpturam omnes homines putabam, quia illum potuit*⁴⁹. L'amore dell'amico vivo diventa odio della nemica morte che lo ha portato via, e timore al pensiero che essa possa improvvisamente annientare tutti gli uomini.

L'espressione *oderam et timebam* accosta l'odio alla paura della morte: il turbamento insorto dalle circostanze presenti diventa orrore e preoccupazione per il futuro al pensiero che in qualunque momento può venire meno una persona cara. Il timore per la sorte dei propri simili ha origine nella natura relazionale dell'uomo, che vorrebbe stabilire legami stabili ma può instaurare solo vincoli temporanei; ogni persona e cosa terrena può essere perduta, e la perdita effettiva dà soltanto una prova della sua precarietà: il singolo dolore è indicativo di una più radicale e oggettiva infelicità che consiste nel *timor amittendi*, cioè nella paura di perdere ciò che per natura è effimero⁵⁰.

tis) che evocano la contesa sorta fra gli amici, disposti a morire l'uno per l'altro; esso è ricordato anche da Cicerone, che celebra l'intenzione di Pilade di morire per l'amico (Cic., *fin.* 2, 24, 79 [ed. cit. 70]: *moriare pro amico*) e la volontà di Oreste di essere ucciso insieme a lui (*ibidem* [ed. cit. 70]: *ambo una necaremini*): alla nobiltà d'animo dei due giovani applaudono gli spettatori della tragedia di Pacuvio, pur sapendo che è una finzione (Cic., *Lael.* 7, 24 [ed. cit. 331]: *stantes plaudebant in re ficta...*). Gli elementi presenti in Cicerone sono richiamati in Ambr., *off.* 1, 41, 207, e sono altresì ripresi in Aug., *conf.* 4, 6, 11, dove è evocato il carattere forse fittizio della vicenda assunta come esempio del desiderio di essere insieme nella morte (l'idea della morte simultanea non compare nei testi poetici, dove è presente invece quella della contesa e della morte dell'uno invece dell'altro): l'incertezza di Agostino, che non sa se farebbe per l'amico quanto si racconta di Oreste e Pilade, se pure non è una finzione (Aug., *conf.* 4, 6, 11 [ed. cit. 2, 20]: *si non fingitur*), che volevano morire l'uno al posto dell'altro o insieme (*ibidem* [ed. cit. 2, 20]: *pro invicem vel simul mori*), contrasta con la convinzione degli spettatori della tragedia di Pacuvio che, pur sapendo che la vicenda è soltanto una finzione, pensano che essa possa accadere ad altri, non però a se stessi (Cic., *Lael.* 7, 24 [ed. cit. 331]: *... cum homines quod facere ipsi non possent, id recte fieri in altero iudicarent*). Il sentimento nobile ma soltanto ideale al pensiero del sacrificio altrui si oppone allo stato d'animo meno nobile di fronte al proprio dramma reale, il modello di astratta perfezione presentato nella fonte ciceroniana allo struggente senso dell'umana imperfezione quale emerge nelle *Confessioni*.

⁴⁹ Aug., *conf.* 4, 6, 11 (ed. cit. 2, 20).

⁵⁰ Cfr. Aug., *beat. vit.* 2, 11; 4, 26 - 4, 27. C. Carena (*Fonti classiche di un passo delle «Confessioni» agostiniane*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 3 [1967], 65-70 [66]) documenta il fitto intreccio di temi e linguaggio classici di questo brano.

Questa paura consiste soprattutto nel timore della morte, ricorrente nelle opere esegetiche e polemiche di Agostino. Questo timore è rappresentato come un inverno quotidiano⁵¹, come un gelido fremito che attraversa l'animo al pensiero della fine della vita. Soltanto alcuni uomini per una rara grandezza d'animo non hanno paura della morte⁵²; tutti vorrebbero evitarla⁵³, e tuttavia volenti o nolenti incorrono in essa⁵⁴ poiché non c'è modo di sfuggirle; chi invece teme la dannazione del fuoco eterno ha modo di sfuggire ad essa⁵⁵. Dal confronto fra l'una e l'altra morte scaturiscono alcune considerazioni paradossali: non c'è nulla di più infelice che morire per paura di morire⁵⁶, e incorrere nella morte che può essere evitata per il timore di quella ineluttabile⁵⁷. Tali paradossi rivelano l'atteggiamento spesso irrazionale dell'uomo: della perdizione dell'anima si deve aver paura, e non della rovina del corpo⁵⁸; tutti però temono la morte della carne e invece pochi la morte dell'anima⁵⁹, e la paura di quella procura questa⁶⁰.

Il timore della morte è ricorrente nelle opere di Agostino: tale paura è in Adamo ancor prima del peccato, e non è inflitta da Dio dopo la colpa

⁵¹ Aug., *serm.* 38, 7 (NBA 29, 704): *Quamvis, si amas vitam et mortem times, ipse timor mortis hyems cotidiana est. Et tunc maxime pungit timor mortis, quando nobis bene est. Nam quando male est, non timemus mortem. Quando nobis bene est, tunc magis time-
mus mortem.*

⁵² Aug., *c. Iulian. op. imperf.* 6, 16 (NBA 19/2, 1088): *Quis enim neget ita homines natura mortem timere, ut eam nonnullos vix rara animi magnitudo faciat non timere?*

⁵³ Aug., *serm.* 335B, 5 (NBA 33, 876): *Et timemus mortem: timemus mortem, quasi evasuri mortem.*

⁵⁴ Aug., *serm.* 77A, 4 (NBA 30/1, 550): *Times mortem: numquid evades mortem? Velis nolis, necesse est ut veniat.*

⁵⁵ Aug., *in psalm.* 48 *serm.* 1, 6 (NBA 25, 1202): *... qui timet mortem, quid facturus est ut non moriatur? ... Qui ergo timet mortem, non est qua evadat; qui autem timet damnationem quam audient impii: Ite in ignem aeternum, est qua evadat.*

⁵⁶ Aug., *serm.* 101, 3 (NBA 30/2, 244): *Quid infelicius quam timendo mortem cadere in mortem?*

⁵⁷ Aug., *in euang. Ioh.* 43, 12 (NBA 24/1, 866): *... timendo mortem quae non evaditur, inciderunt in mortem quam evadere feliciter possent, si istam quae non evaditur, infelicitate non timerent.*

⁵⁸ Aug., *serm.* 65, 7, 8 (NBA 30/1, 320): *Timeat ergo anima mortem suam, et non timeat mortem corporis sui.*

⁵⁹ Aug., *in euang. Ioh.* 49, 2 (NBA 24/1, 968): *Sed mortem carnis omnis homo timet mortem animae pauci.*

⁶⁰ Aug., *in euang. Ioh.* 66, 1 (NBA 24/2, 1148): *... nam timendo mortem carnis tuae, mortem dabis animae tuae.*

come credono i Pelagiani⁶¹; prima del peccato, tuttavia, è una precauzione tranquilla e non un'angoscia inquieta come sostengono i Manichei⁶². Da questa paura è turbato il ricco del racconto evangelico mentre gioisce nell'opulenza⁶³. Dal timore della morte è mosso Pietro quando rinnega il Cristo⁶⁴: quando è trepidante e titubante e non vuole che il Cristo soffra, egli indica i fedeli infermi della Chiesa⁶⁵; la paura, l'orrore e la trepidazione sono invero propri di Simone e non di Pietro⁶⁶.

Non ha invece timore di morire il Cristo quando dice: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice» (Mt 26, 39); queste parole pronuncia per coloro che sono ancora angosciati dalla morte⁶⁷, che Egli non teme veramente avendo il potere di deporre la sua anima e di riprenderla⁶⁸. Il

⁶¹ Aug., c. *Julian. op. imperf.* 6, 27 (NBA 19/2, 1168): ... cum, si vestrum dogma verum esset, quo affirmatis Adam, etiamsi non peccasset, fuisse moriturum, propterea hoc illi indicandum non fuisset, antequam inciperet poena damnationis affligi, ne illum Deus priusquam peccasset, mortis timore torqueret; tunc autem, cum iam, posteaquam peccavit, poena dignissimum iudicaret, indicaret etiam esse moriturum, ut eandem poenam Deus iustus, mali ultor admissi, etiam timore mortis auget. Il timore della morte è ancor prima del peccato perché non muta in peggio se non una natura viziata. Cfr. Aug., c. *Julian. op. imperf.* 6, 14 (NBA 19/2, 1076): ... si autem timorem mortis, quo mortalium animus non sine miseria stimuletur, ante peccatum non fuisse responderis, vincaris a nobis, quoniam non mutaretur in peius nisi vitiata natura.

⁶² La cautela di evitare la pena che sarebbe seguita al peccato era tranquilla per l'uomo, che se lo avesse voluto avrebbe potuto non peccare mai. Cfr. Aug., c. *Julian. op. imperf.* 6, 14 (NBA 19/2, 1074): Ubi vero de timore mortis, quam, si peccasset ei Deus est comminatus, etiam priusquam peccasset, miserum dicit, simul respondemus, quod hominis, qui numquam peccare potuisset, si numquam peccare voluisset, poenae illius devitandae, quae fuerat secutura peccato, tranquilla erat cautio, non turbulenta formido.

⁶³ Aug., serm. 38, 7 (NBA 29, 74): Ideo ille dives, quem delectabant multum divitiae suae... credo quod interpellabatur timore mortis, et inter delicias contabescebat; serm. 306, 6, 6 (NBA 33, 554): ... credo in illa rerum magnarum, sed tamen terrenarum affluentissima copia cum gauderet, interpellabatur timore mortis...

⁶⁴ Aug., serm. 253, 3 (NBA 32/2, 778): Quid est ergo, Petre? Quando negasti, quid timuisti? Totum quod timuisti hoc erat mori. Vivus tecum loquitur quem mortuum vidi-sti; noli iam timere mortem; in illo victa est quem timebas mori.

⁶⁵ Aug., serm. 76, 3, 4 (NBA 30/1, 518): ... in eo autem quod trepidat et titubat, et Christum pati non vult, mortem timendo, vitam non agnoscendo, infirmos Ecclesiae significat.

⁶⁶ Aug., serm. 183, 10, 14 (NBA 31/2, 994): Oblivio illa de ipsius; trepidatio, horror et timor mortis, totum de Petri: immo de Simonis, non de Petri.

⁶⁷ Aug., in psalm. 21 enarr. 2, 4 (NBA 25, 288): Ille optat mortem, ut sit cum Christo, et ipse Christus timet mortem?

⁶⁸ Aug., in psalm. 100, 6 (NBA 27/1, 490): Non enim vere ille timebat mortem, qui potestatem habebat ponendi animam suam, et potestatem habebat iterum sumendi eam (cfr. Jo 10, 18).

Cristo risorgendo ha portato via questa paura⁶⁹, morendo per primo⁷⁰ e insegnando con l'esempio che cosa l'uomo non deve temere⁷¹; dopo la risurrezione parla ai discepoli per liberarli da questa paura⁷². Per la fede nella risurrezione non temono di affrontare la morte i santi martiri, che andrebbero incontro ad una fine peggiore se per la paura rinnegassero il Cristo⁷³; per non rifiutare la vita che amavano⁷⁴, hanno vinto il più crudele dei nemici, che è il timore della morte⁷⁵.

5. Il timore del giudizio precipitoso

L'espressione *timens praecipitium*⁷⁶ indica la paura di un giudizio avventato, per la difficoltà di discernere ciò che può essere conosciuto con certezza. Nel tempo è maturata in Agostino la convinzione che può essere concepito soltanto ciò che è esteso nello spazio e che quanto è privo di esso è nulla; la consuetudine a pensare soltanto i corpi si è consolidata nei nove anni di adesione alla dottrina dei Manichei, che considerano anche Dio come un'entità costituita da tenue materia celeste e non da spirito: in luogo di un essere immateriale, essi offrono raffigurazioni immaginarie del sole e della luna all'adolescente⁷⁷, che con gli

⁶⁹ Aug., *serm.* 147, 3 (NBA 31/1, 410): *Resurgendo Christus abstulit mortis timorem...*

⁷⁰ Aug., *in psalm.* 140, 20 (NBA 28/2, 574): *Nolite, inquit, timere mortem. Mortem time-tis? Prior morior.*

⁷¹ Aug., *in psalm.* 70 *serm.* 2, 10 (NBA 26, 782): *Exemplo suo docuit quid non timeres, quid sperares. Timebas mortem: mortuus est; desperabas resurrectionem: resurrexit.*

⁷² Aug., *serm.* 229G, 1 (NBA 32/1, 444): *Audistis quid Dominus discipulis suis post resurrectionem suam dixerit iam non moriturus, et timorem mortis auferens morituris...*

⁷³ Aug., *serm.* 229H, 3 (NBA 32/1, 458): *Propter ipsius resurrectionis fidem sancti martyres mori non timuerunt, et tamen mori timuerunt; magis enim morerentur, si mori timerent, et timore mortis Christum negarent.*

⁷⁴ Aug., *serm.* 299D, 1 (NBA 33, 414): *Martyres sancti, testes Dei, ne vivendo morerentur, moriendo vivere maluerunt; ne timendo mortem negarent vitam, amando vitam contempserunt vitam.*

⁷⁵ Aug., *serm.* 335, 1 (NBA 33, 858): *Quia certamina martyrum praenuntiabat, illa utique certamina, ubi vicerunt persecutionem, famem, sitim, egestatem, ignominiam, ad extremum timorem mortis et hostem saevissimum.*

⁷⁶ Aug., *conf.* 6, 4, 6 (ed. cit. 2, 100).

⁷⁷ Aug., *conf.* 3, 6, 10. I Manichei sono definiti *carnales nimis* (ed. cit. 1, 88) poiché confondono lo spirito con rappresentazioni immaginarie di corpi inesistenti non distinguendo fra gli *spiritalia* e i *corporea*, fra i *falsa corpora* e i *vera corpora*, fra i *phan-*

occhi non vede oltre i corpi e con la mente oltre i fantasmi⁷⁸. In questa dottrina che riduce tutto al dominio del sensibile, e di esso non offre una descrizione accertata con calcoli ed osservazioni⁷⁹, il giovane non trova una fonte di conoscenza sicura: gli insegnamenti di Mani forniscono una spiegazione poco convincente del cielo e delle stelle e dei movimenti del sole e della luna, e ancor meno convincente delle realtà più profonde⁸⁰. La disperazione di poter progredire in questa falsa dottrina⁸¹, in mancanza di una valida alternativa, favorisce l'idea che siano più saggi degli altri i filosofi Accademici, che sostengono che l'uomo deve dubitare di tutto e che non può comprendere la verità⁸².

Agostino è allora convinto che il loro pensiero corrisponda a quello che crede la gente, non avendo ancora compreso la loro vera intenzione; in seguito assumerà un'opinione diversa, ritenendo che essi professino tale insegnamento per coloro che non possono comprendere lo spirito poiché non concepiscono altro che i corpi: quando Zenone, entrando nella scuola fondata da Platone, cominciò a insegnare dottrine materialistiche affermando che l'anima è mortale e che non c'è altro se non il mondo sensibile e che Dio è fuoco, Arcesilao pensò che gli uomini non fossero preparati ad accogliere gli insegnamenti spirituali di Platone, e decise di occultarli con la dottrina che nulla si può conoscere con certezza. Simile fu l'atteggiamento di Carneade, e ancora in Cicerone durò tale conflitto contro i tentativi, fatti da Metrodoro e poi da Antioco di Ascalona, di esporre apertamente le dottrine platoniche⁸³. A giudizio di

tasmata corporum, quae omnino non sunt, le phantasiae corporum eorum, quae sunt e i corpora.

⁷⁸ Aug., *conf.* 3, 7, 12. Agostino non sa concepire Dio se non come un fulgore corporeo (4, 2, 3), un corpo luminoso e immenso (4, 16, 31), una massa (5, 10, 19); anche quando pensa all'animo si volge ai lineamenti ai colori e alle masse senza poterli trovare in esso (4, 15, 24), e tuttavia non sa concepire la mente se non come un corpo sottile esteso nello spazio (5, 10, 20); crede infine che il male abbia una massa oscura e informe, densa o tenue e sottile (5, 10, 20). La consuetudine di concepire soltanto i corpi è la massa che lo schiaccia opprimendolo e soffocandolo, perché non consente di respirare nell'aria limpida e pura della verità (5, 11, 21).

⁷⁹ Aug., *conf.* 5, 3, 6.

⁸⁰ Aug., *conf.* 5, 5, 8.

⁸¹ Aug., *conf.* 5, 10, 18.

⁸² Aug., *conf.* 5, 10, 19.

⁸³ Nel periodo trascorso a Roma fra il 383 e l'autunno del 384, Agostino non ha ancora inteso l'autentico significato della dottrina degli Accademici, come egli stesso ammette (Aug., *conf.* 5, 10, 19 [ed. cit. 2, 76]: *Ita enim et mihi liquido sensisse videbantur ut vulgo*

Cicerone, il sapiente deve procedere con cautela: la sua più grande virtù consiste nel sospendere ogni giudizio; il pericolo più grave a cui è esposto è aderire incautamente a qualsiasi opinione⁸⁴.

Nel discernimento del falso dal vero, la cautela del sapiente sembra condivisibile ad Agostino⁸⁵; il suo prudente dubbio si muta però in fluttuante incertezza⁸⁶, nel momento in cui l'interpretazione spirituale

habentur, etiam illorum intentionem nondum intelligenti); pochi mesi dopo, verso la fine del 386, è ormai convinto che le loro idee siano molto diverse da quelle riferite ad essi dal *vulgus* (Aug., *epist.* 1, 1 [NBA 21/1, 2]: ... *nisi eos putarem longe in alia, quam vulgo creditum est, fuisse sententia?*) e chiede l'opinione di Ermogeniano su quello che ha esposto alla fine del terzo libro del *Contra academicos*, in modo forse più congetturale che certo (Aug., *epist.* 1, 3 [NBA 21/1, 4]: ... *suspiciosius fortasse quam certius...*), presentando non quello che sa ma quello che pensa (Aug., *c. acad.* 3, 17, 37 [NBA 3/1, 154]: ... *non quid sciam, sed quid existimem...*) sulla dottrina per la quale all'uomo non spetta scienza del vero. Agostino sospetta (Aug., *c. acad.* 3, 17, 38 [NBA 3/1, 156]: *suspitor*) che, di fronte alla diffusione delle dottrine materialistiche di Zenone, Arcesilao, uomo molto intelligente e colto, abbia deciso di far disimparare a coloro che doveva tollerare come male istruiti anziché fare imparare a coloro che reputava meno capaci d'istruirsi ([NBA 3/1, 156-158]: *Quare cum in falsas opiniones ruere turba sit pronior, et consuetudine corporum omnia esse corporea facillime sed noxie credatur, instituit vir acutissimus atque humanissimus dedocere potius quos patiebatur male doctos quam docere quos dociles non arbitrabatur*). Da qui provengono tutte le tesi che si attribuiscono alla Nuova Accademia. Questa è l'idea degli Accademici, della quale opinativamente si è persuaso, per quanto gli è stato possibile (Aug., *c. acad.* 3, 20, 43 [NBA 3/1, 162]: *Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi*); a chi crede che gli Accademici pensino che l'uomo non possa trovare la verità, rivolge l'esortazione ad ascoltare Cicerone, che ha detto che fu «loro usanza occultare la propria dottrina e che erano abituati a non manifestarla ad alcuno a meno che fino alla vecchiaia non fosse vissuto con loro» (Cic., *Varro* fr. 35). Quale sia questa dottrina lo sa Dio; Agostino pensa che sia quella di Platone (Aug., *c. acad.* 3, 20, 43). Sulla posizione degli Accademici cfr. R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Études Augustiniennes, Antiquité 14), Paris 1962, 42-44.

⁸⁴ Cic., *ac.* 2, 21 (ed. O. Plasberg 1961, 60): *Nobis autem primum etiam si quid percipi possit tamen ipsa consuetudo adsentendi periculosa esse videtur et lubrica. quam ob rem cum tam vitiosum esse constet adsentiri quicquam aut falsum aut incognitum, sustinenda est potius omnis adsensio, ne praecipitet si temere processerit. ita enim finitima sunt falsa veris eaque quae percipi non possunt <his quae possunt> (si modo ea sunt quaedam; iam enim videbimus), ut tam in praecipitem locum non debeat se sapiens committere.*

⁸⁵ Agostino non acconsente mai pienamente all'idea che la mente umana non possa conoscere la verità, considerando la possibilità di avvalersi di una qualche autorità: a questa conclusione perviene probabilmente in seguito alla lettura di Cicerone, che ha esercitato lo scetticismo solo contro i filosofi dottrinari ma non ha attaccato la religione degli antenati; in modo analogo lo scetticismo di Agostino spazza via le asserzioni dottrinarie dei Manichei, lasciando però intatte le fondamenta della religione appresa dalla madre Monica. Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Études de philosophie médiévale 11), Paris 1949³; Testard, *Saint Augustin* cit., 129; Mandouze, *Saint Augustin* cit., 270.

⁸⁶ Aug., *conf.* 6, 1, 1.

proposta nelle omelie dal vescovo di Milano introduce il giovane ad alcune idee del tutto nuove. La difficoltà di comprendere la verità diventa più acuta quando, accanto alle consuete categorie del sensibile, si presenta quella dello spirito: Agostino vuole essere certo di ciò che non cade sotto i sensi così come è certo che sette più tre fa dieci⁸⁷. La preoccupazione di sapere che cosa ritenere per certo è tanto più acuta quanto maggiore è la vergogna di essere stato a lungo illuso e ingannato dalla promessa di certezze e di aver professato per certe dottrine incerte⁸⁸; per questo motivo, secondo l'insegnamento degli Accademici decide di sospendere (*sustinenda*) ogni assenso (*omnis adsensio*) per non precipitare (*praecipitet*) avanzando temerariamente: *Tenebam enim cor meum ab omni adsensione timens praecipitium et suspendio magis necabar*⁸⁹.

Il timore di cadere in errore è espresso attraverso l'immagine del *praecipitium*, che indica un luogo scosceso e dirupato nel quale si può incorrere se non si procede con cautela. La parola *suspendium* indica la sospensione del giudizio (ἔποχῆ) ed è insieme metafora del cappio che stringe sempre più strettamente provocando la morte; i due significati si riferiscono all'adesione alla dottrina accademica dell'Agostino del *tunc* e al successivo rigetto dell'Agostino del *nunc*.

6. Il timore di sciogliere la catena dei sensi

Il timore di sciogliere la catena è la preoccupazione di interrompere la lunga consuetudine con i piaceri dei sensi. Fin dagli anni in cui è studente a Cartagine, Agostino è legato ad una donna⁹⁰, alla quale è unito dall'ardore della passione e non dal vincolo di un legittimo matrimonio, pur essendo fedele a lei come a una moglie; in quell'esperienza apprende la distanza che separa l'ordine del patto coniugale stretto al fine della procreazione dall'intesa sorta dalla libidine, dove la prole nasce anche

⁸⁷ Aug., *conf.* 6, 4, 6.

⁸⁸ Aug., *conf.* 6, 4, 5.

⁸⁹ Aug., *conf.* 6, 4, 6 (ed. cit. 2, 100).

⁹⁰ Della donna non conosciamo il nome, tenuto nascosto verosimilmente per delicatezza nei confronti della sua memoria. Cfr. K. Power, *Sed unam tamen: Augustine and his concubine*, «Augustinian Studies» 24 (1993), 49-76.

non desiderata⁹¹. Un sentimento disordinato come la libidine⁹² non può essere il fondamento di una relazione stabile e duratura: fin quando il giovane è un professore di provincia, si accontenta del concubinato al quale è riconosciuto il valore giuridico di un'unione autorizzata, anche se inferiore rispetto al matrimonio di pieno diritto⁹³; questa condizione non risulta però più adeguata quando Agostino è nominato professore di retorica a Milano nell'autunno del 384: allora desidera il matrimonio con una donna con un patrimonio perché non gravi sul suo bilancio⁹⁴, un'ereditiera che abbia una dote per non essere un peso alle occupazioni liberali e che sia insigne per nobiltà di stirpe in modo da poter conseguire per suo mezzo onori e fama⁹⁵.

⁹¹ Aug., *conf.* 4, 2, 2. In Aug., *bon. coniug.* 5, 5 è affrontata la questione se si possa parlare di matrimonio quando un uomo e una donna, entrambi liberi da altri vincoli coniugali, si uniscono non per procreare figli ma solo per soddisfare la reciproca intemperanza, ponendo però tra loro la condizione che nessuno dei due abbia rapporti con altra persona; in un caso del genere forse parlare di matrimonio non è fuor di proposito, purché essi osservino vicendevolmente questa condizione fino alla morte di uno dei due e purché, anche non essendosi uniti a questo scopo, tuttavia non abbiano escluso la prole, come avviene invece quando la nascita dei figli non è desiderata o addirittura è evitata con qualche pratica riprovevole.

⁹² Vi sono opinioni divergenti sui sentimenti di Agostino verso la concubina: alcuni studiosi credono che non l'abbia mai amata e che sia stato legato a lei soltanto da un accordo fatto per piacere (cfr. J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, 99-100); altri pensano invece che egli abbia avuto un amore sincero per lei (cfr. T.J. van Bavel, *Augustine's View on Women*, «Augustiniana» 39 [1989], 5-53). Il carattere contraddittorio di questo amore è indicato dalla *correctio* in Aug., *conf.* 4, 2, 2 (ed. cit. 2, 8): ... *unam habebam non eo quod legitimum vocatur coniugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor inops prudentiae, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem...* L'espressione *indagaverat vagus ardor inops prudentiae* richiama concettualmente *quaerebam quid amarem... et oderam securitatem et viam sine muscipulis* (cfr. Sap 14, 11) (Aug., *conf.* 3, 1, 1 [ed. cit. 1, 76]); la nozione di *modus* riferita all'amore coniugale in Aug., *conf.* 4, 2, 2 è evocata in precedenza in Aug., *conf.* 2, 2, 2.

⁹³ Il concubinato (*concupinatus*) è diffuso nella società romana poiché il matrimonio (*coniugium, matrimonium*), strettamente regolamentato dal diritto, richiede che i contraenti siano di uguale livello sociale e implica complesse disposizioni patrimoniali; è pertanto necessaria una forma alternativa di relazione come il concubinato, che consiste normalmente in una relazione monogamica stabile per molti indistinguibile dal matrimonio, per esempio per gli schiavi che non hanno il diritto di sposarsi.

⁹⁴ Aug., *conf.* 6, 11, 19. Secondo Aug., *bon. coniug.* 5, 5 se un uomo si unisce temporaneamente con una compagna finché non ne trovi da sposare un'altra all'altezza della sua condizione sociale ed economica, nell'intenzione è un adultero, e non con quella che intende trovare ma con questa con la quale vive maritalmente pur non essendo unito a lei da matrimonio.

⁹⁵ Aug., *soliloq.* 1, 10, 17 - 1, 11, 19.

Il suo proposito è incoraggiato dalla madre e dall'opinione dei milanesi benestanti, che approvano l'abbandono di una concubina per il matrimonio⁹⁶. Agostino ha già fatto richiesta e gli è stata promessa una fanciulla, alla quale mancano però due anni per giungere all'età da marito⁹⁷. Alipio però lo dissuade dal prendere moglie⁹⁸, ripetendogli che se lo farà non potranno vivere insieme in sicuro ozio nell'amore della sapienza; a lui Agostino oppone gli esempi di coloro i quali, pur sposati, hanno coltivato la sapienza e sono rimasti fedeli agli amici. Egli è tuttavia lontano dalla loro magnanimità: ... *deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam, solvi timens et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manum solventis*⁹⁹. Il legame ai piaceri della carne è divenuto nel tempo una catena¹⁰⁰, dalla quale Agostino teme di essere sciolto.

Invischiato nella voluttà, non può in alcun modo condurre una vita

⁹⁶ L'abbandono della concubina in attesa di un matrimonio legittimo è stato ricondotto a molteplici motivi: una lunga tradizione ha attribuito la responsabilità a Monica, che progettava di far battezzare e sposare Agostino; Brown (*Agostino d'Ippona* cit., 62) ha accusato anche lo snobbismo milanese. Più recentemente K. Power (*Veiled Desire: Augustine on Women*, New York 1996, 104) ha sostenuto che Agostino è stato responsabile delle sue scelte, considerate come la decisione naturale di un uomo dell'élite dell'epoca in cui il concubinato era un impedimento per le ambizioni di progresso sociale; numerosi vescovi ritenevano l'abbandono di una concubina e un legittimo fidanzamento come un progresso morale e sociale (cfr. *const. apost.* 16, 23; 16, 24; *Hier., epist.* 69, 3, 5-7; *Ambr., Abr.* 1, 3, 19; 1, 4, 26; *Leo M., epist.* 167, 13).

⁹⁷ *Aug., conf.* 6, 13, 23.

⁹⁸ Nelle *Confessioni* l'immagine del vincolo ha quasi sempre una connotazione negativa indicando spesso la relazione con una donna: l'adolescente perviene occultamente al vincolo della fruizione (3, 1, 1), che assoggetta in una condizione di schiavitù (6, 12, 22). Dal vincolo del desiderio dell'unione carnale il giovane è liberato da Dio (8, 6, 13), che raddoppia le sferzate perché l'esiguo e tenue legame ancora esistente invece di rompersi non rinvigorisca nuovamente (8, 11, 25). Dio scioglie (3, 8, 16; 7, 7, 11) e, come si legge in Ps 115, 16, rompe i vincoli (8, 1, 1; 9, 1, 1) costituiti dai legami della carne che sono un impedimento per l'anima: l'immagine del vincolo può essere riferita ad ogni consuetudine che si oppone alla mente (9, 12, 32). La metafora può assumere anche una connotazione neutra o positiva quando indica il forte legame dell'amicizia (6, 10, 16) o il vincolo della fede (9, 13, 36).

⁹⁹ *Aug., conf.* 6, 12, 21 (ed. cit. 2, 128).

¹⁰⁰ Nelle *Confessioni* la metafora della catena indica un legame che costringe l'anima in schiavitù: l'assordante stridore della catena della mortalità, evocato nel racconto dell'adolescenza (2, 2, 2), indica la soggezione alla morte in seguito al peccato originale; da questo vincolo servile non vuole essere liberato l'uomo, che lo rafforza con i peccati personali e trascina con mortifera soavità la sua catena (6, 12, 21). Questa non è forgiata da ferro altrui ma dalla sua stessa ferrea volontà detenuta dal nemico (8, 5, 10).

da celibe: la sua non è un'esperienza frettolosa e furtiva, ormai quasi dimenticata e perciò disprezzata senza alcuna molestia, ma è divenuta una consuetudine; l'abitudine di saziare l'insaziabile concupiscenza lo ha condotto ad uno stato di schiavitù, per cui è ormai incapace di rinunciare ad una donna¹⁰¹.

Il vincolo della carne è evocato attraverso la metafora della catena, descritta in *conf.* 8, 5, 10 con una *gradatio*: dalla volontà traviata nasce la libidine, dall'assoggettamento alla libidine l'abitudine, dal cedimento all'abitudine la necessità¹⁰². L'immagine della catena rappresenta l'uomo avviluppato in moduli di condotta apparentemente irreversibili, incapace di rinunciare ad abitudini ormai consolidate. La permanenza del male nella volontà è spiegata in termini psicologici per la forza della *consuetudo* che si consolida per i processi della memoria, poiché il piacere di un'azione malvagia è amplificato e trasformato dal ricordo e dalla ripetizione, e in tal modo rapidamente subentra un'abitudine imperativa: «Nella nostra condizione presente siamo liberi di fare o di non fare una cosa, prima che quella stessa cosa non sia divenuta un'abitudine. Quando noi abbiamo usufruito della nostra libertà per fare qualche cosa, la dolcezza e il piacere dell'atto si impadroniscono della nostra anima, che viene catturata in quel tipo di abitudini che non è in grado di spezzare, un'abitudine che l'anima si è creata liberamente con il proprio peccato...»¹⁰³. Il legame del diletto costringe in schiavitù; la paura della liberazione è simile alla reazione alle dolorose cure di una ferita: la metafora del *vulnus* indica lo stato di malessere dell'anima, nella quale è aperta una piaga che è destinata ad aggravarsi se non è medicata.

7. Il timore del male

Il sentimento della paura è sempre in relazione con il male: pertanto o esiste un male di cui avere timore o il male è proprio il timore. Tale dilemma è l'esito di una riflessione iniziata molti anni prima: l'interrogativo sull'origine del male è una delle questioni che i Manichei

¹⁰¹ Aug., *conf.* 6, 12, 22.

¹⁰² Aug., *conf.* 8, 5, 10.

¹⁰³ Aug., *c. Fort.* 22.

sottopongono all'Agostino adolescente, che non sa trovare una risposta¹⁰⁴ e pensa pertanto di dover accogliere il loro insegnamento, secondo il quale il male e il bene sono due principi coeterni ma diversi e contrari, due nature dalla cui lotta e mescolanza è costituito l'universo; convinto che il male sia una sostanza, il giovane di ventisei anni nel trattato *Del bello e del conveniente* individua la sua essenza nella divisione¹⁰⁵. Anche quando viene meno la fiducia nella spiegazione manichea dei fenomeni del cosmo, rimane la convinzione nei principi che lo costituiscono: il giovane crede ancora che il male sia una sostanza dotata di una massa oscura e informe, densa come la terra o tenue e sottile come l'aria e, poiché la sua religiosità lo induce a credere che Dio in quanto buono non ha creato una natura cattiva, stabilisce due masse opposte fra loro, entrambe infinite ma in misura più limitata la cattiva e più ampia la buona¹⁰⁶.

Questa concezione del male, che riflette ancora il dualismo e il materialismo dei Manichei, muta soltanto in seguito all'ascolto della predicazione di Ambrogio: ancora incapace di pensare in termini non

¹⁰⁴ Aug., *conf.* 3, 7, 12. Nel racconto dell'adesione al Manicheismo sono enunciate le questioni che saranno per lungo tempo oggetto di riflessione: 1. quale sia l'origine del male; 2. se Dio sia circoscritto da una forma corporea simile a quella dell'uomo; 3. se si deva stimare giusto chi ha contemporaneamente più mogli, uccide uomini e sacrifica animali. Fin dalla prima menzione è presentata una risposta per ciascuna di esse: 1. il male non è altro che privazione del bene fino al nulla assoluto; 2. Dio è spirito e non un essere dotato di membra estese in lunghezza e in larghezza; 3. la giustizia vera, interiore, non giudica in base alle consuetudini ma alla legge di Dio, alla quale si devono informare le abitudini dei differenti luoghi e tempi, luogo per luogo, tempo per tempo, mentre essa non muta in ogni luogo e in ogni tempo (3, 7, 13). Le risposte sono precedute da un'ammissione di ignoranza che, nel rispetto della narrazione, anticipa per ciascun argomento manicheo la corrispondente obiezione cattolica: le repliche ai primi due interrogativi, che concernono questioni dottrinali alquanto complesse, sono estremamente concise e rinviano alle più complete esposizioni che si trovano in successivi luoghi del testo; la risposta al terzo quesito, relativamente meno difficile, si configura invece come un'ampia e dettagliata trattazione del tema (3, 7, 13 - 3, 9, 17). Le tre fondamentali questioni non sono mai completamente chiarite dai Manichei, e trovano una soluzione soltanto dopo l'ascolto della predicazione di Ambrogio. La risoluzione dei tre quesiti segue un ordine inverso rispetto a quello della loro formulazione: 1. i luoghi oscuri dell'Antico Testamento possono essere interpretati secondo il significato spirituale, respingendo le obiezioni dei detrattori e dei derisori della Legge e dei Profeti (5, 14, 24); 2. la comprensione dello spirito richiede una chiara distinzione dell'esteriorità e dell'interiorità e quindi il riconoscimento dell'autonomia dell'anima nell'autodeterminazione della volontà (7, 3, 5); 3. il libero arbitrio è la causa del male morale (7, 3, 5).

¹⁰⁵ Aug., *conf.* 4, 15, 24.

¹⁰⁶ Aug., *conf.* 5, 10, 20.

materiali, con un penoso travaglio Agostino cerca di comprendere la natura dello spirito distinguendo l'interiorità dall'esteriorità; riconoscendo l'autonomia della volontà si sforza di intendere ciò che sente dire, che il libero arbitrio della volontà è la causa del male morale¹⁰⁷: è certissimo che la sua volontà non dipende da altri che da egli stesso, e pian piano si avvede che in essa è la causa del peccato¹⁰⁸; si domanda pertanto donde provenga in lui il volere il male e il non volere il bene e chi ha posto e seminato in lui questo vivaio di amarezza¹⁰⁹, se è integral-

¹⁰⁷ Aug., *conf.* 7, 3, 5. In un primo momento la questione della natura e dell'origine del male sembra trovare una soluzione nella dottrina manichea, che considera il male una sostanza contrapposta a quella del bene nella forma di un mondo tenebroso distinto in cinque regni; l'idea della corrispondenza fra il male dell'uomo e quello dell'universo si rivela tuttavia debole nel momento in cui la stessa cosmologia manichea risulta essere poco convincente nel confronto con le dottrine dei filosofi, e tuttavia resiste la convinzione che il male sia una sostanza. Vi è però il tentativo di intendere un'idea nuova, che la causa del male è il libero arbitrio; questo concetto è stato probabilmente ascoltato nella predicazione di Ambrogio.

¹⁰⁸ In Aug., *conf.* 7, 3, 5 alla lezione *causa* accolta nell'edizione del *Corpus Christianorum* sembra preferibile la variante *causam*, accolta nell'edizione dei Maurini del 1679, in quella teubneriana curata da M. Skutella e nell'edizione curata da M. Simonetti: il volere e il non volere non è «a causa» del peccato ma «la causa» del peccato inteso come male morale, come si legge poche righe prima ([ed. cit. 3, 12]: *liberum voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus*).

¹⁰⁹ Il termine *plantarium* è sinonimo di *seminarium* nel senso di «vivaio, piantagione»; appartenente originariamente al lessico tecnico dell'agricoltura, in seguito all'uso in Verg., *georg.* 2, 26-27 è attestato nella letteratura non strettamente tecnica. Nella Sacra Scrittura compare in una versione pre-geronimiana di Ez 34, 29 (*et excitabo eis plantarium pacis*) e in ambito cristiano si incontra con una certa frequenza a partire da Ambrogio, che lo utilizza per lo più come corrispondente a un termine greco di senso generico quale δένδρον ο φυτόν; l'esegeta latino spiega che il paradiso verdeggianti di *plantaria*, nel quale Dio ha costituito il *lignum vitae* e il *lignum scientiae* non è un luogo terreno ma è *in nostro principali* cioè nell'anima. Cfr. Ambr., *epist.* 34, 7-8 (SAEMO 19, 320-322): *Ergo paradisis in principali nostro est siluescens plurimarum opinionum plantariis. In quo principaliter lignum vitae (Gn 2, 9) constituit deus, id est pietatis radicem; ea est enim vitae nostrae substantia, si domino et deo nostro debitos cultus deferamus. Constituit etiam scientiae boni et mali (Gn 2, 9) seminarium. Homo enim solus in ceteris animantibus terrenis habet scientiam boni et mali. Alia quoque illic plantaria diuersa, quorum fructus uirtutes sunt.* La ripresa ambrosiana è l'inizio dell'uso del termine negli autori cristiani, in particolare in Rufino, Girolamo e Agostino. In Aug., *conf.* 7, 3, 5 (ed. cit. 3, 14) *plantarium* è riferito al peccato originale: *Quis in me hoc posuit et insevit mihi plantarium amaritudinis* (cfr. Hbr 12, 15), *cum totus fierem a dulcissimo Deo meo?* (cfr. P.F. Moretti, *La fortuna di un termine agricolo: plantarium*, «Acme, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» 53 [2000], 63-81; C. Carena, *Plantarium in Aug. Conf. 7, 3, 5*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 92 [1964], 423-427). L'atto di chi ha posto e seminato nell'uomo la pianta dell'amarezza è confrontato con quello con cui l'uomo è stato fatto dal Dio dolcissimo, per indicare l'insensatezza di cercare in chi è dolce l'autore dell'amarezza. La corrispondenza fra il principio del

mente opera del Dio dolcissimo¹¹⁰; convinto che nella sua bontà Dio ha fatto bene ogni cosa, si chiede con angoscia dove sia il male, da dove e per dove sia strisciato¹¹¹ fin dentro sé o se forse neppure esista¹¹²: se poi si teme invano un male che non esiste, allora è proprio il timore il male che tormenta il cuore, e un male tanto più grave in quanto non c'è nulla da temere¹¹³. *Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulatur et excruciat cor, et tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus*¹¹⁴.

L'argomentazione procede per gradi dalla domanda (*cur*) all'ipotesi (*si*) e alla certezza (*certe*): l'*interrogatio* è l'inizio della ricerca che attraverso una supposizione (*si inaniter timemus*) conduce ad una sicurezza

male e l'atto creativo è un possibile riferimento a *Genesi*, che sembra confermato dall'espressione di Aug., *conf.* 7, 5, 7 (ed. cit. 3, 18) *ubi ergo malum et unde et qua huc inrepsit?*, dove *inrepsit* può essere un'allusione al serpente; nell'esegesi agostiniana inoltre il verbo *plantare* indica frequentemente l'atto con cui Dio ha posto al centro del paradiso l'albero della conoscenza del bene e del male (cfr. Aug., *gen. c. Manich.* 2, 1, 1; 2, 9, 12; 2, 25, 38), per interrogarsi se il Creatore ha piantato nel giardino il male (cfr. Aug., *serm.* 359B, 7) e affermare che l'albero non è male (cfr. Aug., *gen. ad litt.* 8, 13, 28; *nat. bon.* 34) e che Dio non ha piantato in quel luogo di tanta felicità qualcosa di male (cfr. Aug., *civ.* 14, 12; *pecc. mer.* 2, 21, 35; *c. Iulian. op. imperf.* 6, 16). In Aug., *conf.* 7, 3, 5 la velata allusione a *Genesi* e il valore allegorico di *plantarium* in relazione all'anima (ed. cit. 3, 14: *in me hoc posuit et insevit mihi*) trovano il confronto più prossimo in Ambr., *epist.* 34, 8, dove però è chiaro il riferimento alla creazione ed è diverso il significato del termine associato anche qui all'anima (SAEMO 19, 322: *alia quoque illic plantaria diuersa, quorum fructus uirtutes sunt*).

¹¹⁰ Aug., *conf.* 7, 3, 5.

¹¹¹ Il termine «strisciato» indica il modo in cui il male penetra nell'animo con riferimento al serpente.

¹¹² La questione dell'origine del male diventa lancinante, come testimoniano le ripetizioni in Aug., *conf.* 7, 3, 4; 7, 3, 5; 7, 5, 7; 7, 7, 11 e le numerose interrogative di Aug., *conf.* 7, 5, 7.

¹¹³ L'idea che il male è privazione di bene ha un'importanza fondamentale nella dottrina agostiniana. Secondo P. Alfarié (*L'évolution intellectuelle de saint Augustin, 1, Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918, 372 nota 1) «cette idée se présentait trop rarement dans la prédication d'Ambroise pour qu'Augustin ait bien pu la remarquer. En tout cas, il donne assez nettement à entendre qu'il ne l'a connue que par les 'Platoniciens', plus précisément par Plotin (*Conf.*, VII, 17-22)». Courcelle (*Recherches cit.*, 124) precisa che dopo la lettura dei *platoniorum libri* Agostino ha meditato a lungo su questo tema, ma ad esso è stato verosimilmente condotto dal *De Isaac et anima* di Ambrogio. Sul l'origine del male cfr. J.-N. Bezançon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes» 3 (1965), 133-160.

¹¹⁴ Aug., *conf.* 7, 5, 7 (ed. cit. 3, 18).

espressa nella forma della *praeoccupatio* (p^1p^2 / s^2s^1) (*certe vel timor ipse malum est... tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus*), con un'inversione dei termini che porta al paradosso (*et timemus*); la *disiunctio* propone infine la conclusione del ragionamento nella forma di due opposte alternative: se il male non esiste e gli uomini temono senza ragione, lo stesso timore è il male e cioè la passione malvagia che assilla e tormenta il cuore. Le parti del discorso sono legate dalla ripetizione del verbo *timeo*.

8. I flagelli del timore e del pudore

I flagelli del timore e del pudore indicano i tormenti della terribile vergogna, che diventa insostenibile dopo l'ascolto del racconto della conversione di Vittorino. La vicenda narrata da Simpliciano è l'*exemplum*¹¹⁵ di un mutamento di vita che comporta la rinuncia al culto degli dei, al favore dell'aristocrazia senatoria e alla professione: il celebre retore, dopo aver venerato per lungo tempo gli idoli, si converte e professa pubblicamente la fede per il timore di essere rinnegato dal Cristo «*dinanzi agli angeli*» se temesse «*di confessarlo davanti agli uomini*» (Mt 10, 32-33); in osservanza dell'editto dell'imperatore Giuliano, che proibisce ai cristiani di insegnare letteratura e retorica, preferisce abbandonare la scuola delle chiacchiere piuttosto che il Verbo di Dio.

¹¹⁵ Nelle *Confessioni* il racconto della conversione di Vittorino (8, 2, 3 - 8, 2, 5) presenta i caratteri dell'*exemplum*, definito in Quint., *inst.* 5, 11, 6 come *rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intenderis commemoratio*: Simpliciano ricorda infatti Vittorino per esortare Agostino all'umiltà (8, 2, 3 [ed. cit. 3, 60]: ... *ut me exhortaretur ad humilitatem Christi... Victorinum ipsum recordatus est...*) e narra la sua vicenda per suscitare l'ardore di imitarlo (8, 5, 10 [ed. cit. 3, 72]: *Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narraverat*); la storia del retore africano assume valore esemplare per la fama del personaggio (8, 2, 3 [ed. cit. 3, 60]: ... *qui etiam ob insigne praeclari magisterii, quod cives huius mundi eximium putant, statuam Romano foro meruerat et acceperat...*) e per il carattere radicale della sua conversione, presentata attraverso una *commutatio* come un'inversione del sentimento del timore. Cfr. Aug., *conf.* 8, 2, 4 (ed. cit. 3, 62-64): *Sed posteaquam legendo et inhiando hausit firmitatem timuitque negari a Christo coram angelis sanctis, si eum timeret coram hominibus confiteri (Mt 10, 32-33), reusque sibi magni criminis apparuit erubescendo de sacramentis humilitatis Verbi tui et non erubescendo de sacris sacrilegis superborum daemoniorum, quae imitator superbus acceperat, depuduit vanitati et erubuit veritati...*

Il racconto della conversione suscita nell'animo di Agostino un contrasto fra la nuova volontà di consacrarsi a Dio e la vecchia rafforzata dal tempo: ancora legato alla terra, rifiuta di farsi soldato di Dio e teme di essere liberato dai ceppi proprio come dovrebbe temere di essere incatenato¹¹⁶. A vincere le resistenze è l'ascolto delle parole di Ponticiano sull'esemplare vicenda della conversione di due funzionari della corte di Treviri¹¹⁷: passeggiando nei giardini attigui alle mura, essi entrano in una capanna abitata da alcuni servi di Dio e vi trovano un libro sulla vita di Antonio; uno dei due comincia a leggerlo e a infiammarsi e a progettare di abbandonare il servizio secolare per dedicarsi a quello di Dio, e l'altro lo segue per condividere con lui un così alto servizio. Ascoltando la passione con cui quei giovani si sono dati a Dio, quanto più ardente-

¹¹⁶ Aug., *conf.* 8, 5, 11 (ed. cit. 3, 74): ... *impedimentis omnibus sic timebam expediri, quemadmodum impediti timendum est.*

¹¹⁷ Aug., *conf.* 8, 6, 15. Courcelle (*Recherches cit.*, 183-187) pensa che i funzionari convertitisi dopo la lettura della *Vita di Antonio* possano essere Girolamo e Bonosio; la vicenda narrata da Ponticiano, riferibile al periodo della residenza dell'imperatore a Treviri (fra il 367 e il 381), avviene infatti negli stessi anni della permanenza nella città di Girolamo e Bonosio (fra il 367 e il 374 e più probabilmente dopo il 370) e presenta significative corrispondenze con la loro storia: essi vanno da Roma a Treviri per condurre la carriera amministrativa come i due *agentes in rebus*, vi abitano insieme come *contubernales* e si convertono in circostanze simili, come rileva P. Cavallera (*Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, 1, Louvain 1922, 18: «Il est probable que ce fut un spectacle de ce genre qui agit sur Jérôme»). Girolamo, conquistato per primo alla vita perfetta dalla lettura di Mt 19, 21 (*si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus... veni, sequere me*), convince Bonosio ad abbracciare questo genere di vita e probabilmente conduce un periodo di ritiro monacale; ancor prima del 374 Girolamo è inoltre legato ad Evagrio di Antiochia, traduttore della *Vita di Antonio* di Atanasio, e ad Innocenzo, committente e dedicatario della traduzione. Ponticiano narra la conversione dei due funzionari che preferiscono alla carriera degli onori la vita ascetica per suscitare sentimenti simili in Agostino; in modo analogo Ambrogio o il suo *entourage* durante la catechesi battesimale racconta ad Alipio la recente conversione di Paolino di Nola, un nobile che rinuncia ad alte funzioni per condurre una vita di continenza e povertà: alla fine del IV secolo le lettere cristiane rinnovano gli *exempla* tradizionali, proponendo edificanti vicende tratte non dall'antichità ma dalla vita dei contemporanei. L'esempio proposto da Ponticiano sembra efficace ad Agostino, che reimpiegherà alcuni termini del racconto (Aug., *conf.* 8, 6, 15 [ed. cit. 3, 80]: «*Cuius rei causa militamus? Maior ne esse poterit spes nostra in palatio, quam ut amici imperatoris simus? Et ibi quid non fragile plenumque periculis? Et per quot pericula pervenitur ad grandius periculum? Et quando istuc erit? Amicus autem Dei, si voluero, ecce nunc fio [Jdt 8, 22; Jac 2, 23]» in *serm.* 86, 10 (NBA 30/2, 20): *Si in palatio militaret filius tuus, et amicus imperatoris fieret, et diceret tibi: Vende ibi partem meam, et mitte mihi; numquid invenires quid responderes? Modo cum Imperatore omnium imperatorum, et cum Rege omnium regum, et cum Domino omnium dominorum est filius tuus; mitte illi.* Sul modello della scena di Treviri Agostino sembra presentare Evodio in Aug., *conf.* 9, 8, 17.*

mente Agostino li ama tanto più sprezzantemente a loro confronto odia se stesso; si rode dentro ed è fortemente confuso inorridendo per la vergogna, e flagella la sua anima con sferzate di rimproveri¹¹⁸. Nella grande rissa che ha ingaggiato con la sua anima nei recessi del cuore, si precipita da Alipio domandandogli perché gli indotti rapiscono il cielo mentre essi con la loro dottrina senza cuore si rivoltano nella carne e nel sangue, forse vergognandosi di seguirli e non vergognandosi invece di non seguirli¹¹⁹: nel decidere di servire Dio vuole e non vuole, né pienamente vuole né pienamente non vuole; così lotta con se stesso e si divide da sé¹²⁰. Ammalato e tormentato, accusa se stesso più aspramente del consueto rivoltandosi nella sua catena finché non si spezzi completamente: *Et instabas tu in occultis meis, Domine, severa misericordia flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem et non abrumperetur id ipsum exiguum et tenue, quod remanserat, et revalesceret iterum et me robustius alligaret*¹²¹.

Nel confronto con *conf. 3, 1, 1*, le parole sono disposte in modo diverso al fine di indicare non più la formazione del vincolo (*conligabar*) ma il suo indebolimento (*ne... robustius alligaret*), non il traviamiento occulto dell'animo (*occulte*) ma la presenza nell'occulto (*in occultis meis*) di Dio che, nella sua misericordia (*misericordia*) divenuta ora severa (*severa misericordia*), se prima percuoteva con verghe di ferro arroventato (*virgis ferreis ardentibus*), ora raddoppia i flagelli (*flagella ingeminans*)¹²², che non sono più i tormenti della gelosia, dei sospetti, dei timori, dell'ira, ma il dolore del timore e del pudore. La paura della

¹¹⁸ Aug., *conf. 8, 7, 18*.

¹¹⁹ Aug., *conf. 8, 8, 19*.

¹²⁰ Aug., *conf. 8, 10, 22*.

¹²¹ Aug., *conf. 8, 11, 25* (ed. cit. 3, 96).

¹²² L'immagine del flagello del timore è un'eco di Verg., *Aen. 5, 457; 7, 578* e compare anche in Paul. Nol., *epist. 32, 25* (CSEL 29, 299: *Expedit autem nobis, ut etiam aedificatum cordis nostri templum saepe dominus Iesus reuisat ueniens in flagello timoris sui, ut eiciat de nobis mensas nummulariorum et uenditores bouum uel columbarum*). Nelle *Confessioni* la metafora del flagello indica la dolorosa punizione, alla quale non può sottrarsi chi seguendo l'impeto delle passioni supera la misura della legittimità (2, 2, 4); nei flagelli di Dio, che percuote ma non per condannare, si incorre a causa delle iniquità e delle malefatte (3, 3, 5). Giusto è il dolore con il quale è percosso il disordinato desiderio della carne (5, 8, 15). Un flagello è la malattia del corpo (5, 9, 16) ma soprattutto il tormento delle sferzanti parole rivolte dall'anima a se stessa (8, 7, 18) e il rimorso del timore e del pudore inflitto con severa misericordia da Dio perché l'esiguo e tenue legame della consuetudine della carne invece di rompersi non riprenda consistenza (8, 11, 25). La severità del flagello divino peraltro è sempre insieme alla sua misericordia (9, 4, 12).

punizione e la vergogna sono gli stimoli con i quali Dio interviene nel cuore per operare la conversione; nel determinare il cambiamento di vita hanno una funzione importante il timore e il pudore, che però procedono ancora da una soggezione servile e non da un amore puro.

9. L'orrore e il timore

L'orrore e il timore sono i sentimenti di chi riconosce di essere stato duro di cuore e di aver amato la vanità e cercato la menzogna. Nelle vacanze della vendemmia del 386 Agostino abbandona la professione di retore con l'intenzione di dedicarsi interamente alla meditazione: per trovare riposo dal tumulto del mondo, è ospite della villa di Verecondo a Cassiciaco insieme ai parenti e ai discepoli. Le conversazioni con i presenti e con Dio sono raccolte nei dialoghi filosofici *Contro gli Accademici*, *La felicità*, *L'ordine*, nei *Soliloqui* e nel trattato su *L'immortalità dell'anima*¹²³. Questo periodo, a lungo posto dalla critica sotto il segno del puro razionalismo, è un tempo di intensa religiosità: sono giorni di grandi benefici e stimoli interni; il cuore di Agostino si infiamma, si accende, arde nella lettura dei *Salmi* di Davide, cantici di fede e inni di pietà. I *Salmi* si affiancano alle letture profane ed espri-

¹²³ L'attività letteraria esplicita a Cassiciaco, costituita dai dialoghi filosofici e dalle lettere inviate a Nebridio, è dedicata al servizio di Dio benché ancora ansante, come nelle pause della lotta, di alterigia scolastica (Aug., *conf.* 9, 4, 7); della pratica della letteratura profana è ancora inorgogliato Agostino, che pure ha già abbandonato le prospettive terrene quando compone queste opere (Aug., *retract. prol.* 3). Tali scritti Alipio preferisce che abbiano il profumo dei cedri scolastici stritolati dal Signore, anziché l'odore delle erbe ecclesiastiche medicamentose contro i serpenti (Aug., *conf.* 9, 4, 7); la metafora esprime la differenza fra il tono superbamente allettante dei testi classici e quello umilmente spiacevole della Sacra Scrittura: la semplicità del linguaggio dei *Salmi* è preferita all'elegante forma del dialogo ciceroniano per esprimere i pungoli interiori con cui Dio ha domato Agostino, abbassando i monti e i colli dei suoi pensieri. La differenza dei toni delle *Confessioni* e dei dialoghi filosofici esprime i caratteri differenti di un periodo di intima religiosità e di intensa ricerca intellettuale, come è stato rilevato da Courcelle (*Recherches cit.*, 36): «Augustin a-t-il craint que cette partie ne fit double emploi avec ses *Dialogues*? Mais, précisément, il eût été facile, - et utile à ses desseins, si l'on songe aux griefs que la critique moderne devait lui adresser, - de présenter ici l'envers du décor que font connaître ces dialogues à la manière cicéronienne: non plus les discussions philosophiques pleines d'urbanité, mais les progrès intérieurs proprement religieux de chacun des interlocuteurs. Il se contente de quelques pages de commentaire antimanchéen sur le *Psaume IV*».

mono la conversione delle *voces* e degli *affectus*¹²⁴. Il vescovo di Ippona, che è solito fare una lettura commentata del testo biblico seguendo il metodo della *expositio*, ricorda questo periodo seguendo la traccia del *Salmo 4*¹²⁵, espressione del rapporto tra gli uomini lontani e Dio che li ascolta, tra peccato e misericordia¹²⁶: *Inhorruì timendo ibidemque inferbui sperando et exultando in tua misericordia* (Ps 30, 7-8), *Pater*¹²⁷.

Dal timore per aver amato la vanità e la menzogna proviene l'orrore di sentirsi dissimile da Dio¹²⁸; dalla speranza per la luce del volto divino impressa nell'animo ha origine il fervore di sentirsi simile a Dio. Un parallelismo antitetico¹²⁹ lega l'orrore al timore e il fervore alla speranza e oppone i primi due agli ultimi due moti dell'animo: con l'aggiunta dell'espressione *et exultando in tua misericordia* è alterata la simmetria del parallelismo, in modo da indicare la diversa importanza della speranza e dell'esultanza che prevalgono sul timore.

10. Il timore delle avversità

L'espressione *adversa in prosperis timeo*¹³⁰ indica la paura dell'avversità. In seguito alla consacrazione episcopale, Agostino avverte l'urgente necessità di comprendere il suo ministero in relazione agli avvenimenti precedenti: inizia così un periodo di ripensamento che trova espressione nelle *Confessioni*. Nella prima parte dell'opera l'interiorità è presentata in relazione ai tempi e ai luoghi, agli avvenimenti e

¹²⁴ In Aug., *conf.* 9, 4, 8 - 9, 4, 9 le grida di Agostino evocate quattro volte si uniscono a quelle del salmista nominate tre volte.

¹²⁵ Nelle pagine delle *Confessioni* che rivolgono una preghiera a Dio è più densa la presenza dei *Salmi*, che conferiscono finezza e insieme forza all'espressione. Agostino pronuncia come sue le parole del salmista; il cantico di Davide e l'invocazione di Agostino si intrecciano nel testo così come i sentimenti personali si uniscono e si accordano a quelli dell'agiografo.

¹²⁶ Cfr. nota 62 p. 97.

¹²⁷ Aug., *conf.* 9, 4, 9 (ed. cit. 3, 118).

¹²⁸ Le motivazioni che sono all'origine dell'orrore e dell'ardore sono espone in Aug., *conf.* 11, 9, 11 (ed. cit. 4, 118): *Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum.*

¹²⁹ Sul ricorso al parallelismo antitetico nelle *Confessioni* cfr. C.I. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu* (Études anciennes), Paris 1930, 154-157.

¹³⁰ Aug., *conf.* 10, 28, 39 (ed. cit. 4, 60).

alle circostanze di vita; essa emerge in tutta la sua evidenza quando si rivela con chiarezza la finalità dell'atto stesso della *confessio*: fare la verità nel cuore. Nel momento in cui la narrazione si volge unicamente allo spazio interiore, trascurando quanto ad esso non appartiene in quanto riferibile al mondo sensibile, diventa possibile comprendere con chiarezza gli elementi propri dell'anima.

Fare la verità nel cuore è cercare l'oggetto dell'amore, muovendo dall'esteriorità all'interiorità e quindi da un grado all'altro dell'anima per riconoscere nello spazio più profondo, dove il ricordo è ormai privo di contorni distinti e quindi di riferimenti sensibili, le aspirazioni essenziali come la ricerca della felicità che è una tendenza effettiva anche se latente in un cuore diviso e conteso da emozioni opposte e contrastanti¹³¹; nel contrasto fra le opposte passioni, l'unica certezza è l'incertezza del vincitore. Il mutamento dei sentimenti in seguito alla conversione è unito alla naturale alternanza delle emozioni in relazione alle circostanze: *Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? Vae prosperitatibus saeculi semel et iterum a timore adversitatis et a corruptione laetitiae! Vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam!*¹³² Nell'avversità si desidera la prosperità, nella prosperità si teme l'avversità¹³³. Maledetta è la prosperità del mondo una volta e due volte, per il timore dell'avversità e per la corruzione della gioia. Maledetta è l'avversità del mondo una volta e due e tre, per il desiderio della prosperità e perché la stessa avversità è dura e c'è da temere che spezzi la resistenza.

11. *Il timore casto*

Il timore casto è la preoccupazione di separarsi dall'unico vero amore. Dopo essersi disperso nella molteplicità dei desideri disordinati, l'animo è ricondotto all'unità dalla continenza che è un dono divino: Dio per-

¹³¹ Le opposte forze che agiscono nell'anima provocano una guerra senza vinti e vincitori, poiché si neutralizzano reciprocamente; esse non sono potenzialità integre, poiché l'una ha ciò che l'altra non ha: vittima di questo conflitto è il cuore lacerato e incapace di ricomporre le sue divisioni interne.

¹³² Aug., *conf.* 10, 28, 39 (ed. cit. 4, 60). Cfr. nota 82 p. 104.

¹³³ Cfr. nota 127 p. 69.

dona le iniquità, guarisce le debolezze della carne e redime dalla corruzione, comprimendo la superbia con il timore e rendendo mansueta al giogo la cervice¹³⁴. Le fasi del mutamento sono descritte con le parole del *Salmo* 102, 3-5, incorniciate fra due considerazioni legate dall'*anaphora* del pronome relativo: esse definiscono il quadro entro il quale avviene la conversione, che inizia con la liberazione dal desiderio di riscattarsi con le proprie forze e termina con l'assoggettamento della superbia. Dio sottomette l'orgoglio non umiliando con prevaricazioni e vessazioni¹³⁵ ma ammansendo: il raro verbo *mansuefacere* indica il piegarsi della cervice al giogo¹³⁶ dei comandamenti divini; l'immagine evangelica evoca la mitezza di Dio, il quale rende mansueto l'uomo con il timore che comprime la superbia. L'ambizione si insinua in modo subdolo nell'animo: per alcune cariche della società umana è infatti necessario essere amati e temuti e, mentre si raccolgono avidamente gli onori, si è incautamente catturati nei lacci¹³⁷ tesi dal nemico della vera felicità perché si trovi piacere nell'essere amati e temuti non per Dio ma in luogo di Dio. *Hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te...*¹³⁸ Dall'ambizione principalmente deriva la mancanza dell'amore e del casto timore di Dio.

¹³⁴ Aug., *conf.* 10, 36, 58 (ed. cit. 4, 84-86): Et tu scis (Tb 3, 16; 8, 9; Ps 68, 6; Jo 21, 15-16), *quanta ex parte mutaveris, qui me primitus sanas a libidine vindicandi me, ut propitius fias etiam ceteris omnibus iniquitatibus meis et sanes omnes languores meos et redimas de corruptione vitam meam et coronas me in miseratione et misericordia et saties in bonis desiderium meum* (Ps 102, 3-5), *qui compressisti a timore tuo superbiam meam et mansuefecisti iugo tuo* (cfr. Mt 11, 30) *cervicem meam*.

¹³⁵ La costruzione con la preposizione *a* e l'ablativo strumentale *timore* è stata probabilmente suggerita da Ps 118, 120 (*confige clavus a timore tuo carnes meas*).

¹³⁶ Nelle *Confessioni* l'immagine del giogo di Mt 11, 29-30 (*tollite iugum meum super vos... Iugum enim meum suave*) indica un vincolo che costringe in stato di soggezione: al giogo dell'umiltà sottopone il collo Vittorino, che nella vecchiaia non arrossisce di farsi infante dinanzi a Dio (8, 2, 3); sotto il giogo di Cristo passa il proconsole Paolo, divenuto suddito oscuro del grande re (8, 4, 9). Anche Agostino sottopone il collo al giogo di Dio (9, 1, 1), che con il suo timore comprime la superbia (10, 36, 58); ad ammansire la cervice al giogo divino è l'eloquenza della Scrittura, che più di altri libri annienta la superbia (13, 15, 17).

¹³⁷ Nelle *Confessioni* la metafora del laccio indica lo strumento usato per catturare la preda: i lacci del diavolo sono nella bocca dei Manichei (3, 6, 10) e un grande laccio del diavolo è l'eloquenza di Fausto (5, 3, 3); questi, che è stato per molti un vincolo mortale, comincia però senza volerlo a sciogliere il laccio in cui è stato preso Agostino (5, 7, 13). Tuttavia il giovane a sua volta con la lingua sparge lacci nei quali sono impigliati i piedi onesti e spediti di Alipio (6, 12, 21). Lacci sono soprattutto le insidie della concupiscenza della carne (10, 31, 44), della concupiscenza degli occhi (10, 34, 52), dell'ambizione (10, 36, 59).

¹³⁸ Aug., *conf.* 10, 36, 59 (ed. cit. 4, 86).

La distinzione fra il timore casto e quello non casto, frequente in ambito patristico, è chiarita dal vescovo di Ippona nel *Trattato sulla Prima Lettera di Giovanni*. Il timore di essere gettato nella Geenna e ardere con il diavolo nel fuoco eterno non è casto poiché non proviene dall'amore di Dio ma dalla paura della pena: finché l'uomo ha terrore della punizione di Dio non ama colui che teme, non desidera il bene ma evita il male; quando incomincerà a desiderare il bene, sarà in lui il timore casto che è la preoccupazione di separarsi da Dio¹³⁹. Nel *Discorso* 161 Agostino descrive in modo più dettagliato la conversione dal timore vano a quello utile e, nell'ambito di quest'ultimo, dal timore servile a quello casto¹⁴⁰. Vana è la paura dell'uomo che dinanzi alla morte è trepidante, volendo differire ciò a cui non può sottrarsi; quando incomincia a temere in modo utile non i tormenti temporali ma i supplizi del fuoco eterno, non è più degno di biasimo ma non è ancora meritevole di lode. Il terrore della Geenna non permette di peccare e ha pertanto la funzione di custode, finché viene la carità che entra nel cuore e lo caccia via; la carità, tuttavia, non entra sola ma ha con sé il proprio timore, quello casto che dura per sempre. È dunque servile il timore di ardere con il diavolo e invece casto quello di dispiacere a Dio¹⁴¹. Nel timore servile e

¹³⁹ Aug., in *epist. Ioh.* 9, 5 (NBA 24/2, 1822): *Non sine causa hic addidit, castus, illic non addidit: nisi quia est timor alius qui dicitur castus, est autem alius qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, et intellegamus consonantiam tibi arum. Quomodo intellegimus, vel quomodo discernimus? Adtendat Caritas vestra. Sunt homines qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam, ne forte ardeant cum diabolo in igne aeterno. Ipse est timor ille qui introducitur caritatem; sed sic venit ut exeat. Si enim adhuc propter poenas times Deum, nondum amas quem sic times. Non bona desideras, sed mala caves. Sed ex eo quod mala caves, corrigis te, et incipis bona desiderare. Cum bona desiderare coeperis, erit in te timor castus. Quis est timor castus? Ne amittas ipsa bona. Intendite: aliud est timere Deum, ne mittat te in gehennam cum diabolo; aliud est timere Deum, ne recedat a te. Ille timor quo times ne in gehennam mittaris cum diabolo, nondum est castus; non enim venit ex amore Dei, sed ex timore poenae: cum autem times Deum, ne deserat te praesentia eius; amplecteris eum, ipso frui desideras.*

¹⁴⁰ L'espressione *timor castus* di Ps 18, 10 indica la preoccupazione del cristiano di allontanarsi da Dio per analogia con il sentimento della donna casta che teme di essere separata dal marito; *timor servilis*, invece, probabilmente richiama Rm 8, 15 (*non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore*) e designa il timore dato nell'Antico Testamento a coloro che non sono ancora figli sotto la grazia ma servi sotto la Legge (cfr. Aug., *virg.* 38, 39).

¹⁴¹ Aug., *serm.* 161, 7, 7 - 9, 9 (NBA 31/2, 636-640): *De timore vano timorem utilem capiamus. Timor vanus est omnium hominum timentium amittere temporalia, quandoque migratorum, et migrare trepidantium, volentium semper differre quod non possunt auferre... Et cum timorem correxeris, et utiliter timere coeperis, non temporales*

in quello casto Agostino non riconosce soltanto due momenti della vita spirituale ma anche due fasi della storia della salvezza¹⁴².

12. Il timore e lo zelo

Lo zelante timore è la solerte preoccupazione per la salvezza descritta nell'interpretazione del racconto biblico della creazione. Secondo l'esegesi agostiniana di Gn 1, 2 (*spiritus superferebatur super aquas*) e Gn 1, 3 (*fiat lux et facta est lux*), sul tenebroso e fluttuante cuore dell'uomo si leva lo Spirito perché dalle tenebre sia fatta la luce¹⁴³; l'illuminazione è la salvezza, descritta attraverso un intreccio di citazioni in cui il *Salmo* 41 rappresenta la trama sulla quale è intessuto l'ordito delle *Lettere* di Paolo.

L'abisso che chiama l'abisso con la voce delle divine cataratte (Ps 41, 8: *abyssus abyssum invocat in voce cataractarum tuarum*) è l'uomo santo che annunzia all'uomo peccatore la fede e la verità nella voce dello Spirito¹⁴⁴, e in *conf.* 13, 13, 14 indica Paolo che dice agli abitanti di Corinto:

cruciatu, sed aeterni ignis supplicia, et ideo adulter non fueris... cum ergo ideo adulter esse non coeperis, quia times ardere in igne sempiterno, nondum laudandus es; non quidem ita dolendus, ut ante, sed tamen nondum laudandus... Timor enim iste, quo gehennam times, et ideo mala non facis, continet te; et sic volentem peccare animum interiorum non sinit. Est enim quidam custos timor, quasi paedagogus legis; littera est minans, nondum gratia iuvans. Custodiat tamen te timor iste, dum non facis timendo, et veniet caritas; intrat in cor tuum, et quantum illa intrat, tantum timor exit... Intrat ergo caritas, pellit timorem. Non autem intrat et ipsa incomitata. Habet secum suum timorem, quem introducit ipsa; sed illum castum, permanentem in saeculum saeculi (cfr. Ps 18, 10). Servilis timor est, quo times cum diabolo ardere; timor castus est, quo times Deo displicere.

¹⁴² Come all'osservanza della Legge per timore è seguito il precetto evangelico dell'amore, così il timore corrisponde all'inizio e l'assenza di esso alla perfezione della vita spirituale (cfr. Aug., *divers. quaest.* 36, 1); come la Legge ha preparato il popolo a ricevere il Vangelo, così il timore prepara il cuore del cristiano a ricevere la carità. Sulle fasi di questo progresso spirituale cfr. Aug., in *psalm.* 127, 7 (NBA 28/1, 174): *Audiunt haec homines; et quia vere futura sunt impiis, timent, et continent se a peccato. Habent timorem, et per timorem continent se a peccato. Timent quidem, sed non amant iustitiam. Cum autem per timorem continent se a peccato, fit consuetudo iustitiae, et incipit quod durum erat amari, et dulcescit Deus; et iam incipit homo propterea iuste vivere, non quia timet poenas, sed quia amat aeternitatem. Exclusus est ergo timor a caritate, sed succedit timor castus.*

¹⁴³ Aug., *conf.* 13, 14, 15.

¹⁴⁴ Aug., in *psalm.* 41, 13 (ed. M. Simonetti 1988, 114-116): *Ergo omnis homo licet sanctus, licet iustus, licet in multis proficiens, abyssus est, et abyssum invocat quando*

«*Non potei parlarvi come a spirituali, ma a carnali*» (1 Cor 3, 1); egli sente di essere ancora abisso poiché è convinto di non aver raggiunto ciò a cui tende e, dimentico di ciò che gli sta dietro, si protende verso ciò che gli sta davanti (Phil 3, 13) e geme per il peso che l'aggrava (2 Cor 5, 4).

La sua anima ha sete del Dio vivo, così come il cervo anela alla fonte delle acque, e dice: «*Quando ci arriverò?*» (Ps 41, 2-3), poiché desidera rivestirsi della sua abitazione celeste (2 Cor 5, 2); lontano dalle altezze del cielo, egli è ancora abisso che chiama l'abisso inferiore: nelle *Lettere ai Romani* (Rm 12, 2), ai *Corinzi* (1 Cor 14, 20) e ai *Galati* (Gal 3, 1) Paolo richiama i cristiani non con la sua voce ma con quella di Dio, che ha inviato dall'alto lo Spirito per mezzo del Cristo, il quale è asceso al cielo (Sap 9, 17) e ha aperto le cataratte dei suoi doni (Mal 3, 10) affinché la piena del fiume ralleghi la città di Dio (Ps 45, 5). ... *illi suspirat - membrum est enim sponsae* (Eph 5, 29) - *et illi zelat - amicus est enim sponsi* (Jo 3, 29) -, *illi zelat, non sibi, quia in voce cataractarum tuarum, non in voce sua invocat alteram abyssum* (Ps 41, 8), *cui zelans timet, ne sicut serpens Evam decepit astutia sua, sic et eorum sensus corrumpantur a castitate, quae est (2 Cor 11, 3) in sponso nostro, unico tuo*¹⁴⁵. Paolo con la voce delle divine cataratte chiama l'altro abisso, che è l'uomo peccatore, per il quale zelante teme che, come il serpente ha ingannato Eva con la sua astuzia, così anche i suoi sensi si corrompano dalla castità che è nello Sposo, l'Unigenito.

Con riferimenti a luoghi vetero- e neotestamentari Agostino descrive i sentimenti della creatura spirituale in relazione a quelli dell'apostolo Paolo¹⁴⁶. Lo *zelus* e il *timor*, già incontrati nel racconto dell'adolescenza¹⁴⁷, assumono un diverso significato in questo contesto nel quale sono ormai ispirati dalla carità¹⁴⁸, che unisce le membra della Chiesa e

homini aliquid fidei, aliquid veritatis propter vitam aeternam praedicat. Sed tunc est utilis abyssus abisso vocanti, quando fit in voce cataractarum tuarum. Abyssus abyssum invocat, homo hominem lucratur; non tamen in voce sua, sed in voce cataractarum tuarum.

¹⁴⁵ Aug., *conf.* 13, 13, 14 (ed. cit. 5, 86).

¹⁴⁶ In Aug., *civ.* 14, 9, 2 il *grandis affectus* o *compatientis affectus* di Paolo verso le prime comunità è proposto come modello ai cristiani perché orientino i loro sentimenti alla salvezza del prossimo.

¹⁴⁷ Cfr. Aug., *conf.* 3, 1, 1.

¹⁴⁸ Sul legame esistente fra la carità e il timore casto cfr. M.R. Miles, *Temor y amor en san Agustín*, «Augustinus» 26 (1981), 177*-181* (179*).

forma il vincolo di amicizia con il Cristo: lo zelo è il desiderio di rimanere vicino a Dio e il timore non preserva più l'incolumità fisica ma la verginità della mente, e per questo motivo è casto¹⁴⁹. Il timore di Dio, dal quale l'uomo si separa per libera scelta, è diverso dalla preoccupazione di perdere i beni effimeri e caduchi: incommensurabile è la distanza fra il sentimento sorto dalla carne a sostegno dell'unione costruita sull'amore terreno e quello nato dallo spirito in difesa di un'unità fondata sulla carità.

La citazione di 2 Cor 11, 3 (*timeo autem, ne, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate, quae est in Christo*), ricorrente nella produzione letteraria agostiniana, assume una differente connotazione nei contesti delle diverse opere; essa è annoverata, insieme a Phil 2, 12 (*cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini*) e a Rm 11, 20 (*noli altum sapere, sed time*), fra i luoghi biblici addotti a sostegno dell'accezione positiva del termine *timor*¹⁵⁰. Le parole dell'Apostolo si riferiscono alla custodia¹⁵¹ della verginità della fede nel Cristo¹⁵²: Paolo teme che sia corrotta la verginità della fede conservata nel cuore dalla Chiesa¹⁵³; per questo motivo invita a guar-

¹⁴⁹ Cfr. Aug., in euang. Ioh. 13, 12 (NBA 24/1, 314-316): *Sic et Apostolus amicus sponsi, zelat et ipse, non sibi, sed sponso. Audi vocem zelantis: Zelo Dei vos zelo, dixit; non meo, non mihi, sed zelo Dei. Unde? quomodo? quam zelas, vel cui zelas? Desponsavi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Quid ergo times? quare zelas? Timeo, inquit, ne sicut serpens seduxit Evam astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo (2 Cor 11, 2-3). Omnis Ecclesia virgo appellata est. Diversa esse membra Ecclesiae, diversis donis pollere videtis atque gaudere; alii coniugati, aliae coniugatae, alii viduati uxores ultra non quaerunt, aliae viduae maritos ultra non quaerunt, alii integritatem ab ineunte aetate conservant, aliae virginitatem suam Deo voverunt; diversa sunt munera, sed omnes isti una virgo est. Ubi est ista virginitas? Non enim in corpore. Paucarum feminarum est, et si dici virginitas in viris potest, paucorum virorum sancta integritas etiam corporis est in Ecclesia, et honorabilius membrum est; alia autem membra non in corpore, sed omnia in mente servant virginitatem. Quae est virginitas mentis? Integra fides, solida spes, sincera caritas. Hanc virginitatem timebat ille, qui zelabat sponso, a serpente corrumpi. Sicut enim membrum corporis violatur in quodam loco, sic seductio linguae violat virginitatem cordis. In mente non corrumpatur, quae non vult sine causa tenere corporis virginitatem.*

¹⁵⁰ Aug., civ. 14, 7, 2 (NBA 5/2, 304): *Timor in bono est apud Apostolum, ubi ait: Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini (Phil 2, 12); et: Noli altum sapere, sed time (Rm 11, 20); et: Timeo autem, ne, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate, quae est in Christo (2 Cor 11, 3).*

¹⁵¹ Aug., in psalm. 126, 3.

¹⁵² Aug., serm. 105, 4, 6.

¹⁵³ Aug., in psalm. 90 serm. 2, 9 (NBA 27/1, 180): *Tales timens Paulus, ne ab illis corrumperetur Ecclesia a virginitate fidei, quam gestat in corde, ait: Desponsavi enim vos*

darsi dal diavolo¹⁵⁴ e dal dragone¹⁵⁵ e dall'astuzia del serpente¹⁵⁶. L'ammonimento di Paolo, rivolto ad evitare anche coloro che derogano dal Vangelo¹⁵⁷, compare più volte nelle opere antieretiche: Fausto, sollevando obiezioni con menzognere accuse, si accompagna al serpente temuto da Paolo¹⁵⁸. L'esortazione a vigilare contro gli eretici¹⁵⁹ è un invito a non ascoltare le false dottrine e le parole di chi afferma che l'uomo può conferire a se stesso le ricchezze spirituali¹⁶⁰.

uni viro virginem castam exhibere Christo; et timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita et mentes vestrae corrumpantur a castitate quae est in Christo (2 Cor 11, 2-3).

¹⁵⁴ Aug., *serm.* 93, 3, 4 (NBA 30/2, 140): *Et quia huius virginitatis corruptor, diabolus cavendus est, continuo ipse Apostolus cum dixisset: Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo; adiunxit et ait: Timeo autem, ne sicut serpens Evam seduxit in versutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo (2 Cor 11, 3).*

¹⁵⁵ Aug., *in psalm.* 39, 1.

¹⁵⁶ Aug., *c. Faust.* 15, 9 (NBA 14/1, 264): *Quid autem sit, tu attende, et erubescere et mitesce, ut corruptionem tuam a serpente adultero perhorrescas: cuius astutiam si apud Moysen credendam non putasti, apud Paulum cavere debuisti, qui veram Ecclesiam volens virginem castam exhibere Christo: Timeo, inquit, ne sicut serpens Evam fefellit in versutia sua, ita corrumpantur mentes vestrae a simplicitate et castitate, quae est in Christo (2 Cor 11, 2-3).*

¹⁵⁷ Aug., *in euang. Ioh.* 8, 5.

¹⁵⁸ Aug., *c. Faust.* 22, 49 (NBA 14/2, 534-536): *Nam et illud, quod mendacissima criminatione Faustus obiecit, habuisse inter se velut quattuor scorta certamen, quaenam eum ad concubitum raperet, ubi hoc legerit nescio, nisi forte in corde suo tamquam in libro nefariorum fallaciarum, ubi vere ipse scortabatur, sed cum serpente illo de quo Apostolus timebat Ecclesiae, quam virginem castam cupiebat uni viro exhibere Christo, ne sicut Evam deceperat astutia sua, sic et illorum mentes a Christi castitate avertendo corrumperet (cfr. 2 Cor 11, 2-3).*

¹⁵⁹ Aug., *bapt.* 7, 13, 25 (NBA 15/1, 570): *Nonne etiam contra istos vigilavit sermo apostolicus, ubi dicit: Timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo (2 Cor 11, 3)?*

¹⁶⁰ Aug., *epist.* 188, 2, 5.

LA TRISTITIA

1. *La tristezza per la perdita*

La tristezza si strugge per la perdita di ciò che si ama¹. In questi termini è definita la sofferenza dell'animo nel racconto del sedicesimo anno, una difficile età alla quale il vescovo di Ippona conferisce il valore esemplare di un periodo di dissipazione: non rispettando la misura che regola i rapporti interpersonali, l'animo rimane impaludato nel fango della concupiscenza e nelle polle della pubertà, dalle quali esalano le nebbie che lo obnubilano e lo offuscano al punto che non riesce a discernere il cielo sereno della *dilectio* dalla caligine della *libido*². A favorire la dissoluzione del cuore sono le circostanze: le difficoltà economiche della famiglia impongono all'adolescente di interrompere gli studi e lasciare l'ambiente intellettualmente stimolante di Madaura per tornare nel modesto centro rurale di Tagaste³; abituato a confrontarsi con i condiscipoli per ottenere maggiori applausi nelle declamazioni⁴, il ragazzo si trova ora a misurarsi con i coetanei non istruiti: per essere accettato e acquisire una posizione all'interno del gruppo, deve conformarsi ai loro comportamenti e alle loro conversazioni⁵. Soggetto a questa perniciosa influenza, non è più sottoposto al rigore della disciplina scolastica e perfino i genitori allentano le briglie ai divertimenti oltre il tenore della ragionevole severità lasciando libero sfogo alle passioni; ormai la caligine nasconde il cielo sereno della verità⁶.

¹ Un elenco degli studi sulla *tristitia* si trova nella Bibliografia ragionata.

² Aug., *conf.* 2, 2, 2.

³ Aug., *conf.* 2, 3, 5.

⁴ Aug., *conf.* 1, 17, 27.

⁵ Aug., *conf.* 2, 3, 7.

⁶ Aug., *conf.* 2, 3, 8.

Dalla malvagità ha origine una preoccupante malefatta, un furto di pere commesso per il piacere della complicità nell'ingannare e nel recare danno ad altri; le motivazioni dell'atto sono esaminate nella lunga digressione sui vizi, che con la loro bellezza imperfetta e umbratile ingannano l'anima: l'ambizione, la crudeltà dei potenti, la seduzione esercitata dalle persone lascive, la curiosità, l'ignoranza e la stoltezza, l'ignavia, la dissolutezza, la prodigalità, l'avarizia, l'invidia, l'ira, il timore, la tristezza. *Tristitia rebus amissis contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi nollet, sicut tibi auferri nihil potest*⁷.

Nella ricerca, nella fruizione, nella perdita dei beni amati si susseguono i sentimenti della cupidigia, del diletto, della tristezza⁸: il piacere che conforta l'animo si trasforma nello struggimento⁹ che lo indebolisce quando il corso degli avvenimenti sottrae ciò che ha elargito per breve tempo; questa dinamica assume significato nell'ultimo e più drammatico momento della tristezza. La tristezza per la perdita dei beni di cui si diletta la cupidigia richiama il sentimento sorto dallo sconvolgimento delle cose secolari che erano motivo di diletto nell'*Esposizione sul Salmo 136*¹⁰.

La tristezza è la naturale reazione alle avversità, che trasmettono la spiacevole sensazione di essere sottoposti agli eventi senza poter esercitare alcun controllo. L'espressione *tristitia contabescit* richiama l'analoga locuzione *tabescet... tristitia* delle *Antichità bibliche* dello pseudo Filone¹¹; il significato del nesso è chiarito nella *Lettera 140* di Agostino. Nelle opere del vescovo di Ippona la struggente tristezza può essere tanto il salutare dolore e l'amarezza del pianto di

⁷ Aug., *conf.* 2, 6, 13 (ed. cit. 1, 68).

⁸ L'alternanza delle passioni al mutare degli eventi è descritta anche in Herman. Run., *serm. festiv.* 84, 3 (CCCM 64, 381): *Laetitiam praecedat cupiditas, tristitiam timor: cupiditas de adipiscendis, laetitia de adeptis, timor de amittendis, tristitia de amissis. Cupiditas generat timorem, tristitiam laetitia. Si non vis timere, noli concupiscere; si non vis contristari, noli laetari.*

⁹ L'espressione «struggimento» indica gli effetti della tristezza, che quasi scioglie il cuore e per questo è chiamata in greco λύπη.

¹⁰ Aug., in *psalm.* 136, 5 (NBA 28/1, 402): *Quando te repente occupat tristitia, perturbatis tibi rebus saecularibus quibus oblectabaris...* La struttura sintattica e il lessico (la *tristitia* in funzione di soggetto, l'ablativo *rebus* associato al participio *amissis* o *perturbatis*, il pronome relativo *quibus*, il verbo *oblectabat* o *oblectabaris*) individuano uno stilema concepito per indicare l'alternanza delle opposte emozioni al mutare delle circostanze.

¹¹ Ps. Ph., *antiq. bibl.* 62, 9 (SC 229, 376): *Tabescet anima mea in tristitia tua valde, quoniam separamur modo ab invicem.*

Pietro¹² quanto la vana afflizione dei ricchi resi vuoti dai desideri, dissipati dalle cupidigie, tormentati dai timori¹³.

2. La tristezza per la morte

Angosciosa è la domanda sulla tristezza per la prematura morte di un innominato amico¹⁴: Agostino lo ha conosciuto durante la fanciullezza ed è cresciuto insieme a lui nella scuola e nei giochi; lo ha incontrato nuovamente dopo alcuni anni nel periodo di insegnamento a Tagaste (374/375 - autunno del 376) e si è trovato legato a lui da un vincolo di reciproca confidenza e intesa per la condivisione dei ricordi passati, degli interessi di studio¹⁵ e della sensibilità del fiore dell'adolescenza. Questa amicizia, riscaldata dall'ardore degli interessi comuni, non è certamente quella vera rinsaldata dalla carità diffusa nei cuori dallo Spirito Santo, ma è più soave di tutte le altre soavità¹⁶; quando essa è improvvisamente interrotta dalla morte dell'amico, il cuore è avvolto nelle tenebre del dolore¹⁷, che rinnovandosi in ogni mo-

¹² Aug., *epist.* 140, 14, 36 (NBA 22, 246): *Sed profecto aut infirmorum suorum in se transtulit causam; sive illorum qui metu mortis pavescent, sicut ipse Petrus ex egregio praesumptore tam creber negator effectus; sive illorum qui tristitia salubri contabescunt, sicut idem ipse Petrus cum amare flevit (Mt 26, 75; Lc 22, 62). Nam et tristitia quasi solvit cor; unde dicitur etiam graece quod appellata sit λύπη.*

¹³ Cfr. Aug., *in psalm.* 29 *enarr.* 2, 17 (NBA 25, 424): *Sed divites habent abundantiam? Plus egent quanto plus habent: desiderii vastantur, cupiditatibus dissipantur, timoribus cruciantur, tristitia contabescunt; quae illis abundantia?*

¹⁴ Agostino non indica il nome dell'amico, forse per riservare il suo ricordo all'intimità della coscienza; incerte sono peraltro le regole che presiedono alla designazione o all'anonimato dei personaggi nelle *Confessioni*, come osserva Courcelle, *Recherches* cit., 40-43.

¹⁵ Aug., *conf.* 4, 4, 7 (ed. cit. 2, 14): *... comparaveram amicum societate studiorum nimis carum, coevum mihi et conflorantem flore adulescentiae.* Il vincolo di affetto è fondato sulla condivisione degli interessi come già in Cic., *Lael.* 14, 49 (ed. cit. 342: *Nihil est enim remuneratione benevolentiae, nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius*); la comune sensibilità è riconducibile alla medesima educazione ed età, come sostiene già Arist., *EN* 8, 11 (ed. cit. 172): ἴσοι γὰρ καὶ ἡλικιώται, οἱ τοιοῦτοι δ' ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοῖοι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ; 8, 12 (ed. cit. 173): μέγα δὲ πρὸς φιλίαν καὶ τὸ σύντροφον καὶ τὸ καθ' ἡλικίαν ἤλιξ γὰρ ἤλικα, καὶ οἱ συνήθεις ἐταῖροι.

¹⁶ Aug., *conf.* 4, 4, 7.

¹⁷ Sullo stato d'animo di Agostino in seguito all'avvenimento cfr. M. Marin, *Il libro quarto delle Confessioni. L'amicizia e la caducità*, in *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica* 4, Bari 2006, 559-575 (565-569).

mento e in ogni luogo si muta in supplizio e in tormento e quindi in odio e avversione verso ciò che richiama alla mente il ricordo.

Fuggendo i segni dell'assenza¹⁸ riconoscibili fuori di sé¹⁹, non si affievolisce e non viene meno la sofferenza che diventa sempre più profonda fino a trasformarsi in tristezza: l'angoscia per la separazione dall'amico, con il quale sono stati condivisi tanti momenti di vita e l'intimità della coscienza, è il dolore per la perdita di una parte di sé²⁰. Per l'interruzione della consuetudine di vita l'animo è ferito e insorgono la tristezza e il turbamento, emozioni tanto profonde da trascendere la logica della ragione che pure conosce l'ineluttabilità della morte²¹; di qui

¹⁸ Cfr. Aug., *epist.* 263, 4 (NBA 23, 924): *Quandoquidem germani tui nec pars ipsa mortalis, quae in terra sepulta est, tibi peribit; in qua tibi praesentabatur, per quam te alloquebatur, tecumque colloquebatur; ex qua promebat vocem sic tuis auribus notam, quemadmodum faciem tuis oculis offerebat, ita ut ubicumque sonuisset, etiam non visus soleret agnoscere. Haec enim vivorum sensibus subtrahuntur, ut dolorem faciat absentia mortuorum.*

¹⁹ Diversamente dai consolatori classici (cfr. Sen., *dial.* 6, 19, 1), Agostino si rifiuta di equiparare l'assenza temporanea a quella definitiva della morte; mentre nell'assenza temporanea le cose tengono desta l'attesa e rinviano alla presenza, con la morte esse ricordano solo la felicità perduta. Cfr. L.F. Pizzolato, *La «consolatio» cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «Civiltà Classica e Cristiana» 6 (1985), 441-474.

²⁰ Aug., *conf.* 4, 6, 11 (ed. cit. 2, 20): *Bene quidam dixit de amico suo dimidium animae suae* (cfr. Hor., *carmin.* 1, 3, 8). *Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus* (cfr. Ov., *trist.* 4, 4, 72), *et ideo mihi horrore erat vita, quia nolebam dimidium vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram.* Sull'espressione *unam... animam in duobus corporibus* cfr. Cic., *Lael.* 21, 81 (ed. cit. 355): *... quanto id magis in homine fit natura, qui et se ipse diligit, et alterum anquirat cuius animum ita cum suo misceat ut efficiat paene unum ex duobus.* L'unità è presentata anche come identità in Cic., *Lael.* 21, 80 (ed. cit. 355): *... est enim is qui est tamquam alter idem.* Sul sentimento dell'amicizia in Agostino e in Cicerone cfr. L.F. Pizzolato, *L'amicizia in sant'Agostino e il Laelius di Cicerone*, «Vigiliae Christianae» 28 (1974), 203-215.

²¹ Commentando questo passo A. Rigobello (*Lettura del IV libro delle "Confessioni" di S. Agostino*, in «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri III-V, commento di J. Ries-A. Rigobello-A. Mandouze [Lectio Augustini 2], Palermo 1984, 27-38 [30-32]) osserva: «Alla luce di questa interpretazione si intende il significato della frase: "chiedevo alla mia anima perché fosse triste e perché si conturbasse tanto, ma non sapeva darmi alcuna risposta". Vi era di certo una ragione oggettiva della tristezza, la morte dell'amico, ma ciò che rimaneva misterioso era come mai tutto venisse coinvolto da quella morte, come mai quel dolore avesse dimensioni esistenziali e ad uno stesso tempo cosmiche... Il *factus eram ipse mihi magna quaestio* richiama la *messa in questione di se stessi* di molta letteratura esistenzialistica, ad esempio in Heidegger e in Sartre. Il mettere in questione se stessi è tipico di una domanda ove l'oggetto del domandare, anche se apparentemente è una realtà o un avvenimento esterno, è di fatto l'interrogare se stesso; è il farsi coinvolgere nella domanda, porre in sostanza il problema del proprio significato, del

proviene la domanda esistenziale rivolta da sé a sé su di sé: *Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam quare tristis esset et quare conturbaret me* (Ps 41, 6. 12; 42, 5) *valde, et nihil noverat respondere mihi*²². Cercando la causa della tristezza, Agostino diventa per se stesso un grande interrogativo.

Il quesito è rivolto all'anima per i motivi indicati nell'*Esposizione sul Salmo 42*: «il dolore dell'anima infatti è detto tristezza; il disagio che si manifesta nel corpo può essere detto dolore, ma non tristezza»²³. La distinzione fra la tristezza e il dolore, richiamata anche nell'*Esposizione sul Salmo 87*, è chiarita in *Città di Dio* 14, 7, 2 in relazione alla terminologia classica: «c'è poi la tristezza, che Cicerone preferisce chiamare malessere (Cic., *fin.* 3, 10, 35) e Virgilio dolore in queste parole: *Si dolgono e gioiscono* (Verg., *Aen.* 6, 733); io ho preferito chiamarla tristezza perché il più delle volte si parla di malessere e di dolore in riferimento al corpo»²⁴.

La tristezza, che si prolunga nel tempo dopo il lutto, è diversa dalla volubilità degli altri moti dell'animo e delle sensazioni; il suo carattere persistente è il presagio dell'esistenza di una parte più interna e profonda dell'anima dalla quale provengono le emozioni più intense. Qui ha origine la tristezza, segno di un'infelicità che non nasce e non può risolversi sul piano della carne ma soltanto su quello dello spirito: vano è il tentativo di appagare la fame di affetto nel legame effimero con le creature terrene e stolti sono quanti cercano ciò che questo non può dare, perché non sanno amare umanamente gli uomini²⁵. Il riferimento all'insensatezza dell'animo che è avvinto dall'amicizia delle cose mortali e sente la

senso della propria vita e del rapporto personale con la realtà». Sulla famosa espressione cfr. H.-G. Surmund, *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (*Confessiones IV, 4*). *Untersuchungen zu Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der mors immatura*, Münster 1978.

²² Aug., *conf.* 4, 4, 9 (ed. cit. 2, 16-18).

²³ Aug., *in psalm.* 42, 6 (NBA 25, 1040): *Dolor enim animae tristitia dicitur; molestia vero quae fit in corpore dolor dici potest, tristitia non potest. Sed ex dolore corporis plerumque anima contristatur. Interest tamen quid doleat, et quid contristetur. Dolet enim caro, tristis est anima...*

²⁴ Aug., *civ.* 14, 7, 2 (NBA 5/2, 304-306): *De tristitia vero, quam Cicero magis aegritudinem appellat (Cic., fin. 3, 10, 35), dolorem autem Vergilius, ubi ait: Dolent gaudentque (Verg., Aen. 6, 733) (sed ideo malui tristitiam dicere, quia aegritudo vel dolor usitatus in corporibus dicitur), scrupulosior quaestio est, utrum inveniri possit in bono.*

²⁵ Aug., *conf.* 4, 7, 12.

sua miseria soltanto quando le perde²⁶ richiama l'etica stoica, che considera il dolore come una *perturbatio* dello *stultus*.

3. La duplice tristezza

Una duplice tristezza strugge l'animo in seguito ad un nuovo lutto. Nel viaggio per fare ritorno in Africa durante la sosta ad Ostia una malattia pone fine all'esistenza terrena di Monica; nel chiudere gli occhi alla madre un'immensa mestizia confluisce nel cuore di Agostino: struggente è il dolore dell'anima lacerata per l'interruzione della dolce e cara consuetudine della comunanza di vita²⁷ e per la privazione del conforto della presenza e dell'affetto materno.

Mentre accorrono i confratelli e le pie donne e gli incaricati provvedono al funerale, in un luogo appartato Agostino conversa con alcuni amici mitigando il dolore, ignoto però ad essi e noto solo a Dio: all'orecchio divino accusa la debolezza del suo affetto e argina il flusso della tristezza, che per qualche tempo si contiene ma poi lo trascina nuovamente con il suo impeto, non però fino all'effusione delle lacrime o al mutamento dell'espressione del volto; perché l'afflizione non si manifesti con segni esteriori, essa è repressa nel cuore fino ad opprimerlo. Grande è l'amarrezza nel riconoscere la debolezza dell'animo in simili circostanze: *Et quia mihi vehementer displicebat tantum in me posse haec humana, quae ordine debito et sorte conditionis nostrae accidere necesse est, alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar*²⁸. Dopo tanti anni dalla morte dell'amico, quando ormai per effetto della conversione sono mutati i sentimenti, Agostino avverte un forte dispiacere constatando che ancora possono tanto su di lui queste vicende, che per l'ordine dovuto e la sorte della condizione umana è necessario che accadano; per questo altro dolore si duole del suo dolore e si strugge di doppia tristezza.

²⁶ Aug., *conf.* 4, 6, 11. Con un fitto intreccio di temi e linguaggio classici (cfr. Carena, *Fonti classiche* cit.), Agostino osserva che l'infelicità, prima di manifestarsi in seguito alla perdita della persona amata, è già latente nella condizione stessa della creatura che è soggetta a perdere ciò che ama.

²⁷ Un'analogia riflessione sul dolore per la perdita di un bene a cui si è legati dalla consuetudine si trova in Greg. Nyss., *mort.* (GNO 9, 46-51).

²⁸ Aug., *conf.* 9, 12, 31 (ed. cit. 3, 148-150).

La morte di una persona cara comporta inevitabilmente dolore, così come qualunque allontanamento o perdita che interrompa i vincoli affettivi: la stessa parola dolore sembra legata al concetto di separazione; il dolore del distacco è tuttavia diverso dalla tristezza, che è molto più intensa e persistente perché ha radice nell'animo²⁹. Con una *derivatio* (*dolore dolebam dolorem*)³⁰ il vescovo di Ippona individua l'origine dei due distinti sentimenti della sofferenza per la morte della madre e dell'afflizione sorta al cospetto di Dio per il primo dolore³¹, che si ricongiungono in una tristezza doppiamente forte perché alimentata da due fonti; la duplice tristezza è menzionata anche in *Cypr., epist. 21*³².

Nel *Discorso 173* il vescovo di Ippona chiarisce che è inevitabile rattristarsi per i morti, così come avvertire dolore e sconforto alla vista di un corpo che rimane privo di vita quando da esso si separa l'anima; i segni di una presenza che agisce e percepisce si mutano nei segni di un'assenza immobile e insensibile: chi camminava giace, chi parlava tace, gli occhi chiusi non ricevono la luce, gli orecchi non si aprono alla voce, tutte le attività delle membra sono in quiete, manca chi muova i passi a camminare, le mani ad operare, i sensi a percepire. La dimora del corpo, resa dignitosa dall'invisibile abitante dell'anima, senza questa rimane desolata e cade in uno stato di abbandono³³.

²⁹ La differenza fra il dolore e la tristezza è chiarita in numerosi luoghi della produzione agostiniana: in *Aug., in psalm. 42, 6* (cfr. nota 23 p. 149) la sofferenza del corpo è distinta dall'afflizione dell'anima. Il legame fra il dolore e la tristezza è descritto in *Aug., in psalm. 87, 3* (NBA 27, 28): *Non enim vel ipse qui dicitur corporis dolor, potest esse sine anima, quem inevitabiliter imminet praecedat tristitia, quae solius animae dolor est*. Le precisazioni lessicali proposte nell'esegesi della Sacra Scrittura sono confrontate con la terminologia classica in *Aug., civ. 14, 7, 2* (cfr. nota 24 p. 149); la parola *tristitia* è preferita ad *aegritudo* e a *dolor* per evitare l'ambiguità: *... pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia tristitiam maluimus dicere...* (*Aug., civ. 14, 8, 1* [NBA 5/2, 306]).

³⁰ Sulla *figura etymologica* con accusativo e ablativo strumentale dello stesso radicale del verbo cfr. Balmus, *Étude sur le style* cit., 221-222.

³¹ L.F. Pizzolato distingue il 'doppio dolore' dell'Agostino 'narrante' per un dolore assurdo dell'Agostino 'narrato' dai due dolori entrambi interni al tempo 'narrato'. Cfr. Sant'Agostino, *Confessioni* cit., 3, 347.

³² *Cypr., epist. 21, 1, 1* (CCL 3B, 111): *Vel nunc modo duplex mihi tristitia incubuit quod Montanus frater noster communis abs te de carcere ad me esse uenturum sciebam et de salute tua uel quid penes te agatur mihi non significaueris*.

³³ *Aug., serm. 173, 3* (NBA 31/2, 836-838): *Necesse est enim ut contristemini: sed ubi contristaris, consoletur te spes. Quomodo enim non contristaris, ubi corpus quod vivit*

La vista della morte suscita un'impressione di orrore, non determinato da una credenza ma dalla stessa natura, come precisa Agostino nel *Discorso 172*: se fuggono la morte gli animali che sono destinati ad essa dalla creazione, molto più l'abborrisce l'uomo che era stato creato per vivere eternamente se non avesse peccato. Nell'uomo vi è un istinto di conservazione rivolto a preservare l'integrità dell'esistenza, che non è soltanto l'incolumità fisica ma anche la pienezza degli affetti, compromessa in seguito alla separazione dalle persone care: per questo motivo inevitabilmente si rattrista quando morendo lo lasciano coloro che ama; pur sapendo infatti che i defunti non abbandonano per sempre chi rimane in questa vita ma lo precedono nella vita ultraterrena, tuttavia la morte di una persona cara affligge il sentimento dell'amore. Pertanto l'apostolo Paolo non esorta a non rattristarsi, ma vuole che la pena non sia «*come quella degli altri che non hanno speranza*» (1 Th 4, 12); si rattristi dunque per i defunti chi subisce la separazione, ma con la speranza di riaverli vicino³⁴.

4. Il ricordo della tristezza senza tristezza

Il ricordo della tristezza passata può essere richiamato senza turbamento. Nella memoria l'uomo incontra se stesso, ricorda ciò che ha fatto e quali sono stati i suoi sentimenti nel farlo³⁵; in questa parte dell'animo

ex anima, fit exanime, discedente anima? Qui ambulabat iacet, qui loquebatur tacet, clausi oculi lucem non capiunt, aures nulli voci patescunt: omnia membrorum officia conquieverunt; non est qui moveat gressus ad ambulandum, manus ad operandum, sensus ad percipiendum. Nonne ista est domus, quam nescio quis invisibilis habitator ornabat? Discessit qui non videbatur, remansit quod cum dolore videatur. Ista est causa tristitiae.

³⁴ Aug., *serm. 172, 1, 1* (NBA 31/2, 828): *Est ergo de mortuis eis qui diligunt, quaedam tristitia quodammodo naturalis. Mortem quippe horret, non opinio, sed natura. Nec mors homini accideret, nisi ex poena quam praecesserat culpa. Quapropter si animalia quae ita creata sunt, ut suo quaeque tempore moriantur, mortem fugiunt, diligunt vitam; quanto magis homo, qui sic fuerat creatus, ut si vivere sine peccato voluisset, sine termino viveret? Hinc itaque necesse est ut tristes simus, quando nos moriendo deserunt quos amamus; quia etsi novimus eos non in aeternum relinquere nos mansuros, sed aliquantum praecedere secuturos; tamen mors ipsa quam natura refugit, cum occupat dilectum, contristat in nobis ipsius dilectionis affectum. Ideo non admonuit Apostolus, ut non contristemur; sed, non sicut ceteri qui spem non habent (1 Th 4, 12). Contristamur ergo nos in nostrorum mortibus necessitate amittendi, sed cum spe recipiendi.*

³⁵ Aug., *conf. 10, 8, 14.*

l'Agostino del *nunc* ritrova l'Agostino del *tunc* con le sue emozioni: il desiderio di primeggiare, la concupiscenza e la libidine dell'adolescente ma anche il desiderio degli amici; l'innocente letizia infantile e invece quella maliziosa del fanciullo, la gioia spesso fugace dell'amore e l'allegria dell'amicizia; la puerile paura delle percosse, il timore geloso e sospettoso di chi è innamorato e la paura della morte delle persone care; il timore di dare un giudizio precipitoso o di interrompere la consuetudine con i piaceri dei sensi; la tristezza per la perdita di chi si ama, e in particolare la sofferenza per la morte di un amico e il dolore per la scomparsa della madre.

La tristezza può essere richiamata senza turbamento dalla memoria, che contiene i sentimenti in modo diverso da quello in cui li ha l'animo quando li patisce: *Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam*³⁶. Dalla memoria il ricordo di un'emozione può essere richiamato senza turbamento; talvolta il sentimento passato può essere perfino associato nel ripensamento a un'emozione contraria, quando è avvenuta un'inversione dei sentimenti per cui la tristezza è divenuta motivo di gioia e viceversa la gioia motivo di tristezza. Questo fenomeno si verifica in seguito alla conversione, che è un radicale mutamento dell'orientamento del cuore, per effetto del quale risulta invertita la direzione dei moti dell'animo³⁷.

5. Il cibo amaro della tristezza

La tristezza è come un cibo amaro: la sua impressione spiacevole si alterna a quella gradevole della letizia. L'amarezza e la dolcezza nelle *Confessioni* sono per lo più riferite ai sentimenti: come il cibo ha sapore quando passa nella bocca e non lo ha più quando ormai è nel ventre, così le emozioni sono intensamente avvertite nel momento in cui turbano l'animo e non lo sono più quando rimane soltanto una traccia di

³⁶ Aug., *conf.* 10, 14, 21 (ed. cit. 4, 34).

³⁷ Cfr. nota 73 p. 101.

esse nella memoria; questa è come il ventre dell'animo nel quale il ricordo dei sentimenti appena trascorsi si unisce a quello delle emozioni passate ed è assimilato entrando a far parte del flusso della coscienza. Nella memoria è possibile confrontare le emozioni, in modo da stabilire che una dolcezza è superiore a un'altra o che la dolcezza è mutata in amarezza.

L'alternanza della dolcezza e dell'amarezza contrassegna l'intera vicenda biografica e in particolare la relazione con Dio³⁸. Dio è dolcezza non fallace (2, 1, 1) e Padre dolce per il figlio quando si allontana ma ancora più dolce quando ritorna (1, 18, 28): ai fallaci piaceri mescola salutarî dispiaceri, richiamando chi si è allontanato (1, 14, 23) e aspergendo di amarezza le sue gioie illecite in modo che gioisca senza offenderlo (2, 2, 4). Ciò che si ama è piacevole ma diventa sgradevole se è amato in modo ingiusto, allontanandosi da Dio dal quale proviene (4, 12, 18): così la dolcezza si trasforma in amarezza (4, 9, 14).

L'uomo si domanda chi ha seminato questa pianta di amarezza in lui, che è interamente opera del Dio dolcissimo (7, 3, 5). Dio invero è tanto più propizio quanto meno consente che sia piacevole qualcosa che non sia egli stesso (6, 6, 9): i beni sensibili sono gradevoli (6, 11, 19), ma diletano meno della soavità e del decoro della casa divina (8, 1, 2); Dio, vera e suprema dolcezza, entra nell'animo al posto dei frivoli piaceri, più soave di ogni voluttà (9, 1, 1), infondendo la dolcezza della letizia nel cuore di chi medita il rinnovamento (9, 4, 10). La letizia e la tristezza sono come cibo dolce e amaro: quando sono affidate alla memoria passano come nel ventre e vi si possono depositare, ma non possono avere sapore; chi le ricorda non sente la loro dolcezza e amarezza nella bocca del pensiero (10, 14, 21 - 10, 14, 22).

Il ricordo della tristezza può perfino essere lieto. Non suscita meraviglia la gioia per il ricordo del dolore, poiché il sentimento della letizia ha origine nell'animo e la sensazione della sofferenza proviene invece dal corpo; è invece sorprendente la gioia per il ricordo della mestizia, poiché l'animo è lieto e la memoria è triste. Nessuno tuttavia oserebbe affermare che la memoria non è una facoltà dell'animo: *Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus*

³⁸ Nelle *Confessioni* il sostantivo *dulcedo* (1, 4, 4; 1, 6, 9; 1, 20, 31; 2, 1, 1) e l'aggettivo *dulcis* (1, 18, 28; 3, 8, 16) sono più volte riferiti a Dio.

*dulcis et amarus*³⁹: *cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt*⁴⁰. La memoria è una facoltà fondamentale, poiché rappresenta la riserva alla quale continuamente attinge l'animo: i ricordi delle emozioni recenti, aggiungendosi a quelli già conservati nella memoria, concorrono a definire la storia dell'individuo e arricchiscono e completano la sua personalità; la vita presente risulta più intensa e più piena per i ricordi delle gioie e delle tristezze passate, che sono conservati nella memoria come in un ventre.

Le immagini del ventre e del cibo indicano l'assimilazione delle emozioni nella memoria: ad essa l'uomo attinge quando afferma che sono quattro i turbamenti dell'animo – cupidigia, letizia, paura, tristezza⁴¹ –, là trova e di là trae qualunque cosa discuta di essi distinguendoli secondo la specie e il genere e definendoli; non potrebbe parlare di essi se nella memoria trovasse soltanto i nomi e non le nozioni dei sentimenti, che sono l'alimento dello spirito.

6. La tristezza per il male altrui

La tristezza per il male altrui è la salutare amarezza che corregge e corrobora lo spirito insieme alla letizia del compiacimento per il bene comune. Tali emozioni hanno origine nella conoscenza del bene e del male e pertanto assumono una funzione fondamentale nella lotta contro la più insidiosa tentazione che consiste nel desiderio di farsi temere e amare dagli uomini per una gioia che non è una gioia; per cercare di fare a meno delle lodi non è certamente opportuno rinunciare ad esse conducendo una vita malvagia, ma occorre invece esaminare le disposizioni interiori con cui esse sono accolte: ... *saepe mihi videor de propectu aut spe proximi delectari, cum bene intellegentis laude delector, et rursus eius malo contristari, cum eum audio vituperare quod aut ignorat aut bonum est. Nam et contristor aliquando laudibus meis, cum vel ea laudantur in me, in quibus mihi ipse displiceo, vel etiam bona minora et*

³⁹ Cfr. Aug., *serm.* 216, 10 (NBA 32/1, 260): *Manducate nunc panem doloris: veniet tempus, quando post panem tristitia panis vobis laetitiae ministretur.*

⁴⁰ Aug., *conf.* 10, 14, 21 (ed. cit. 4, 34).

⁴¹ Aug., *conf.* 10, 14, 22 (ed. cit. 4, 34): *Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi, cupiditatem laetitiam metum tristitiam...*

*levia pluris aestimantur, quam aestimanda sunt*⁴². Agostino si rattrista per il male altrui, quando sente qualcuno biasimare ciò che è bene o viceversa lodare ciò che è male.

Nel *Discorso* 35 Agostino chiarisce il significato della locuzione *eius malo contristari*: la malizia altrui procura tristezza ma non comunica l'ingiustizia; nessuno può essere cattivo a danno di un altro, così come nessuno può essere buono a beneficio di un altro. Resta da esaminare quale influsso l'uomo eserciti sugli altri, distinguendo con diligenza l'effetto che si ripromette per sé dall'affetto verso il prossimo: se è buono, non lo è per l'utile altrui ma per il proprio, e tuttavia in forza del suo bene si allieta anche per il bene altrui, non perché gli abbia partecipato la bontà ma in forza del mutuo amore; chi è buono, per il bene che lo rende buono si rallegra del bene altrui e si rattrista del male altrui⁴³.

L'espressione *de propectu aut spe proximi delectari... et rursus eius malo contristari* richiama locuzioni di significato analogo che si incontrano nelle opere esegetiche e nelle *Lettere* di Agostino: *et bono alterius gratulatur, et malo alterius contristatur*⁴⁴, che presenta la medesima struttura sintattica (il verbo *contristo*, l'ablativo *malo*, il genitivo del pronome), e *alii quidem bene vivendo proximos laetificent, alii male vivendo contristent*⁴⁵. Significato non diverso hanno le frasi *tristitia quam de malo fratre ex caritate suscipiunt*⁴⁶ e *caritate quippe contristabantur, quam diffundebat Spiritus Sanctus in cordibus eorum, et per hoc eos de malis fratrum tristes ipse faciebat*⁴⁷; in esse l'origine della tristezza per le azioni malvagie dei fratelli è individuata nella carità infusa nei cuori dallo Spirito Santo.

⁴² Aug., *conf.* 10, 37, 61 (ed. cit. 4, 90-92).

⁴³ Aug., *serm.* 35, 1-3 (NBA 29, 632-634): *Quando quidem sicut nos bona proximi vita laetificat, ita etiam perversa contristat... si primitus illud veritate certissima definitum, fixum atque immobile teneamus, nec bonum quemquam bono alterius, nec malum malo alterius esse posse... Qua veracissima sententia propter nosmetipsos primitus ac firmissime constituta, restat inspicere quid aliis impertiamur officii, diligentissime distinguentes quem nostrae salutis appetamus effectum, quem proximis reddamus affectum. Si bonus es, non quidem alterius bono, sed tuo bonus es. Verumtamen eo ipso tuo bono quo bonus es, etiam bono alterius, non mutuata bonitate, sed mutua dilectione congaudes. Item si malus es, non malus es malo alieno, sed tuo... Irrogat illi tristitiam, non cum illo communicat iniustitiam.*

⁴⁴ Aug., *serm.* 35, 3 (NBA 29, 634).

⁴⁵ Aug., *epist.* 130, 2, 4 (NBA 22, 76).

⁴⁶ Aug., *octo quaest.* 6 (NBA 10/3, 16-18).

⁴⁷ Aug., *c. Arian.* 25, 21 (NBA 12/2, 70).

7. La tristezza e il turbamento

La tristezza dell'anima che si solleva ma poi scivolando ricade è il senso della condizione creaturale, tenebrosa e fluttuante come l'abisso⁴⁸: anche nei momenti di calma apparente nelle insondabili e oscure profondità dell'animo si agitano forze contrastanti; mobile e perennemente inquieto è il cuore dell'uomo, ondeggiante come le acque perché trascinato verso il basso dal peso della concupiscenza e sollevato dalla carità⁴⁹. Tali forze che muovono in direzioni opposte sono l'origine della condizione di incertezza nella quale si trova l'anima già secondo Platone⁵⁰, prima di acquisire consapevolezza di essere guidata dall'amore. L'amore è peso perché è la forza che muove verso il luogo proprio⁵¹ e determina la direzione in quanto risultante dei diversi e opposti moti della tendenza (*desiderium*), dell'elazione (*laetitia*), della fuga (*timor*), della contrazione

⁴⁸ Aug., *conf.* 13, 2, 3 (ed. cit. 5, 70): *Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssso* (cfr. Gn 1, 2)...; *conf.* 13, 4, 5 (ed. cit. 5, 74): *... cui non hoc est vivere quod beate vivere, quia vivit etiam fluitans in obscuritate sua...*

⁴⁹ Aug., *conf.* 13, 7, 8 (ed. cit. 5, 76-78): *Cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spiritum tuum, qui superferebatur super aquas (Gn 1, 2)? Cui dicam? Quomodo dicam? Neque enim loca sunt, quibus mergimur et emergimus. Quid similis et quid dissimilius? Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui atollens nos superius amore securitatis...*

⁵⁰ Già secondo la filosofia platonica, l'anima è mossa da opposte forze che la sollevano verso l'alto o la sospingono verso il basso. Cfr. Pl., *Phdr.* 248a (ed. C. Moreschini 1985, 38-39): *... ὑπερῆρον εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν καὶ συμπεριπένηθη τὴν περιφορὰν, θοροβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορώσα τὰ ὄντα· ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδυν, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ. Αἰ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἀπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ ὑποβρούχαι συμπεριφέρονται...*

⁵¹ Aug., *conf.* 13, 9, 10 (ed. cit. 5, 80): *Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt... Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.* Sull'espressione *pondus meum amor meus* cfr. P. Cary, *The Weight of Love. Augustinian Metaphors of Movement in Dante's Souls*, in *Augustine and Literature*, edited by R.P. Kennedy-K. Paffenroth-J. Doody (Augustine in conversation: tradition and innovation), Lanham (Md)-Boulder (Co)-New York-Toronto-Oxford 2006, 15-36; D. Doucet, *Pondus meum amor meus. Confessions 13, 9, 10. Enjeux et enracinement philosophique*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 105 (2004), 147-168; S. Magnavacca, *Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de pondus*, «Patristica et Mediaevalia» 6 (1985), 3-18; D. O'Brien, *San Agustín y Jámblico. Pondus meum amor meus*, «Augustinus» 26 (1981), 183*-186*; J. Torchia, *Pondus meum amor meus. The weight-metaphor in St. Augustine's early philosophy*, «Augustinian Studies» 21 (1990), 163-176.

(*tristitia*). Tali emozioni concorrono a determinare un unico orientamento, che avvicina al bene e al tempo stesso allontana da quanto si oppone ad esso. Tale direzione è individuata nella forza preminente fra le opposte tensioni: nelle anime sante sugli altri sentimenti prevale il desiderio, che invece di disperdersi nella molteplicità si volge verso l'unico e sommo bene.

L'intenso desiderio è evocato attraverso l'accostamento fra la sete dell'anima, che si pasce giorno e notte di lacrime domandandosi quando infine contemplerà il volto di Dio⁵², e la sete del cervo che anela alla fonte delle acque. Le immagini del *Salmo* 41, 2-5 sono evocate per esprimere il desiderio della visione, l'amarezza dell'attesa, la tristezza per l'incompiuta unione con Dio dell'anima che, dopo essersi sollevata e aver respirato un poco di Dio, ricade e torna ad essere abisso o piuttosto sente di essere ancora abisso⁵³. La tristezza è il moto dell'anima che scivolando ricade allontanandosi o meglio uscendo da Dio che, secondo l'immagine delle *Confessioni*, la avvolge: *Et adhuc tristis est, quia relabitur et fit abyssus, vel potius sentit adhuc se esse abyssum. Dicit ei fides mea, quam accendisti in nocte ante pedes meos: Quare tristis es, anima, et quare conturbas me? Spera in Domino* (Ps 41, 6. 12; 42, 5)...⁵⁴.

La fede interroga l'anima sulle ragioni della tristezza e del turbamento e la invita a sperare nel Signore. La domanda e l'esortazione alla speranza di *conf.* 13, 14, 15 richiamano quelle di *conf.* 4, 4, 9 (*interrogabam animam meam quare tristis esset, et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: «Spera in Deum»* [Ps 41, 6. 12; 42, 5] *iuste non obtemperabat*): i due passi differiscono nella forma e soprattutto negli esiti dell'interrogativo che prima era rimasto inevaso e ora trova una risposta. Il riconoscimento dello spirito offre la spiegazione dell'intensità della tristezza e del turbamento, che è il senso dell'incompiutezza e trova rimedio soltanto nella speranza.

Il desiderio prima di raggiungere il suo oggetto si fa struggente amarezza e dopo averlo fugacemente toccato, non potendo aderire stabilmente ad esso, si muta in tristezza, come è chiarito nell'*Esposizione sul*

⁵² Aug., *conf.* 13, 13, 14.

⁵³ Aug., *conf.* 13, 14, 15 (ed. cit. 5, 86-88): *Respiro in te paululum* (Jb 32, 20), *cum efundo super me animam meam in voce exultationis et confessionis soni festivitatem celebrantis* (Ps 41, 5).

⁵⁴ Aug., *conf.* 13, 14, 15 (ed. cit. 5, 88).

*Salmo 41*⁵⁵ nella quale il vescovo di Ippona descrive l'esistenza terrena come un cammino penoso, poiché il corpo che si corrompe appesantisce l'anima⁵⁶. Nelle nebbie della concupiscenza che ottenebrano il cuore apre un varco il desiderio di Dio, che si fa strada fino a percepire qualcosa delle delizie della dimora celeste: come il cervo è rapito dal desiderio che lo spinge alle fonti delle acque, così l'uomo effonde sopra sé l'anima ma per il peso della debolezza essa ricade e scivola nuovamente nelle cose consuete; e come là ha trovato di che gioire, qui non manca di che gemere. Potendo scorgere, anche se per un momento solo e di sfuggita, qualcosa di immutabile con l'occhio della mente, è già allietato da una certa interiore dolcezza; paragonando però a quelle cose che per un solo momento è riuscito a vedere le tristezze della terra, è ancora triste e turbato poiché non è ancora là dove c'è quella dolcezza, dalla quale è stato

⁵⁵ L'interpretazione del *Salmo* secondo il metodo dell'*enarratio* restituisce la continuità del racconto, integrando gli elementi che nel testo sono espliciti con quelli che in qualche modo rimangono impliciti.

⁵⁶ Aug., in *psalm. 41*, 10 (ed. cit. 106-108): *Sed quia, fratres, quamdiu sumus in corpore hoc, peregrinamur a Domino* (cfr. 2 Cor 5, 6), *et corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (cfr. Sap 9, 15), *etsi utcumque nebulis diffugatis ambulando per desiderium ad hunc sonum pervenerimus interdum ut aliqui de illa domo Dei nitendo capiamus, onere tamen quodam infirmitatis nostrae ad consueta recidimus et ad solita ista dilabimur. Et quomodo ibi inveneramus unde gauderemus, sic hic non deerit quod gemamus. Etenim cervus iste manducans die ac nocte lacrimas suas, raptus desiderio ad fontes aquarum, interiorem scilicet dulcedinem Dei, effundens super se animam suam ut tangeret quod est super animam suam, ambulans in loco tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, et ductus interioris et intellegibilis soni iucunditate ut omnia exteriora contemneret et ad interiora raperetur, adhuc tamen homo est, adhuc hic gemit, adhuc carnem fragilitatis portat, adhuc inter scandala huius mundi periclitatur. Respexit ergo ad se, tamquam inde veniens, et ait sibi constituto inter has tristitias, et comparans haec illis ad quae videnda ingressus est et post quae visa egressus est: Quare - inquit - tristis es, anima mea, et quare conturbas me? Ecce iam quadam interiore dulcedine laetati sumus, ecce acie mentis aliquid incommutabile, etsi perstrictim et raptim, perspicere potuimus; quare adhuc conturbas me? quare adhuc tristis es? Non enim dubitas de Deo tuo. Non enim non est quod tibi dicas contra illos qui dicunt: Ubi est Deus tuus?: Iam aliquid incommutabile persensisti: quare adhuc conturbas me? Spera in Deum. Et quasi responderet illi anima eius in silentio: Quare conturbo te, nisi quia nondum sum ibi, ubi est dulce illud, quo sic rapta sum quasi per transitum? Numquid iam bibo de fonte illo, nihil metuens? iam nullum scandalum pertimesco? iam de cupiditatibus omnibus tamquam edomitae victisque secura sum? Nonne adversus me diabolus vigilat hostis meus? nonne laqueos mihi quotidie deceptionis intendit? Non vis conturbem te, posita in saeculo et peregrina adhuc a domo Dei mei? Sed Spera in Deum respondit conturbanti se animae suae et quasi rationem reddenti perturbationis suae, propter mala quibus abundat hic mundus. Interim habitat in spe. Spes enim quae videtur, non est spes; si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus (cfr. Rm 8, 24-25).*

rapito di sfuggita: non beve ancora a quella fonte senza più alcun timore e non è ancora sicuro da ogni desiderio come se li avesse già vinti e domati tutti⁵⁷.

⁵⁷ Aug., in psalm. 41, 19 (ed. cit. 126): *Et ego propter haec, quoniam ad me turbata est anima mea, quid ei aliud quam illud dicam: Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me? Et quasi respondenti: Non vis ut conturbem te, hic posita in tantis malis? suspirans ad bona, sitiens et laborans, non vis ut conturbem te? Spera in Deum, quoniam confitebor illi.*

LA SPES

1. *La speranza nelle lettere*

La speranza nelle lettere¹ è l'aspettativa riposta dai genitori nel *bonae spei puer*, il promettente fanciullo inviato alla scuola del *primus magister* a Tagaste e del *grammaticus* a Madaura perché eccella nell'eloquenza, asservita agli onori e alle false ricchezze²: il fine dell'istruzione è formare un oratore capace di farsi ascoltare con piacere per la facilità e la proprietà di parola, l'eleganza della forma, l'abilità nel suscitare le emozioni; per queste qualità un retore può distinguersi, elevandosi sopra la sorte comune. La conoscenza dell'eloquenza, necessaria per persuadere³, è infatti considerata un requisito indispensabile per un aristocratico che assume incarichi di governo⁴; per questo motivo gli insegnanti di importanti funzionari sono annoverati fra i nobili: Ausonio, figlio di un medico e della figlia di un notevole locale, diventa un influente rappresentante della corte imperiale ed è accolto dall'aristocrazia senatoria italiana. Nel quarto secolo almeno dodici di trentaquattro insegnanti di Bordeaux avanzano di rango e diventano professori nelle capitali di Costantinopoli e Roma, sposano mogli ricche e nobili o assumono il governo di una provincia⁵; non diversamente avviene nella parte orientale dell'Impero, dove Libanio (ca. 315-393), insegnante di retorica ad Antio-

¹ Un elenco degli studi sulla *spes* si trova nella Bibliografia ragionata.

² Aug., *conf.* 1, 9, 14.

³ Aug., *conf.* 1, 16, 26.

⁴ Cfr. K. Hopkins, *Elite Mobility in the Roman Empire*, «Past and Present» 32 (1965), 12-26.

⁵ Cfr. M.K. Hopkins, *Social Mobility in the Later Roman Empire. The Evidence of Ausonius*, «Classical Quarterly» 11 (1961), 239-249.

chia, è nominato prefetto onorario del pretorio e Temistio (ca. 317-388) ha una sorte simile.

Come rivendica non senza orgoglio Aurelio Vittore, chi è nato in un paese di campagna da una modesta famiglia con gli studi può conseguire un'esistenza più onorevole⁶. Agostino, figlio di un modesto cittadino⁷ di un piccolo centro della provincia africana, con l'istruzione può aspirare ad una posizione più insigne. Nella scuola il ragazzo si segnala precocemente per l'ingegno, riscuotendo maggiori applausi dei condiscipoli nelle declamazioni⁸; con piacere si applica agli studi, meritando l'appellativo di fanciullo di belle speranze: *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*⁹.

L'espressione *bonae spei puer*, non frequente nei testi letterari, proviene probabilmente dal linguaggio comune e indica le aspettative che i *maiores* sono soliti riporre nei fanciulli, e in particolare l'auspicio di onori e ricchezze. Nelle opere di Agostino la locuzione *bonae spei* è riferita a persone di diversa età e condizione: essa esprime infatti la paterna aspettativa di Dio verso i *parvuli* non atterriti dalle parole umilmente alte della Sacra Scrittura¹⁰ e accesi dalla passione per una vita retta¹¹ o corretti dal castigo divino¹², ma denota altresì la buona volontà dell'uomo disposto a correggere il suo errore e progredito tanto da poter pervenire alla perfezione¹³ e alla pace eterna¹⁴. Essa indica inoltre la speranza dei fedeli, i cui nomi sono scritti nel libro della vita e ai quali è riservata la

⁶ Cfr. Aur. Vict., *Caes.* 20, 5.

⁷ Aug., *conf.* 2, 3, 5.

⁸ Aug., *conf.* 1, 17, 27.

⁹ Aug., *conf.* 1, 16, 26 (ed. cit. 1, 42).

¹⁰ Aug., *conf.* 12, 30, 41 (ed. cit. 5, 62): ... *quos tamen bonae spei parvulos haec verba libri tui non territant alta humiliter et pauca copiose...*

¹¹ Aug., *in psalm.* 9, 20 (NBA 25, 152): *Mirum est et verum, quanto studio bonae spei parvuli accendantur ad recte vivendum, comparatione peccantium.*

¹² Aug., *c. Iulian. op. imperf.* 4, 131.

¹³ Aug., *persev.* 21, 55 (NBA 20, 384): *Bonae quippe spei est homo, si eum sic proficientem dies ultimus vitae huius invenerit, ut adiciantur ei quae proficienti defuerunt, et perficiendus quam puniendus potius iudicetur.*

¹⁴ Aug., *enchir.* 31, 118 (NBA 6/2, 618): *Haec sunt tertia bonae spei hominis, in quibus si pia perseverantia quisque proficiat postrema pax restat, quae post hanc vitam in requie spiritus, deinde in resurrectione etiam carnis implebitur.*

visione di Dio: finché sono nel corpo essi sono pellegrini¹⁵ e talvolta cadono nel male e nell'errore¹⁶, e tuttavia non commette peccati gravi chi ha una simile aspettativa¹⁷: i cristiani di belle speranze, per vivere sicuri della loro salvezza tra i disperati, devono rimuovere da se stessi il male in modo da non trovare in sé ciò che riprovano nella condotta altrui¹⁸.

Nelle *Confessioni* le belle speranze sono l'aspettativa riposta dai genitori nell'istruzione, con la quale il figlio potrà distinguersi conseguendo una posizione di prestigio: Patrizio è smoderatamente orgoglioso di Agostino, e confida che nella mutevole società e nelle incerte circostanze della seconda metà del quarto secolo il suo talento assistito dalla fortuna potrà colmare il divario che separa una persona di modesta condizione da una agiata. Per questo motivo destina mezzi superiori all'esigua disponibilità del patrimonio familiare agli studi del fanciullo, inviandolo alla scuola del *grammaticus* nel rinomato centro di Madaura, che può vantare il celebre filosofo e oratore Apuleio; per le difficoltà economiche deve richiamare il ragazzo sedicenne a Tagaste, ma già raccoglie i fondi per un più lontano soggiorno a Cartagine¹⁹. Nella capitale della provincia d'Africa, il giovane potrà essere allievo di illustri retori e segnalarsi in modo da essere notato dai più eminenti personaggi della scena politica: i proconsoli, infatti, sono spesso raffinati cultori di letteratura, e considerano una buona formazione retorica come un indispensabile requisito per conseguire posizioni elevate. In questi anni sono proconsoli d'Africa Simmaco, il figlio e il genero di Ausonio²⁰; simili uomini hanno bisogno di maestri

¹⁵ Aug., *cons. euang.* 4, 10, 20 (NBA 10/1, 472): ... *omnes tamen, quamdiu sunt in corpore, peregrinantur a Domino* (cfr. 2 Cor 5, 6) *et omnibus bonae spei fidelibus in libro vitae scriptis servatur* (cfr. Apc 21, 27) *quod dictum est: Et ego diligam eum et ostendam me ipsum illi* (Jo 14, 21).

¹⁶ Aug., *in euang. Ioh.* 45, 11 (NBA 24/1, 906): *In ipsis etiam iam factis catholicis Christianis, bonae spei fidelibus, aliquando mala contingunt; seducuntur in errorem, et post errorem revocantur...*

¹⁷ Aug., *serm.* 181, 6, 8 (NBA 31/2, 968): *Talia non facit bonae fidei et bonae spei Christianus; sed illa sola, quae quotidiano orationis penicillo tergantur.*

¹⁸ Aug., *c. Parm.* 3, 2, 15 (NBA 15/1, 208): *Ut tamen securi de salute sua bonae spei christiani inter desperatos, quos corripere non valent, in unitate versentur, auferant malum a se ipsis, id est ut in ipsis non inveniatur quod eis in moribus displicet aliorum.*

¹⁹ Aug., *conf.* 2, 3, 5.

²⁰ Simmaco è proconsole a Cartagine nel 373, e il figlio e il genero di Ausonio sono invece proconsoli negli anni in cui Agostino inizia l'attività di insegnante di retorica.

per i loro figli e di portavoce esperti, e possono proteggere ed eventualmente cooptare un giovane di talento²¹.

Queste sono le ambizioni di Patrizio e di Monica, che non diversamente da altri genitori immaginano per il figlio onori, ricchezze e un matrimonio conveniente: un giorno alle terme, alla vista del ragazzo in piena pubertà rivestito dei segni dell'inquieta adolescenza, il padre quasi già correndo con il pensiero ai nipoti accenna lieto la notizia alla madre, che però ha un sussulto di trepidazione temendo che il figlio si incammini per le vie distorte di una vita immorale. Anch'ella tuttavia non si preoccupa di contenere ciò che presagisce essere pernicioso e pericoloso per il futuro per la paura che il vincolo coniugale sia un impedimento per la speranza, non quella riposta in Dio per la vita futura ma quella delle lettere: *non curavit hoc, quia metus erat, ne impediretur spes mea compe uxoria, non spes illa, quam in te futuri saeculi habebat mater, sed spes litterarum, quas ut nossem nimis volebat parens uterque, ille, quia de te prope nihil cogitabat, de me autem inania, illa autem, quia non solum nullo detrimento, sed etiam nonnullo adiumento ad te adipiscendum futura existimabat usitata illa studia doctrinae*²².

La *correctio non spes illa... sed spes litterarum* stabilisce una contrapposizione fra l'aspettativa riposta in Dio per il secolo futuro e quella posta negli studi letterari per il secolo presente. L'opposizione è ricorrente nelle opere di Agostino: la fiducia del cristiano è nella beatitudine celeste, non nella vita terrena²³; la speranza di questo secolo, infatti, si oppone a quella del secolo futuro²⁴. Se l'aspettativa futura non consola nella tribolazione presente, gli uomini sono perduti²⁵; i servi di Dio, che soffrono

²¹ Agostino risulta vincitore di una gara letteraria ed è incoronato dal proconsole Vindiciano.

²² Aug., *conf.* 2, 3, 8 (ed. cit. 1, 60-62). Sulla speranza di Patrizio e Monica per il futuro del figlio cfr. S. Pinckaers, *Peut-on espérer pour les autres?*, «Mélanges de Science Religieuse» 16 (1959), 31-46.

²³ Aug., in *psalm.* 93, 2 (NBA 27/1, 240): *Credo enim quia unusquisque christianus, cum audierit aliquem talia dicentem, si bonus fidelis est, et bene credit Deo, et spes eius est in futuro saeculo, non in hac terra, non in hac vita est, et non frustra audit ut sursum cor habeat, irridet et dolet talia murmurantes...*

²⁴ Aug., *epist.* 55, 6, 10 (NBA 21/1, 460): *Quid enim nunc aliud agit annuntiatio regni caelorum, quam circumactio arcae significavit, nisi ut omnia munimenta mortalis vitae, id est, omnis spes huius saeculi, quae resistit spei futuri saeculi, in dono septenario Spiritus Sancti per liberum arbitrium destruat?*

²⁵ Aug., in *psalm.* 123, 2 (NBA 28/1, 60): *Tribulatio enim nostra in praesenti saeculo, spes vero nostra de futuro saeculo: et nisi in tribulatione praesentis saeculi consoletur nos spes futuri saeculi, perimus.*

doppiamente i mali temporali, hanno le loro consolazioni e la speranza del secolo futuro²⁶. La vita umana, che per i tanti e grandi mali è costretta ad essere infelice, è felice per questa speranza²⁷ che è una delle delizie dello spirito insieme alla lettura, all'orazione, alla salmodia, ai buoni pensieri, all'impegno in opere di bene, all'elevazione del cuore²⁸. Tale fiduciosa aspettativa è riposta nel Cristo, che rinnova interamente l'uomo rivestendo l'anima della giustizia e il corpo dell'immortalità²⁹: le membra del Cristo sono tali se sono fedeli e attendono il secolo futuro³⁰; dalla speranza, dalla fede, dalla pietà, dalla carità ha origine l'ammirevole forza che conferisce dignità di gloria anche ai tormenti e alle ferite nel momento del martirio³¹. L'opposizione fra l'una e l'altra speranza compare anche in Rufin., *Clement.* 6, 13, 6, che afferma la superiorità di chi attende il secolo eterno rispetto a coloro che conoscono soltanto il secolo presente³².

2. Lo svilire della vana speranza

All'età di diciannove anni improvvisamente svisiscono le vane aspettative del ragazzo, che fino a quel momento desidera onori, ricchezze e un matrimonio conveniente, e per questo motivo si dedica con passione

²⁶ Aug., *epist.* 111, 2 (NBA 21/2, 1096): *Servi autem Dei humiles et sancti, qui dupliciter mala temporalia patiuntur, quia et ab ipsis impiis, et cum ipsis patiuntur, habent consolationes suas, et spes futuri saeculi...*

²⁷ Aug., *civ.* 19, 4, 5 (NBA 5/3, 30): *... ut vita humana, quae tot et tantis huius saeculi malis esse cogitur misera, spe futuri saeculi sit beata, sicut et salva.*

²⁸ Aug., *bon. viduit.* 21, 26 (NBA 7/1, 210): *Deliciae igitur spirituales deliciis carnalibus in sancta castitate succedant: lectio, oratio, psalmus, bona cogitatio, bonorum operum frequentatio, spes futuri saeculi et cor sursum...*

²⁹ Aug., *c. Faust.* 6, 9, 1 (NBA 14/1, 80): *... in spe futuri saeculi quam habemus in Christo, qui et animam nostram induens iustitia, et corpus nostrum induens immortalitate (cfr. 1 Cor 15, 53-54), totos nos innovat...*

³⁰ Aug., *serm.* 354, 4, 4 (NBA 34, 234): *... si membra Christi sunt, id est, si fideles sunt, si futurum saeculum vel sperant, vel exspectant...*

³¹ Aug., *serm.* 277A, 1 (NBA 33, 54): *Et tamen haec omnia et horrenda iustitia martyris pulchra faciebat; et ipsa pro fide, pro pietate, pro spe futuri saeculi, pro caritate Christi tam mirabilis fortitudo tetram et funestam tormentorum et vulnere faciem decore gloriae perfundeat.*

³² Rufin., *Clement.* 6, 13, 6 (ed. B. Rehm 1965, 195): *et per omnia nos qui aeterni saeculi hereditatem speramus, debemus praecellere eos qui praesens tantum saeculum norunt, scientes quia, si opera illorum nostris operibus collata in die iudicii similia*

allo studio dei testi fondamentali per la formazione di un retore. I trattati di Cicerone sono la principale fonte cui si attingono i principi dell'arte e i suoi discorsi forniscono alla scuola magnifici modelli; il programma da lui tracciato per il *doctus* o *perfectus orator* esige un'ampia istruzione³³, nella quale l'*eloquentia* è unita alla *sapientia* e la tecnica della parola è accompagnata da una vasta preparazione soprattutto filosofica. Nel tempo si è tuttavia diffusa una concezione più stretta, per la quale tutto è sacrificato alla retorica: in essa ripone una fiducia senza limiti la gioventù, preoccupata innanzitutto del successo³⁴; lo stesso Agostino studia i libri di eloquenza desiderando primeggiare per il fine riprovevole e vuoto delle gioie della vanità umana³⁵.

Perché l'*eloquentia* sia unita alla *sapientia*³⁶, nel corso degli studi è prevista la lettura dell'*Ortensio*, il dialogo composto da Cicerone sul modello del *Protreptico* di Aristotele e contenente un'esortazione alla filosofia della quale si legge uno splendido elogio: coloro che meditano e aguzzano l'intelligenza con la filosofia hanno una grande speranza, perché se ciò che sentono e gustano è mortale e caduco la morte sarà per loro dolce, se invece hanno un'anima eterna e divina, quanto più avranno agito in conformità alla ragione tanto più sarà per loro facile l'ascesa e il ritorno al cielo³⁷. L'idea di poter conseguire la sapienza valida in ogni luogo e in ogni tempo³⁸, immortale e celeste, esercita uno straordinario fascino sul giovane, che fino a quel momento ha inseguito beni effimeri e scopre improvvisamente orizzonti nuovi, che gli fanno superare l'ambito ristretto nel quale si muovono i retori del tempo³⁹: vano risulta lo studio dell'eloquenza senza la filosofia, poiché non è necessario soltanto affinare la lingua ma anche volgere l'anima verso la verità.

In ossequio alle finalità che gli sono proprie, il *προτρεπτικός λόγος* ha

inveniantur ac paria, confusio nobis erit, quod aequales invenimur in operibus his qui propter ignorantiam condemnantur et nullam spem futuri saeculi habuerunt.

³³ Cfr. Marrou, *Sant'Agostino* cit., 62-63, 107-108.

³⁴ Cfr. Marrou, *Sant'Agostino* cit., 109.

³⁵ Aug., *conf.* 3, 4, 7.

³⁶ Cfr. nota 26 p. 48.

³⁷ Cfr. nota 30 p. 49.

³⁸ Il *protreptico* può assumere differenti forme esortando in generale all'amore della sapienza, alla scelta di una particolare scuola, al completo impegno verso i rigori di un'avanzata disciplina.

³⁹ Sul mutamento suscitato dalla lettura dell'*Hortensius* cfr. nota 36 p. 50.

l'effetto di 'volgere', 'smuovere', 'eccitare', 'esortare': *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* (cfr. Lc 15, 18. 20)⁴⁰ ... *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 amplexarer fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam...*⁴¹ L'Ortensio muta i sentimenti e in particolare i desideri: improvvisamente perde valore ogni vana speranza – l'aspirazione alle ricchezze e agli onori – e Agostino desidera ormai con incredibile ardore la sapienza immortale. In quell'esortazione prova diletto poiché quel discorso lo eccita, lo accende, lo infiamma ad amare, cercare, conseguire, stringere e abbracciare fortemente non questa o quella scuola filosofica ma la sapienza stessa, qualunque essa sia.

Il mutamento di sensibilità concerne in particolare le aspirazioni future del desiderio e della speranza. La locuzione *vana spes* indica la vuota aspettativa riposta negli effimeri beni degli onori e delle ricchezze, che perdono valore nel confronto con la sapienza immortale. L'espressione *viluit... repente omnis vana spes*⁴² richiama l'amara considerazione per la quale ciò che è stato desiderato e sperato svilisce dopo che è stato conseguito⁴³, e ha avuto notevole fortuna nei secoli successivi⁴⁴.

⁴⁰ Aug., *conf.* 3, 4, 7 (ed. cit. 1, 84).

⁴¹ Aug., *conf.* 3, 4, 8 (ed. cit. 1, 86).

⁴² Sullo svilire della vana speranza cfr. Aug., *soliloq.* 1, 10, 17 (NBA 3/1, 408): *Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.* R.P. Russell (*Cicero's Hortensius and the Problem of Riches in Saint Augustine*, «Augustinian Studies» 7 [1976], 59-68) considera l'affermazione di Aug., *conf.* 3, 4, 7 di aver rinunciato ad ogni vanità nella quale aveva sperato in contraddizione con quanto si legge nei *Soliloquia* e nel *De utilitate credendi*.

⁴³ Sui motivi per cui svilisce la speranza mondana cfr. Aug., *serm.* 125, 11 (NBA 31/1, 98): *Ideo homines non cessant sperare in isto saeculo, et quis pervenit ad omnia quae sperat? Sed ad quaecumque pervenerit, continuo hoc vilescit ei quo pervenit. Incipiunt alia desiderari, alia cara sperantur; quae dum venerint, quidquid tibi venit, vilescit. Tene ergo Deum, quia numquam vilescit, quia pulchrius nihil est. Propterea enim vilescunt ista, quia non possunt stare, quia non sunt quod ipse.*

⁴⁴ Cfr. Isid., *sent.* 3, 8, 4 (CCL 111, 229: *Excitati enim saepe illius sermone, subtrahimur a desiderio vitae mundanae, atque accensi in amore sapientiae, tanto uana spes mortalitatis huius nobis uilescit, quanto amplius legendo spes aeterna claruerit*); Ivo Carnot., *epist.* 34 (PL 162, 46A: *Quoniam, sicut quorundam relatione didicimus, jam*

3. La speranza in un fantasma

L'espressione *phantasma in quod sperare iubebatur*⁴⁵ indica l'aspettativa riposta in una rappresentazione immaginaria di Dio. Svilta in seguito alla lettura dell'*Ortensio* la vana speranza delle lettere, Agostino sospira alla verità⁴⁶: la cerca in primo luogo nella Sacra Scrittura, ma il suo sguardo non penetra all'interno di essa⁴⁷; la sente annunciare e proclamare ad ogni occasione, in molti modi e con numerosi e ponderosi libri dai Manichei⁴⁸, che promettono di dare una risposta ad ogni questione individuando un'esatta corrispondenza fra il macrocosmo e il microcosmo. Nel mondo così come nell'uomo è in atto una contesa fra la luce e le tenebre: la liberazione della luce è l'impresa alla quale si consacrano gli eletti, che aiutati dagli uditori incorporano quanti più possono elementi di luce, in modo che le loro anime diventino luminose; dopo la morte dei corpi queste sono purificate sulla 'ruota' e infine trasportate dai vascelli della Luna e del Sole verso le regioni superiori. Nel Sole è pertanto visibile la luminosità di una parte dell'uomo, un frammento della sua sostanza buona nell'ultima fase della distillazione, pronto a fondersi nuovamente con il Regno della Luce⁴⁹.

Il Sole e la Luna, intesi come entità luminose e celesti di natura divina e non come astri visibili con gli occhi, sono offerti all'adolescente affamato e assetato di verità⁵⁰; di questi splendenti fantasmi, cioè rappre-

vilesit tibi mundus et omnis vana spes ejus, credimus quia propitia divinitas inchoavit in pectore tuo templum suum, et locum sanctum habitationis suae; Martin. Legion., *serm. prol.* (PL 208, 30B: *Excitati enim saepe illius sermone subtrahimur a desiderio vitae humanae, atque accensi in amorem sapientiae tanto vana spes mortalitatis hujus nobis vilesit, quanto amplius spes aeterna viruerit*), che dipende da Isidoro.

⁴⁵ Aug., *conf.* 4, 4, 9 (ed. cit. 2, 18).

⁴⁶ Aug., *conf.* 3, 6, 10.

⁴⁷ Aug., *conf.* 3, 5, 9.

⁴⁸ Aug., *conf.* 3, 6, 10.

⁴⁹ Cfr. Aug., *c. Faust.* 20, 1.

⁵⁰ In Aug., *conf.* 3, 6, 10 i *phantasmata splendida* sono *falsa corpora*, rappresentazioni di corpi inesistenti: il *phantasma*, un'«immagine di un'immagine» (Aug., *mus.* 6, 11, 32), differisce dalla *phantasia*, l'immagine impressa nella memoria in seguito alla percezione sensibile (cfr. J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre «Sur l'union de l'âme et du corps»*, «Revue des Études Anciennes» 66 [1964], 53-107 [101-102]). I *phantasmata* si riferiscono a realtà che i Manichei in *Epistula fundamenti* e in *Thesaurus* 7 ipotizzano come enti sovrastanti la regione della felicità (cfr. Aug., *nat. bon.*

sentazioni immaginarie di corpi inesistenti, sono più certe le immagini dei corpi che esistono, e di queste ultime sono più certi i corpi stessi⁵¹. Tale chiarezza di discernimento, tuttavia, non è ancora conseguita dal ragazzo di circa venti anni, che sospira dietro vuote finzioni⁵²: in esse l'anima non trova un alimento in grado di saziare la fame interiore e un sostegno al quale appoggiarsi nelle avversità.

Ingannato da tali false dottrine, Agostino si fa a sua volta ingannatore degli amici da lui e con lui illusi⁵³: nel periodo dell'insegnamento a Tagaste fa ripiegare dalla vera fede in queste favole superstiziose e perniciose un coetaneo e compagno di studi a lui molto caro⁵⁴; dopo appena un anno però l'amico è colpito da una grave malattia e muore⁵⁵. Il dolore per il lutto si rinnova diventando sempre più intenso e trasformandosi in immenso tormento e in odio verso ciò che ricorda l'assenza; dalla percezione del vuoto incolmabile ha origine la struggente tristezza e il profondo turbamento⁵⁶. *Et si dicebam: «Spera in Deum»* (Ps 41, 6. 12; 42, 5) *iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur*⁵⁷. Nel suo sconforto l'anima si rifiuta di riporre la speranza in un fantasma, cioè in una costruzione immaginaria.

Il Dio dei Manichei è la rappresentazione di un'entità inesistente, costituita da tenue materia celeste e non da spirito: di fantasmi come questo si nutrono coloro che non possono sperare altro di Dio se non ciò che

42, 46) e sono da collegare alle emanazioni del Padre nella cosmogonia manichea. Cfr. J. Ries, *Saint Augustin et le manichéisme à la lumière du livre III des Confessions*, in «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. Libri III-V, commento di J. Ries-A. Rigobello-A. Mandouze (Lectio Augustini 2), Palermo 1984, 7-24 (17-18).

⁵¹ Aug., *conf.* 3, 6, 10. L'idea della superiorità di una qualsiasi entità reale rispetto a rappresentazioni immaginarie di Dio è espressa in Aug., *vera relig.* 55, 108 (NBA 6/1, 150): *Non sit nobis religio in phantasmatibus nostris. Melius est enim quaecumque verum, quam omne quidquid pro arbitrio fingi potest...* Cfr. É. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux «Confessions»*, «*Recherches Augustiniennes*» 6 (1969), 3-102 (12).

⁵² Aug., *conf.* 4, 2, 3.

⁵³ Aug., *conf.* 4, 1, 1.

⁵⁴ Aug., *conf.* 4, 4, 7.

⁵⁵ Aug., *conf.* 4, 4, 8.

⁵⁶ L'amicizia secondo la carne espone al dolore per la separazione dalla persona cara, ineluttabilmente soggetta alla morte.

⁵⁷ Aug., *conf.* 4, 4, 9 (ed. cit. 2, 18).

pensano riguardo ai corpi⁵⁸. L'animo si esalta per un'aspettativa vana e mortale quando simula a se stesso i fantasmi delle cose terrene⁵⁹; rispetto ad essi è più vero e più buono l'amico perduto, che non è una rappresentazione immaginaria ed è tanto caro ad Agostino da essere metà della sua anima⁶⁰. Questa è lacerata dalla perdita e non trova pace; soltanto nel gemito e nelle lacrime si calma per breve tempo, ma presto diventa nuovamente gravosa quando viene meno la forza che la sollevava. Dovrebbe innalzarsi a Dio, che però in questo momento non è per il giovane un'entità solida e ferma; così l'anima non trova un appoggio, scivola nel vuoto e precipita⁶¹.

4. La disperazione di trovare la via

La disperazione di trovare la via è la sfiducia di poter pervenire alla comprensione di Dio, del quale Agostino ha per lungo tempo una nozione erronea: per nove anni è ingannato dai Manichei, che presentano Dio come un'entità costituita da tenue materia celeste, offrendo rappresentazioni immaginarie del Sole e della Luna all'adolescente affamato di verità, che mangia di esse ma non ne è nutrito e avverte invece maggiore fame⁶². Avido di apprendere il ragazzo non si sente appagato da queste finzioni, che come l'inconsistente cibo dei sogni non alimentano; confronta le favole dei Manichei con le dottrine dei filosofi e gli sembrano più probabili le teorie di questi ultimi, che si sono mostrati perspicaci

⁵⁸ Aug., *epist.* 92A, 1 (NBA 21/2, 804): ... *aliquid dixi contra eorum opinionem, qui nihil de Deo sperare possunt, nisi quod de corporibus sentiunt, quamquam esse corpus Deo non audeant dicere... Non enim gratis anima rationalis talibus pasta phantasmatis intercluditur et penitus obturatur, ne percipiat summum illud et incommutabile bonum, si spes eius in eo defigitur, ut id se praesumat...* Preferisco accogliere la variante *rationalis*, riferita ad *anima* in CSEL 34/2, 444-445, piuttosto che *rationalibus*, associato a *phantasmatis* in NBA: razionale è infatti la mente, e non le rappresentazioni immaginarie che si oppongono ad essa.

⁵⁹ Aug., in *psalm.* 7, 11 (NBA 25, 100): *Nam phantasmata rerum temporalium, quae sibi animus fingit, cum spe vana mortaliq[ue] iactatur, quamvis inanibus imaginationibus afferant saepe deliram insanamque laetitiam, non tamen cordi haec delectatio, sed renibus tribuenda est; quia illae omnes imaginationes de inferioribus, hoc est terrenis carnalibusque rebus, adtractae sunt.*

⁶⁰ Aug., *conf.* 4, 6, 11.

⁶¹ Aug., *conf.* 4, 7, 12.

⁶² Aug., *conf.* 3, 6, 10.

nel trovare la spiegazione dei fenomeni naturali, che invece non compare negli scritti di Mani⁶³. Non ha ancora appurato se le sue parole possano chiarire le questioni che lo agitano e sottopone interrogativi ai suoi seguaci, che però se ne schermiscono promettendo che avrà un'esauriente spiegazione di queste difficoltà in un colloquio con il vescovo Fausto, particolarmente erudito nelle discipline liberali⁶⁴; constatando però che è del tutto inesperto nelle arti in cui credeva che eccellesse, Agostino comincia a disperare che egli riesca a spiegare e sciogliere i nodi che lo tormentano⁶⁵.

Negli ultimi mesi trascorsi a Cartagine la sfiducia nei confronti di Fausto diventa disperazione verso tutti gli altri dottori manichei⁶⁶. Dopo la partenza per l'Italia aumenta di giorno in giorno l'indecisione e l'esitazione su che cosa continuare a credere: Agostino non pensa di restare ancora nella setta nella quale si pente di essere capitato⁶⁷; pur mantenendo i rapporti con gli uditori e con gli eletti manichei, non spera più di poter progredire in quella falsa dottrina⁶⁸ ed è ormai convinto che sia preferibile aderire alla dottrina dei filosofi Accademici, i quali sostengono che l'uomo deve dubitare di tutto e non può comprendere alcuna verità⁶⁹. Per questo motivo non difende più la dottrina dei Manichei con

⁶³ Aug., conf. 5, 3, 3 - 5, 3, 6.

⁶⁴ Aug., conf. 5, 3, 3.

⁶⁵ Aug., conf. 5, 7, 12 (ed. cit. 2, 64): *Nam posteaquam ille mihi imperitus earum artium, quibus eum excellere putaveram, satis apparuit, desperare coepi posse mihi eum illa, quae me movebant, aperire atque dissolvere...*

⁶⁶ Aug., conf. 5, 7, 13 (ed. cit. 2, 64-66): *Refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras, magisque desperans de ceteris eorum doctoribus, quando in multis, quae me movebant, ita ille nominatus apparuit...*

⁶⁷ Aug., util. cred. 8, 20 (NBA 6/1, 202-204): *Ut enim a vobis trans mare abscessi, iam cunctabundus atque haesitans, quid mihi tenendum, quid dimittendum esset; quae mihi cunctatio in dies maior oboriebatur, ex quo illum hominem, cuius nobis adventus, ut nosti, ad explicanda omnia quae nos movebant, quasi de caelo promittebatur, audivi; eumque, excepta quadam eloquentia, talem quales ceteros esse cognovi: rationem ipse mecum habui magnamque deliberationem iam in Italia constitutus, non utrum manerem in illa secta, in quam me incidisse poenitebat, sed quonam modo verum invenirendum esset, in cuius amorem suspiria mea nulli melius quam tibi nota sunt.*

⁶⁸ Aug., conf. 5, 10, 18 (ed. cit. 2, 76): *... iam desperans in ea falsa doctrina me posse proficere...*

⁶⁹ Aug., conf. 5, 10, 19. Cfr. Aug., util. cred. 8, 20 (NBA 6/1, 204): *Saepe mihi videbatur non posse inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur. Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eumdemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse*

l'animosità di un tempo, e tuttavia la familiarità con essi lo rende poco solerte nella ricerca di altro, specialmente perché non spera di poter trovare nella Chiesa la verità da cui quelli lo hanno allontanato⁷⁰.

In questo stato d'animo Agostino arriva nel 384 a Milano con l'incarico di professore di retorica presso la corte imperiale: paternamente accolto dal vescovo, inizia ad amarlo non tanto come dottore della verità che non spera di trovare nella Chiesa⁷¹ quanto come persona ben disposta nei suoi confronti. Con interesse ascolta i suoi discorsi al popolo e pende dalle sue labbra, non incuriosito anzi alquanto infastidito dal contenuto e invece attratto dalla soavità dell'eloquio, più erudito ma meno piacevole rispetto a quello di Fausto; non si cura affatto di imparare ciò che dice, ma soltanto di ascoltare come lo dice: ... *ea mihi quippe iam desperanti ad te viam patere homini inanis cura remanserat...*⁷².

L'espressione *desperanti...* *viam* indica lo sconforto di non poter raggiungere la meta poiché il percorso è impraticabile⁷³. Il sentimento della speranza è intimamente legato all'immagine della via⁷⁴: per poter per-

sumendum. Restabat quaerere quaeam illa esset auctoritas, cum in tantis dissensionibus se quisque illam traditurum polliceretur. Occurrebat igitur inexplicabilis silva, cui demum inseri multum pigebat: atque inter haec sine ulla requie, cupiditate reperiendi veri animus agitabatur. Lo scetticismo, invece di confinare Agostino in un dubbio generalizzato, lo induce a cercare senza requie la verità. Cfr. Mandouze, *Saint Augustin* cit., 269-271.

⁷⁰ Aug., *conf.* 5, 10, 19 (ed. cit. 2, 78): *Nec eam defendebam pristina animositate, sed tamen familiaritas eorum... pigrius me faciebat aliud quaerere praesertim desperantem in ecclesia tua... posse inveniri verum, unde me illi averterant...*

⁷¹ Aug., *conf.* 5, 13, 23 (ed. cit. 2, 84): *Et eum amare coepi primo quidem non tamquam doctorem veri, quod in ecclesia tua prorsus desperabam, sed tamquam hominem benignum in me.*

⁷² Aug., *conf.* 5, 14, 24 (ed. cit. 2, 84).

⁷³ Cfr. Lucan. 5, 572 (ed. D.R. Shackleton Bailey 1988, 124): *gurgite tanto / nec ratis Hesperias tanget nec naufragus oras: / desperare viam et vetitos convertere cursus / sola salus.*

⁷⁴ Nelle *Confessioni* la metafora della via indica il percorso e l'orientamento dell'anima: per sentieri angosciosi è costretto a camminare con fatica e dolore il fanciullo (1, 9, 14), che non percorre come dovrebbe una strada sicura (1, 15, 24) ma procede per vie malvagie (1, 13, 22). Queste diventano nequissime quando l'adolescente si allontana da Dio (2, 1, 1): le strade di coloro che rivolgono a Dio la schiena e non il volto sono infatti distorte (2, 3, 6). Il ragazzo di diciassette anni cercando un amore sensibile segue vie insicure e non esenti da tranelli (3, 1, 1) e vaga fra terribili pericoli fino ad allontanarsi da Dio (3, 3, 5). Difficili e faticosi sono i sentieri per i quali cammina l'uomo (4, 12, 18) che non confida in Dio (5, 2, 2): chi non conosce il Verbo, infatti, non conosce la via per la quale si ascende a Dio (5, 3, 5), e pertanto dispera che vi sia una strada per giungervi (5, 14, 24). Agostino troverà la via solo in Cristo (7, 18, 24). Sull'immagine di Cristo via cfr.

venire alla destinazione è infatti necessario conoscere la strada, che per il cristiano è rappresentata dalla Sacra Scrittura.

5. *La speranza nella Sacra Scrittura*

Soltanto dopo l'ascolto della predicazione di Ambrogio, Agostino si riprende dalla disperazione nella Sacra Scrittura: rivolgendo l'anima ad essa all'età di diciannove anni, non era stato in grado di penetrare con lo sguardo nella parte più interna di essa⁷⁵, poiché non cercava Dio con la mente ma con il senso della carne⁷⁶. Così si era imbattuto in uomini eccessivamente carnali e deliranti di orgoglio, i Manichei⁷⁷: a causa della sua ignoranza era turbato quando gli domandavano donde provenisse il male e se Dio fosse delimitato da una forma corporea e se si dovesse ritenere giusti coloro che avevano più mogli e uccidevano uomini e sacrificavano animali⁷⁸; allora non sapeva che il male non è altro se non privazione del bene e che Dio è spirito e non ha membra, e ignorava ciò che fa essere l'uomo «*ad immagine di Dio*» (Gn 1, 27)⁷⁹. Non conosceva neppure la giustizia interiore, che non giudica secondo la consuetudine degli uomini ma secondo la legge di Dio, alla quale si devono uniformare i costumi delle regioni e dei tempi in rapporto alle regioni e ai tempi; per questa giustizia furono giudicati giusti Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Davide e tutti quelli che furono lodati da Dio⁸⁰. Ignorando tali cose irrideva i santi servi e profeti di Dio⁸¹.

Dopo la partenza per Roma nel 383 Agostino considerava ancora valide le osservazioni dei Manichei: gli sembrava sconveniente credere che

L.C. Ferrari, «*Christus Via*» in *Augustine's Confessions*, «*Augustinian Studies*» 7 (1976), 47-58; per l'importanza dell'immagine nel pensiero agostiniano cfr. L. Galati, *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956. Sull'itinerario dall'errore alla via nelle *Confessioni* cfr. P.G. Kuntz, *Augustine: From Homo Erro to Homo Viator*, «*Augustinian Studies*» 11 (1980), 79-89.

⁷⁵ Aug., *conf.* 3, 5, 9.

⁷⁶ Aug., *conf.* 3, 6, 11.

⁷⁷ Aug., *conf.* 3, 6, 10.

⁷⁸ Cfr. Aug., *c. Faust.* 22, 5.

⁷⁹ Aug., *conf.* 3, 7, 12.

⁸⁰ Aug., *conf.* 3, 7, 13.

⁸¹ Aug., *conf.* 3, 10, 18.

Dio avesse l'aspetto di un corpo umano e fosse circoscritto nei lineamenti delle membra⁸² e credeva che il male fosse una sostanza e avesse una massa⁸³. Non riteneva che potesse essere difeso ciò che i Manichei criticavano nella Sacra Scrittura, ma talvolta desiderava sottoporre singoli passi a un profondo conoscitore dei libri sacri e ascoltare la sua opinione⁸⁴. Già a Cartagine Agostino aveva assistito alle discussioni pubbliche con i Manichei nelle quali Elpidio citava passi scritturistici difficilmente contrastabili; deboli gli sembravano le risposte degli avversari, che sostenevano che gli scritti del Nuovo Testamento erano stati falsati con il proposito di innestare la Legge dei Giudei sulla fede cristiana⁸⁵. Non aveva tuttavia ancora sentito un'interpretazione convincente della Legge e dei Profeti e ormai disperava di poterla trovare, almeno fino all'ascolto della predicazione di Ambrogio. Conquistato dalla soavità del suo discorso, Agostino rimane assorto alle parole: aprendo il cuore per accogliere la loro bellezza, comprende anche la loro verità. Ha pertanto ormai l'impressione che l'insegnamento cattolico, ritenuto indifeso dagli attacchi dei Manichei, non sia assurdo e che possano essere spiegati i passi oscuri della Sacra Scrittura fino a quel momento interpretati alla lettera: *Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum locis expositis, iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque iridentibus resisti omnino non posse*⁸⁶. L'esegesi spirituale lo fa riavere dalla disperazione di poter tenere fronte ai detrattori e agli irrisori della Legge e dei Profeti.

La disperazione riguardava l'interpretazione degli scritti veterotestamentari che sembravano assurdi⁸⁷: contraddittori apparivano in particolare i luoghi in cui i patriarchi e i profeti erano responsabili di azioni immorali. Simili contraddizioni erano oggetto delle critiche dei Manichei, alle quali non era stato possibile opporre alcuna difesa fino al-

⁸² Aug., conf. 5, 10, 19.

⁸³ Aug., conf. 5, 10, 20.

⁸⁴ Aug., conf. 5, 11, 21.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Aug., conf. 5, 14, 24 (ed. cit. 2, 86).

⁸⁷ Aug., conf. 6, 4, 6. Cfr. Aug., util. cred. 8, 20 (NBA 6/1, 204): ... *et iam fere me commoverant nonnullae disputationes Mediolanensis episcopi, ut non sine spe aliqua de ipso Vetere Testamento multa quaerere cuperem, quae, ut scis, male nobis commendata exsecrabamur.*

l'ascolto della predicazione di Ambrogio; in lui Agostino trova un dotto assertore in grado di respingere le obiezioni con molti argomenti⁸⁸. Il vescovo di Milano affronta più volte l'interpretazione dei passi inerenti i patriarchi e i profeti: a questo tema sono dedicate numerose opere, come *De Abraham*, *De Isaac et anima*, *De Iacob et vita beata*, *De Ioseph*⁸⁹. La soluzione delle difficoltà riguardanti la Legge e i Profeti precede quella delle altre due questioni concernenti la comprensione della natura spirituale di Dio e dell'origine del male⁹⁰.

⁸⁸ Aug., *conf.* 5, 14, 24.

⁸⁹ Il *De Abraham* è datato fra il 387 e il 389 da W. Wilbrand (*Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius*, «Historisches Jahrbuch» 41 [1921], 1-19 [6]), che colloca il trattato ad aprire una serie di opere sui patriarchi; A. Paredi (*S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1994³, 530) propone una datazione alta al ± 378, per la marcata dipendenza da Filone del secondo libro che orienta al primo periodo della produzione letteraria di Ambrogio, e J.-R. Palanque (*Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, 509-510) si pronuncia invece – con punto di domanda – per il 382/383, in base all'assenza di riferimenti a situazioni drammatiche che fa pensare al periodo di tranquillità precedente l'uccisione di Graziano. Il *De Iacob et vita beata* è datato da Palanque (*Saint Ambroise cit.*, 514-515) al 386 per le allusioni alla situazione dei primi mesi dell'anno in *Iac.* 1, 27-36, che tratta delle prove che i giusti devono sopportare. Il ricorso alle *Enneadi* di Plotino ha fatto accostare l'opera agli altri trattati 'plotiniani', ovvero al *De Isaac et anima* e al *De bono mortis*, che Courcelle (*Recherches cit.*, 122-132) data al 386 in riferimento al loro influsso su Agostino; così Moreschini parla dei tre trattati come dei «tre sermoni del 386» (SAEMO 3, 24). Il *De Isaac et anima* è datato intorno al 391 da Palanque (*Saint Ambroise cit.*, 540), che si attiene alla datazione di *in psalm. 118* tra maggio 389 e febbraio 390; L.F. Pizzolato (*Ambrogio e Paolino di Nola: per una più precisa datazione della Expositio psalmi CXVIII di Ambrogio*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* [= «Studi tardoantichi» 7], Messina 1989, 333-345) colloca invece il *De Isaac et anima* nella Quaresima del 396, ipotizzando la predicazione di *in psalm. 118* tra maggio 395 e febbraio 396. Courcelle (*Recherches cit.*, 122-132) propone una datazione al 386, fondandosi sui temi e sui testi plotiniani messi a frutto da Ambrogio nel *De Isaac et anima*, del cui influsso c'è traccia negli scritti di Cassiciaco di Agostino; con Courcelle si allinea C. Moreschini (SAEMO 3, 9). Wilbrand (*Zur Chronologie cit.*, 12-13) pensa al 387. C. Schenkl (CSEL 32/1, IX-XII) e M. Simonetti (*Ambrogio. 2: Ambrogio scrittore*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 1, Roma 1961, 965-977 [967]) propongono il 388. Courcelle (*Recherches cit.*, 124-128) riconosce l'influenza del *De Isaac et anima* in numerose opere agostiniane, proponendo convincenti accostamenti fra Ambr., *Isaac* 8, 77-79 e Aug., *c. acad.* 1, 1, 1; 1, 8, 23; 2, 3, 7; 3, 2, 3; *soliloq.* 1, 14, 25; *quant. anim.* 1, 2; *conf.* 1, 18, 28; 8, 8, 19; *in psalm.* 149, 5 e individuando la citazione di Ambr., *Isaac* 7, 60 in Aug., *c. Iulian.* 1, 9, 44 e in *c. Iulian. op. imperf.* 4, 109.

⁹⁰ L'intuizione e l'ascesa per gradi alla visione di Dio è raccontata in Aug., *conf.* 7, 10, 16 e 7, 17, 23; la comprensione dell'origine del male è presentata in Aug., *conf.* 7, 12, 18.

6. La disperazione di trovare la verità

La disperazione di trovare la verità è la sfiducia di poter conseguire una conoscenza certa, che paradossalmente risulta meno accessibile dopo che è sorta la speranza di poter resistere ai detrattori e agli irrisori della Legge e dei Profeti. Inaspettatamente sono emersi validi argomenti in favore della dottrina cattolica proprio quando le asserzioni manichee risultano essere ormai poco convincenti: i luoghi veterotestamentari che per lungo tempo sono stati considerati assurdi ora sembrano poter essere interpretati spiritualmente e invece la dottrina manichea che prometteva di fornire una spiegazione razionale ai tanti interrogativi non offre una convincente soluzione alle fondamentali questioni. Con nuova urgenza si pone la domanda su cosa ritenere per certo.

Agostino non sente di dover seguire la via cattolica ma neppure di condannare le sue idee, poiché le parti della difesa si equivalgono: la dottrina cattolica non risulta più vinta ma non appare ancora vincitrice, come è indicato dalla *derivatio (victa... victrix)*⁹¹. La metafora della contesa il cui esito ancora non pende da una parte o dall'altra indica l'incertezza dell'animo, che secondo la dottrina degli Accademici dubita di tutto e oscilla fra le differenti opinioni: Agostino decide di non rimanere più nella setta dei Manichei, ai quali preferisce già alcuni filosofi, ma neppure a questi offre la cura della sua anima poiché essi ignorano il salutare nome del Cristo. Stabilisce pertanto di rimanere catecumeno nella Chiesa cattolica, in attesa che si accenda una luce certa su cui dirigere la rotta⁹².

⁹¹ Aug., *conf.* 5, 14, 24.

⁹² All'inizio del *De beata vita* si trovano numerose immagini riferite al mare, che costituiscono una lunga metafora continuata: molto meno numerosi sarebbero gli uomini che raggiungerebbero il porto della filosofia (1, 1) dal quale si può sbarcare nella regione e terraferma della felicità, se ad esso conducessero soltanto il percorso indicato dalla ragione (1, 1) e la stessa volontà; come in un mare tempestoso (1, 1) ha lanciato gli uomini in questo mondo Dio o la natura o la necessità ovvero una loro scelta; nessuno potrebbe dunque sapere dove dirigersi o per dove ritornare se talora una qualche tempesta (1, 1) non lo gettasse nella terra tanto desiderata. È possibile classificare gli individui che la filosofia può accogliere in tre categorie di naviganti (1, 2): la prima è di coloro che, raggiunto l'uso della ragione, con qualche leggero colpo di remi (1, 2) salpano senza tentare il largo e si rifugiano nella tranquillità; la seconda è di coloro che, ingannati dalla fallace superficie del mare (1, 2), decidono d'avanzare al largo, e se un vento li sospingerà da poppa (1, 2) incorrono nel colmo dell'infelicità. Ad essi non si deve augurare altro che una veramente crudele tempesta (1, 2) e il vento contrario (1, 2) li conduca a godimenti sicuri e stabili; taluni di questa categoria sono ricondotti da avversità non tanto gravi: sono gli uomini che, stimolati dalle perdite o dalle difficoltà a leggere libri di uomini dotti e molto

In queste circostanze viene meno la speranza, come è indicato dalle parole dei *Salmi*⁹³: *Spes mea a iuventute mea* (Ps 70, 5), *ubi mihi eras et quo recesseras* (cfr. Ps 10, 1)?⁹⁴ Nell'*Esposizione 1 sul Salmo 70* il vescovo di Ippona si interroga se Dio è la speranza dell'uomo soltanto dalla giovinezza o non lo è anche fin dall'adolescenza e dall'infanzia: l'espressione *Domine, spes mea a iuventute mea* non significa che Dio non faccia nulla per l'uomo durante l'infanzia e l'adolescenza, ma che da questa età l'uomo ha cominciato a sperare in lui⁹⁵. L'esegesi biblica trova corrispondenza con il racconto biografico: nella giovinezza comincerà a sperare in Dio anche Agostino, che nel lungo periodo di adesione al Manicheismo ha riposto l'aspettativa in un vano fantasma fino a rimanere deluso e sfiduciato. Senza una conoscenza chiara e certa il cammino della vita procede fra le tenebre e sul terreno sdruciolevole; la difficoltà di individuare il percorso da seguire per pervenire alla meta è la causa per la quale viene meno la spe-

saggi, si svegliano nel porto stesso (1, 2) da cui non possono farli uscire le lusinghe del mare troppo falsamente tranquillo (1, 2). Dopo che Agostino legge l'*Hortensius* non mancano nebbie per cui il suo navigare (1, 4) è senza meta e a lungo fissa lo sguardo su stelle che tramontano nell'oceano (1, 4) e che inducono nell'errore: difatti una falsa e puerile interpretazione della religione lo distoglie dall'indagine. Reso più maturo, si allontana dalla foschia e si persuade di doversi affidare più a coloro che usano la ragione che a coloro che usano l'autorità. Anche questi ultimi però abbandona con la traversata di questo mare (1, 4), e a lungo gli Accademici tengono il suo timone (1, 4) fra i marosi (1, 4) in lotta con tutti i venti (1, 4). Infine giunge a Milano e qui conosce la stella polare (1, 4) cui affidarsi: avverte infatti spesso, nei discorsi del vescovo, che all'idea di Dio non si deve associare col pensiero nulla di materiale e neanche all'idea dell'anima. Trattenuto dal volare in seno alla filosofia dagli allettamenti della donna e dell'onore, una volta conseguiti a vele spiegate (1, 4) e con tutta la forza dei remi (1, 4) potrà rifugiarsi nel seno della filosofia (1, 4) e ottenervi la quiete. Letti assai pochi libri di Plotino, s'infiamma talmente da voler levare subitamente tutte le ancore (1, 4). Lo trattiene l'apprezzamento di alcune persone. A proposito lo assale un così grave mal di petto che non avendo forze per sostenere il peso della professione, con la quale forse volgerebbe le vele verso le Sirene (1, 4), abbandona tutto e conduce la nave, sia pure tutta squassata (1, 4), alla desiderata quiete.

⁹³ Ai *Salmi* Agostino attribuisce grande significato, non solo per il messaggio e la dottrina, ma anche per le immagini, le movenze, le risonanze di linguaggio che di là hanno origine. Cfr. G.N. Knauer, *Psalmenitzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955.

⁹⁴ Aug., *conf.* 6, 1, 1 (ed. cit. 2, 90).

⁹⁵ Aug., *in psalm. 70 serm.* 1, 7 (NBA 26, 732): *Domine, spes mea a iuventute mea. A iuventute tua, Deus spes tua? Nonne et a pueritia tua, et ab infantia tua? Plane, inquit. Nam vide quid sequitur, ne hoc putares ita me dixisse: Spes mea a iuventute mea, quasi nihil profuerit Deus infantiae vel pueritiae meae, audi quod sequitur: In te confirmatus sum ex utero. Audi adhuc: De ventre matris meae tu es protector meus. Quare ergo a iuventute mea, nisi ex quo in te coepi sperare? Ante enim non in te sperabam; quamvis tu fueris protector meus, qui me salvum perduxisti ad tempus quo in te discerem sperare.*

ranza. Incapace di trovare un orientamento, agitata e scossa e già quasi sommersa dalle alterne circostanze della vita, l'anima ha la sensazione di essere nel profondo del mare, per la disperazione di poter trovare la verità: ... *et veneram in profundum maris* (Ps 67, 23) *et diffidebam et desperabam de inventione veri*⁹⁶. Nell'*Esposizione sul Salmo 67* il vescovo di Ippona chiarisce che l'espressione *in profundum* starebbe al posto di *profunde* per indicare l'abisso di questo mondo nel quale sono sommersi per il peso delle colpe i peccatori disperatissimi, che tuttavia levando da quelle profondità il grido sono convertiti da Dio⁹⁷.

In questa condizione di grave pericolo per la disperazione di trovare la verità la madre Monica trova Agostino: *Et invenit me periclitantem quidem graviter desperatione indagandae veritatis...*⁹⁸ La disperazione di trovare la verità compare più volte nei dialoghi di Cassiciaco: «Ma poiché o per le molte e varie disavventure della vita, come tu stesso, o Romano, puoi sperimentare, o per un certo stordimento delle menti intorpidite o dalla infingardaggine o dalla mancanza di talento, o per la disperazione di trovare; poiché l'astro della sapienza non sorge tanto facilmente alle menti quanto questa luce agli occhi; o anche per un errore di tutti i popoli per la falsa opinione di aver trovato la verità, gli uomini non cercano diligentemente, se alcuni cercano, e sono distolti dalla volontà di cercare; avviene che la conoscenza venga raramente e a pochi»⁹⁹.

⁹⁶ Aug., *conf.* 6, 1, 1 (ed. cit. 2, 90).

⁹⁷ L'espressione *in profundum maris* indica la condizione di assoluta disperazione dei peccatori. Cfr. Aug., *in psalm.* 67, 31 (NBA 26, 608): *Dixit ergo Dominus: Ex Basan convertam, convertam in profundum maris. Si convertam, quare in profundum maris? In seipsum quippe convertit Dominus, cum salubriter convertit, et non est utique ipse profundum maris. An fallit forte latina locutio, et pro eo positum est in profundum, quod est, profunde? Non enim ille se convertit; sed ibi convertit eos qui in profundo huius saeculi iacent demersi pondere peccatorum, ubi conversus ille dicit: De profundis clamavi ad te, Domine (Ps 129, 1). Si autem non est convertam, sed convertar, in profundum maris, hoc intellegitur dixisse Dominum nostrum, quod sua misericordia converteretur etiam in profundum maris, ad eos quoque liberandos qui essent etiam desperatissimi peccatores. Quamquam in aliquo graeco invenerim, non in profundum, sed in profundis, hoc est ἐν βυθοῖς; quod priorem sensum confirmat, quod etiam ibi Deus convertat ad se de profundis clamantes. L'immagine del mare, ricorrente spesso nella Sacra Scrittura e nella letteratura cristiana antica, rappresenta qui il pericolo mortale del peccato a cui l'uomo è esposto durante la vita. Cfr. H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, Paris 1954, 2, 691-701.*

⁹⁸ Aug., *conf.* 6, 1, 1 (ed. cit. 2, 90).

⁹⁹ Aug., *c. acad.* 2, 1, 1 (NBA 3/1, 62): *Sed quia sive vitae huius multis variisque iactionibus, Romaniane, ut in eodem te probas, sive ingeniorum quodam stupore, vel so-*

7. La speranza e l'esultanza nella misericordia divina

La speranza e l'esultanza sono i sentimenti per i quali si infervora l'animo, che ripone ormai la fiducia nella misericordia divina. Ormai libero dalle preoccupazioni dell'ambizione e del guadagno, Agostino decide di abbandonare l'incarico di professore di retorica per dedicarsi interamente alla meditazione: al tempo delle ferie per la vendemmia, insieme ai parenti e ai discepoli, si ritira nella villa di Verecondo a Cassiciaco, vicino al lago di Como sulle colline ai piedi delle Alpi. Visto attraverso le opere scritte a Cassiciaco, questo periodo di ritiro è dedicato alla riflessione filosofica; circondato da parenti e discepoli, con una biblioteca ben fornita di testi tradizionali¹⁰⁰, Agostino si dedica all'approfondimento delle arti liberali.

L'interesse per questi studi è però già unito a quello per la Sacra Scrittura: ancora catecumeno e rude nel vero amore, il giovane avverte già il calore divino infiammandosi e ardendo nella recita dei *Salmi* di Davide, cantici di fede e inni di pietà che non si accordano con uno spirito orgoglioso¹⁰¹. Il ricordo degli stimoli interni con cui è domato e condotto all'umiltà è richiamato seguendo la traccia del *Salmo* 4: Dio, invocato al v.

cordia vel tarditate torpentium, sive desperatione inveniendi; quia non quam facile oculis ista lux, tam facile mentibus sapientiae sidus oboritur; sive etiam qui error omnium populorum est, falsa opinione inventae a se veritatis, nec diligenter homines quaerunt, si qui quaerunt, et a quaerendi voluntate avertuntur; evenit ut scientia raro paucisque proveniat...; c. acad. 2, 3, 8 (NBA 3/1, 70): Restant duo vitia et impedimenta inveniendae veritatis, a quibus tibi non multum timeo; timeo tamen ne te contemnas, atque inventurum esse desperes, aut certe ne invenisse te credas; c. acad. 2, 3, 9 (NBA 3/1, 72): Sed item cavete ne vos philosophia veritatem aut non cognituros, aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi vel potius illi credite qui ait: Quaerite et invenietis (Mt 7, 7), nec cognitionem desperandam esse, et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri; c. acad. 3, 20, 43 (NBA 3/1, 162): Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem.

¹⁰⁰ Cfr. Aug., *ord.* 1, 2, 5.

¹⁰¹ Aug., *conf.* 9, 4, 8. In *conf.* 9, 4, 8 - 9, 4, 11 Agostino cita in sequenza i versetti del *Salmo* 4 e ad essi intercala sue considerazioni, come in un'opera esegetica, non per esporre il loro significato ma per narrare la sua vicenda interiore secondo la traccia del testo biblico. Sieben (*Der Psalter* cit.) chiama 'terapeutica' questa esegesi per distinguerla dai più comuni metodi tipologici o allegorici; il termine designa il fondamentale orientamento alla descrizione di intensi stati emotivi: sono infatti rappresentati i moti dell'animo dell'ansia e della paura, della speranza, della convinzione e della fiducia, della gioia e della pace. L'origine di questi sentimenti è individuata in Dio, che è presente e operante nella vita dell'uomo e porta a compimento la trasformazione. Il *Salmo* 4 fornisce la lingua e la struttura per la descrizione del cambiamento.

2 (*cum invocarem, exaudivit me Deus iustitiae meae; in tribulatione dilatasti mihi*¹⁰². *Miserere mei, Domine, et exaudi orationem meam*), piega la durezza dei cuori superbi e riconduce alla verità coloro che amano la vanità e cercano la menzogna. Riconoscendo che le parole del v. 3 (*filii hominum, quousque graves corde? Ut quid diligitis vanitatem et quae-ritis mendacium?*) si riferiscono anche alla sua vita passata, Agostino sente il cuore diviso fra opposti sentimenti: *Inhorruì timendo ibidem-que inferbui sperando et exultando* in tua misericordia (Ps 30, 7-8), *Pater*¹⁰³. Inorridisce in quanto è dissimile da Dio¹⁰⁴ e trema riconoscendo di aver riposto la fiducia in fantasmi che non sono altro che vanità e menzogna¹⁰⁵.

La descrizione della condizione dell'animo fa ricorso ad un *isocolon*: nel primo *colon* (*inhorruì timendo*) sono indicate due emozioni riferite al male, nel secondo (*inferbui sperando*) due sentimenti riferiti al bene. I due *cola* sono legati da *ibidemque*, che stabilisce una relazione di contemporaneità fra l'orrore e il fervore e fra il timore e la speranza, che è unita all'esultanza nella misericordia divina (*exultando* in tua misericordia [Ps 30, 7-8]). Nelle fonti classiche si trova l'ardore per un'aspettativa terrena¹⁰⁶, e poi nei testi cristiani si incontra il fervore per la speranza riposta nel Cristo dagli apostoli, dagli altri fratelli¹⁰⁷ e dall'intera Chiesa¹⁰⁸. Il timore e la speranza possono trovarsi insieme nell'animo in quanto tali sentimenti si riferiscono alla debolezza della creatura e alla forza per la fiducia nella misericordia di Dio. Nell'*Esposizione sul Salmo 30* il vescovo di Ippona spiega che la trepidazione deriva dalla fragilità

¹⁰² L'espressione *in tribulatione dilatasti mihi* di Ps 4, 2 è commentata richiamando la dottrina della contrazione e dell'elazione dell'animo in Aug., *in psalm.* 4, 2 (NBA 25, 34): *In tribulatione dilatasti mihi. Ab angustiis tristitiae, in latitudinem gaudiorum me duxisti.*

¹⁰³ Aug., *conf.* 9, 4, 9 (ed. cit. 3, 118).

¹⁰⁴ Aug., *conf.* 11, 9, 11.

¹⁰⁵ Aug., *conf.* 9, 4, 9.

¹⁰⁶ Cfr. Verg., *Aen.* 12, 324-325 (ed. J. Perret 1987, 3, 137): *Turnus ut Aenean cedentem ex agmine uidit / turbatosque duces, subita spe feruidus ardet...*

¹⁰⁷ Cfr. Greg. *Ilib.*, *tract. Orig. Script.* 13, 34 (CCL 69, 105-106): *Sed quid apes istae significant nisi apostolos ceterosque fratres in Xpisto manentes, quos simul omnes eiusdem spei feruor animauit, per quos multa credentium populorum examina pullularunt?*

¹⁰⁸ Cfr. Leo M., *tract.* 64, 1 (CCL 138A, 389): *Sed nunc uniuersam Ecclesiam maiore intellegentia instrui, et spe feruentiore oportet accendi, quando ipsa rerum dignitas, ita sacrorum dierum recursu et paginis euangelicae ueritatis exprimitur, ut Pascha Domini non tam praeteritum recolit quam praesens debeat honorari.*

umana, la speranza dalla promessa divina: ciò per cui l'uomo teme è suo, ciò per cui spera è invece dono di Dio; per questo motivo teme e spera, e il suo timore non è senza speranza ¹⁰⁹.

8. La speranza insieme alla tristezza

La speranza è unita alla tristezza nella confessione del vescovo di Ippona, che riconoscendo i suoi peccati confida nella misericordia divina. In seguito all'ordinazione sacerdotale e alla consacrazione episcopale Agostino avverte l'urgenza di meditare sul significato del suo ministero, che sembra poter essere inteso soltanto in relazione al corso degli eventi precedenti; le mutevoli circostanze di vita – i trasferimenti da un luogo all'altro, il contatto con differenti contesti culturali, l'adesione a diverse dottrine filosofiche e religiose, le molteplici esperienze affettive e passionali – restituiscono il quadro di un'esistenza inquieta: dietro le apparenze risulta difficile trovare un disegno complessivo, che può essere individuato soltanto al livello più profondo del cuore. In esso si agitano forze rivolte in direzioni divergenti e talvolta contrastanti, che corrispondono alla volontà che nell'assenso si avvicina e nel dissenso si allontana ¹¹⁰ e all'amore che aspira (*desiderium*), fruisce (*laetitia*), fugge (*timor*), patisce (*tristitia*) ¹¹¹. Tali forze si compongono determinando il continuo ondeggiamento e la fluttuazione dell'animo ¹¹². L'orientamento che nel tempo esso assume può essere individuato nella *confessio*, che è conoscere ciò che è nel cuore ¹¹³. La confessione consente di comprendere il senso e la direzione delle scelte presenti: *Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exultatione cum tremore* (Ps 2, 11; Phil 2, 12) *et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum* (cfr. Ps 106, 8. 15. 21. 31), *sociorum gaudii mei et consortium mor-*

¹⁰⁹ Aug., in *psalm. 30 enarr. 2 serm. 1, 3* (NBA 25, 444): *Pavor est ex humana infirmitate, spes ex divina promissione. Quod paves tuum est, quod speras donum Dei est in te... Videtis quia et pavet, et sperat; videtis quia pavor iste non est sine spe. Etiam si est aliqua in humano corde conturbatio, non recedit divina consolatio.*

¹¹⁰ Cfr. Aug., *civ. 14, 6.*

¹¹¹ Cfr. Aug., *civ. 14, 7, 2.*

¹¹² Cfr. Aug., *conf. 8, 6, 15.*

¹¹³ Aug., *conf. 10, 1, 1.*

*talitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum viae meae*¹¹⁴. La confessione dinanzi a Dio avviene nell'intimità dell'animo, in segreta esultanza con tremore e in segreta tristezza con speranza.

I sentimenti della *confessio*, i medesimi suscitati dalla lettura del *Salmo 4*, si combinano nel cuore come indicato dall'*isocolon* (*secreta exultatione cum tremore et secreto maerore cum spe*); la posizione finale della speranza esprime la funzione di contemperare la tristezza per i peccati e di animare l'esultanza. Questa struttura indica il ruolo decisivo della speranza nella vita del cristiano per raggiungere e conservare un'armonia tra le opposte emozioni.

Nell'animo possono trovarsi insieme la tristezza e la speranza in quanto tali sentimenti si riferiscono a differenti momenti: la sofferenza per il male presente e la fiduciosa aspettativa del bene futuro. Così in Giovanni Cassiano è descritto il pianto non per il ricordo del passato ma per la speranza delle gioie future, non per il pensiero dei mali passati ma per quello dei beni futuri, non per la tristezza dei peccati ma per l'alacrità della letizia eterna¹¹⁵. Nella *Lettera 263* di Agostino la tristezza si riferisce al presente che è un tempo breve come quello dell'esistenza terrena; la speranza concerne invece il futuro che è illimitato perché corrisponde alla vita eterna¹¹⁶. Come si legge nell'*Esposizione sul Salmo 145*, nell'esistenza terrena l'uomo sperimenta gemiti, tentazioni, angustie, dispiaceri, pericoli; le tristezze di questo mondo sono per lui causa di morte, ma qualcosa lo consola: nella speranza del secolo futuro ha infatti la vita¹¹⁷.

¹¹⁴ Aug., *conf.* 10, 4, 6 (ed. cit. 4, 12).

¹¹⁵ Cassian., *conl.* 20, 8 (CSEL 13, 565): *et ita iam non recordatione ueteris admissi, sed spe futurorum flere incipiet gaudiorum, nec tam de praeteritis malis quam de uenturis cogitans bonis non ex peccatorum maerore lacrimas, sed ex aeternae illius laetitiae alacritate profundet...*

¹¹⁶ Aug., *epist.* 263, 4 (NBA 23, 924): *... profecto maior est causa gratulationis in spe inaestimabilis aeternitatis, quam causa maeroris in re brevissimi temporis.*

¹¹⁷ Aug., *in psalm.* 145, 7 (NBA 28/2, 736-738): *Ergo, fratres, quoniam spes hic pascit, vita autem nostra perfecta non est, nisi illa quae promittitur; hic gemitus, hic tentationes, hic angustiae, hic maerores, hic pericula... Sed quid te consolatur? Spes. Iam vivis in spe; de spe lauda, de spe canta. Unde mors tua est non cantes; unde vivis, canta. Mors tua est de maerore huius saeculi, vivis in spe saeculi futuri.*

9. *La speranza della perfezione*

La speranza che Dio porti a perfezione in lui la sua misericordiosa opera è la fiduciosa aspettativa che rassicura Agostino. Dopo aver osservato mutare le aspirazioni in relazione all'età e alle circostanze di vita, il vescovo di Ippona vuole conoscere l'autentica natura dei suoi sentimenti¹¹⁸; con questa intenzione entra nell'animo e ascende da un grado all'altro fino alla memoria, dove incontra se stesso¹¹⁹ ricordando le azioni e i sentimenti. Dalla memoria le emozioni possono essere richiamate senza turbamento, ricordando con freddezza un'esperienza ormai distante o perfino associando a quel ricordo un'emozione contraria¹²⁰. Nell'animo hanno luogo sentimenti discordanti e contrastanti: le circostanze liete del passato possono essere ora motivo di pianto e gli eventi tristi nel ripensamento possono essere invece fonte di gioia; nelle alterne vicende, sfavorevoli e favorevoli, inoltre, l'animo oscilla continuamente fra il desiderio e il timore¹²¹. La vita umana sulla terra è una tentazione senza interruzione: le emozioni, incontrollate e disordinate per effetto del peccato, agiscono come forze divergenti o opposte alternandosi e determinando così la fluttuazione del cuore, che non procede verso Dio finché non è sostenuto dalla speranza nella sua misericordia¹²². Soltanto Dio può donare la continenza, che riconduce all'unità l'animo disperso nella molteplicità della *concupiscentia carnis*, della *concupiscentia oculorum*, dell'*ambitio saeculi*¹²³; dall'ambizione l'animo è liberato per l'intervento divino: *Nunc tamen quid adhuc sim in hoc genere mali mei, dixi bono Domino meo exultans cum tremore* (Ps 2, 11) *in eo quod donasti mihi, et lugens in eo quod inconsummatus sum, sperans perfecturum te in me misericordias tuas* (cfr. Ps 102, 6) *usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum ab-*

¹¹⁸ Aug., *conf.* 10, 1, 1.

¹¹⁹ Aug., *conf.* 10, 8, 14.

¹²⁰ Aug., *conf.* 10, 14, 21.

¹²¹ Aug., *conf.* 10, 28, 39.

¹²² Aug., *conf.* 10, 29, 40 (ed. cit. 4, 60): *Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua*. Cfr. S. Jaśkiewicz, *La misericordia di Dio nelle Confessioni di Sant'Agostino*, in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*, XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2-4 maggio 2002 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 85), Roma 2003, 257-263.

¹²³ Aug., *conf.* 10, 30, 41.

sorpta fuerit mors in victoriam (1 Cor 15, 54)¹²⁴. La confessione si esprime nei sentimenti dell'esultanza con tremore per ciò che Dio ha donato, della tristezza per ciò che è incompiuto, della speranza che porterà a perfezione la sua misericordia fino alla pace piena.

Fra queste emozioni è diviso il cuore nella tensione verso la quiete, una ricerca che abbraccia l'intera esistenza iniziando nel passato, continuando nel presente per trovare compimento nel futuro. Il significato dell'espressione *exultans cum tremore* è chiarito nell'*Esposizione sul Salmo 2*: per evitare che l'esortazione ad esultare solleciti manifestazioni avventate, si aggiunge «con tremore» perché ne derivi prudenza e vigile custodia nella santificazione¹²⁵. L'uomo deve gioire nel tremore, precisa il vescovo di Ippona nell'*Esposizione sul Salmo 149*, perché il motivo della gioia è dono di Dio e non merito suo. Se farà così, Dio perfezionerà quel che ha donato: i santi infatti si rallegrano non attribuendo a sé il merito di essere buoni, ma lodando colui dal quale hanno ricevuto ciò che sono; da Dio sono chiamati a giungere là dove ancora non sono pervenuti, e in lui ancora sperano la perfezione¹²⁶.

10. La valida speranza nel Cristo

Valida cioè ben motivata è la speranza nel Cristo, il solo che possa sanare l'infermità del cuore. L'animo, pur introdotto talvolta in un'ignota dolcezza, ricade tuttavia nell'angoscia¹²⁷ poiché avverte il languore della triplice concupiscenza¹²⁸ e non è capace di compiere l'intero percorso fino a Dio, ma ha necessità di un riferimento intermedio individuato nel Cristo. La sua funzione di mediatore, nel quale la divinità è unita al-

¹²⁴ Aug., *conf.* 10, 30, 42 (ed. cit. 4, 64).

¹²⁵ Aug., in *psalm.* 2, 9 (NBA 25, 14): *Sed rursus ne idipsum pergeret in effusionem temeritatis, additum est cum tremore, ut ad cautionem valeret circumspectamque sanctificationis custodiam.*

¹²⁶ Aug., in *psalm.* 149, 11 (NBA 28/2, 908-910): *Debet enim quisque cum tremore exultare (cfr. Ps 2, 11), quia donum Dei est unde exultat, non meritum suum... lauda Deum qui tibi ista donavit; tunc perficiet quod donavit... illum laudent a quo acceperunt quod sunt, a quo vocantur ut perveniant ad id quod nondum sunt, et a quo sperant perfectionem...*

¹²⁷ Aug., *conf.* 10, 40, 65.

¹²⁸ Aug., *conf.* 10, 41, 66.

l'umanità, è indicata dagli schemi: la somiglianza a Dio e agli uomini per una delle due nature è espressa con una *adiunctio* (10, 42, 67 [ed. cit. 4, 98]: *oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus*); la dissomiglianza per l'altra natura è invece precisata con una *disiunctio* (*ibidem*: *ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus*). I peccatori mortali e il giusto immortale erano talmente distanti da risultare agli estremi opposti, come indica l'*antitheton* (10, 43, 68 [ed. cit. 4, 100]: *inter mortales peccatores et immortalem iustum*); fra gli estremi è comparso però un mediatore vicino a una parte e all'altra: il Cristo, mortale con gli uomini e giusto con Dio, ha riunito e riconciliato gli uni con l'altro, come indica l'*adiunctio* (*ibidem* [ed. cit. 4, 100]: *apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum Deo*). Mediatore in quanto uomo ma non intermediario in quanto Dio, come precisa l'*antitheton* (*ibidem* [ed. cit. 4, 100]: *in quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem verbum, non medius*), il Cristo incarnandosi ha unito la natura umana a quella divina, per la quale è uguale a Dio e Dio presso Dio e insieme l'unico Dio, come indica il *polyptoton* (*ibidem* [ed. cit. 4, 100]: *aequalis Deo* [cfr. Phil 2, 6] *et Deus apud Deum* [Jo 1, 1] *et simul unus Deus*).

Nell'incarnazione è stato rivelato l'amore di Dio per gli uomini, riaffermato con una *conduplicatio* (10, 43, 69 [ed. cit. 4, 100]: *quomodo nos amasti... quomodo nos amasti*) e chiarito con le parole di Paolo: il Padre non ha risparmiato il suo unico Figlio (Rm 8, 32) consegnandolo agli empi, e il Figlio, non giudicando un'usurpazione la sua uguaglianza con Dio, si è fatto suddito fino a morire in croce (Phil 2, 6. 8). Con riferimenti vetero- e neotestamentari è affermato il carattere volontario del sacrificio del Cristo, l'unico ad essere libero fra i morti (Ps 87, 6) avendo il potere di deporre la sua vita e quello di riprenderla (Jo 10, 18), come ribadisce l'*anaphora* (*ibidem* [ed. cit. 4, 100]: *potestatem habens... potestatem habens*). Il carattere straordinario di questa oblazione, diversa da qualunque altro sacrificio per l'identità del vincitore e della vittima, del sacrificante e del sacrificato, è espresso con due proposizioni simmetriche (*ibidem* [ed. cit. 4, 100]: *pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor, quia victima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos, quia sacrificium*): l'unione delle due funzioni associate dall'*annominatio* è prima presentata in forma paratattica (*victor et victima... sacerdos et sacrificium*) ed è poi chiarita nella forma ipotattica della *subnexio* (*ideo victor, quia victima... ideo sacerdos, quia sacrificium*). Nella persona del

mediatore assume valore l'aspettativa umana: *Merito mihi spes valida in illo est quod sanabis omnes languores* (Ps 102, 3; cfr. Mt 4, 23) *meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro nobis* (Rm 8, 34; cfr. Ps 109, 5): *alioquin desperarem. Multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni; sed amplior est medicina tua. Potuimus putare verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis* (Jo 1, 14)¹²⁹. Solo nel Cristo si può ragionevolmente riporre una valida speranza di guarire dai molti mali¹³⁰.

Anche dopo la remissione dei peccati, precisa il vescovo di Ippona nell'*Esposizione sul Salmo 102*, l'uomo ha un corpo infermo e rimangono in lui i desideri carnali che lo solleticano e gli insinuano il gusto dei piaceri illeciti: l'anima è ancora scossa da turbamenti e passioni, è esposta ai pericoli delle tentazioni e si compiace di queste suggestioni; le sue infermità sono grandi¹³¹. Nelle *Confessioni* la gravità dei *multi et magni languores*¹³² è rimarcata con una *redditio*; l'esperienza del dolore e della soffe-

¹²⁹ Aug., *conf.* 10, 43, 69 (ed. cit. 4, 100-102).

¹³⁰ Sull'immagine del Cristo medico cfr. R. Arbesmann, *The Concept of Christus Medicus in St. Augustine*, «Traditio» 10 (1954), 1-28; Idem, *Christ the medicus humilis in St. Augustine*, in *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, Paris 1954, 2, 623-629; T.F. Martin, *Paul the Patient. Christus medicus and the stimulus carnis* (2 Cor. 12:7): a Consideration of Augustine's Medicinal Christology, «Augustinian Studies» 32 (2001), 219-256.

¹³¹ Aug., in *psalm.* 102, 5 (NBA 27/1, 586): *Post remissionem peccatorum corpus infirmum geris; necesse est sint quaedam desideria carnalia quae te titillent, et quae tibi suggerant delectationes illicitas; de languore tuo veniunt. Adhuc enim infirmam carnem geris, nondum est absorpta mors in victoriam, nondum corruptibile hoc induit incorruptionem* (cfr. 1 Cor 15, 53-54); *adhuc quibusdam perturbationibus etiam ipsa anima quatitur post remissionem peccatorum; adhuc in periculis tentationum versatur, quibusdam suggestionibus delectatur, quibusdam non delectatur, et in eis quibus delectatur, aliquando quibusdam consentit, capitur. Languor est; sanat et omnes languores tuos. Sanabuntur omnes languores tui, noli timere. Magni sunt, inquires; sed maior est medicus.*

¹³² Nelle *Confessioni* la metafora del languore esprime la debolezza dell'animo infermo: Dio libera dai tanti languori dei peccati (2, 7, 15), che possono essere sanati (4, 11, 16); la loro cura non può essere affidata a chi non conosce il salutare nome di Cristo (5, 14, 25). Soltanto nella Chiesa può guarire il cuore infermo, che però si volge altrove cercando un luogo più confortevole (8, 1, 2); l'animo cieco e debole vuole rimanere occulto (10, 23, 34) ed è un interrogativo per se stesso: in questo consiste il suo languore (10, 33, 50), che è però sanato da Dio (10, 36, 58), il cui aiuto invoca chi considera la propria debolezza (10, 41, 66). L'espressione *merito mihi spes valida in illo est quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro nobis* ha avuto fortuna nei secoli successivi. Cfr. auct. inc., *medit.* 13 (PL 40, 910: *Merito mihi spes valida in illo est, quia sanabis omnes languores meos per eum qui sedet ad dexteram tuam, et interpellat pro nobis. Languores quippe mei, Domine, magni sunt et multi, multi sunt et*

renza è rielaborata in un dramma medico per instillare nella mente e nel cuore la convinzione che i rimedi umani sono insufficienti ed è necessario fare ricorso alle virtù curative del Figlio di Dio. La divinità di *Christus medicus* assicura la guarigione dei languori; l'incarnazione del Verbo è motivo per non disperare, poiché Dio non è lontano dall'uomo¹³³. Affinché la debolezza umana non induca a disperare di una condizione tanto elevata quanto quella di figli di Dio, si legge nel *Vangelo di Giovanni*: «E il Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi» (Jo 1, 14). Per risollevarne la speranza e per impedire ai mortali di disperare dell'immortalità, Dio ha mostrato quanto apprezzi e ami l'uomo offrendo la prova più convincente: il Figlio di Dio si è degnato di divenire partecipe della natura umana senza nulla perdere della sua natura, affinché crediamo quanto Dio ci ami e speriamo ciò di cui disperavamo¹³⁴.

11. La speranza della salvezza

La speranza della salvezza, espressa con le parole dei *Salmi* 41, 6. 12 e 42, 5 e della *Lettera ai Romani* 8, 24, è fondata sull'azione santificatrice dello Spirito, presente nel cuore dell'uomo fin dalla creazione. Al prin-

magnū); Eugipp., *thes.* 1, 7 (PL 62, 584A: *Merito mihi spes valida in illo est quod sanabis omnes languores meos per eum qui sedet ad dexteram tuam, et te interpellat pro nobis; alioquin desperarem*); Alc., *conf. fid.* 2, 5 (PL 101, 1050C: *Merito mihi spes valida in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam, et interpellat pro nobis. Desperare utique potuissem, nisi Verbum tuum caro fieret, et habitaret in nobis*) e 4, 10 (PL 101, 1093D: *Merito mihi spes valida in illo est, quod sanabis omnes languores meos, per eum qui sedet ad dexteram tuam, et interpellat pro nobis. Desperare utique potuissem, nisi Deus Verbum tuum caro fieret et habitaret in nobis*).

¹³³ La prima venuta del Verbo dà inizio alla terza età dell'uomo di buona speranza. Cfr. Aug., *enchir.* 31, 118.

¹³⁴ Aug., *trin.* 13, 9, 12 - 13, 10, 13 (NBA 4, 528): ... *ne ista hominum quam videmus et gestamus infirmitas tantam excellentiam desperaret, illico annexum est: Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Jo 1, 14)... Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abiectas, ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret? Quid vero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis pro nobis accipiens quod non erat, praeter suae naturae detrimentum, nostrae dignatus inire consortium, prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret; ac sic iam credentibus quantum nos diligit Deus, et quod desperabamus iam sperantibus, dona in nos sua sine ullis bonis meritis nostris, immo praecedentibus et malis meritis nostris, in debita largitate conferret?*

cipio la creatura è tenebrosa, fluttuante, simile all'abisso¹³⁵, ma è già una forma di vita che può essere illuminata¹³⁶, e pertanto può vivere fluttuando nell'oscurità o avvicinarsi alla fonte della vita ed essere così irradiata dalla sua luce¹³⁷. Sul tenebroso e fluttuante cuore dell'uomo fin dalla creazione si leva lo Spirito di Dio per illuminarlo e confermarlo, secondo l'esegesi agostiniana di *Genesi* 1, 2 (*spiritus superferebatur super aquas*) e 1, 3 (*fiat lux et facta est lux*)¹³⁸; in questo consiste la speranza che sostiene nella vita terrena. Spera in *Domino* (Ps 41, 6. 12; 42, 5); lucerna pedibus tuis verbum eius (Ps 118, 105). Spera et persevera, donec transeat nox, mater iniquorum, donec transeat ira Domini, cuius filii (cfr. Eph 2, 3) et nos fuimus aliquando tenebrae (Eph 5, 8), quarum residua trahimus in corpore propter peccatum mortuo (Rm 8, 10), donec aspiet dies et removeantur umbrae (Ct 2, 17). Spera in Domino: mane astabo et contemplantur; semper confitebor illi. Mane astabo et videbo (Ps 5, 5) salutare vultus mei (Ps 41, 6-7), Deum meum, qui vivificabit et mortalia corpora nostra propter spiritum qui habitat in nobis (Rm 8, 11), quia super interius nostrum tenebrosus et fluidus misericorditer superferebatur. Unde in hac peregrinatione pignus accepimus (2 Cor 1, 22), ut iam simus lux (Eph 5, 8), dum adhuc spe salvi facti sumus (Rm 8, 24) et filii lucis et filii diei, non filii noctis neque tenebrarum (1 Th 5, 5), quod tamen fuimus¹³⁹. La speranza e la perseveranza animano l'uomo che cammina nella notte illuminando i passi con la parola divina, fino al sorgere del nuovo giorno nel quale risorgendo contemplerà la salvezza del suo volto; alla fine dei tempi i corpi mortali saranno vivificati dallo Spirito, che fin dal principio si levava sopra il cuore umano tenebroso e fluttuante¹⁴⁰: nella sua presenza santificatrice è il pegno ricevuto dagli

¹³⁵ Aug., *conf.* 13, 2, 3.

¹³⁶ Aug., *conf.* 13, 3, 4.

¹³⁷ Aug., *conf.* 13, 4, 5.

¹³⁸ Richiami a Gn 1, 2 si trovano in Aug., *conf.* 13, 4, 5; 13, 5, 6; 13, 7, 8; 13, 9, 10; 13, 12, 13. Riferimenti a Gn 1, 3 si incontrano in *conf.* 13, 3, 4; 13, 8, 9; 13, 10, 11; 13, 12, 13.

¹³⁹ Aug., *conf.* 13, 14, 15 (ed. cit. 5, 88).

¹⁴⁰ L'espressione è ripresa in auct. inc., in *Gen.* 1, 1 (PL 50, 895C: *Spiritus vero sanctus, qui superferebatur aquis. Spiritus autem Dei super cor nostrum tenebrosus et fluidus, quasi super aquas jam superferebatur*); Isid., *expos. in gen.* 1, 3 (PL 83, 209C: *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Spiritus autem Dei super cor nostrum tenebrosus et fluidus, quasi super aquas, jam superferebatur*); auct. inc., *creat. lib. sent.* (PL 93, 209C: *Spiritus autem Dei super cor nostrum tenebrosus et fluidus, quasi super aquas jam superferebatur*); Raban. Maur., in *Gen.* 1, 10 (PL 107, 467A: *Spiritus autem Dei super cor*

uomini, salvati nella speranza che un tempo figli della notte e delle tenebre diventeranno figli della luce e del giorno.

La salvezza è presentata prima nella forma narrativa dei *Salmi* e poi nei complessi sviluppi dottrinali delle *Lettere* di Paolo; i luoghi biblici, legati da richiami interni verbali e concettuali¹⁴¹, definiscono un'intricata trama¹⁴². I *Salmi* e le *Lettere* paoline chiariscono il tema dell'illumina-

nostrum tenebrosum et fluidum quasi super aquas jam superferebatur; Martin. Legion., serm. 6 (PL 208, 554D: *Spiritus autem Domini ferebatur super aquas, id est super cor nostrum tenebrosum et fluidum, quasi super aquas jam superferebatur*).

¹⁴¹ Anche in Aug., *conf.* 10, 33, 50 (ed. cit. 4, 74: *Tu autem, Domine Deus meus, exaudi respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus*) si trova un concatenamento di cinque *Salmi*: *Respice et exaudi me, Domine Deus meus* (Ps 12, 4); *Respice de caelo et vide* (Ps 79, 15); *Miserere mei, Domine, vide* (Ps 9, 14); *Miserere mei, Domine, sana me* (Ps 6, 3); *Qui sanat omnes languores tuos* (Ps 102, 3).

¹⁴² L'esortazione alla speranza di Ps 42, 5 (*spera in Deum*), richiamando implicitamente l'invocazione della luce che guida i passi di Ps 42, 3 (*emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt et adduxerunt in montem sanctum tuum et in tabernacula tua*), è associata all'immagine della lucerna di Ps 118, 105 (*lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis*) che rischiara il cammino fino al disperdersi delle tenebre. La conclusione della notte è accostata per mezzo dell'*anaphora* (*donec transeat nox... donec aspires dies*) allo spirare della brezza del giorno di Ct 2, 17 (*donec adspires dies et inclinentur umbrae revertere*), che esprime la trepidante aspettativa del ritorno dello sposo; simile è l'attesa di Ps 5, 5 (*mane astabo tibi et videbo*) per vedere la salvezza del proprio volto, evocata in Ps 42, 5 (*quoniam adhuc contemplanus illi salutare vultus mei*). La struttura ad anello definita dal richiamo iniziale e finale a Ps 42, 5 incornicia la sequenza di immagini, il cui significato è chiarito dal successivo sviluppo del discorso. La salvezza del proprio volto evoca la vivificante azione di Dio descritta in Rm 8, 11 (*qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis*) e operante nel cuore dell'uomo, dove lo Spirito abita e sul quale si levava fin dal principio; nell'indicare questa intima presenza, l'espressione *qui habitat in nobis* è richiamata da *super interius nostrum... superferebatur*, che è l'esito dell'esegesi agostiniana di Gn 1, 2 (*terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas*): i sostantivi *tenebrae* e *aquas* sono sostituiti dagli aggettivi *tenebrosum* e *fluidum* accostati ad *interius nostrum* per indicare non le tenebre e le acque primordiali ma l'intimo dell'uomo tenebroso e fluttuante, sul quale si libra misericordiosamente lo Spirito. La continuità della sua azione santificatrice nell'animo umano è espressa dalla congiunzione *quia*, che lega con un nesso causale la citazione della *Lettera ai Romani* all'esegesi di *Genesis*. L'accostamento fra il πῶρον di Gn 1, 2 e ἔρχατον di Rm 8, 11 esprime l'eternità della presenza dello Spirito nel cuore, che è pegno come si legge in 2 Cor 1, 22 (*dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*) del mutamento dalle tenebre alla luce presentato in Eph 5, 8 (*erat enim aliquando tenebrae nunc autem lux in Domino*); il chiarore dello Spirito è la primizia dello splendore della vita beata di Rm 8, 23-24 (*nos ipsi primitias Spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum expectantes, redemptionem corporis nostri. Spe enim salvi facti sumus*) ed è pertanto il fondamento della speranza per la quale gli uomini possono essere salvati e diventare figli della luce e del giorno da figli della notte e delle tenebre, come è scritto in 1 Th 5, 5 (*omnes enim vos filii lucis estis et filii diei. Non sumus noctis neque tenebrarum*).

zione di *Genesi* 1, 3: la luce nell'esegesi e nella riflessione dottrinale è carattere distintivo dell'azione santificatrice della terza persona trinitaria, che agisce sull'animo tenebroso e fluttuante rischiarando l'intelletto con la conoscenza della verità e acquietando il cuore con la stabile adesione a Dio. Lo Spirito, che nel racconto della creazione aleggia sulle acque, si leva sull'animo umano nei momenti di oscurità e di incertezza, quando l'intelletto è avvolto nelle tenebre e la volontà è fluttuante; la sua presenza è un anticipo della beatitudine ed è quindi il fondamento della speranza.

L'espressione *spe salvi facti sumus*, richiamata altre volte nelle *Confessioni*¹⁴³, indica la funzione della speranza nella salvezza cioè nel passaggio dalla vita mortale a quella immortale: chi è già pervenuto alla visione non ha più motivo di sperare, come osserva Paolo in Rm 8, 24 (*spe enim salvi facti sumus; spes autem quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat?*)¹⁴⁴; per l'uomo che invece non vede ancora Dio, la salvezza non è *in re* ma *in spe*¹⁴⁵. Nella speranza sono salvati coloro che hanno nella fede le primizie dello Spirito, anche se ancora gemono in se stessi aspettando l'adozione e la redenzione del loro corpo¹⁴⁶, secondo le parole di Rm 8, 23 (*nos ipsi primitias Spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum exspectantes, redemptionem*

¹⁴³ Cfr. Aug., *conf.* 11, 9, 11 (ed. cit. 4, 118): *Spe enim salvi facti sumus et promissa tua per patientiam expectamus* (Rm 8, 24-25); *conf.* 13, 13, 14 (ed. cit. 5, 84): *Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur non est spes* (Rm 8, 24).

¹⁴⁴ Cfr. Aug., *epist.* 55, 14, 25; 64, 1; *in psalm.* 31 *enarr.* 2, 20; 37, 5; 38, 13; 70 *serm.* 2, 10; *serm.* 157, 1, 1; 336, 5; *pat.* 7, 7; *c. Faust.* 11, 7, 2; *pecc. mer.* 1, 18, 23; 2, 7, 9; *perf. iust.* 3, 8; *nupt. et concup.* 1, 18, 20.

¹⁴⁵ Cfr. Aug., *in epist. Ioh.* 8, 13 (NBA 24/2, 1808): *... et ipsi tamen plus spe sanati quam re. Nam sic dicit Apostolus: Spe enim salvi facti sumus* (Rm 8, 24); *in psalm.* 87, 15 (NBA 27, 50): *Sed ut quid haec omnia, nisi ut oratio huius sancti corporis mane, id est, post noctem infidelitatis in luce fidei praevenerit Deum, donec veniat salus illa, in cuius nondum re, sed iam spe salvi facti sumus, eamque cum patientia fideliter exspectamus* (cfr. Rm 8, 24-25); *serm.* 27, 5 (NBA 29, 520): *Et quoniam spe salvi facti sumus, nondum re, adhuc futurum est quod speramus*; *c. Faust.* 11, 7, 2 (NBA 14/1, 114): *Sicut ergo hic non dixit: Salvi futuri sumus; sed: Amodo iam salvi facti sumus, nondum tamen in re, sed in spe: Spe enim, inquit, salvi facti sumus; sic et quod ibi dictum est: Amodo neminem novimus secundum carnem; nondum in re, sed in spe intellegitur: quia spes nobis in Christo est, quia in illo iam completum est quod nobis promissum speramus*; *c. Parm.* 2, 7, 14; *pecc. mer.* 2, 8, 10 (NBA 17/1, 132-134): *Primitias itaque Spiritus nunc habemus, unde iam filii Dei re ipsa facti sumus; in ceteris vero spe sicut salvi, sicut innovati ita et filii Dei, re autem ipsa quia nondum salvi, ideo nondum plene innovati, nondum etiam filii Dei, sed filii saeculi.*

¹⁴⁶ Cfr. Aug., *epist.* 55, 2, 3; *pecc. mer.* 2, 8, 10.

corporis nostri); la speranza è aspettativa con pazienza, come in Rm 8, 25 (*per patientiam exspectamus*)¹⁴⁷, ed è anche fonte dell'esultanza¹⁴⁸ e della gioia di chi progredisce verso la perfezione¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cfr. Aug., *conf.* 11, 9, 11; *in psalm.* 31 *enarr.* 2, 20; 67, 29; 87, 15; 89, 10; 118 *serm.* 24, 4; *civ.* 19, 4, 5.

¹⁴⁸ Cfr. Aug., *in psalm.* 31 *enarr.* 2, 20.

¹⁴⁹ Cfr. Aug., *epist.* 64, 1 (NBA 21, 532): *Quod et tu de anima tua, si libenter et fraterne me accipis, admonemus ut sentias, nec eamdem pulchram esse praesumas, sed quemadmodum Apostolus praecipit, in spe gaudeas, et quod sequitur facias; sic enim dicit: Spe gaudentes, in tribulatione patientes (Rm 12, 12); spe enim salvi facti sumus...; serm.* 157, 4.

PARTE TERZA

IL LINGUAGGIO FIGURATO DEI LUOGHI DELL'ANIMA
NELLE *CONFESSIONI*

1. Premessa

Nel panorama delle ricerche sull'immaginario agostiniano, i numerosi contributi manifestano in diverso grado l'anelito di pervenire dalla classificazione delle figure al riconoscimento delle relazioni che esse stabiliscono le une con le altre e con i concetti: la storia degli studi su questo tema, nella transizione dagli inventari e dai repertori alle indagini sulla struttura, sul senso e sul valore¹, ha visto emergere sempre più chiaramente la fondamentale funzione delle immagini per la rappresentazione dell'interiorità e della conversione² che, come è stato più volte richiamato dai cristianisti e

¹ Fra i repertori di immagini redatti sulla base di criteri estrinseci stilistici o tematici annoveriamo: Balmus, *Étude sur le style* cit., 244-267; M.J. Holman, *Nature Imagery in the Works of Saint Augustine* (Patristic Studies 33), Washington 1931; M.N. Rocklage, *A Theoretical Analysis of the Imagery in the Confessions of St. Augustine*, Dissertation Saint Louis University 1965. Per gli studi strutturali, fra le numerose indagini dell'autore su questo tema, ricordiamo: P. Cambronne, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*, Paris 1982. Per le ricerche sulla funzione, sul senso, sul valore delle immagini menzioniamo: P. Cambronne-S. Poque, *Fonction et valeur de l'image*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Lettres d'Humanisme» 36 (1977), 377-390; J. Fontaine, *Sens et valeur des images dans les «Confessions»*, in *Augustinus Magister*: Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, 1, Paris 1954, 117-126.

² Cfr. Fontaine, *Sens et valeur des images* cit., 117: «le problème de l'image ne saurait y être traité suivant les seules normes de la rhétorique traditionnelle, comme celui d'une simple figure de style. L'introspection augustiniennne était trop profonde pour s'exprimer dans une langue exclusivement abstraite. En essayant d'évoquer les moments décisifs de sa conversion, Augustin était amené à dévoiler au lecteur les assises les plus profondes de sa personnalité, en ce centre de l'être où, comme le dit un poète contemporain, "tremble la racine obscure du cri". En ces limbes de la pensée consciente, l'image règne comme le moyen d'expression capable d'approcher davantage la réalité intérieure par voie d'analogie»; P. Cambronne, *Imaginaire et théologie dans les Confessions de saint Augustin*, in *Saint Augustin*. Exposés faits au Congrès qui s'est tenu à l'Institut Catholique de Toulouse pour le seizième centenaire de la conversion de saint Augustin, Toulouse 30 janvier-1 février (= «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 88), Toulouse 1987, 206-228 (206-207): «Dès lors, le problème semble apparaître clairement: l'expérience religieuse et particulièrement l'expérience mystique peuvent-elles s'exprimer autrement que par l'Image et peuvent-elles être dissociées de leur contenu théologique précis?»; Idem, *L'entrave dans "Les Confessions" de saint Augustin: essai sur un imaginaire*,

ultimamente dai semiologi, pone rilevanti difficoltà espressive. Arduo è l'impegno dello scrittore nel raccontare un mutamento per il quale l'io conserva la sua identità ma non è più identico a come era³, narrare una storia intrinsecamente soggettiva e personale in termini per quanto possibile oggettivi⁴, rappresentare una vicenda spirituale e non percepibile dai sensi con la necessaria evidenza, descrivere in modo chiaro una storia interiore le cui pieghe rimangono in parte oscure allo stesso protagonista. Di tali difficoltà è pienamente consapevole Agostino al momento della composizione delle *Confessioni*, quando afferma che «nessuno fra gli uomini conosce quanto avviene in un uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui» (1 Cor 2, 11), e tuttavia molti «desiderano udire da me la confessione del mio intimo, ove né il loro occhio, né il loro orecchio, né la loro mente possono penetrare»⁵.

«Revue des Études Anciennes» 106 (2004), 569-590 (570): «S'il est vrai que tout essai d'interprétation implique un présupposé, nous proposerions, dans cette étude, de faire nôtre celui-ci: ce n'est ni la philosophie ni le mythe qui sont premiers; ils ne sont que deux modes d'expression, et en correspondances complémentaires, de l'Histoire intérieure du sujet qui, en amont, les induit. *Les réseaux d'Images comme les réseaux de Concepts ne seraient-ils pas à déchiffrer comme des Reflets de l'Esprit ou, le cas échéant, d'une Âme?* [il corsivo è dell'autore]». M. Pellegrino, *La spiritualità dell'immagine nei Padri della Chiesa*, «Asprenas» 5 (1958), 324-347 (= Idem, *Ricerche Patristiche [1938-1980]*, 2, Torino 1982, 213-236); U. Alonso del Campo, *Imágenes simbólicas en el itinerario espiritual de san Agustín*, «Augustinus» 22 (1977), 39-58. Sulle immagini della conversione cfr. R.J. O'Connell, *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York 1996.

³ «Soprattutto nei testi verbali che narrano l'esperienza della conversione, il momento più drammatico, quello che costituisce una sfida per il linguaggio, è l'istante ossimorico della svolta, quello in cui l'esperienza della discontinuità e la narrazione della continuità si trovano a condividere lo stesso spazio di senso»: M. Leone, *Le mutazioni del cuore: esperienza, narrazione e narratività della conversione religiosa*, «Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici on-line» 3-4 (www.associazionesemiotica.it/ec/pdf/leone_20_3_07.pdf). Sulle difficoltà incontrate dalla lingua nel racconto della conversione e della trasformazione di sé cfr. M. Leone, *Religious Conversion and Identity: the Semiotic Analysis of Texts* (Routledge Studies in Religion 3), London-New York 2004; P.G. Stromberg, *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, New York 1993. In particolare per Agostino cfr. R. Goff, *The Language of Self-Transformation in Plato and Augustine*, «Man and World» 4 (1971), 413-435.

⁴ Cfr. M.F. Sciacca, *La interioridad objetiva*, Murcia 1955; Á. Alcalá Galve, *Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín*, «La Ciudad de Dios» 170 (1957), 592-624; 171 (1958), 375-418.

⁵ Aug., *conf.* 10, 3, 3 (ed. cit. 4, 8): *Et unde sciunt, cum a me ipso de me ipso audiunt, an verum dicam, quandoquidem nemo scit hominum quid agatur in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est* (1 Cor 2, 11)?; *conf.* 10, 3, 4 (ed. cit. 4, 10): *Sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt, qui me noverunt et non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum. Volunt ergo audire, confitente me, quid ipse*

Il racconto della conversione richiede un lessico con caratteristiche contraddittorie⁶: le medesime parole devono risultare sempre diverse – rinnovate nel significato – per narrare la discontinuità nella continuità, sempre perspicue pur esprimendo ora l'oscurità e ora la chiarezza, sempre vivide e reali raffigurando ora il corporeo e ora l'incorporeo. Per rappresentare il flusso che procedendo dallo spirito dà vita al corpo e lega passato, presente, futuro in una storia, è necessario fare ricorso al linguaggio analogico: l'analogia, categoria conoscitiva e interpretativa fondamentale nel pensiero agostiniano, è anche imprescindibile mezzo espressivo per descrivere la somiglianza nella diversità e la continuità nella discontinuità, che definisce sul piano essenziale e ontologico la relazione fra la parte e l'intero, fra l'io, il cosmo e Dio. Diventando analogica la lingua rappresenta la dinamica interna all'atto vitale e la parola diviene immagine che riproduce l'esperienza ricalcando l'impressione lasciata dai sensi⁷, dal tatto, gusto, olfatto, udito e soprattutto dalla vista⁸.

La parola che si fa figura manifesta l'evidenza dello spirito: come le entità materiali esposte ad una fonte di illuminazione rivelano all'occhio la

intus sim, quo nec oculum nec aurem nec mentem possunt intendere; credituri tamen volunt, numquid cognituri?

⁶ Cfr. M.L. Angrisani Sanfilippo, *Il linguaggio della conversione in alcune opere di Agostino*, «Augustinianum» 27 (1987), 281-296.

⁷ Cfr. C. Cacciari-M. Massironi, *Il colore nelle parole: metafora ed esperienza percettiva*, in *Figura e sfondo. Temi e variazioni per Paolo Bozzi*, a cura di U. Savardi-P. Bozzi, Padova 2003, 163-178 (164-165): «Caratteristiche problematiche del linguaggio, che ne costituiscono anche dei punti di forza, sono il fatto che le parole siano circondate da una notevole "penombra connotativa", come l'ha felicemente definita Levinson (1983) e che il loro uso sia regolato da un certo gradiente di imprecisione o di vaghezza, come testimoniano le ambiguità referenziali, gli usi polisemici quando non le incomprensioni vere e proprie... L'ipotesi che ci ha guidato, e affascinato, è che le metafore siano un mezzo, forse il più potente, per tentare di riempire questo vuoto, per lasciar "filtrare la luce" rendendo la parola più potente nell'approssimarsi ad una descrizione efficace dell'esperienza percettiva soggettiva. Le metafore permettono quello che Savardi... definisce un "indirizzamento sensoriale" basato sulle proprietà espressive degli oggetti... Il linguaggio metaforico, o almeno buona parte di esso, ricostituisce un assetto linguistico e concettuale del mondo indirizzato dal contesto sensoriale. Questa capacità della metafora va oltre il caso, seppure centrale nel rapporto fra linguaggio e percezione, dell'uso linguistico della sinestesia... Le metafore sinestetiche esibiscono con particolare chiarezza una proprietà importante delle metafore: il loro essere mediatrici fra il pensiero preverbale e quello verbale in quanto introducono una logica sensoriale ad un livello semantico comportando "un movimento dall'astratto al concreto e anche l'introduzione dell'affettività e della nozione di qualità percettiva che permettono di colmare le lacune logiche che separano le categorie di oggetti al livello linguistico" (Beck, 1987, 312)».

⁸ Cfr. D. Chidester, *Symbolism and the Senses in Saint Augustine*, «Religion» 14 (1984), 31-51.

posizione nello spazio, la forma, i contorni, il volume, i colori, così lo spirito in relazione al grado di oscurità, penombra, chiarimento, illuminazione della coscienza offre all'occhio interiore la percezione di uno spazio che non è uno spazio, di un orientamento e di un movimento, di un chiaroscuro⁹ di contrasti, dissidi, riappacificazioni, quiete, di colori e toni vivaci, intensi, pacati, sereni, di un'apparenza infine che richiama ora la fisicità della natura e ora quella del corpo umano. Le immagini dello spirito, come quelle delle cose sensibili, stabiliscono naturalmente relazioni le une con le altre componendo un quadro d'insieme o una sequenza di fotogrammi a cui concorre ciascuna di esse con la sua ricchezza di particolari.

Per i motivi ora richiamati hanno una fondamentale importanza nelle *Confessioni* le numerose e complesse immagini, ricorrenti tanto nei primi dieci libri di contenuto autobiografico nei quali assolvono soprattutto la funzione di evocare la continuità della transizione dall'*homo exterior* all'*homo interior* nel processo di introspezione, quanto negli ultimi tre libri di contenuto esegetico nei quali esprimono per lo più l'intimo legame esistente fra l'esperienza biografica individuale e l'economia della salvezza, compendiata nell'interpretazione spirituale del racconto biblico della creazione. Le immagini hanno un ruolo decisivo nella narrazione degli anni dell'adolescenza, un'inquieta stagione nella quale il turbinio delle esperienze affettive e passionali è la cornice nella quale si manifesta la prima consapevolezza dello spirito.

2. *La via, la dispersione, la selva, l'ombra, la decomposizione*

La fanciullezza e i primi anni dell'adolescenza di Agostino trascorrono fra Tagaste¹⁰ e Madaura¹¹, due piccole città dell'entroterra montuoso della provincia di Numidia; questa regione, dopo aver conosciuto

⁹ Cfr. Idem, *The Symmetry of Word and Light: Perceptual Categories in Augustine's Confessions*, «Augustinian Studies» 17 (1986), 119-133.

¹⁰ Il piccolo municipio di Tagaste (oggi Souk Ahras), in Numidia ma poco lontano dai confini dell'Africa proconsolare, sorgeva sulle colline lungo la riva sinistra del Bagradas (Medjerda): i colli, a non grande distanza, si innalzano a vere montagne fino ai 1400 metri, e il fiume con le sue inondazioni periodiche rende feconda la vallata; era un piccolo centro, ma posto all'incrocio di due strade che dal mare raggiungevano, a Naraggara a sud-est e a Tipasa (Tifech) a sud-ovest, la grande via interna da Cartagine a Cirta.

¹¹ Madaura (Mdaourouch; Montesquieu) sorgeva, a non grande distanza a sud di Ta-

fra il I secolo a.C. e il III secolo d.C. un lungo periodo di prosperità durante il quale gli altopiani e le valli sono coltivati, attraversati da strade, disseminati di città, nel IV secolo vive una fase di declino e di regresso: la ricchezza si allontana dai centri abitati che non si distinguono più dalle campagne, mentre i boschi di ulivi avanzano coprendo le colline. In questi boschi poco sicuri si aggirano animali selvatici, ai quali fa probabilmente riferimento il nome arabo Souk-Ahras ('mercato di leoni') dell'insediamento che sorgerà sull'antica Tagaste¹². In questo scenario rurale, nel quale i segni della presenza umana e della civiltà sono progressivamente sopraffatti da quelli della natura selvaggia, ha origine l'immaginario dell'adolescenza di Agostino. L'esperienza di vita ha lasciato nel suo animo impressioni nella forma di una sequenza di immagini: il paesaggio circostante la città natale è attraversato da vie che permettono di colmare o frapporre la distanza; l'allontanamento dai luoghi conosciuti può però facilmente diventare dispersione, perdita dell'orientamento quando la strada diventa un sentiero e questo si perde nella vegetazione sempre più fitta. Il disorientamento poi si trasforma in oppressione nel momento in cui si delineano più chiaramente i dettagli di un ambiente selvaggio che si chiude tutt'intorno, di un fitto intreccio di rami che impediscono ai raggi del sole di filtrare, di una selva nella quale è ardito avventurarsi perché l'assenza di luce rende difficile l'orientamento e la difesa dai molti pericoli e perché l'ombra e l'umidità accelerano i processi di decomposizione e di putrefazione, per i quali un organismo perde progressivamente forma fino a risultare del tutto irri-conoscibile.

La medesima successione di immagini, rivista sotto una differente luce, rivela non più la trama dei ricordi riferibili all'esperienza sensibile ma la tessitura delle impressioni di una vicenda spirituale; in virtù dell'analogia per evocare la condizione interiore dell'età dei sedici anni Ago-

gaste, nella parte centrale della Numidia, sui monti che digradano a sud verso la valle del Muthul (Wellègue) e al limite nord-occidentale del paese del Musulamii, sulla via che da Teveste a sud raggiungeva la grande strada da Cartagine a Cirta e a Tagura (Taoura) donde, per Naraggara, si raggiungeva Tagaste.

¹² Cfr. N. Benseddik, *A la recherche de Thagaste, patrie de saint Augustin*, in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du Colloque International, Alger-Annaba 1-7 avril 2001*, édité par P.-Y. Fux-J.-M. Roessli-O. Wermelinger (Paradoxos: études de littérature et de théologie anciennes 45, 1-2), Fribourg 2003, 413-436; M. Bouchenaki, *Augustin et l'africanité à partir des oeuvres historiques et de l'étude des sites de Thagaste, d'Hippone, et de Carthage*, in *Augustinus Afer cit.*, 131-139.

stino richiama le stesse immagini conferendo però ad esse un differente valore: la via indica l'itinerario perverso dell'animo che si volge dal bene sommo ai beni inferiori, un percorso che conduce alla dispersione e alla dissipazione del cuore diviso fra i vari affetti; l'inselvaticamento rappresenta lo sviluppo non controllato e disordinato e la crescita spontanea delle passioni, che danno luogo ad un intreccio fitto e inestricabile che ottenebra il lume della ragione; nelle zone d'ombra della coscienza si fa più rapida la dissoluzione e la corruzione dell'animo, che perde ogni bellezza fino a risultare del tutto informe. Queste sono le immagini che definiscono il quadro di un periodo il cui ricordo suscita profonda amarezza ed è richiamato solo per amore dell'amore divino:

Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computruui (cfr. Dn 10, 8) coram oculis tuis, placens mihi et placere cupiens oculis hominum (cfr. Ps 78, 10; 52, 6)¹³.

Nel contesto della *confessio* il vescovo di Ippona fa emergere in primo piano il significato spirituale rispetto a quello sensibile, ridefinendo la funzione delle singole figure e le relazioni che le legano. La via¹⁴, una di-

¹³ Aug., *conf.* 2, 1, 1 (ed. cit. 1, 52).

¹⁴ L'immagine della via, richiamata con continuità ed estrema frequenza nelle *Confessioni*, assume nei differenti luoghi del testo un mutato significato, esprimendo un orientamento dell'animo ora genericamente riferito a principi morali e poi esplicitamente identificato con Cristo e rivelando sempre più chiaramente la sua origine scritturistica. Cfr. C. Basevi, *La semántica de las metáforas en algunos sermones «de Sanctis» de San Agustín (de «Sermo» 273 a 299)*, «Anuario Jurídico Escorialense» 19-20 (1987-1988), 491-537; M.-F. Berrouard, *Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin, Vérité et Vie: la méditation théologique du Tractatus 69 in Iohannis Euangelium sur Io. 14, 6a*, in *Collectanea Augustiniana*. Mélanges T.J. van Bavel, édités par B. Bruning-M. Lamberigts-J. Van Houtem, 2 (= «Augustiniana» 41), Louvain 1991, 431-449; M. Comeau, *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle, d'après saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse» 40 (1951-1952), 80-89; M. Djuth, *Where There's a Will, There's a Way: Augustine on the Good Will's Origin and the Recta Via Before*, in *Augustine on Human Goodness: Metaphysics, Ethics and Politics*. Proceedings of the 21st Annual Philosophy Colloquium, Dayton 7-9 april 1994, directed by R. Herbenick-P.A. Johnson (= «University of Dayton Review» 22), Dayton 1994, 237-250; Ferrari, «Christus Via» cit.; Galati, *Cristo la via* cit.; B. Lorenz, *Überlegungen zum Bild des Weges in den «Confessiones» des Augustinus*, in

rettrice che percorsa in un senso o nell'altro avvicina o allontana da un luogo, è la strada materiale percorsa a piedi o quella immateriale attraversata con gli affetti che sono i piedi del cuore; per risolvere l'ambivalenza del termine Agostino fa ricorso alla locuzione *vias nequissimas* per esprimere una valutazione morale sull'itinerario di perversione dell'animo che si volge dall'unico Dio alla molteplicità delle creature sensibili. A questa immagine è associata quella della dispersione¹⁵, che descrive la disgregazione fisica o la dissipazione spirituale¹⁶; la preminenza del secondo significato è assicurata dalla precisazione che la dispersione è effetto dell'allontanamento da Dio. La rappresentazione di una cosa che, incapace di essere in accordo con se stessa, esce da sé e dissipandosi è completamente privata dell'unità e diventa molteplicità, è neoplatonica¹⁷; il vano viaggio fuori di sé è l'origine del dissidio interiore e della divisione del cuore fra i vari e molteplici amori: i sentimenti, non indirizzati verso un unico bene, si sviluppano in modo disordinato in tutte le direzioni. Questo fenomeno è descritto con il termine 'inselvatichire', che significa letteralmente la crescita spontanea dei rami fino a costituire un intreccio inestricabile e per analogia indica lo sviluppo non controllato delle passioni fino a determinare un groviglio che nasconde il lume dell'intelletto, lasciando la coscienza nell'ombra. L'ombra è l'oscurità provocata su una superficie da un corpo opaco che impedisce alla luce di filtrare e metaforicamente l'ottenebramento di una zona della coscienza dove l'intreccio delle passioni non lascia più scorgere il lume della ragione; valore traslato ha l'espressione *umbrosis amoribus*, che individua nei sentimenti il velo che ottenebra il cuore. Nell'ombra l'assenza di luce e l'umidità accelerano i processi di decomposizione

Studia Patristica 17, edited by E.A. Livingston, Part 3, Oxford 1982, 1264-1268; G. Madec, *La patria e la via: Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino* (Cultura cristiana antica), trad. it., Roma 1993; S. Sierra Rubio, *Patria y camino: Cristo en la vida y la reflexión de San Agustín*, Madrid 1997.

¹⁵ Cfr. R. Bertacchini, *Agostino e la via unitatis* (Studi Filosofici 1), Napoli 2004.

¹⁶ Nelle opere di Agostino *dispersio* designa soprattutto la diaspora di Israele: cfr. Aug., *in psalm.* 146, 4 (NBA 28/2, 770): *Aedificans, inquit: Ierusalem Dominus, et dispersiones Israel colligens. Ecce aedificans Ierusalem Dominus, colligens dispersiones populi ipsius. Populus enim Ierusalem, populus Israel.*

¹⁷ Cfr. Plot., *Enn.* 6, 6, 1 (ed. cit. 3, 153): *καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ νεύειν χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντη μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἐνὸς πληθοῦς γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἐνοῦντος· εἰ δὲ τι γένοιτο αἰε χεόμενον μένον, μέγεθος γίνεται.*

(*contabuit*) e di putrefazione (*computru*), il disfacimento di un organismo che perde forma e consistenza dissolvendosi in un umore malsano e l'alterazione per l'intervento di batteri che provocano la trasformazione di sostanze complesse in composti più semplici, liberando un odore nauseante¹⁸; tali immagini rappresentano metaforicamente la corruzione per la quale l'animo perde armonia e fermezza diventando informe tanto da risultare ripugnante.

Determinando il significato delle immagini nei modi ora descritti, Agostino ristabilisce le relazioni che le legano: se nell'immaginario vi era la successione 1. via, 2. dispersione come smarrimento e perdita dell'orientamento, 3. ingresso nella selva, 4. ombra, 5. putrefazione, nelle immagini del testo vi è la sequenza 1. via, 2. dispersione come dissipazione dell'unità nella molteplicità, 3. inselvaticire, 4. ombra, 5. putrefazione. Nel confronto ora proposto, il secondo elemento (smarrimento / dissipazione) e il terzo (inselvarsi / inselvaticire) costituiscono i tratti distintivi del processo di trasferimento metaforico: intervenendo su queste figure lo scrittore stabilisce una distanza fra l'ordine e la coerenza del sensibile e dello spirituale.

Nel trasferimento da un piano all'altro, ha una funzione fondamentale l'immagine della dispersione intesa come dissipazione dell'unità nella molteplicità e non come smarrimento; essa determina il successivo sviluppo del discorso e in primo luogo la preferenza per l'immagine dell'inselvaticire¹⁹ rispetto a quella dell'inselvarsi: la prima, infatti, raffigura il moltiplicarsi nella forma dell'infittirsi, infoltirsi, imboschirsi,

¹⁸ Nella produzione agostiniana si incontra più volte l'associazione di *tabes* e *putredo*: l'espressione *tabescentis vulneris putredo* compare in *c. Cresc.* 3, 19, 22; 4, 4, 5; la locuzione *contabescebat putredine* figura in *in psalm.* 103 *serm.* 4, 7. L'accostamento di *tabescere* e *putrescere* ha valore metaforico in riferimento al cuore in *Aug., serm.* 114A, 3 (NBA 30/2, 470): *In terra thesaurizas, in terra cor ponis. Quid futurum est in terra cordi tuo? Tabescit, putrescit, cinerescit.*

¹⁹ L'immagine dell' 'inselvaticire' che esprime un processo di trasformazione è diversa da quella della selva che indica un luogo di insidie (cfr. *Aug., conf.* 10, 35, 56) o di pace (cfr. *Aug., conf.* 11, 2, 3); l'ambivalenza di un'immagine che può assumere valore negativo o positivo è stata riconosciuta da F.M. Catarinella, *Selva delle insidie, selva della pace. Alle radici di una metafora agostiniana*, in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive*, XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2-4 maggio 2002 (*Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 85), Roma 2003, 383-394. Tale ambivalenza è insita nel carattere di un luogo dove la natura regna incontrastata e che è pertanto inospitale per l'uomo, il quale si riconosce estraneo rispetto ad esso, ed è invece ospitale per gli animali, che vi trovano rifugio e sostentamento.

mentre la seconda esprime l'alienazione nel senso dell'ingresso in un territorio estraneo e ostile; la prima rappresenta un processo di crescita regolato dalle leggi della natura e non dall'intervento umano, mentre la seconda indica l'incauto atto dell'uomo che si avventura nel dominio della natura selvaggia; la prima, infine, riferita ad un uomo, ha senso solo se interpretata metaforicamente e pertanto si pone inequivocabilmente sul piano di un discorso spirituale qual è la *confessio*, mentre la seconda può essere interpretata letteralmente o allegoricamente e quindi può figurare tanto nel racconto di un'esperienza sensibile quanto nella narrazione di una vicenda interiore. L'immagine dell'inselvaticchire, cogliendo la dinamica della vita vegetale e trasferendola a quella umana, rappresenta da un punto di osservazione interno al soggetto un mutamento che ha luogo in lui; per il suo valore metaforico, essa recupera l'evidenza e l'immediatezza del sensibile per sostanziare la narrazione spirituale, evitando che essa risulti astratta e conferendo ad essa la ricchezza di dettagli della vita.

3. *Il limite, le nebbie, la caligine*

Ad un paesaggio rurale rinviano le immagini del limite, delle nebbie, della caligine, che aggiungono nuovi elementi al quadro delineato. Nell'entroterra della Numidia, dove la sicurezza dei centri abitati contrasta con l'insospitalità delle campagne, un limite distingue i luoghi della società civile da quelli della natura selvaggia: nello spazio urbano l'uomo adatta la conformazione del suolo per far posto a case, strade, campi, bonifica il terreno per creare condizioni salutarie, assicurando la necessaria esposizione alla luce e al calore del sole e il corretto deflusso delle acque e controllando lo sviluppo della vegetazione. Nel territorio circostante, invece, in assenza dell'intervento umano la natura segue il suo corso determinando le condizioni di un ambiente selvaggio: l'acqua piovana ristagna nel terreno rendendolo fangoso e si raccoglie in polle che diventano ricettacoli di insetti; dall'acquitrino poi esalano nebbie che diventando sempre più fitte obnubilano e offuscano ogni cosa, non consentendo di filtrare ai raggi del sole e nascondendo con la caligine il cielo sereno. In queste condizioni di oscurità è difficile per l'uomo orientarsi, evitare di mettere il piede in fallo, difendersi dai tanti pericoli.

L'allontanamento dal paese e l'attraversamento di un territorio inospitale è un'esperienza certamente vissuta nella fanciullezza da Agostino, che per frequentare la scuola si è trasferito da Tagaste a Madaura. Le impressioni sensibili per analogia evocano lo stato d'animo di annebbiamento e disorientamento in seguito alla temporanea interruzione degli studi. L'immagine del limite²⁰ indica in senso letterale la frontiera che distingue un territorio da un altro e nell'accezione figurata rappresenta il confine che oppone nell'intimo il dominio dei sentimenti nobili e puri a quello degli affetti infimi e impuri: luminoso²¹, di una lucentezza non percepibile dall'occhio esteriore ma ben nota all'occhio interiore²², è lo spazio dell'amicizia²³ che chiede sempre il chiarimento ed evita l'equivoco, è fondata sulla sincera conoscenza e stima e sul reciproco rispetto; un animo è trasparente per l'altro e non vi è velo di ipocrisia e di doppiezza che nasconda o occulti le intenzioni. L'espressione *luminosus limes amicitiae*²⁴ indica il termine oltre il quale si perde la trasparenza e la coscienza diventa sempre più opaca, impe-

²⁰ Cfr. Aug., civ. 15, 16, 2 (NBA 5/2, 420): *Si enim est iniquum aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum!*; epist. 109, 2 (NBA 21, 1084): *Vides quid facias, quod sic bonus es, quam nos rapias in amorem proximi, qui nobis primus ad dilectionem Dei et ultimus gradus est, et quasi limes quo sibi uterque annectitur Dei et proximi; in quo nos, ut dixi, quasi limite stantes amborum calore tangimur, et amborum flagramus amore. Sed quantum nos iste ignis exusserit et purgaverit proximi, tantum nos in illum puriorem Dei ire compellit. In quo iam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare; in psalm. 138, 5 (NBA 28, 466): *Ergo tamquam deprehensus fugitivus, sequente se vindicta legitima Dei, vindicantis in affectiones nostras, quacumque ierimus et quocumque progressi fuerimus; tamquam ergo deprehensus fugitivus loquitur: Semitam meam et limitem meum investigasti. Quid est: semitam meam? Qua profectus sum. Quid est: limitem meum? Quo usque perveni. Semitam meam et limitem meum investigasti. Limes meus ille longinquus non fuit longe ab oculis tuis: multum ieram, et tu ibi eras. Semitam meam et limitem meum investigasti.**

²¹ Cfr. B. Bennett, *Iuxta unum latus erat terra tenebrarum: The Division of Primordial Space in Anti-Manichaean Writers' Descriptions of the Manichaean Cosmogony*, in *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, edited by P. Mirecki-J.D. BeDuhn (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), Leiden-Boston-Köln 2001, 68-78.

²² Cfr. V.J. Bourke, *Light of Love: Augustine on Moral Illumination*, «Mediaevalia» 4 (1978), 13-31.

²³ Cfr. L.F. Pizzolato, *Agostino e l'essenza dell'amicizia cristiana*, in Idem, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* (Einaudi Paperbacks, Filosofia 238), Torino 1993.

²⁴ Cfr. G. Clark, "The bright frontier of friendship": *Augustine and the Christian Body as Frontier*, in *Shifting Frontier in Late Antiquity*, edited by R.W. Mathisen-H.S. Sivan, Aldershot 1996, 217-229.

dendo all'occhio proprio e altrui di leggervi dentro. La dinamica che sottende a questo processo implica un movimento dal basso e dalla fisicità della materia verso l'alto e l'incorporeità dell'animo. Il fango²⁵ è la poltiglia appiccicaticcia formata da terra e polvere mescolata con acqua e per analogia indica la corruzione, il vizio, la colpa, il peccato; l'espressione *de limosa concupiscentia carnis*²⁶ denota il carattere deterioro di un'affettività che si corrompe lasciandosi attrarre dalla materia e rimane invischiata e impaludata nelle cose sensibili: dall'acquitrino e dalla melma esala poi la nebbia, che è un addensamento di goccioline minutissime di acqua che occupa gli strati vicini al suolo e indica metaforicamente il carattere sottile, evanescente, aereo dei sentimenti perversi che, pur privi di qualunque consistenza, riducono fino ad annullare la trasparenza della coscienza e la visibilità dell'interiorità. Questi, infatti, per effetto della consuetudine diventano sempre più densi e fitti fino a nascondere completamente la serenità. Il termine indica letteralmente la condizione del cielo quando è puro perché sgombro da nuvole e metaforicamente l'assenza di turbamento in-

²⁵ Cfr. Aug., *civ.* 13, 24, 1 (NBA 5/2, 270): *Sed non ita factum, quando est conditus homo, satis ipsa libri verba testantur, quae ita se habent: Et formavit Deus hominem pulverem de terra. Quod quidam planius interpretandum putantes dixerunt: Et finxit Deus hominem de limo terrae, quoniam superius dictum fuerat: Fons autem ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae (cfr. Gn 2, 6); ut ex hoc limus intellegendus videretur, umore scilicet terraque concretus. Ubi enim hoc dictum est, continuo sequitur: Et formavit Deus hominem pulverem de terra, sicut graeci codices habent, unde in latinam linguam Scriptura ista conversa est; gen. c. Manich. 2, 7, 8 (NBA 9/1, 130): Dicunt enim: Quare de limo fecit Deus hominem? an defuerat ei melior et caelestis materia, unde hominem faceret, ut de labe terrena tam fragilem mortalemque formaret? Non intellegentes primo quam multis significationibus vel terra vel aqua in Scripturis ponatur: limus enim aquae et terrae commixtio est. Dicimus enim tabidum et fragile et morti destinatum corpus humanum post peccatum esse coepisse; conf. 3, 11, 20 (ed. cit. 1, 106-108): Nam novem ferme anni secuti sunt, quibus ego in illo limo profundi (Ps 68, 3) ac tenebris falsitatis, cum saepe surgere conarer et gravius alliderer, volutatus sum, cum tamen illa vidua casta, pia et sobria (cfr. Tt 2, 5), quales amas, iam quidem spe alacrior, sed fletu et gemitu non segnior, non desineret horis omnibus orationum suarum de me plangere ad te, et intrabant in conspectum tuum preces (Ps 87, 3) eius, et me tamen dimittebas adhuc volvi et involvi illa caligine.*

²⁶ Cfr. G. Bonner, s.v. *Concupiscentia*, in *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994), 1113-1122; G.I. Bonner, «Libido» and «Concupiscentia» in *Saint Augustine*, in *Studia Patristica* 6. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959, Part 4. Theologica, Augustiniana, edited by F.L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 81), Berlin 1962, 303-314 (= *God's Decree and Man's Destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, edited by G. Bonner, London 1987, 303-314).

teriore; nel passo citato il nesso *serenitas dilectionis* esprime chiaramente la preminenza del secondo significato indicando la limpida armonia spirituale di un amore fondato sull'equilibrio e sulla misura da animo ad animo. La serenità è oscurata dalla caligine, che è letteralmente l'annebbiamento e l'offuscamento dell'atmosfera per la presenza di pulviscolo sospeso nell'aria e metaforicamente l'ottenebramento spirituale.

Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalantur nebulae de limosa concupiscentia carnis (cfr. 1 Jo 2, 16) et scatebra pubertatis et obnubilant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis²⁷.

Nel contesto esaminato la successione delle immagini descrive un processo naturale che avviene per fasi: 1. le esalazioni dal fango, 2. la formazione della nebbia, 3. l'addensamento della caligine. Per analogia la sequenza delle figure indica la dinamica dello sviluppo delle passioni che ha luogo per gradi: 1. l'inclinazione perversa presente nella carne corrotta, 2. la nascita di un sentimento, 3. l'intensificazione della passione. Il trasferimento metaforico avviene attraverso la combinazione del linguaggio analogico delle immagini con il lessico filosofico delle passioni: mentre il primo rappresenta la continuità di un cambiamento che comporta la transizione per stati differenti e potenzialmente infiniti, il secondo fissa con rigorosa precisione i due stati estremi. Nel mutamento dalla luce alla caligine sono distinte le opposte polarità *amicitia - concupiscentia* e *dilectio - libido*. La trama in questo modo delineata è completata dal riferimento al limite che rappresenta la linea di confine fra l'amore limpido e quello oscuro: questo limite consente di cogliere la dinamica dell'animo che continuamente oscilla da una parte o dall'altra di esso. Questi sono gli elementi che concorrono alla rappresentazione di un quadro mutevole, nel quale le infinite variazioni sono lette nella forma della preminenza di una polarità sull'altra.

²⁷ Aug., *conf.* 2, 2, 2 (ed. cit. 1, 52).

4. La padella, l'indigenza, la via sgombra da tranelli, la fame, il cibo, l'ulcera

I circa settanta chilometri che separano Tagaste da Cartagine²⁸ segnano la distanza fra due diversi mondi e stili di vita: un piccolo paese dell'entroterra e un importante centro urbano dell'Impero. La Cartagine di fine IV secolo, definita da Salviano 'un'altra Roma in Africa'²⁹, è la seconda città dell'Occidente con una popolazione superiore ai 100.000 abitanti e una metropoli cosmopolita comprendente culture diverse: berberi, punici, romani, greci, giudei e cristiani. Capitale della provincia dell'*Africa Proconsularis*, è sede di importanti funzioni amministrative e militari, occupa una posizione strategica nel Mediterraneo e ha una fiorente economia, alimentata soprattutto dal commercio: importa dai paesi del Mediterraneo metalli, papiro, cereali, olio, vino, pesce, articoli di lusso, dall'interno dell'Africa avorio, pellicce, pietre preziose, oro ed esporta una parte di questi beni insieme a manufatti di produzione locale come stoffe, pellami, oggetti in avorio, gioielli. L'opulenza e la ricchezza sono le condizioni nelle quali dilagano l'avidità e l'intemperanza e si commette ogni genere di delitto³⁰: non vi è piazza o via che non sia un lupanare, tanto che è difficile evitare di cadere nelle fosse e nelle reti della libidine; non vi è vicolo che non sia insidiato da ladroni appostati per spogliare i passanti, e nessuno sfugge ai loro tranelli³¹.

²⁸ Cfr. G. Charles-Picard, *La Carthage de saint Augustin (Résurrection du passé)*, Paris 1965; L. Ennabli, *Carthage, une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle (Études d'Antiquités africaines)*, Paris 1997.

²⁹ Salv., *gub.* 7, 67 (SC 220, 478): *una tantum uniuersarum illic urbium principe et quasi matre contentus sum, illa scilicet Romanis arcibus semper aemula, armis quondam et fortitudine, post splendore ac dignitate. Carthaginem dico et urbi Romae maxime aduersariam et in Africano orbe quasi Romam: quae mihi ideo in exemplum ac testimonium sola sufficit, quia uniuersa penitus, quibus in toto mundo disciplina rei publicae uel procuratur uel regitur, in se habuit.*

³⁰ Cfr. Salv., *gub.* 7, 70 (SC 220, 480): *Video enim quasi scaturrientem uitii ciuitatem, uideo urbem omnium iniquitatum genere feruentem, plenam quidem turbis sed magis turpitudinibus, plenam diuitiis sed magis uitiiis, uincentes se inuicem homines nequitia flagitiorum suorum, alios rapacitate alios impuritate certantes, alios uino languidos alios cruditate distentos, hos sertis redimitos illos unguentis oblitos, cunctos uario luxus marcore perditos, sed paene omnes una errorum morte prostratos, non omnes quidem uinolentia temulentos sed omnes tamen peccatis ebrios. Populos putares non sani status, non sui sensus, non animo incolumes, non gradu, quasi in morem crapularum turbarum cateruatim in se ruentes.*

³¹ Cfr. Salv., *gub.* 7, 72-73 (SC 220, 482): *Quae enim fuit pars ciuitatis non plena sordibus, quae intra urbem platea aut semita non lupanar? adeo omnia paene competa, omnes uias, aut quasi foueae libidinum interciderant aut quasi retia praetexebant, ut etiam qui*

Dal contesto sopra descritto ha origine l'immaginario agostiniano dei diciassette anni: il fervore dell'animata vita cittadina è evocato dal crepitare della padella, chiamata in latino *sartago* per lo strepito dell'olio bollente³². Da questa prima impressione scaturiscono le successive: un intimo senso di languore e privazione, l'assillo della fame³³, il desiderio di quanto diletta il palato e invece l'assenza di appetito e il fastidio per gli alimenti nutrienti³⁴, l'avidità ingordigia di cibi non sani e i suoi dolorosi esiti.

L'acuta sensibilità adolescenziale riceve e registra le innumerevoli sollecitazioni provenienti dall'ambiente circostante diventando sempre più ricca e precisandosi nelle sue forme. Il prepotente emergere dell'affettività è chiarito dallo sviluppo delle immagini, alle quali l'Agostino del *nunc* attribuisce valore metaforico: il contesto di vita è rappresentato come un luogo nel quale le ardenti passioni ribollono, si agitano e strepitano, risvegliando nell'animo l'amore che induce a percorrere vie non prive di tranelli nella ricerca di qualcosa da amare ed è un vuoto che consuma e strugge. Questa fame, tuttavia, non può essere saziata senza il desiderio di un amore incorruttibile che non deva essere sempre alimentato e rinnovato; gli amori effimeri, infatti, non solo non appagano l'animo, ma lo lasciano ferito e sanguinante:

*Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis (cfr. Sap 14, 11), quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanius, fastidiosior. Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibillum*³⁵.

ab hac re penitus abhorrerent tamen vitare uix possent. Latronum quodammodo excubias uideres commeantium uiatorum spolia captantes, qui insidiarum frequentium densitate ita omnes admodum calles omnes anfractus ac deuerticula saepsissent, ut nullus ferme tam cautus esset qui non in aliquos insidiarum laqueos incurreret, etiam qui se de plurimis expedisset.

³² Cfr. Isid., *orig.* 20, 8.

³³ Cfr. V.H. Drecoll-A. Zumkeller, s.v. *fames - sitis*, in *Augustinus-Lexikon* 2, Basel-Stuttgart 1996-2002, 1231-1236.

³⁴ Cfr. A. Zumkeller, s.v. *Cibus - potus*, in *Augustinus-Lexikon* 1, Basel-Stuttgart 1986-1994, 908-913.

³⁵ Aug., *conf.* 3, 1, 1 (ed. cit. 1, 76).

Nel divario che separa le impressioni dalle immagini letterarie è possibile individuare lo spazio di intervento dello scrittore, che ricorre al linguaggio analogico per esprimere l'intensificarsi della sensibilità nel passaggio dall'*homo exterior* all'*homo interior* e con la sola figura della *sartago*, senza altri dettagli non necessari³⁶, rappresenta la città di Cartagine non nei suoi caratteri oggettivi ma in relazione alla sua percezione soggettiva: la padella, un contenitore per la cottura di carne, pesce e altri alimenti, è metafora di un luogo dove l'ardore delle passioni riscalda la carne e infiamma l'animo. Gli amori che si agitano e strepitano tutto intorno ridestano nel cuore l'amore, rappresentato ricorrendo a immagini platoniche e neoplatoniche, vetero- e neotestamentarie, che definiscono una fitta trama dalla quale emerge l'originale e personalissima visione agostiniana. L'espressione *secretiore indigentia* indica la miseria nascosta, intima, profonda che contraddistingue la condizione ontologica dell'uomo in quanto creatura; tale indigenza, che è insieme fame di essere³⁷ e di amore, richiama la nozione neoplatonica di ἔρως come assillo privo di mezzi per natura e in se stesso indigente³⁸. Questo senso di privazione è talmente urgente da mettere in moto una ricerca che nel disprezzo della sicurezza segue vie non prive di tranelli. L'indigenza e la noncuranza del rischio erano già indicate come caratteri genetici dell'amore nel *Simposio* di Platone: per natura simile alla madre Penia, Eros è sempre povero e coinquilino della miseria; dalla parte del padre Poros è invece coraggioso, temerario, impetuoso, sempre occupato a preparare laccioli³⁹. L'amore

³⁶ Il passo può essere considerato un esempio dello stile immaginifico delle *Confessioni*: esso infatti non vuole essere un racconto dettagliato degli avvenimenti occorsi in seguito all'arrivo di Agostino a Cartagine, ma piuttosto evocare il tumulto delle emozioni che contraddistingue questa fase di vita: i *realia* biografici sono infatti presentati attraverso una trama di immagini letterarie. Cfr. *Augustine. From Rhetor to Theologian*, edited by J. McWilliam et alii, Waterloo, Ontario 1992, 87-88.

³⁷ Tale indigenza e fame interiore è stata definita una 'fame di essere'. Cfr. Zum Brunn, *Le dilemme* cit., 11; F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie* (Symposion, Philosophische Schriftenreihe 5), Freiburg-München 1959, 105.

³⁸ Cfr. Plot., *Enn.* 3, 5, 7 (ed. cit. 1, 300): καὶ ἔστιν ὁ ἔρως οἶον οἰστρος ἄπορος τῆ ἑαυτοῦ φύσει· διὸ καὶ τυγχάνων ἄπορος πάλιν· οὐ γὰρ ἔχει πληροῦσθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ μίγμα· μόνον γὰρ πληροῦται ἀληθῶς, ὅτιπερ καὶ πεπληρωται τῆ ἑαυτοῦ φύσει· ὁ δὲ διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφίεται, κὰν παραχρημα πληρωθῆ, οὐ στέγει ἐπεὶ καὶ τὸ εὐμήχανον αὐτῷ διὰ τὴν ἔνδειαν, τὸ δὲ ποριστικὸν διὰ τὴν τοῦ λόγου φύσιν.

³⁹ Pl., *Symp.* 203c-d (ed. P. Vicaire 1989, 55): «Ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν, ὁ ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. Πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστίν, καὶ πολλοῦ δεῖ

non teme i tranelli ma si compiace di essi, cerca sempre una trappola nella quale prendere o essere preso e trova noioso e insopportabile un percorso privo di insidie⁴⁰.

Instabile e perennemente inquieto, l'amore umano è continua e inesausta ricerca, rappresentata con l'immagine della fame, che evoca un intimo senso di languore: nel *Fedro* di Platone essa indica non l'effusione ma piuttosto la carenza e il bisogno di affetto⁴¹ e in *conf.* 3, 1, 1 ha un valore analogo, precisato dall'espressione *ab interiore cibo*: A. Solignac chiarisce che «ce n'est pas une faim de la nourriture intérieure, mais une faim par privation de cette nourriture»⁴². La metafora della fame, richiamando la nozione di vuoto, indica un amore incompiuto che apre uno spazio nel quale il timore, l'ansia e perfino la rabbia assumono tutta la loro forza⁴³; l'immagine del cibo, inteso nel senso di nutrimento, rappresenta d'altra parte un amore che completa. L'accostamento dell'amore divino di pienezza a quello umano di privazione (*amare amabam*) non può non evocare una tensione, che avvicina l'amore agostiniano a quello platonico. La metafora della fame esprime il non amare ancora e il cercare qualcosa da amare⁴⁴.

La fame di cui parla il vescovo di Ippona non affama, non si fa sentire

ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἰονται ἄλλὰ σκληρὸς καὶ ἀύχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής ἀεὶ ὦν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία ξύνοικος. Κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα, ἐπιβουλὸς ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὦν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής».

⁴⁰ Cfr. *Œuvres de Bossuet, évêque de Meaux*, revues sur les manuscrits originaux, et les éditions les plus correctes, 37, Paris 1818, 552-553: «Qui sauroit connoître ce que c'est en l'homme qu'un certain fond de joie sensuelle, et je ne sais quelle disposition inquiète et vague au plaisir des sens qui ne tend à rien et qui tend à tout, connoîtroit la source secrète des plus grands péchés. C'est ce que sentoît saint Augustin au commencement de sa jeunesse emportée, lorsqu'il disoit: "Je n'aimois pas encore; mais j'aimois à aimer": il cherchoit, continue-t-il, quelque piège, où il prît et où il fût pris: et il trouvoit ennuyeuse et insupportable une vie où il n'y eût point de ces lacets: *viam sine muscipulis*».

⁴¹ Pl., *Phdr.* 237d-241d.

⁴² Cfr. *Les Confessions: livres I-VII*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin 13), Paris 1962, 666.

⁴³ Cfr. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 529-530.

⁴⁴ Cfr. Z. Kövecses, *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling* (Studies in emotion and social interaction), Cambridge 2000, 77-79.

ma è senza appetito (*ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum*): l'espressione indica metaforicamente che la necessità dell'amore di Dio è per l'uomo reale come la forza fisiologica della fame, ma può rimanere in uno stato inconsapevole e non essere riconosciuta, può cioè essere senza il desiderio di un amore incorruttibile e durevole per sempre. L'immagine del cibo interiore riunisce molteplici significati: nella tradizione filosofica il nutrimento dell'anima è frequentemente individuato nella *scientia* che sazia la fame di sapere e nella virtù che in quanto *frugalitas* è la pienezza; nella dottrina cristiana l'alimento dello spirito è Cristo, che si comunica sotto le specie eucaristiche del pane e del vino: *Hic est panis, qui de caelo descendit, non sicut manducaverunt patres et mortui sunt; qui manducat hunc panem, vivet in aeternum* (Jo 6, 58). Gli Ebrei nel deserto hanno mangiato la manna e hanno avuto nuovamente fame; chi si nutre del pane disceso dal cielo, invece, non avrà più fame; questa può essere saziata per sempre soltanto da un cibo che non si consuma e non viene mai meno⁴⁵. L'immagine degli alimenti incorruttibili (*alimentorum incorruptibilium*) rappresenta un nutrimento inesauribile, evocando metaforicamente un amore infinito che soddisfa pienamente senza suscitare noia.

Non la pienezza ma la mancanza di cibo suscita fastidio. Le nozioni di pienezza e di vuoto rinviano alla dottrina neoplatonica: se la pienezza corrisponde ad uno stato di perfezione e felicità, l'indigenza è una condizione di miseria rappresentata in questo contesto come un fastidio, un'insofferenza che ben si adatta all'immaginario dell'alimentazione che domina l'intero passo⁴⁶. Alcuni anni prima della composizione delle

⁴⁵ Cfr. Aug., *serm.* 86, 4, 5 (NBA 30/2, 12): *Panis quem dedistis pauperibus meis, consumptus est; panis quem ego dabo, et reficit et non deficit; in euang. Ioh. 25, 13* (NBA 24/1, 584): *Verus ergo ille panis est qui dat vitam mundo; et ipse cibus est de quo paulo ante locutus sum: Operamini cibum non qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam; in euang. Ioh. 26, 1* (NBA 24/1, 594): *Panis quippe iste interioris hominis quaerit esuriam; unde alio loco dicit: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Mt 5, 6). *Iustitiam vero nobis esse Christum Paulus apostolus dicit* (cfr. 1 Cor 1, 30). *Ac per hoc qui esurit hunc panem, esuriat iustitiam; sed iustitiam quae de caelo descendit, iustitiam quam dat Deus, non quam sibi facit homo; ibidem* (NBA 24/1, 594-596): *Unde ista caritas homini? Ipsum audiamus: Caritas, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (Rm 5, 5). *Daturus ergo Dominus Spiritum Sanctum, dixit se panem qui de caelo descendit, hortans ut credamus in eum.*

⁴⁶ Le immagini culinarie ricorrenti in questo passo hanno un significato particolare per i Manichei, sottolineato anche dalle rappresentazioni del sacro cibo. Cfr. A. Kotzé, *Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audience* (Supplements to Vi-

Confessioni, riflettendo nel ritiro di Cassiciaco con alcuni famigliari e amici sul tema della vita beata, Agostino aveva combinato le immagini degli alimenti, della fame, del fastidio in un quadro unitario, per indicare gli effetti salutari della conoscenza, la necessità e l'urgenza di essa, l'insoddisfazione talvolta osservata nei suoi confronti⁴⁷. Nel contesto delle *Confessioni*, le metafore sono riferite preminentemente al dominio dell'amore e dell'affettività, che però è indissolubilmente legato alla ricerca della sapienza: è infatti significativo che, come nel dialogo *Sulla felicità*, la sequenza di immagini sia seguita a breve distanza da un riferimento all'*Ortensio* di Cicerone.

5. Conclusioni

L'inesauribile ricchezza di suggestioni dell'immaginario delle *Confessioni*, oggetto in passato di studi di estremo interesse, è stata esaminata alla luce dei risultati delle più recenti indagini sul contesto storico, sulle fonti, sugli orientamenti retorici e stilistici; tali elementi sono stati integrati in una visione unitaria per ricostruire le fasi della genesi delle immagini letterarie a partire dall'esperienza sensibile e dall'interazione con la tradizione classica e scritturistica. Nella trasfigurazione della vicenda biografica in una forma chiara, piacevole e soprattutto commovente, una funzione fondamentale ha il linguaggio analogico: l'impercettibile moto e fluttuazione del cuore fra il desiderio e la gioia della lode e il timore e la tristezza per i peccati diventa visibile nel momento in cui la nozione astratta di spirito trova espressione in un'im-

giliae Christianae 71), Leiden-Boston 2004, 213-214. Le immagini culinarie che esprimono la fame di cibo spirituale sono in relazione con la *curiositas* e i *phantasmata*.

⁴⁷ Cfr. Aug., *beat. vit.* 2, 8-9 (NBA 3/1, 190-194): *Quid ergo anima, inquam? nullane habet alimenta propria? an eius esca scientia vobis videtur? ... Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt, nihilque bonarum artium hauserunt, ieiunos et quasi famelicos esse. Plenos, inquit Trygetius, et illorum animos esse arbitror, sed vitis atque nequitia. Ista ipsa est, inquam, crede mihi, quaedam sterilitas et quasi fames animorum. Nam quemadmodum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vivam indicant famem, ita et illorum animi pleni sunt morbis quibus sua ieiunia confitentur... Nam si vos invitos et fastidientes alere conabor, frustra operam insumam; magisque vota facienda sunt, ut tales epulas potius quam illas corporis desideretis. Quod eveniet si sani animi vestri fuerint: aegri enim, sicut in morbis ipsius corporis videmus, cibos suos recusant et respuunt.*

magine viva; la parola facendosi figura stabilisce una relazione di analogia fra il contenuto concettuale e l'impressione sensibile, fra l'immateriale e il materiale. Il *trait d'union* fra un dominio e l'altro è la metafora, che recupera la dimensione fisica e la assume in quella spirituale, conferendo così evidenza a quest'ultima.

L'immagine che definisce i lineamenti della mutevole condizione dell'animo perennemente instabile è per natura dinamica: non può essere fermata in un quadro o in un'istantanea, poiché nello spazio di un attimo già muta. L'inquieto dinamismo delle metafore agostiniane corrisponde all'inquietudine del cuore, che è uno dei segni distintivi della sua antropologia ed emerge soprattutto nelle pagine delle *Confessioni* dedicate al racconto degli anni dell'adolescenza, una stagione nella quale ha luogo il turbinio delle esperienze affettive e passionali. L'incalzante susseguirsi e il rapido accavallarsi delle emozioni è rappresentato dal dinamismo delle immagini, che disorientano, sorprendono, sconcertano per la loro estraneità e il loro gioco apparentemente irrazionale⁴⁸: l'accostamento nel breve volgere di poche righe di figure estremamente differenti le une dalle altre è stato interpretato come un segno della ricerca dell'ampiezza e della varietà che contraddistingue lo stile agostiniano, ma non appare dettato da motivazioni esclusivamente formali. Sembra infatti che le metafore presenti nelle singole pagine del racconto biografico siano riferibili all'esperienza della fase di vita corrispondente. Il temperamento immaginifico fa in modo che Agostino ricordi e quindi rappresenti la propria storia come una sequenza di impressioni vive: nei primi anni dell'adolescenza trascorsi fra Tagaste e Madaura, esse sono riconducibili all'ambiente rurale dell'entroterra montuoso della provincia di Numidia, nel quale il labile confine fra lo spazio urbano e civile e la natura selvaggia riflette il sottile limite fra i sentimenti nobili e ignobili, fra la luminosa amicizia e la tenebrosa concupiscenza; nel periodo successivo all'arrivo nella grande e popolosa Cartagine, invece, esse si riferiscono all'animato contesto urbano che evoca in ogni momento sen-

⁴⁸ Cfr. Fontaine, *Sens et valeur des images* cit., 117: «L'abondance des images séduit et désoriente le lecteur des *Confessions*. Elles donnent aux passages les plus chargés de lyrisme religieux leur plénitude et leur délicatesse d'expression. Mais comme elles choquent ou déconcertent parfois par leur étrangeté, leur jeu irrationnel, leur présentation elliptique, ou insistante jusqu'à l'obsession!».

sazioni forti: i richiami della fame non sono meno urgenti di quelli dell'inesausta e inquieta ricerca d'amore.

Se l'esperienza sensibile è l'origine delle metafore ricorrenti nella parte narrativa delle *Confessioni*, la complessità e la ricchezza delle loro suggestioni supera l'evidenza del dato biografico, ed è certamente l'esito di un'attenta elaborazione letteraria, pronta ad accogliere le risonanze più diverse: classiche e scritturistiche, poetiche e filosofiche. Combinando toni e accenti differenti, l'immagine trasfigura la vicenda individuale conferendole valore universale e risuona nei sensi e nell'intimo, dove assume il significato più autentico. Le fasi dell'elaborazione cui sono sottoposte le impressioni originarie per giungere agli esiti letterari sono pertanto motivo di grande interesse: nel regolare questo processo intervengono i principi della retorica, non intesi come freddi vincoli normativi ma piuttosto come forme espressive per la trasmissione di contenuti non solo concettuali ma anche emozionali; l'orditura del tessuto verbale riproduce infatti il groviglio delle sensazioni e dei sentimenti e la lettura è il dipanarsi di un'affettività che rivela i suoi tanti nodi. Tale sensibilità può essere rappresentata soltanto attraverso una fitta rete di immagini, che richiamandosi l'un l'altra si rincorrono in un continuo rinvio: in questo risiede uno dei segreti dell'*elocutio* agostiniana che, sempre chiara e perspicua, rivela continuamente caratteri originali e quasi insondabili.

BIBLIOGRAFIA

- Á. Alcalá Galve, *Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín*, «La Ciudad de Dios» 170 (1957), 592-624; 171 (1958), 375-418.
- L. Alfonsi, *Sant'Agostino e i metodi educativi dell'antichità*, in *S. Agostino educatore*. Atti della Settimana Agostiniana Pavese, Pavia 16-24 aprile 1970, 2, Pavia 1971, 41-55.
- U. Alonso del Campo, *Imágenes simbólicas en el itinerario espiritual de san Agustín*, «Augustinus» 22 (1977), 39-58.
- M.L. Angrisani Sanfilippo, *Il linguaggio della conversione in alcune opere di Agostino*, «Augustinianum» 27 (1987), 281-296.
- R. Arbesmann, *The Concept of Christus Medicus in St. Augustine*, «Traditio» 10 (1954), 1-28.
- F.B.A. Asiedu, *El Hortensius de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín*, «Augustinus» 45 (2000), 5-25.
- Augustine, *Confessions*, commentary by J.J. O'Donnell, Oxford 1992.
- Augustine. *From Rhetor to Theologian*, edited by J. McWilliam et alii, Waterloo, Ontario 1992.
- W.S. Babcock, *Augustine and the Spirituality of Desire*, «Augustinian Studies» 25 (1994), 179-199.
- C.I. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu* (Études anciennes), Paris 1930.
- G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15), Paris 1949.
- C. Basevi, *La semántica de las metáforas en algunos sermones «de Sanctis» de San Agustín (de «Sermo» 273 a 299)*, «Anuario Jurídico Escorialense» 19-20 (1987-1988), 491-537.
- B. Bennett, *Iuxta unum latus erat terra tenebrarum: The Division of Primordial Space in Anti-Manichaeic Writers' Descriptions of the Manichaeic Cosmogony*, in *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, edited by P. Mirecki-J.D. BeDuhn (Nag Hammadi and Manichaeic Studies 50), Leiden-Boston-Köln 2001, 68-78.
- N. Benseddik, *A la recherche de Thagaste, patrie de saint Augustin*, in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité*. Actes du Colloque International, Alger-Annaba 1-7 avril 2001, édités par P.-Y. Fux-J.-M. Roessli-O. Wermelinger (Paradosis: études de littérature et de théologie anciennes 45, 1-2), Fribourg 2003, 413-436.

- M.-F. Berrouard, *Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin, Vérité et Vie: la méditation théologique du Tractatus 69 in Iohannis Euangelium sur Io. 14, 6a*, in *Collectanea Augustiniana*. Mélanges T.J. van Bavel, édités par B. Bruning-M. Lamberigts-J. Van Houtem, 2 (= «Augustiniana» 41), Louvain 1991, 431-449.
- R. Bertacchini, *Agostino e la via unitatis* (Studi Filosofici 1), Napoli 2004.
- J.-N. Bezaçon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes» 3 (1965), 133-160.
- G.I. Bonner, «*Libido*» and «*Concupiscentia*» in *Saint Augustine*, in *Studia Patristica* 6. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959, Part 4. Theologica, Augustiniana, edited by F.L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 81), Berlin 1962, 303-314 (= *God's Decree and Man's Destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, edited by G. Bonner, London 1987, 303-314).
- J.B. Bossuet, *Introduzione alla filosofia, ovvero trattato della cognizione di Dio, e di se medesimo*, trad. it., Venezia 1797.
- M. Bouchenaki, *Augustin et l'africanité à partir des oeuvres historiques et de l'étude des sites de Thagaste, d'Hippone, et de Carthage*, in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité*. Actes du Colloque International, Alger-Annaba 1-7 avril 2001, édités par P.-Y. Fux-J.-M. Roessli-O. Wermelinger (Paradosis: études de littérature et de théologie anciennes 45, 1-2), Fribourg 2003, 131-139.
- V.J. Bourke, *Light of Love: Augustine on Moral Illumination*, «*Mediaevalia*» 4 (1978), 13-31.
- P. Brown, *Agostino d'Ippona* (Piccola biblioteca Einaudi, Storia 293), trad. it., Torino 2005.
- J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987.
- C. Cacciari-M. Massironi, *Il colore nelle parole: metafora ed esperienza percettiva*, in *Figura e sfondo. Temi e variazioni per Paolo Bozzi*, a cura di U. Savardi-P. Bozzi, Padova 2003, 163-178.
- P. Cambronne, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*, Paris 1982.
- P. Cambronne, *Imaginaire et théologie dans les Confessions de saint Augustin*, in *Saint Augustin*. Exposés faits au Congrès qui s'est tenu à l'Institut Catholique de Toulouse pour le seizième centenaire de la conversion de saint Augustin, Toulouse 30 janvier-1 février (= «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 88), Toulouse 1987, 206-228.
- P. Cambronne, *L'entrave dans "Les Confessions" de saint Augustin: essai sur un imaginaire*, «*Revue des Études Anciennes*» 106 (2004), 569-590.
- P. Cambronne-S. Poque, *Fonction et valeur de l'image*, «*Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Lettres d'Humanisme*» 36 (1977), 377-390.
- A.D.E. Cameron, *Wandering Poets. A Literary Movement in Byzantine Egypt*, «*Historia*» 14 (1965), 470-509.
- C. Carena, *Fonti classiche di un passo delle «Confessioni» agostiniane*, «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*» 3 (1967), 65-70.

- C. Carena, *Plantarium in Aug. Conf. 7, 3, 5*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 92 (1964), 423-427.
- P. Cary, *The Weight of Love. Augustinian Metaphors of Movement in Dante's Souls*, in *Augustine and Literature*, edited by R.P. Kennedy-K. Paffenroth-J. Doody (Augustine in conversation: tradition and innovation), Lanham (Md)-Boulder (Co)-New York-Toronto-Oxford 2006, 15-36.
- F.M. Catarinella, *Selva delle insidie, selva della pace. Alle radici di una metafora agostiniana*, in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive*, XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2-4 maggio 2002 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 85), Roma 2003, 383-394.
- K.O. Charamsa, *Davvero Dio soffre? La tradizione e l'insegnamento di san Tommaso* (Claustrum 21), Bologna 2003.
- G. Charles-Picard, *La Carthage de saint Augustin* (Résurrection du passé), Paris 1965.
- D. Chidester, *Symbolism and the Senses in Saint Augustine*, «Religion» 14 (1984), 31-51.
- D. Chidester, *The Symmetry of Word and Light: Perceptual Categories in Augustine's Confessions*, «Augustinian Studies» 17 (1986), 119-133.
- M. Tulli Ciceronis *Hortensius*, edidit, commentario instruxit A. Grilli (Testi e Documenti per lo studio dell'antichità 5), Milano-Varese 1962.
- G. Clark, *"The bright frontier of friendship": Augustine and the Christian Body as Frontier*, in *Shifting Frontier in Late Antiquity*, edited by R.W. Mathisen-H.S. Sivan, Aldershot 1996, 217-229.
- M. Comeau, *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle, d'après saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse» 40 (1951-1952), 80-89.
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968².
- V. d'Antò, *I peccati giovanili di sant'Agostino nel racconto delle sue Confessioni*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» 23 (1946-1948), 17-36.
- F. De Capitani, *Il libro II delle "Confessioni" di S. Agostino*, in «Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Libri I-II, commento di L.F. Pizzolato-G. Ceriotti-F. De Capitani (Lectio Augustini 1), Palermo 1984, 89-121.
- M. Djuth, *Where There's a Will, There's a Way: Augustine on the Good Will's Origin and the Recta Via Before*, in *Augustine on Human Goodness: Metaphysics, Ethics and Politics*. Proceedings of the 21st Annual Philosophy Colloquium, Dayton 7-9 april 1994, directed by R. Herbenick-P.A. Johnson (= «University of Dayton Review» 22), Dayton 1994, 237-250.
- J. Doignon, *La problématique cicéronienne du protreptique du «De libero arbitrio» II, 35 de saint Augustin*, «Latomus» 40 (1981), 807-817.
- D. Doucet, *Pondus meum amor meus. Confessions 13, 9, 10. Enjeux et enracinement philosophique*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 105 (2004), 147-168.
- O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.

- L. Ennabli, *Carthage, une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle* (Études d'Antiquités africaines), Paris 1997.
- L.C. Ferrari, *The Pear-Theft in Augustine's Confessions*, «Revue des Études Augustiniennes» 16 (1970), 233-242.
- L.C. Ferrari, *The Boyhood Beatings of Augustine*, «Augustinian Studies» 5 (1974), 1-14.
- L.C. Ferrari, «*Christus Via*» in *Augustine's Confessions*, «Augustinian Studies» 7 (1976), 47-58.
- J. Fichtner, *Die Umkehrung in der prophetischen Botschaft. Eine Studie zu dem Verhältnis von Schuld und Gericht in der Verkündigung Jesajas*, «Theologische Literaturzeitung» 78 (1953), 459-466.
- J. Finkezzeller, *Il problema di Dio. Il primo capitolo della teologia cristiana* (Biblioteca di Cultura Cristiana 1), Milano 1987.
- J. Fontaine, *Sens et valeur des images dans les «Confessions»*, in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Paris 21-24 septembre 1954, 1, Paris 1954, 117-126.
- L. Galati, *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956.
- E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Études de philosophie médiévale 11), Paris 1949³.
- R. Goff, *The Language of Self-Transformation in Plato and Augustine*, «Man and World» 4 (1971), 413-435.
- M.J. Holman, *Nature Imagery in the Works of Saint Augustine* (Patristic Studies 33), Washington 1931.
- R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Études Augustiniennes, Antiquité 14), Paris 1962.
- M.K. Hopkins, *Social Mobility in the Later Roman Empire. The Evidence of Ausonius*, «Classical Quarterly» 11 (1961), 239-249.
- K. Hopkins, *Élite Mobility in the Roman Empire*, «Past and Present» 32 (1965), 12-26.
- R. Innes, *Integrating the Self through the Desire of God*, «Augustinian Studies» 28 (1997), 67-109.
- S. Jaśkiewicz, *La misericordia di Dio nelle Confessioni di Sant'Agostino*, in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*, XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2-4 maggio 2002 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 85), Roma 2003, 257-263.
- M.D. Jordan, *Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres*, «Rhetorica, A Journal of the History of Rhetoric» 4 (1986), 309-333.
- G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955.
- F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie* (Symposion, Philosophische Schriftenreihe 5), Freiburg-München 1959.
- A. Kotzé, *Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audience* (Supplements to Vigiliae Christianae 71), Leiden-Boston 2004.
- Z. Kövecses, *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling* (Studies in emotion and social interaction), Cambridge 2000.

- P.G. Kuntz, *Augustine: From Homo Erro to Homo Viator*, «Augustinian Studies» 11 (1980), 79-89.
- M. Leone, *Religious Conversion and Identity: the Semiotic Analysis of Texts* (Routledge Studies in Religion 3), London-New York 2004.
- M. Leone, *Le mutazioni del cuore: esperienza, narrazione e narratività della conversione religiosa*, «Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici on-line» 3-4 (www.associazionesemiotica.it/ec/pdf/leone_20_3_07.pdf).
- Les Confessions: livres I-VII*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin 13), Paris 1962.
- Les Confessions: livres VIII-XIII*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin 14), Paris 1962.
- B. Lorenz, *Überlegungen zum Bild des Weges in den «Confessiones» des Augustinus*, in *Studia Patristica* 17, edited by E.A. Livingston, Part 3, Oxford 1982, 1264-1268.
- G. Madec, *La patria e la via: Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino* (Cultura cristiana antica), trad. it., Roma 1993.
- S. Magnavacca, *Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de pondus*, «Patristica et Mediaevalia» 6 (1985), 3-18.
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.
- W.E. Mann, *The Theft of the Pears*, «Apeiron, A Journal for Ancient Philosophy and Science» 12 (1978), 51-58.
- M. Marin, *Il libro quarto delle Confessioni. L'amicizia e la caducità*, in *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica* 4, Bari 2006, 559-575.
- H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* (Cultura 7), trad. it., Roma 1971³.
- H.-I. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica* (Biblioteca di cultura medievale), trad. it., Milano 1987.
- T.F. Martin, *Paul the Patient. Christus medicus and the stimulus carnis (2 Cor. 12:7): a Consideration of Augustine's Medicinal Christology*, «Augustinian Studies» 32 (2001), 219-256.
- P. Mattei, «Cum agerem annum aetatis undevicensimum». *Augustin, l'Hortensius et la Bible en 373 (Confessions III, 4, 7 - 5, 9)*, «Vita Latina» 116 (1989), 26-36.
- M.R. Miles, *Temor y amor en san Agustín*, «Augustinus» 26 (1981), 177*-181*.
- P.F. Moretti, *La fortuna di un termine agricolo: plantarium*, «Acme, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» 53 (2000), 63-81.
- A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
- M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.
- D. O'Brien, *San Agustín y Jámblico. Pondus meum amor meus*, «Augustinus» 26 (1981), 183*-186*.
- R.J. O'Connell, *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York 1996.

- G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino* (Augustiniana 6), trad. it., Palermo 1988.
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954.
- J. Oroz Reta, *Tres lecturas y una conversión. Del Hortensius a la Epístola a los Romanos*, «Augustinus» 37 (1992), 245-272.
- J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933.
- A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1994³.
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Studio introduttivo* (Cultura 15), Roma 1956.
- M. Pellegrino, *La spiritualità dell'immagine nei Padri della Chiesa*, «Asprenas» 5 (1958), 324-347 (= Idem, *Ricerche Patristiche [1938-1980]*, 2, Torino 1982, 213-236).
- M. Pellegrino, *Aspectos pedagógicos en las Confesiones de san Agustín*, «Augustinus» 5 (1960), 53-63.
- J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre «Sur l'union de l'âme et du corps»*, «Revue des Études Anciennes» 66 (1964), 53-107.
- S. Pinckaers, *Peut-on espérer pour les autres?*, «Mélanges de Science Religieuse» 16 (1959), 31-46.
- L.F. Pizzolato, *L'amicizia in sant'Agostino e il Laelius di Cicerone*, «Vigiliae Christianae» 28 (1974), 203-215.
- L.F. Pizzolato, *Ambrogio e Paolino di Nola: per una più precisa datazione della Expositio psalmi CXVIII di Ambrogio*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* (= «Studi tardoantichi» 7), Messina 1989, 333-345.
- L.F. Pizzolato, *Agostino e l'essenza dell'amicizia cristiana*, in Idem, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* (Einaudi Paperbacks, Filosofia 238), Torino 1993.
- S. Poque, *La prière du catéchumène Augustin en Septembre 386 (conf. IX, 4, 8-11)*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 15-20 settembre 1986, Roma 1987, 2, 79-84.
- K. Power, *Sed unam tamen: Augustine and his concubine*, «Augustinian Studies» 24 (1993), 49-76.
- K. Power, *Veiled Desire: Augustine on Women*, New York 1996.
- J. Ries, *Saint Augustin et le manichéisme à la lumière du livre III des Confessions*, in «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. *Libri III-V*, commento di J. Ries-A. Rigobello-A. Mandouze (Lectio Augustini 2), Palermo 1984, 7-24.
- M.N. Rocklage, *A Thematical Analysis of the Imagery in the Confessions of St. Augustine*, Dissertation Saint Louis University 1965.
- H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Paris 21-24 septembre 1954, Paris 1954, 2, 691-701.
- M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution* (Études anciennes), Paris 1958.

- R.P. Russell, *Cicero's Hortensius and the Problem of Riches in Saint Augustine*, «Augustinian Studies» 7 (1976), 59-68.
- Sancti Augustini Confessionum libri XIII*, quos post Martinum Skutella iterum edidit Lucas Verheijen (Corpus Christianorum, Series Latina 27), Turnholti 1981.
- Sant'Agostino, *Confessioni*, introduzione generale di J. Fontaine, bibliografia generale di J. Guirau, testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di P. Cambronne, M. Cristiani, G. Madec, J. Pépin, L.F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco, A. Solignac (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, voll. 1-5.
- G. Scerbo, *Il furto in sant'Agostino*, «Nuova Rivista Pedagogica» 2 (1952), 29-41.
- M.F. Sciacca, *La interioridad objectiva*, Murcia 1955.
- J.F. Senault, *L'uso delle passioni*, trad. it., Venezia 1704.
- H.-J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung der «voces» und «affectus». Zu Augustinus, Conf. IX, 4, 6 und X, 33*, «Theologie und Philosophie» 52 (1977), 481-497.
- S. Sierra Rubio, *Patria y camino: Cristo en la vida y la reflexión de San Agustín*, Madrid 1997.
- M. Simonetti, *S. Agostino e gli Ariani*, «Revue des Études Augustiniennes» 13 (1967), 55-84.
- M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 11), Roma 1975.
- P.G. Stromberg, *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, New York 1993.
- J. Stroux, *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus*, in *Festschrift für R. Reitzenstein zum 2 april 1931 dargebracht*, herausgegeben von E. Fraenkel-H. Fränkel-M. Pohlenz-E. Reitzenstein-R. Reitzenstein-E. Schwartz-J. Stroux, Leipzig-Berlin 1931, 106-118.
- H.-G. Surmund, *Factus eram ipse mihi magna quaestio (Confessiones IV, 4). Untersuchungen zu Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der mors immatura*, Münster 1978.
- O. Tescari, *Nota augustiniiana (Confess. 3, 4, 7)*, «Convivium» 5 (1933), 414-421.
- M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron, 1, Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris 1958.
- J. Torchia, «*Pondus meum amor meus*»: *the Weight-Metaphor in St. Augustine's Early Philosophy*, «Augustinian Studies» 21 (1990), 163-176.
- T.J. van Bavel, *Augustine's View on Women*, «Augustiniana» 39 (1989), 5-53.
- G.I. Vlková, *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce. Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia* (Tesi Gregoriana, Serie Teologica 107), Roma 2004.
- W. Wilbrand, *Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius*, «Historisches Jahrbuch» 41 (1921), 1-19.
- É. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux «Confessions»*, «Recherches Augustiniennes» 6 (1969), 3-102.

Bibliografia ragionata degli studi sugli *affectus*

Lo stoicismo e Agostino

- S. Cuesta, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín: estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico*, Madrid 1945.
- I. Gobry, *La critique augustinienne du stoïcisme*, «Diotima» 20 (1992), 115-121.
- M. Spanneut, *Le stoïcisme et saint Augustin*, in *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, 896-914.
- M. Spanneut, *L'impact de l'apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin*, in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, edición a cargo de A. González Blanco-J.M. Blázquez Martínez (Antigüedad y cristianismo 7), Murcia 1990, 39-52.

Cicerone e Agostino

- J. Brachtendorf, *Cicero and Augustine on the Passions*, «Revue des Études Augustiniennes» 43 (1997), 289-308.
- A. Michel, *Saint Augustin et Cicéron: le courage, la souffrance et la joie*, in *Valeurs dans le stoïcisme: du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut par Michel Soëtard* (Philosophie), Lille 1993, 193-202.

La teoria delle passioni in Agostino

- E. Bermon, *La théorie des passions chez saint Augustin*, in *Les passions antiques et médiévales*, édité par B. Besnier-P.F. Moreau-L. Renault (Théories et critiques des passions 1), Paris 2003, 173-197.
- J. Brachtendorf, «... damit sie weinen lernen im Tal der Tränen». *Augustin und die christliche Rehabilitation der Affekte*, in *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, herausgegeben von M. Fiedrowicz, Trier 2004, 123-139.
- E.A. Eguiarte Bendímez, *Proceso afectivo agustiniano. Aproximación hermenéutico-formativa*, «Augustinus» 50 (2005), 263-301.
- A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966.

Etica e passioni

- Á. Alcalá Galve, *Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín*, «La Ciudad de Dios» 170 (1957), 592-624; 171 (1958), 375-418.
- C. Casagrande, *Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni*, in *Agostino d'Ipbona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*. Atti di una giornata di studio tenuta a Pavia nel 2002, a cura di A. Marini (Quaderni del Magazzino di filosofia 2), Milano 2004, 65-75.

- A.M. Casiday, *Apatheia and Sexuality in the Thought of Augustine and Cassian*, «Saint Vladimir's Theological Quarterly» 45 (2001), 359-394.
- J.C. Cavadini, *Feeling Right: Augustine on the Passions and Sexual Desire*, «Augustinian Studies» 36 (2005), 195-217.
- H. Chadwick, *Emotions and the Formation of Christian Ethics*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 4-6 maggio 1995 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 53), Roma 1996, 7-10.
- K. Demura, *Cor nostrum in the Confessions of St. Augustine*, in *Prayer and Spirituality in the Early Church 2*, edited by P. Allen-W. Mayer-L. Cross, Everton Park 1999, 187-196.
- M. Fiedrowicz, *Ciues sanctae ciuitatis Dei omnes affectiones rectas habent (Ciu. Dei 14, 9): Terapia delle passioni e preghiera in S. Agostino*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 4-6 maggio 1995 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 53), Roma 1996, 431-440.
- H.-J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung der «voces» und «affectus». Zu Augustinus, Conf. IX, 4, 6 und X, 33*, «Theologie und Philosophie» 52 (1977), 481-497 (= Idem, "Manna in deserto". *Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter*, Köln 2002, 243-266).
- F.-J. Thonnard, *La vie affective de l'âme selon saint Augustin*, «Année théologique augustinienne» 13 (1953), 33-55.

Teologia delle passioni

- V. Grossi, *La teologia affettiva di tradizione agostiniana*, «Lateranum» 61 (1995), 177-187.
- W. Olmsted, *Invention, Emotion, and Conversion in Augustine's Confessions*, in *Rhetorical Invention and Religious Inquiry. New Perspectives*, edited by W. Jost-W. Olmsted, New Haven (Conn.) 2000, 65-86.
- G. Tantardini, *Il cuore e la grazia in sant'Agostino. Distinzione e corrispondenza*, Lezioni tenute nei Convegni sull'attualità di sant'Agostino all'Università degli Studi di Padova. Anni accademici 2002-2003, 2003-2004, 2004-2005 (Studi agostiniani 14), Roma 2006.

Amor

- H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica* (Conoscenza religiosa 27), trad. it., Milano 2004.
- G. Beschin, *S. Agostino, il significato dell'amore: una introduzione al pensiero agostiniano, dai Dialoghi alla Città di Dio, in un confronto con la filosofia contemporanea* (Idee 64), Roma 1983.
- S. Biolo, *L'amore umano come ponte sull'eterno secondo S. Agostino*, in *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale, Bari 28-30 ottobre 1986, a cura di M. Fabris, Bari 1988, 69-87.

- J. Burnaby, *Amor Dei. A study of the religion of St. Augustine*. The Hulsean lectures for 1938, London 1938.
- F. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris 1933.
- A. di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino* (Itinerari critici 2), Roma 1964.
- A. di Giovanni, *La dialettica dell'amore. «Uti-frui» nelle preconfessioni di Sant'Agostino* (Itinerari critici 5), Roma 1965.
- E.L. Fortin, *Augustine and the Hermeneutics of Love: Some Preliminary Considerations*, in *Augustine Today*, Essays by W.S. Babcock, E.L. Fortin, R.J. O'Connell, E. TeSelle, and the Story of an Encounter by J. Muether, edited and with a foreword by R.J. Neuhaus (Encounter series 16), Grand Rapids (Mich.) 1993, 35-59.
- R.J.A. Galindo, *El amor cristiano en su perspectiva de gratuidad, según san Agustín*, «Augustinus» 42 (1997), 297-319.
- B. Gaybba, *Love and Know What You Will: the Epistemological Role of Love in Augustine*, in *Windows on Origins. Essays on the Early Church in Honour of Jan Stoop on his Sixtieth Birthday*, edited by C. Landman-D.P. Whitelaw, Pretoria 1985, 108-133.
- G. Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400* (Étude de philosophie médiévale), Paris 1939.
- J. Liébaert, *Ancienneté et nouveauté de l'amour chrétien du prochain selon les Pères de l'Église*, «Mélanges de Science Religieuse» 45 (1988), 59-82.
- M. Nussbaum, *Augustine and Dante on the Ascent of Love*, in *The Augustinian Tradition* (Philosophical traditions 8), edited by G.B. Matthews, Berkeley (Ca.) 1999, 61-90.
- A. Nygren, *Eros e agape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* (Studi religiosi), trad. it., Bologna 1990.
- D. Pagliacci, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio* (Studi agostiniani 10), Roma 2003.
- C. Panaccio, *Augustin, le verbe mental et l'amour*, in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*. Actes du IX^e Congrès international de philosophie médiévale, Ottawa 17-22 août 1992, sous la direction de B.C. Bazán-E. Andújar-L.G. Sbrocchi, 2, New York-Ottawa-Toronto 1995, 777-786.
- J. Pegueroles, *Amor Dei. La doble naturaleza del amor en la predicación de San Agustín*, «Espíritu» 28 (1979), 135-164.
- C. Riggi, *"Dio è amore" nell'esegesi di Agostino d'Ipbona*, «Parola Spirito e Vita, Quaderni di lettura biblica» 10 (1984), 253-264.
- A. Salvatore, *Il motivo dell'eros nella spiritualità e nel linguaggio di S. Agostino*, Salerno 1976.
- C. Tornau, *Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins*, «Philosophisches Jahrbuch» 112 (2005), 271-291.
- M. Wernicke, *Augustins Menschenliebe*, «Cor Unum» 49 (1991), 54-60.

Caritas

- L. Arias, *Veritas, Unitas, Caritas en san Agustín*, «Estudio Agustiniiano» 12 (1977), 265-280.
- G. Combès, *La charité d'après saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne), Paris 1934.
- D. Dideberg, *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè* (Théologie historique 34), Paris 1975.
- D. Dideberg, *Carità fraterna e amore di Dio in S. Agostino*, «Parola Spirito e Vita, Quaderni di lettura biblica» 11 (1985), 253-264.
- D. Dideberg, *Caritas. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité*, in *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von A. Zumkeller, Würzburg 1989, 369-381.
- J. Doignon, *Une définition oubliée de l'amour conjugal édénique chez Augustin: pia caritatis adfectus (Gen. ad litt. 3, 21, 33)*, «*Vetera Christianorum*» 19 (1982), 25-36.
- J. Gallay, *La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Primam Ioannis de saint Augustin*, «*Revue des Études Augustiniennes*» 1 (1955), 1-20.
- S.J. Grabowski, *The Role of Charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustine*, «*Revue des études augustinienes*» 3 (1957), 29-63.
- R. Johannesson, *Caritas in Augustine and Medieval Theology*, in *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, edited by C.W. Kegley, Carbondale-Edwardsville-London-Amsterdam 1970, 187-202.
- J.T. Lienhard, 'The Glue Itself Is Charity': *Ps 62: 9 in Augustine's Thought*, in *Collectanea Augustiniana. Augustine, Presbyter factus sum*, edited by J.T. Lienhard-E.C. Muller-R.J. Teske, New York 1993, 375-384.
- D. Marin, *Charitas*, «*Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari*» 17 (1974), 161-234.
- C. Mayer, "Pietas" und "vera pietas quae caritas est". *Zwei Kernfragen der Auseinandersetzung Augustins mit der heidnischen Antike*, in *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, Utrecht 13-14 novembre 1986*, édités par J. den Boeft-J. van Oort (Études Augustiniennes, Antiquité 119), Paris 1987, 119-136.
- B. Wannenwetsch, *Caritas fide formata. "Herz und Affekte" als Schlüssel zum Verhältnis von "Glaube und Liebe"*, «*Kerygma und Dogma*» 46 (2000), 205-224.

Amicitia

- J.T. Lienhard, *Friendship in Paulinus of Nola and Augustine*, in *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, édités par B. Bruning-M. Lamberigts-J. Van Houtem, 1 (= «*Augustiniana*» 40), Louvain 1990, 279-296.
- M. Marin, *Il libro quarto delle Confessioni. L'amicizia e la caducità*, in *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica* 4, Bari 2006, 559-575.
- J. McEvoy, 'Anima una et cor unum': *Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, «*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*» 53 (1986), 40-92.

- M.A. McNamara, *L'amicizia in Sant'Agostino*, trad. it., Milano 1970.
- J.F. Monagle, *Friendship in St. Augustine's Biography. Classical Notion of Friendship*, «Augustinian Studies» 2 (1971), 81-92.
- V. Nolte, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen. Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäss den philosophischen Schriften und den «Confessiones»* (Cassiciacum 6), Würzburg 1939.
- L.F. Pizzolato, *L'amicizia in sant'Agostino e il Laelius di Cicerone*, «Vigiliae Christianae» 28 (1974), 203-215.
- L.F. Pizzolato, *Agostino e l'essenza dell'amicizia cristiana*, in Idem, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* (Einaudi Paperbacks, Filosofia 238), Torino 1993.
- T. Viñas Roman, «Koinonia» evangélica y «Vera Amicitia». *Claves para una interpretación agustiniana*, in *San Agustín en el XVI centenario de su conversión, 386/387 - 1987* (= «La Ciudad de Dios» 200), Madrid 1987, 291-310.

Desiderium

- W.S. Babcock, *Augustine and the Spirituality of Desire*, «Augustinian Studies» 25 (1994), 179-199.
- I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Études Augustiniennes, Antiquité 95), Paris 1982.
- G. Bonner, *The Desire for God and the Need for Grace in Augustine's Theology*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 15-20 settembre 1986, 1, Cronaca del Congresso, Sessioni generali, Sezione di studio I (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 24), Roma 1987, 203-215.
- A. Brombart, *Le désir en quête de Dieu*, «Itinéraires augustiniens» 3 (1990), 19-26.
- O. Champion, *L'homme de désir selon saint Augustin*, «Christus» 182 (1999), 163-171.
- G. Chantraine, *Le désir de Dieu chez Plotin et chez saint Augustin*, in *Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd Haeffner SJ zum 65. Geburtstag*, Freiburg-München 2006, 475-483.
- M. del C. Dolby Mugica, *El deseo de verdad en san Agustín, como deseo de Dios*, in *Verdad, percepción, inmortalidad. Miscelánea en Homenaje al Profesor Wolfgang Strobl*, edición por S. Castellote (Series Valentina 36), Valencia 1995, 181-190.
- G. Ferlisi, *Preghiera, desiderio, conversione*, «Presenza Agostiniana» 14 (1987), 43-51.
- M. Hanly, *Desire: Augustine beyond Western Subjectivity*, in *Radical Orthodoxy: a new Theology*, edited by J. Milbank-C. Pickstock-G. Ward, London-New York 1999, 109-126.
- R. Innes, *Integrating the Self through the Desire of God*, «Augustinian Studies» 28 (1997), 67-109.
- K. Kienzler, *Die unbegreifliche Wirklichkeit der menschlichen Sehnsucht nach Gott*, in *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, herausgegeben von N. Fischer-C. Mayer, Freiburg 1998, 61-106.

- M.R. Miles, *Desire and Delight. A New Reading of Augustine's Confessions*, New York 1992.
- D. Pagliacci, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio* (Studi agostiniani 10), Roma 2003.
- T. Ryba, *The magister internus. An Augustinian Proto-Phenomenology of Faith as Desire and Teacher*, «Analecta Husserliana» 43 (1994), 307-329.
- S. Spence, *Rhetorics of Reason and Desire. Vergil, Augustine, and the troubadours*, Ithaca-London 1988.
- A. Tornatora, *Tempus desiderandi: Agostino e la mutevolezza dell'orante*, in *La preghiera nel tardo antico, dalle origini ad Agostino*. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1998 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 66), Roma 1999, 351-359.

Concupiscentia

- G.I. Bonner, «Libido» and «Concupiscentia» in *Saint Augustine*, in *Studia Patristica* 6. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959, Part 4. Theologica, Augustiniana, edited by F.L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 81), Berlin 1962, 303-314 (= *God's Decree and Man's Destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, edited by G. Bonner, London 1987, 303-314).
- F.-J. Thonnard, *La notion de concupiscentia en philosophie augustinienne*, «Recherches Augustiniennes» 3 (1965), 59-105.

Gaudium

- L. Cignelli, *Il tema del "Cristo-gioia" nella Chiesa patristica*, in *Studia Hierosolymitana* 3. *Nell'Ottavo Centenario Franciscano (1182-1982)* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 30), a cura di G.C. Bottini, Jerusalem 1983, 169-192.
- R. Dias Neto, *"Psalterium meum, gaudium meum", a alegria do Justo na presença de Deus: doutrina de santo Agostinho de Hipona nas Enarrationes in Psalmos*, Roma 1997.
- M.-F. Lacan, *Une présence dont je puis jouir*, «Lumière et Vie» 39 (1990), 63-80.
- P. Pauliat, *Joie et bonheur du chrétien d'après Saint Augustin*, «Didaskalia» 5 (1975), 89-104.
- P. Siniscalco, *Intra in gaudium Domini tui. Note su una citazione di Matteo (25, 21 e 23) nelle Confessiones di Agostino: esperienza mistica e beatitudine celeste*, in *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum siebzigsten Geburtstag*, herausgegeben von E. Jain-R. Margreiter, Sankt Augustin 1991, 187-196.

Laetitia

- G. de Luca, *Sant'Agostino. Scritti d'occasione e traduzioni*, a cura di G. Sandri, Roma 1986, 13-36.

- A. Hamman, *Les repas religieux et l'agape chez saint Augustin*, in *Strenas Augustinianas P. Victorino Capanaga oblatas, curavit edendas Iosephus Oroz Reta*, 1. Theologica (= «Augustinus» 12), Madrid 1967, 181-192.

Timor

- J.A. Highland, *Temor y vergüenza en la conversión de Agustín*, «Augustinus» 45 (2000), 423-433.
- M.R. Miles, *Temor y amor en san Agustín*, «Augustinus» 26 (1981), 177*-181*.
- J. Pegueroles, *Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de San Agustín*, «Espíritu» 30 (1981), 5-18.
- O. Perler, *Contremui amore et horrore. Augustinus, Confessiones VII 10, 16*, in *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stürnimann*, herausgegeben von J. Brantschen-P. Selvatico, Freiburg-Wien 1980, 241-252.
- R. Rimmel, *Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 45 (1921), 43-65; 229-259.

Tristitia

- C. Oppel, *"Why, my soul, are you sad?": Augustine's Opinion on Sadness in the "City of God" and an Interpretation of his Tears in the "Confessions"*, «Augustinian Studies» 35 (2004), 199-236.
- J. Perret, *Tristesse et action de grâces avec saint Augustin*, «Cahiers Universitaires Catholiques» 8 (1964), 373-377.

Spes

- L. Alici, *Interiorità e speranza*, in *Interiorità e intenzionalità nel «De civitate Dei» di Sant'Agostino*. Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di R. Piccolomini (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 35), Roma 1991, 55-73.
- L. Alici, *La morte, il male e le ragioni della speranza. Una rilettura di Agostino*, in *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*. Atti del Convegno tenuto a Trento nel 1992, a cura di C. Gianotto (Labirinti 11), Trento 1995, 77-101.
- L. Arias, *La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo*, «Augustinus» 12 (1967), 51-75.
- L. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana; Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium und Enarrationes in Psalmos 1-91* (Münchener theologische Studien 2, Systematische Abteilung 29), München 1964.
- P. Garcia Castillo, *El hombre agustiniano. De la nostalgia a la esperanza*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 17 (1990), 323-343.
- E. Gómez, *Homo viator. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana*, «Augustinus» 45 (2000), 383-422.

- M.G.St.A. Jackson, *Faith, Hope, Charity and Prayer in St. Augustine*, in *Studia Patristica* 22. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, edited by E.A. Livingstone, Leuven 1989, 265-270 (= *La fe, la esperanza y la caridad en la oración agustiniana*, in *San Agustín en Oxford* [3.º]. X Congreso Internacional de Estudios Patristicos, edición y prólogo de J. Oroz Reta [= «Augustinus» 36], Madrid 1991, 141-146).
- P. Mayer, *Glaube, Hoffnung und Liebe bei Augustinus*, «Cor Unum» 40 (1982), 99-114.
- F.E. McGregor, *Tiempo, memoria y esperanza. Notas para una antropología agustiniana*, «Augustinus» 2 (1957), 177-187.
- U. Occhialini, *La speranza della Chiesa pellegrina. Teologia della speranza nelle "Enarrationes in Psalmos" di S. Agostino* (Collectio Assisiensis 2), Assisi 1965.
- J. Oroz Reta, *La esperanza cristiana en la Ciudad de Dios. Última lección académica*, in *Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz Reta dicata*, curantibus P. Merino et J.M. Torrecilla, 1. Theologica (= «Augustinus» 38), Madrid 1993, 49-76.
- S. Pinckaers, *Peut-on espérer pour les autres?*, «Mélanges de Science Religieuse» 16 (1959), 31-46.
- A. Schmidt, *Kleine Theologie der Hoffnung. Zur Predigt des heiligen Augustinus über den 130. (129.) Psalm*, «Erbe und Auftrag» 50 (1974), 419-422.
- B. Studer, *Augustine and the Pauline Theme of Hope*, in Idem, *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (Studia Anselmiana 107), Roma 1992, 499-533.
- B. Studer, *Speranza e intenzionalità in Agostino d'Ipbona*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 41), Roma 1993, 71-86.
- T.J. van Bavel, *Hoffen für andere bei Augustinus*, in *Traditio Augustiniana: Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von A. Zumkeller-A. Krümmel (Cassiciacum 46), Würzburg 1994, 19-37.
- J. Yagüe, *San Agustín o la esperanza esperanzada*, in *Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga oblatas*, curavit edendas Iosephus Oroz Reta, 2. Philosophica (= «Augustinus» 13), Madrid 1968, 433-442.

Inquietudo

- C. Bonvecchio, *Inquietum cor meum: il processo di individuazione e il sé in Agostino e in C.G. Jung*, in *Agostino d'Ipbona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*. Atti di una giornata di studio tenuta a Pavia nel 2002, a cura di A. Marini (Quaderni del Magazzino di filosofia 2), Milano 2004, 179-201.
- F. Cayré, *Les deux phases de l'inquiétude religieuse chez saint Augustin*, «Année théologique agustinienne» 10 (1949), 116-132.
- G. Ceriotti, *Excursus: Inquietum cor (Confessioni, I, 1, 1)*, in *"Le Confessioni" di Agostino d'Ipbona. Libri I-II*, Commento di L.F. Pizzolato, G. Ceriotti, F. De

- Capitani (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese), Palermo 1984, 79-88.
- H. de Noronha Galvão, *O cor inquietum como chave hermenéutica das Confissões*, in *As Confissões de Santo Agostinho 1600 años depois: presença e actualidade*. Acta do congresso internacional, Lisboa 2001, 39-55.
- A. di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino* (Itinerari critici 2), Roma 1964.
- W.A. Euler, "Unruhig ist unser Herz" (Conf. 1, 1, 1). *Zur Wirkungsgeschichte eines augustinischen Motivs*, in *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, herausgegeben von M. Fiedrowicz, Trier 2004, 9-24.
- O. Gonzalez de Cardedal, *Inquietud, finitud, alabanza y teología (La Soteriología de San Agustín en Confesiones I, 1, 1 - I, 5, 5)*, in *San Agustín en el XVI centenario de su conversión, 386/387 - 1987* (= «La Ciudad de Dios» 200), Madrid 1987, 273-290.
- E. Maccagnolo, «Inquietudo», «firmamentum» e «quies». *Nota sull'escatologia nelle «Confessioni» di S. Agostino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 71 (1979), 314-325.
- C.J.N. Paulo, *Being and Conversion: a Phenomenological Ontology of Radical Restlessness*, Ann Arbor (Mi.) 1999.
- C.J.N. Paulo, *Fenomenología agustiniana de la inquietud humana*, «Augustinus» 46 (2001), 199-224.
- A. Pincherle, *Et inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana*, «Augustinus» 13 (1968), 353-368.
- R.M. Zelasco, *L'inquiétude de Dieu chez saint Augustin*, «Sapientia» 57 (2002), 3-38.

INDICI

Confessiones

1, 1, 1	71		94, 166, 167
1, 4, 4	154	3, 4, 8	48, 51, 167
1, 6, 9	154	3, 5, 9	168, 173
1, 8, 13	81, 109	3, 6, 10	61, 122, 138, 168,
1, 9, 14	109, 111, 161, 172		169, 170, 173
1, 9, 15	109, 111	3, 6, 11	173
1, 11, 17	57	3, 7, 12	123, 129, 173
1, 12, 19	43, 87	3, 7, 13	129, 173
1, 13, 22	172	3, 7, 13-3, 9, 17	129
1, 14, 23	57, 82, 154	3, 8, 16	86, 127, 154
1, 15, 24	172	3, 10, 18	173
1, 16, 26	161, 162	3, 11, 20	205
1, 17, 27	145, 162	4, 1, 1	169
1, 18, 28	43, 44, 113, 154,	4, 2, 2	126
	175	4, 2, 3	123, 169
1, 19, 30	43	4, 4, 7	118, 147, 169
1, 20, 31	51, 154	4, 4, 8	169
2, 1, 1	44, 83, 86, 114,	4, 4, 9	118, 149, 158, 168,
	154, 172, 200		169
2, 1, 1-2, 3, 5	83	4, 5, 10	87, 118
2, 2, 2	44, 51, 83, 86, 126,	4, 6, 11	118, 119, 148, 150,
	127, 145, 206		170
2, 2, 3	83	4, 7, 12	94, 149, 170
2, 2, 4	44, 83, 86, 113,	4, 8, 13	53, 88
	134, 154	4, 9, 14	89, 154
2, 3, 5	83, 113, 145, 162,	4, 11, 16	186
	163	4, 12, 18	154, 172
2, 3, 6	44, 86, 113, 172	4, 13, 20	90
2, 3, 7	86, 145	4, 14, 22	21, 90
2, 3, 8	84, 86, 113, 114,	4, 15, 24	90, 123, 129
	145, 164	4, 15, 27	90
2, 4, 9	84	4, 16, 31	123
2, 5, 10	51	5, 1, 1	71
2, 6, 12	84	5, 2, 2	172
2, 6, 13	114, 146	5, 3, 3	138, 171
2, 7, 15	186	5, 3, 3-5, 3, 6	171
2, 8, 16	85	5, 3, 5	172
2, 9, 17	51, 85	5, 3, 6	123
2, 10, 18	44	5, 5, 8	123
3, 1, 1	43, 44, 45, 52, 61,	5, 6, 10	61
	86, 87, 98, 115,	5, 7, 12	171
	117, 126, 127, 134,	5, 7, 13	138, 171
	141, 172, 208, 210	5, 8, 14	94
3, 2, 3	52, 86, 113	5, 8, 15	134
3, 3, 5	134, 172	5, 9, 16	57, 134
3, 3, 6	52, 107	5, 10, 18	123, 171
3, 4, 7	44, 47, 50, 51, 75,	5, 10, 19	123, 171, 172, 174

5, 10, 20	123, 129, 174	9, 3, 5	96
5, 11, 21	123, 174	9, 4, 7	97, 135
5, 12, 22	94	9, 4, 8	179
5, 13, 23	92, 95, 172	9, 4, 8-9, 4, 9	136
5, 14, 24	93, 129, 172, 174, 175, 176	9, 4, 8-9, 4, 11	179
5, 14, 25	186	9, 4, 9	114, 136, 180
6, 1, 1	124, 177, 178	9, 4, 10	98, 154
6, 3, 3-6, 3, 4	92	9, 4, 12	134
6, 3, 4	93	9, 5, 13	93
6, 4, 5	125	9, 8, 17	57, 133
6, 4, 6	92, 94, 122, 125, 174	9, 9, 22	57
6, 6, 9	95, 96, 154	9, 12, 31	150
6, 10, 16	127	9, 12, 32	127
6, 11, 18	92	9, 13, 36	127
6, 11, 19	95, 126, 154	10, 1, 1	65, 66, 67, 99, 181, 183
6, 12, 21	55, 56, 127, 138	10, 1, 1-10, 5, 7	65
6, 12, 22	127, 128	10, 2, 2	62, 65, 66, 67
6, 13, 23	127	10, 3, 3	65, 66, 196
6, 14, 24	55	10, 3, 4	196
7, 1, 1	56, 57, 59	10, 4, 5	66
7, 3, 4	57, 131	10, 4, 6	182
7, 3, 5	57, 129, 130, 131, 154	10, 6, 8	67, 99
7, 5, 7	57, 131	10, 8, 12	67, 100
7, 7, 11	57, 127, 131	10, 8, 14	101, 152, 183
7, 9, 13	59	10, 9, 16	102
7, 9, 15	61	10, 14, 21	100, 101, 107, 153, 155, 183
7, 10, 16	60, 61, 175	10, 14, 21-10, 14, 22	102, 154
7, 12, 18	175	10, 14, 22	102, 155
7, 17, 23	60, 61, 175	10, 21, 30	102
7, 18, 24	172	10, 21, 31	62, 68, 103
7, 21, 27	7	10, 22, 32	103
8, 1, 1	63, 127	10, 23, 33	103
8, 1, 2	63, 154, 186	10, 23, 34	104, 186
8, 2, 3	59, 132, 138	10, 28, 39	69, 104, 136, 137, 183
8, 2, 3-8, 2, 5	132	10, 29, 40	183
8, 2, 4	132	10, 30, 41	183
8, 4, 9	63, 138	10, 30, 42	184
8, 5, 10	63, 127, 128, 132	10, 31, 44	138
8, 5, 11	64, 133	10, 31, 46	70
8, 6, 13	64, 127	10, 31, 47	70
8, 6, 15	7, 12, 57, 133, 181	10, 32, 48	70
8, 7, 18	134	10, 33, 49	70
8, 8, 19	134, 175	10, 33, 50	186, 189
8, 10, 22	134	10, 34, 51	70
8, 11, 25	127, 134	10, 34, 52	70, 138
9, 1, 1	96, 127, 138, 154	10, 35, 54	70
9, 1, 1-9, 3, 5	96	10, 35, 56	71, 202
9, 2, 2	96	10, 35, 57	71
9, 2, 3	96	10, 36, 58	71, 138, 186
9, 2, 4	96, 97	10, 36, 59	138

10, 37, 61	156	13, 4, 5	157, 188
10, 40, 65	184	13, 5, 6	188
10, 41, 66	184, 186	13, 7, 8	157, 188
10, 42, 67	185	13, 8, 9	188
10, 43, 68	185	13, 9, 10	21, 157, 188
10, 43, 69	185, 186	13, 10, 11	188
11, 2, 3	71, 75, 202	13, 12, 13	188
11, 2, 4	76	13, 13, 14	23, 141, 158, 190
11, 9, 11	136, 180, 190, 191	13, 14, 15	140, 158, 188
12, 27, 37	72	13, 15, 17	138
12, 30, 41	162	13, 25, 38	105, 107
13, 1, 1	71, 77	13, 26, 39	105, 106, 107
13, 2, 3	157, 188	13, 26, 40	106, 107
13, 3, 4	188	13, 27, 42	107

Altre opere di Agostino

<p><i>adult. coniug.</i> 1, 1, 1 65</p> <p><i>bapt.</i> 7, 13, 25 23, 143</p> <p><i>beat. vit.</i> 1, 1 176 1, 2 176, 177 1, 4 50, 56, 59, 93, 177 2, 8-2, 9 45, 212 2, 11 119 4, 26-4, 27 119</p> <p><i>bon. coniug.</i> 5, 5 126</p> <p><i>bon. viduit.</i> 21, 26 165</p> <p><i>c. acad.</i> 1, 1, 1 175 1, 1, 4 50 1, 8, 23 175 2, 1, 1 178 2, 2, 3 94 2, 2, 5 59, 61 2, 3, 7 175 2, 3, 8 179 2, 3, 9 179 3, 2, 3 175 3, 4, 7 50 3, 6, 13 53 3, 17, 37 124 3, 17, 38 124 3, 20, 43 124, 179</p> <p><i>c. adv. leg.</i> 2, 2, 4 23</p> <p><i>c. Arian.</i> 9, 7 36, 38 25, 21 156</p> <p><i>c. Cresc.</i> 3, 19, 22 202 4, 4, 5 202</p>	<p><i>c. Faust.</i> 5, 7 55 6, 9, 1 165 9, 2 23 11, 7, 2 190 12, 43 36 15, 3 23 15, 9 23, 143 20, 1 168 21, 9 23 22, 5 173 22, 49 143</p> <p><i>c. Fort.</i> 22 63, 128</p> <p><i>c. Iulian.</i> 1, 7, 33 36 1, 9, 44 175 4, 3, 17 23 4, 15, 78 49 6, 22, 68 23</p> <p><i>c. Iulian. op. imperf.</i> 4, 109 175 4, 131 162 6, 14 121 6, 16 120, 131 6, 27 121</p> <p><i>c. Maximin.</i> 2, 20, 2 36</p> <p><i>c. Parm.</i> 2, 7, 14 190 3, 2, 15 163</p> <p><i>civ.</i> 9, 4-9, 5 31 13, 24, 1 205 14, 3, 2 29 14, 5 29 14, 6 181 14, 7, 2 19, 22, 23, 24, 36, 142, 149, 151, 181 14, 7, 2-14, 9, 3 15, 31 14, 8, 1 18, 24, 25, 26, 151</p>
--	---

14, 8, 2	27, 28	102, 26	20
14, 8, 3	30	109, 2	204
14, 9, 1	31, 33	111, 2	165
14, 9, 2	34, 141	130, 2, 4	156
14, 9, 3	35, 36, 37	130, 5, 10	49
14, 12	131	130, 8, 17	78
15, 16, 2	204	130, 12, 22	64
19, 4, 5	165, 191	130, 14, 27	58, 73
19, 27	55	133, 2	110
21, 14	110	140, 14, 36	147
<i>cons. euang.</i>		140, 20, 51	23
2, 5, 17	112	140, 21, 52	23
3, 4, 10	36	140, 21, 53	23
4, 10, 20	163	140, 24, 59	23
<i>corrept.</i>		147, 11, 26	73
9, 24	23	157, 4, 29	23
<i>de duab. anim.</i>		188, 2, 5	23, 143
9, 11	118	258, 1	53
15, 24	118	263, 3	36
<i>de serm. dom.</i>		263, 4	148, 182
1, 4, 11	23	266, 2-266, 3	91
1, 12, 35	36	<i>gen. ad litt.</i>	
2, 16, 53	76	8, 12, 27	23
<i>divers. quaest.</i>		8, 13, 28	131
1, 2, 12	23	<i>gen. c. Manich.</i>	
8	20	2, 1, 1	131
36, 1	140	2, 7, 8	205
80, 3	36	2, 9, 12	131
<i>doctr. christ.</i>		2, 13, 19	23
1, 15, 14	112	2, 25, 38	131
<i>enchir.</i>		<i>gest. Pelag.</i>	
31, 118	162, 187	3, 7	64
<i>epist.</i>		<i>immort.</i>	
1, 1	124	5, 7	8
1, 3	124	5, 8	8
2, 1	54	<i>in epist. Ioh.</i>	
22, 2, 9	99	2, 12	64
31, 4	99	4, 6	79
38, 1	53	8, 13	190
55, 2, 3	190	9, 5	139
55, 6, 10	164	<i>in euang. Ioh.</i>	
55, 11, 21	11	8, 4	23
55, 14, 25	190	8, 5	23, 143
64, 1	190, 191	13, 12	23, 142
92A, 1	170	25, 13	211
		25, 17	92
		26, 1	211

32, 1	43	50, 13	91
34, 7	58, 79	51, 13	23
35, 9	107	65, 5	23
36, 8	43	67, 12	23
40, 10	79	67, 29	191
43, 12	120	67, 31	178
45, 11	163	70 <i>serm.</i> 1, 7	177
46, 8	18	70 <i>serm.</i> 2, 10	122, 190
48, 3	43	72, 2	23
49, 2	120	79, 9	23
49, 11	36	83, 3	56, 78
52, 3	37	85, 16	23
57, 3	91	86, 2	62
60, 4	37	87, 3	36, 151
65, 1	74	87, 15	190, 191
66, 1	120	89, 10	191
85, 3	23	90 <i>serm.</i> 2, 9	23, 142
92, 2	112	93, 2	164
102, 3	73	93, 19	36
<i>in Iob</i>		94, 2	43
7	69	100, 6	36, 121
30	102	101 <i>serm.</i> 2, 12	62
38	23	102, 5	186
<i>in psalm.</i>		102, 8-10	73
2, 9	184	102, 10	72
4, 2	180	102, 29	23
4, 8	23	103 <i>serm.</i> 3, 11	36
7, 11	170	103 <i>serm.</i> 4, 7	202
9, 15	116, 117	103 <i>serm.</i> 4, 16	23
9, 20	162	108, 24	36
15, 10	23	118 <i>serm.</i> 2, 1	23
18 <i>enarr.</i> 2, 2	23	118 <i>serm.</i> 8, 3	22, 23
20, 3	36	118 <i>serm.</i> 24, 4	191
21 <i>enarr.</i> 2, 4	121	118 <i>serm.</i> 28, 2	23
29 <i>enarr.</i> 2, 17	147	118 <i>serm.</i> 31, 8	23
30 <i>enarr.</i> 1, 10	102	123, 2	164
30 <i>enarr.</i> 2 <i>serm.</i> 1, 3	181	126, 3	23, 142
31 <i>enarr.</i> 2, 20	190, 191	127, 7	140
31 <i>enarr.</i> 2, 24	23	136, 5	146
31 <i>enarr.</i> 2, 26	36	138, 5	204
37, 5	190	139, 15	92
37, 13-14	58	140, 20	122
38, 4	92	142, 9	36
38, 13	190	142, 10	23
39, 1	23, 143	145, 5	62
40, 6	36	145, 7	182
41, 10	159	146, 4	201
41, 13	140	149, 5	175
41, 19	160	149, 11	184
42, 6	149, 151	<i>in Rom.</i>	
48 <i>serm.</i> 1, 6	120	54	117

<i>lib. arb.</i>		2, 167	23
3, 1, 3	20	3, 93	37
3, 18, 52	63	5, 15, 4	23
9, 21	23		
<i>Manich.</i>		<i>quant. anim.</i>	
1, 17, 32	23	1, 2	175
19, 71	118		
20, 74	55	<i>retract.</i>	
		<i>prol. 3</i>	135
<i>mus.</i>		<i>serm.</i>	
6, 11, 32	168	13, 3	23
		23, 1	92
<i>nat. bon.</i>		27, 5	190
34	131	31, 3	37
42, 46	168	35, 1-35, 3	156
		35, 3	156
<i>nat. et grat.</i>		38, 7	120, 121
27, 31	23	47, 4	112
32, 36	23	61, 5, 6	56
		65, 7, 8	120
<i>nupt. et concup.</i>		72A, 8	23
1, 18, 20	190	76, 3, 4	121
		77A, 4	120
<i>octo quaest.</i>		86, 4, 5	211
6	156	86, 10	133
		93, 3, 4	23, 143
<i>ord.</i>		101, 3	120
1, 2, 5	179	105, 4, 6	23, 142
		114A, 3	202
<i>pat.</i>		125, 11	167
1, 1	38	131, 3	23
7, 7	190	131, 5	23
25, 22	20, 23	139A, 2	36
		142, 8	78
<i>pecc. mer.</i>		147, 3	122
1, 18, 23	190	154, 5, 6	23
2, 7, 9	190	157, 1, 1	190
2, 8, 10	190	157, 4	191
2, 21, 35	131	161, 7, 7-161, 9, 9	139
2, 34, 54	112	162A, 9	23
		172, 1, 1	152
<i>perf. iust.</i>		173, 3	151
3, 8	190	177, 9, 9	74
		181, 6, 8	163
<i>persev.</i>		183, 10, 14	121
21, 55	162	186, 2	37
		198 augm., 12	50
<i>quaest. euang.</i>		213, 8	23
2, 13	112	216, 10	155
		229B, 1	62
<i>quaest. hept.</i>		229G, 1	122
1, 30	111	229H, 3	122
		250, 2	107

253, 3	121	1, 14, 25	175
260C, 7	23	<i>spec.</i>	
261, 7	37	236	23
265A, 7	37	338	23
265D, 3	37	<i>spir. et litt.</i>	
277A, 1	165	33, 59	74
297, 2, 3	37	<i>trin.</i>	
298, 2, 2	73	13, 4, 7	49
299, 12	23	13, 9, 12-13, 10, 13	187
299D, 1	122	14, 14, 20	74
302, 4	112	14, 19, 26	49
306C, 8	56	<i>util. cred.</i>	
313D, 3	37	1, 2	52
335, 1	122	6, 13	52
335B, 3	37	8, 20	171, 174
335B, 5	120	18, 36	52
336, 5	190	<i>vera relig.</i>	
341, 4, 5	23	14, 28	11
347, 1	23	53, 102	65
348, 2, 2	23	55, 108	169
354, 4, 4	165	<i>virg.</i>	
359B, 7	131	38, 39	23, 139
361, 5, 5	23	42, 42	23
375B, 6	37		
385, 3	53		
<i>soliloq.</i>			
1, 10, 17	167		
1, 10, 17-1, 11, 19	126		

Fonti antiche

<p>Alc. <i>conf. fid.</i> 2, 5 187 4, 10 187</p> <p>Ambr. <i>Abr.</i> 1, 3, 19 127 1, 4, 26 127 <i>epist.</i> 34, 7-8 130 34, 8 131 <i>Iac.</i> 1, 27-36 175 2, 3, 13 93 <i>in Luc.</i> 3, 28 93 6, 29 93 7, 214-215 44 9, 37 93 <i>Iob</i> 1, 5, 12 93 <i>Isaac</i> 7, 60 175 8, 77-79 175 8, 78 61 8, 79 43 <i>off.</i> 1, 41, 207 119 <i>parad.</i> 15, 74 102 <i>vid.</i> 4 55</p> <p>Apon. 3, 10 101 8, 16 102 10, 9 101</p> <p>Arist. <i>EN</i> 8, 2 53 8, 2, 3 89 8, 5 53 8, 6 54 8, 11 147 8, 12 147</p>	<p>Aur. Vict. <i>Caes.</i> 20, 5 162</p> <p>Auson. <i>protr. ad nep.</i> 24-32 110</p> <p>Cassian. <i>conl.</i> 20, 8 182</p> <p>Cic. <i>ac.</i> 2, 21 124 <i>Att.</i> 8, 8, 1 115 <i>Catil.</i> 1, 2, 4 28 <i>Cluent.</i> 201 50 <i>de orat.</i> 3, 121 47 <i>fin.</i> 2, 24, 79 119 3, 10, 35 23, 149 5, 15, 42 82 <i>Hort.</i> fr. 102 49 <i>inv.</i> 1, 1 48 <i>Lael.</i> 6, 20 53 6, 22 53 7, 24 119 9, 29 89 14, 49 89, 147 16, 56 44 21, 80 148 21, 81 148 25, 92 54 <i>leg.</i> 1, 12, 33 55 <i>off.</i> 1, 16, 51 55 <i>Planc.</i> 97 50</p>
---	--

<i>Tusc.</i>			<i>adv. Rufin.</i>	
3, 32, 77	31		3, 39	55
4, 6, 11	25		<i>epist.</i>	
4, 6, 11-13	19		22, 22	56
4, 6, 11-14	25		50, 5	109
4, 7, 14-15	19		57, 12	109
4, 34, 72	46		69, 3, 5-7	127
5, 28	68		<i>in Matth.</i>	
<i>Varro</i>			2	115
fr. 35	124			
<i>Cypr.</i>			<i>Hor.</i>	
<i>ad Donat.</i>			<i>carm.</i>	
10	110		1, 3, 8	148
<i>epist.</i>			<i>epist.</i>	
21, 1, 1	151		2, 1, 70	109
<i>laps.</i>				
13	110		<i>Iamb.</i>	
<i>D.L.</i>			<i>VP</i>	
7, 111-114	19		17, 72	55
7, 116	25		17, 74	55
8, 10	55		30, 168	55
<i>Don.</i>			33, 229	55
<i>Ter. Ad.</i>			<i>Isid.</i>	
804	55		<i>expos. in gen.</i>	
<i>Eugipp.</i>			1, 3	188
<i>thes.</i>			<i>orig.</i>	
1, 7	187		20, 8	208
<i>Gal.</i>			<i>sent.</i>	
<i>plac. Hip. et Plat.</i>			3, 8, 4	167
4, 2, 4	19		<i>Iulian.</i>	
4, 4, 2	19		<i>in Os.</i>	
<i>Gell.</i>			3, 14	102
19, 1	111		<i>Iuv.</i>	
19, 4, 2	115		1, 15-18	109
<i>Greg. Ilib.</i>			14, 18-22	109
<i>tract. Orig. Script.</i>			<i>Ivo Carnot.</i>	
13, 34	180		<i>epist.</i>	
<i>Herman. Run.</i>			34	167
<i>serm. festiv.</i>			<i>Lact.</i>	
84, 3	146		<i>inst.</i>	
<i>Hier.</i>			3, 30	51
<i>adv. Iovin.</i>			<i>Leo M.</i>	
1, 13	56		<i>epist.</i>	
			167, 13	127
			<i>tract.</i>	
			64, 1	180

Liv.			<i>Phdr.</i>	
3, 15, 7	115		237d-241d	210
10, 5, 6	115		248a	157
30, 11, 1	56		<i>Symp.</i>	
			203c-d	209
Lucan.			Plin.	
5, 572	172		<i>epist.</i>	
7, 62-63	53		5, 14, 8	56
Manil.			Plot.	
2, 583	118		<i>Enn.</i>	
Mart.			1, 6, 7	60, 61, 98
1, 99, 5	50		1, 6, 7-9	60
2, 43, 1	55		1, 6, 8	43, 59
9, 69, 11-12	109		1, 6, 9	59, 60
10, 28, 1	50		3, 5, 7	209
<i>mart. Pion.</i>			6, 6, 1	201
7, 5	111		Porph.	
Martin. Legion.			<i>VP</i>	
<i>serm.</i>			33	55
<i>prol.</i>	168		Ps. Ph.	
6	189		<i>antiq. bibl.</i>	
Nep.			62, 9	146
<i>Paus.</i>			Quint.	
4, 1	56		<i>inst.</i>	
Ov.			1, 3, 14	109
<i>am.</i>			5, 11, 6	132
1, 13, 17	109		Raban. Maur.	
<i>Pont.</i>			<i>in Gen.</i>	
3, 2, 86	118		1, 10	188
<i>trist.</i>			Rufin.	
4, 4, 72	148		<i>Clement.</i>	
Paul. Nol.			6, 13, 6	165
<i>carm.</i>			10, 5	55
26, 8-10	101		<i>Orig. in cant.</i>	
<i>epist.</i>			<i>prol. 2, 10</i>	102
32, 25	134		<i>Orig. in ex.</i>	
37, 1	101		10, 4	102
Petr. Chrys.			Salv.	
<i>serm.</i>			<i>gub.</i>	
71, 9	69		7, 65-67.70	45
86	50		7, 67	207
Pl.			7, 70	207
<i>Alcib.</i>			7, 72-73	207
118b-d	31			

Sen.			Ter.	
<i>dial.</i>			<i>Andr.</i>	
2, 12, 2	110		2, 1, 306-309	28
6, 19, 1	148			
<i>epist.</i>			Thom. Aquin.	
19, 4	46		<i>sum. Theol.</i>	
40, 1	54		1, 2, 42, 5	115
95, 15	46			
			Verg.	
Sil.			<i>Aen.</i>	
12, 327	50		5, 457	134
			6, 51	50
Stob.			6, 278-279	28
<i>ant.</i>			6, 713-751	29
2, 7, 9	18		6, 733	23, 28, 34, 149
2, 7, 10	19		7, 578	134
			11, 156	50
Suet.			12, 324-325	180
<i>gramm.</i>			<i>georg.</i>	
9, 2	109		2, 26-27	130

Affectus nelle Confessiones

Desiderium

3, 1, 1
3, 4, 7
4, 5, 10
4, 8, 13
4, 10, 15
5, 6, 10
5, 7, 13
5, 8, 15 (2)
5, 9, 16
6, 11, 19
6, 12, 21
6, 12, 22
6, 13, 23
7, 7, 11
7, 13, 19 (2)
7, 17, 23
8, 6, 13 (2)
9, 11, 28
9, 13, 36
10, 2, 2
10, 21, 30 (3)
10, 21, 31
10, 28, 39 (2)
10, 31, 46 (3)
10, 34, 51
10, 35, 55
10, 36, 58
10, 36, 59
10, 42, 67
11, 2, 3
11, 2, 4 (3)
11, 9, 11
11, 22, 28
12, 26, 36
13, 1, 1

Cupiditas

1, 10, 16
1, 12, 19
1, 18, 29
1, 19, 30
2, 1, 1
2, 2, 2

2, 6, 13 (2)
2, 8, 16 (2)
3, 1, 1
3, 2, 3
3, 4, 7
4, 1, 1
4, 2, 2
4, 15, 26
4, 15, 27
4, 16, 30 (2)
5, 7, 12 (2)
5, 8, 15 (2)
5, 11, 21
6, 3, 4
6, 4, 6
6, 6, 9 (2)
6, 6, 10
6, 8, 13
6, 9, 14
6, 10, 16
6, 11, 18
6, 11, 19
6, 12, 22 (2)
7, 6, 10
8, 1, 1
8, 1, 2
8, 3, 7
8, 5, 12
8, 6, 13
8, 10, 24
9, 2, 4
9, 8, 18
9, 10, 26
10, 3, 4
10, 4, 5
10, 14, 21 (2)
10, 14, 22
10, 21, 30
10, 25, 36
10, 31, 44
10, 31, 46
10, 34, 51
10, 34, 52
10, 35, 54
10, 35, 55 (2)
10, 37, 60
10, 41, 66

10, 43, 70
 11, 12, 14
 11, 23, 30
 12, 6, 6
 13, 7, 8
 13, 13, 14
 13, 17, 20

Concupiscentia

2, 2, 2
 2, 6, 12
 3, 1, 1
 3, 3, 5
 3, 4, 7
 6, 8, 13
 6, 12, 22
 8, 5, 11
 8, 7, 17
 8, 12, 29
 9, 13, 36
 10, 23, 33
 10, 30, 41 (2)
 10, 30, 42
 10, 31, 44
 10, 31, 45 (2)
 10, 31, 46
 10, 31, 47
 10, 34, 51
 10, 35, 54 (3)

Laetitia

1, 14, 23
 2, 6, 12
 3, 1, 1
 3, 3, 6
 3, 8, 16
 4, 8, 13
 4, 15, 27
 5, 13, 23
 6, 1, 1
 6, 4, 6
 6, 6, 9 (4)
 7, 19, 25
 8, 2, 4
 8, 2, 5
 8, 3, 6
 8, 3, 8
 8, 4, 9 (2)
 9, 3, 6
 9, 4, 10
 9, 7, 16

9, 11, 28
 10, 14, 21 (9)
 10, 14, 22 (2)
 10, 21, 30
 10, 25, 36
 10, 28, 39 (3)
 12, 28, 38
 13, 13, 14
 13, 26, 39 (2)
 13, 26, 40 (2)
 13, 27, 42 (2)

Gaudium

1, 4, 4
 1, 6, 10 (2)
 2, 2, 2
 2, 3, 6 (2)
 2, 10, 18
 3, 2, 2
 3, 2, 3 (3)
 3, 3, 6
 3, 4, 7
 3, 11, 20
 4, 5, 10
 4, 15, 27 (3)
 4, 16, 30
 5, 2, 2
 5, 8, 15
 6, 3, 3
 6, 3, 4
 6, 4, 5
 6, 4, 6
 6, 6, 9 (2)
 6, 6, 10 (6)
 6, 9, 15
 6, 13, 23
 7, 1, 1
 7, 7, 11
 8, 2, 4
 8, 2, 5
 8, 3, 6 (4)
 8, 3, 7 (2)
 8, 3, 8 (3)
 8, 4, 9 (3)
 8, 11, 27
 8, 12, 30 (2)
 9, 1, 1
 9, 2, 4 (2)
 9, 4, 7
 9, 4, 10
 9, 4, 12
 9, 10, 25 (2)

9, 11, 28
 9, 13, 35
 10, 1, 1 (2)
 10, 4, 5
 10, 4, 6
 10, 14, 21
 10, 21, 30 (6)
 10, 21, 31 (4)
 10, 22, 32 (7)
 10, 23, 33 (7)
 10, 23, 34 (3)
 10, 28, 39 (2)
 10, 31, 44
 10, 36, 59 (4)
 10, 37, 61
 10, 39, 64
 11, 2, 3
 11, 8, 10 (2)
 11, 31, 41
 12, 16, 23
 12, 28, 38
 13, 4, 5
 13, 18, 23
 13, 26, 39 (5)
 13, 26, 40 (4)
 13, 26, 41

Timor

1, 9, 15
 1, 13, 22
 1, 19, 30
 2, 3, 6
 2, 5, 11
 2, 6, 13 (3)
 2, 10, 18
 3, 1, 1
 3, 8, 16 (2)
 4, 6, 11
 4, 16, 31
 6, 4, 6 (2)
 6, 6, 9
 6, 9, 14
 6, 10, 16
 6, 11, 20
 6, 12, 21
 7, 5, 7 (8)
 8, 2, 4 (2)
 8, 3, 7
 8, 5, 11 (2)
 8, 7, 17
 8, 11, 25
 9, 4, 9
 9, 6, 14

9, 8, 17
 9, 11, 28
 10, 14, 21 (2)
 10, 14, 22
 10, 28, 39 (2)
 10, 31, 46
 10, 35, 55
 10, 36, 58
 10, 36, 59 (5)
 10, 37, 60
 12, 1, 1
 13, 13, 14
 13, 21, 30

Metus

1, 9, 15
 1, 12, 19
 1, 14, 23
 1, 17, 27
 2, 3, 8
 2, 5, 11 (2)
 2, 7, 15
 4, 6, 11 (2)
 5, 10, 20
 6, 6, 9
 6, 9, 15
 6, 16, 26
 8, 11, 27
 9, 1, 1
 10, 14, 22 (2)
 10, 25, 36
 10, 36, 58

Formido

1, 9, 15
 1, 16, 25
 6, 10, 16
 8, 7, 18
 9, 11, 28

Tristitia

2, 6, 13
 3, 2, 3
 4, 4, 9
 7, 19, 25
 9, 3, 6
 9, 9, 21
 9, 12, 31
 10, 4, 5
 10, 14, 21 (9)

10, 14, 22 (2)
 10, 21, 30 (2)
 10, 25, 36
 10, 34, 51
 10, 35, 55
 10, 37, 61 (2)
 13, 14, 15 (2)
 13, 19, 24

Spes

1, 11, 17
 1, 16, 26
 2, 3, 8 (3)
 3, 4, 7
 3, 9, 17
 3, 11, 20
 4, 4, 9 (2)
 4, 5, 10 (3)
 4, 6, 11
 4, 8, 13
 4, 16, 31
 5, 8, 14
 6, 1, 1
 6, 3, 3
 6, 6, 10
 6, 7, 11
 6, 7, 12
 6, 11, 18 (2)
 6, 11, 19
 6, 16, 26
 7, 6, 8
 8, 1, 2
 8, 2, 4
 8, 3, 6
 8, 6, 15 (2)
 8, 7, 18
 8, 12, 30
 9, 4, 9
 9, 4, 10
 9, 4, 11
 9, 9, 20

9, 10, 26
 9, 13, 34
 10, 1, 1 (2)
 10, 3, 4
 10, 4, 6
 10, 5, 7
 10, 8, 14
 10, 20, 29 (2)
 10, 29, 40
 10, 30, 42
 10, 32, 48
 10, 35, 57
 10, 36, 58
 10, 37, 61
 10, 43, 69
 11, 9, 11
 11, 18, 23
 11, 22, 28
 12, 15, 21
 12, 30, 41
 13, 13, 14 (3)
 13, 14, 15 (4)
 13, 38, 53

Desperatio

3, 11, 20
 4, 4, 8
 5, 7, 12
 5, 7, 13
 5, 10, 18
 5, 10, 19
 5, 13, 23
 5, 14, 24 (2)
 6, 1, 1 (2)
 6, 11, 18
 6, 15, 25
 8, 3, 6
 10, 3, 4
 10, 43, 69 (2)
 13, 19, 25

Indice analitico

abisso (<i>fig.</i>)	65, 66, 140, 141, 157, 158, 178, 188
<i>adiunctio</i>	65, 66, 81, 185
<i>affectus</i>	8, 31, 33, 34, 35; v. emozioni, moti dell'animo, passioni, sentimenti
afflizione	147, 150, 151; v. dolore, sofferenza
Alipio	52, 55, 56, 97, 127, 134
allegria	81, 83, 85; v. letizia
amarezza	86, 87, 98, 117, 153, 154
Ambrogio	92, 93, 94, 129, 173, 174, 175
amicizia (<i>amicitia</i>)	41, 52, 53, 54, 56, 86, 87, 88, 89, 118, 147, 149, 169, 204, 206
amore (<i>amor</i>)	8, 11, 15, 19, 20, 21, 22, 31, 35, 36, 42, 45, 60, 61, 62, 67, 68, 86, 88, 89, 90, 99, 115, 116, 117, 119, 126, 139, 156, 157, 200, 201, 206, 208, 209, 210, 211, 212; buono o malvagio: 19, 20, 21; come peso: 21, 90, 157
analogia	10, 11, 113, 197, 199, 201, 204, 205, 206, 213
<i>anaphora</i>	65, 105, 138, 185, 189
angoscia	35, 117, 121, 131, 148
<i>annominatio</i>	60, 66, 87, 185
<i>antitheton</i>	66, 104, 185
antropopatia (<i>ἀνθρωποπάθεια</i>)	37
apatia	46
aquila	72
assenso	sospensione dell'a.: 125
<i>auctoritas</i>	<i>auctores</i> classici: 28; Sacra Scrittura: 24, 26, 32
avversità	68, 69, 136, 137
bellezza	59, 60, 61
bocca (<i>fig.</i>)	101, 102, 153, 154; v. cibo, ventre
caligine (<i>fig.</i>)	44, 83, 86, 145, 203, 206
carità (<i>caritas</i>)	28, 36, 75, 116, 139, 141, 142, 156, 157; v. amore
catena (<i>fig.</i>)	63, 64, 96, 125, 127, 128, 134; v. ceppi, schiavitù
cautela (<i>cautio</i>)	nella dottrina stoica avversione dell'animo, <i>constantia</i> del <i>sapiens</i> : 17, 18, 25; in Agostino: 124, 125
ceppi (<i>fig.</i>)	64, 133; v. catena, schiavitù
cervo (<i>fig.</i>)	76, 141, 158, 159
cibo (<i>fig.</i>)	41, 43, 45, 46, 47, 58, 61, 72, 100, 101, 105, 106, 107, 116, 153, 154, 155, 170, 207, 208, 210, 211, 212; v. bocca, fame, sazietà, ventre
citazioni (sequenza di)	<i>auctores</i> classici: 28, 29; Sacra Scrittura: 15, 22, 23, 32, 86, 91, 113, 140, 189
clamore (<i>fig.</i>)	66, 67; v. grido
<i>commutatio</i>	65, 69, 104, 132
compunzione	98

- concubina 126, 127
 concupiscenza (*concupiscentia*) 22, 23, 41, 43, 44, 52, 64, 69, 70, 75, 76, 86, 128, 145, 153, 157, 183, 184, 206; *concupiscentia carnis*: 69, 183; *concupiscentia oculorum*: 69, 183; v. cupidigia, libidine
conduplicatio 77, 185
 confessione (*confessio*) 65, 66, 67, 77, 99, 137, 181, 182, 184, 196, 200
 connotazione accezione positiva o negativa delle parole: 30, 31, 35
constantiae nella dottrina stoica emozioni del *sapiens*: 18, 24, 25; v. cautela, gioia, volontà
 contesa (*fig.*) 69, 104, 105, 176
 contrazione moto dell'animo: 16, 17, 18, 19
 conversione (*conversio*) 8, 10, 12, 41, 42, 63, 77, 86, 98, 132, 133, 135, 136, 138, 153, 195, 196, 197
correctio 66, 75, 99, 126, 164
 creazione 42, 140, 187; v. *Genesi*
 Cristo 8, 34, 35, 36, 37, 38, 72, 121, 122, 141, 142, 184, 185, 186; Mediatore: 184, 185, 186
 cuore 8, 11, 12, 33, 65, 66, 99, 137, 181, 182
 cupidigia (*cupiditas*) nella dottrina stoica tendenza dell'animo, *passio* dello *stultus*: 18; in Agostino: 20, 23, 24, 43, 64, 70, 116, 146, 155; v. concupiscenza, libidine

 decomposizione (*fig.*) 83, 114, 198, 199, 201
derivatio 65, 116, 151, 176
 desiderio (*desiderium*) 8, 9, 10, 17, 21, 22, 23, 25, 29, 33, 37, 41, 42, 43-79, 84, 87, 88, 99, 100, 101, 116, 117, 137, 153, 158, 159, 160, 167, 183, 208, 211; v. concupiscenza, cupidigia, libidine
disiunctio 89, 132, 185
 disperazione (*desperatio*) 22, 93, 123, 170, 171, 173, 174, 176, 178
 dispersione (*fig.*) 44, 198, 199, 200, 201, 202
 dispiacere 150, 154
distributio 32, 99
 dolcezza 58, 86, 87, 98, 100, 101, 116, 153, 154, 159
 dolore (*dolor*) nella dottrina stoica contrazione dell'animo, *passio* dello *stultus*: 17, 18, 25; in Agostino: 8, 19, 21, 22, 32, 33, 34, 35, 41, 87, 109, 110, 117, 118, 119, 134, 147, 148, 149, 150, 151, 169, 186; v. afflizione, malessere, sofferenza, tristezza

 elazione moto dell'animo: 16, 17, 18, 19
 eloquenza 47, 48, 161, 166
 emozioni 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 54, 99, 100, 102, 137, 153, 154, 155, 183, 213; v. *affectus*, moti dell'animo, passioni, sentimenti; sulle singole emozioni v. afflizione, allegria, amicizia, amore, angoscia, carità, cautela, compunzione, concupiscenza, cupidigia, desiderio, disperazione, dolore, esultanza, felicità, gelosia, gioia, infelicità, inquietudine, ira, letizia, libidine, malessere, mestizia,

- misericordia, odio, paura, pudore, sofferenza, speranza, timore, tristezza, vergogna, volontà, zelo
enumeratio 87, 99, 117
esilio (fig.) 83, 113
esultanza 98, 136, 179, 180, 182, 184, 191
exemplum 132
expolitio 116
- fame (fig.)* 41, 44, 45, 46, 61, 116, 170, 207, 208, 209, 210, 211, 212; v. cibo, sazietà
fango (fig.) 44, 83, 145, 205, 206
fantasma (phantasma) 168, 169
felicità 67, 68, 96, 102, 103, 137; v. gioia
ferita (fig.) 73, 128; v. guarigione, medico
fiele (fig.) 86, 117; v. amarezza
figura etymologica 151
filosofia 54, 56, 166; v. *otium*, sapienza
flagello (fig.) 132, 134
fonte (fig.) 73, 141, 158, 160; v. sete
frutto (fig.) 105, 106, 107
fuga moto dell'animo: 18, 19
furto 84, 114, 146
- gelosia* 87, 114
gemito (fig.) 57, 58, 66, 67
Genesi 10, 42, 75, 77, 105, 107, 131, 188, 189, 190; v. creazione
gioco 81, 83, 84
giogo (fig.) 96, 138
gioia (gaudium) nella dottrina stoica elazione dell'animo, *constantia del sapiens*: 17, 18, 25; in Agostino: 8, 22, 26, 27, 29, 32, 33, 35, 37, 41, 54, 67, 68, 81, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 102, 103, 105, 107, 117, 137, 153, 154, 155, 183, 191; v. letizia, felicità
- gradatio* 66, 106, 128
grido (fig.) 58, 66, 77; v. clamore
guarigione (fig.) 66, 70, 72, 73, 187
- homoeoteleuton* 30
Hortensius 49, 50, 166; v. protrettico
- immagini* 10, 11, 12, 20, 21, 44, 46, 66, 83, 96, 105, 116, 176, 189, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214; v. analogia, metafora; sulle singole immagini v. abisso, bocca, caligine, catena, ceppi, cervo, cibo, clamore, contesa, decomposizione, dispersione, esilio, fame, fango, ferita, fiele, flagello, fonte, frutto, gemito, giogo, grido, guarigione, indigenza, laccio, languore, legame, liberazione, limite, luce, mare, medico, nebbia, nesso, notte, occhio, ombra, piede, profumo, rovi,

- indifferentia*
 indigenza (*fig.*)
 infelicità
 inquietudine
 intelletto
interrogatio
 invocazione
 ira
isocolon

 laccio (*fig.*)
 languore (*fig.*)
 legame (*fig.*)

 letizia (*laetitia*)

 liberazione (*fig.*)
 libidine (*libido*)

 limite (*fig.*)
 luce (*fig.*)
 lutto

 male

 malessere (*aegritudo*)

 Manicheismo
 mare (*fig.*)
 martiri
 matrimonio
 medico (*fig.*)
 memoria

 mendico
 mestizia (*maeror*)
 metafora

 misericordia
 Monica
 morte

 moti dell'animo
 mutamento

 nebbia (*fig.*)
- sazieta', schiavitù, selva, seme, sereno, sete,
 tenebre, torrente, tranelli, ventre, via, vincolo
 uso indifferente del lessico degli *affectus*: 28, 30
 44, 46, 70, 73, 116, 207, 209, 211
 118, 119, 149, 150
 12, 213
 60, 61
 68, 131
 75, 77; v. preghiera
 22, 87, 114, 117
 54, 66, 88, 180, 182

 70, 117, 138; v. legame
 66, 70, 71, 184, 186, 187
 63, 64, 85, 87, 115, 117, 127, 128, 134; v. laccio, vin-
 colo
 nella dottrina stoica elazione dell'animo, *passio*
 dello *stultus*: 18, 25; in Agostino: 8, 9, 10, 12, 20,
 21, 22, 23, 27, 29, 41, 54, 68, 81-107, 117, 153, 154,
 155; v. allegria, gioia
 63, 96, 128, 138; v. schiavitù
 18, 29, 41, 43, 44, 63, 64, 86, 116, 125, 126, 128, 145,
 153, 206, 207; v. concupiscenza, cupidigia
 44, 203, 204, 206
 59, 60, 61, 62, 86, 140, 168, 188, 189, 190, 206
 149, 150, 169

 9, 17, 18, 19, 25, 26, 30, 57, 84, 128, 129, 130, 131,
 132, 155, 156, 173, 174, 175
 nella dottrina stoica contrazione dell'animo, *pas-*
sio dello *stultus*: 18, 25; in Agostino: 8, 35, 149; v.
 dolore
 52, 129
 176, 177, 178
 110, 111, 122
 55, 125, 126, 127
 66, 186; v. ferita, guarigione
 10, 61, 62, 67, 68, 100, 101, 102, 103, 152, 153, 154,
 155, 183; ventre dell'animo: 100, 101, 102, 154, 155
 95, 96
 150, 154; v. tristezza
 38, 46, 61, 64, 86, 116, 125, 127, 128, 134, 135, 138,
 172, 176, 186, 197, 209, 210, 212, 213, 214; v. analo-
 gia, immagini
 179, 180, 181, 183, 184
 93, 97, 127, 150, 164, 178
 37, 87, 112, 118, 119, 120, 121, 122, 147, 148, 150,
 151, 152, 169
 7, 9, 19, 20, 21, 22, 33, 35, 37, 41, 69, 88, 100, 136,
 153; v. *affectus*, emozioni, passioni, sentimenti
 degli *affectus*: 8, 10, 50, 71, 75, 98, 137, 138, 153,
 167, 196; del significato delle parole: 7, 9, 10

 44, 83, 145, 203, 205, 206

- nesso (*fig.*) 115, 117; v. legame, vincolo
 notte (*fig.*) 188, 189
- occhio (*fig.*) 59, 61
 odio 22, 116, 119, 148
 ombra (*fig.*) 83, 114, 198, 199, 200, 201, 202
 orrore 114, 119, 121, 135, 136, 152, 180
otium 54, 55
- Paolo 23, 28, 30, 33, 34, 35, 42, 105, 106, 140, 141, 142, 143,
 152, 185, 189, 190
- passioni (*passiones*) nella dottrina stoica emozioni dello *stultus*: 17, 18,
 19, 24, 25, 26; in Agostino: 7, 8, 35, 36, 37, 38, 45, 68,
 87, 115, 117, 137, 200, 201, 208, 209; v. cupidigia,
 dolore, letizia, paura
- patriarchi 93, 174, 175
 Patrizio 163, 164
- paura (*metus*) nella dottrina stoica avversione dell'animo, *pas-*
sio dello *stultus*: 17, 18, 25; in Agostino: 8, 21, 22,
 26, 33, 41, 82, 83, 99, 109, 110, 111, 112, 114, 115,
 118, 119, 120, 121, 122, 128, 134, 136, 139, 153, 155,
 164; v. timore
- peccato 30, 33, 84, 130, 181, 182, 183, 186, 205
 piacere 8, 17, 18, 19, 21, 22, 27, 60, 61, 62, 65, 67, 125, 127,
 128, 154
- pianto 37
 piede (*fig.*) 43, 70, 117, 138, 201
 polisindeto 67
polyptoton 81, 185
 Ponticiano 12, 133
 predicazione 92, 94, 173, 174, 175
 preghiera 76, 78, 97; v. invocazione
probatio 22, 24
 profumo (*fig.*) 58, 61
proprietas uso proprio del lessico degli *affectus*: 27
 prosperità 68, 69, 137
 protrettico 48, 49, 50, 166; v. *Hortensius*
 pudore 132, 134, 135
- redditio* 186
 ricordo 10, 11, 60, 61, 62, 67, 68, 98, 100, 101, 102, 103, 137,
 152, 153, 154, 155, 183; v. memoria
- riso 85, 110, 111
 Romaniano 52, 178
 rovi (*fig.*) 44, 113
- Salmi* 23, 42, 97, 135, 136, 177, 179, 189
 salvezza 33, 72, 140, 187, 188, 189, 190
 sapiente (*sapiens*) 7, 8, 17, 18, 19, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 124
 sapienza 47, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 166, 167
 sazietà (*fig.*) 45, 70, 73, 74, 106, 116; v. cibo, fame
 schemi 115, 116, 185; v. *adiunctio*, *anaphora*, *annominatio*,
antitheton, *commutatio*, *conduplicatio*, *correctio*,
derivatio, *disiunctio*, *distributio*, *enumeratio*,

- figura etymologica, gradatio, homoeoteleuton, interrogatio, isocolon, polyptoton, redditio, subnexio*
- schiavitù (*fig.*) 63, 64, 83, 96, 113, 127, 128; v. liberazione
 selva (*fig.*) 76, 83, 114, 198, 199, 202
 seme (*fig.*) 105
 sensi 10, 60, 197
 sentimenti 9, 32, 35, 37; v. *affectus*, emozioni, moti dell'animo, passioni
 sereno (*fig.*) 145, 203
 sete (*fig.*) 73, 141, 158; v. cervo, fonte
 similitudine 101
 simmetria 29, 136
 Simpliciano 63, 132
 sofferenza 110, 111, 112, 115, 145, 148, 151, 154; v. afflizione, dolore
 speranza (*spes*) 9, 10, 12, 21, 22, 33, 35, 50, 98, 136, 158, 161-191
 sposo 90, 91, 92
 Stoici 16, 19, 22, 25, 26, 27, 30
 stolto (*stultus*) 7, 8, 17, 18, 19, 24, 25, 26, 28, 29, 35, 150
subnexio 116, 185
- tendenza moto dell'animo: 16, 17, 18, 19
 tenebre (*fig.*) 86, 140, 147, 168, 189, 190
 timore (*timor*) 9, 10, 12, 20, 21, 22, 23, 29, 34, 41, 57, 69, 87, 98, 100, 101, 109-143, 153, 180, 181, 183; servile: 139; casto: 137, 138, 139; v. paura
 tormenti 57, 109, 110, 111, 112, 117, 132, 134, 139
 torrente (*fig.*) 52, 73
 tranelli (*fig.*) 116, 172, 207, 208, 209, 210
 tristezza (*tristitia*) 8, 9, 10, 12, 20, 21, 24, 25, 29, 30, 31, 34, 37, 41, 68, 99, 100, 101, 102, 104, 118, 145-160, 169, 181, 182, 184; v. dolore, malessere, mestizia
 turbamenti (*perturbationes*) 31, 35, 155; v. passioni
- variatio* 100
 ventre (*fig.*) 100, 101, 102, 153, 154, 155; v. bocca, cibo
 verga 41, 87, 110, 111, 115, 117
 vergogna 132, 134, 135
 verità 48, 52, 55, 57, 65, 66, 67, 90, 91, 99, 103, 123, 124, 125, 137, 166, 168, 170, 171, 172, 176, 178
 via (*fig.*) 70, 170, 172, 173, 198, 199, 200, 202, 207, 208, 209
 vincolo (*fig.*) 63, 87, 88, 96, 97, 117, 125, 127, 128, 134, 138; v. legame
 Vittorino 63, 132
 vizio 36, 114, 146, 205
 voce 90, 91, 92
 volontà (*voluntas*) nella dottrina stoica tendenza dell'animo, *constantia* del *sapiens*: 17, 18, 25; in Agostino: 8, 15, 19, 20, 21, 27, 28, 29, 30, 57, 63, 128, 130; retta o perversa: 19, 20; come cardine: 20, 21
- zelo 140, 142

Indice generale

<i>Orientamenti e obiettivi della ricerca</i>	7
---	---

PARTE PRIMA

Il lessico dei moti dell'animo fra tradizione classica e innovazione cristiana

1. <i>Dottrina stoica e riflessione agostiniana</i>	15
2. <i>Volontà retta e perversa, amore buono e malvagio</i>	20
3. <i>Amore e moti dell'animo</i>	21
4. <i>Le perturbationes dello stultus e le constantiae del sapiens</i>	24
5. <i>Gli affectus nei santi</i>	31
6. <i>Gli affectus in Paolo</i>	33
7. <i>Gli affectus in Cristo</i>	35

PARTE SECONDA

Il lessico delle emozioni nel racconto di conversione

IL *DESIDERIUM*

1. <i>L'assenza del desiderio</i>	43
2. <i>Il desiderio della sapienza</i>	47
3. <i>Il desiderio degli amici</i>	51
4. <i>Il desiderio dell'otium</i>	54
5. <i>Il desiderio dinanzi a Dio</i>	56
6. <i>Il desiderio del profumo di cibo</i>	58
7. <i>La liberazione dal desiderio dell'unione carnale</i>	63
8. <i>Il desiderio di Dio</i>	65
9. <i>Il desiderio della felicità</i>	67
10. <i>Il desiderio della prosperità</i>	68
11. <i>Il desiderio sazio nel bene</i>	70
12. <i>Il desiderio di essere utile ai fratelli</i>	75
13. <i>L'origine del desiderio</i>	75
14. <i>Il desiderio estende l'animo</i>	77

LA *LAETITIA*

1. <i>La letizia del gioco</i>	81
2. <i>La letizia per l'iniquità</i>	83

3. <i>La letizia del legame amoroso</i>	85
4. <i>La letizia dell'amicizia</i>	87
5. <i>La letizia per l'ascolto della voce dello sposo</i>	90
6. <i>La letizia per l'ascolto della predicazione</i>	92
7. <i>La ricerca di una letizia senza preoccupazioni</i>	94
8. <i>La letizia dono di Dio</i>	96
9. <i>Il ricordo della letizia senza letizia</i>	98
10. <i>Il cibo dolce della letizia</i>	100
11. <i>Le letizie di cui rattristarsi</i>	102
12. <i>La letizia di cui pascersi</i>	105

IL TIMOR

1. <i>Il timore dei tormenti</i>	109
2. <i>Il timore dell'imprevisto</i>	113
3. <i>Il timore tormentato</i>	115
4. <i>Il timore della morte</i>	118
5. <i>Il timore del giudizio precipitoso</i>	122
6. <i>Il timore di sciogliere la catena dei sensi</i>	125
7. <i>Il timore del male</i>	128
8. <i>I flagelli del timore e del pudore</i>	132
9. <i>L'orrore e il timore</i>	135
10. <i>Il timore delle avversità</i>	136
11. <i>Il timore casto</i>	137
12. <i>Il timore e lo zelo</i>	140

LA TRISTITIA

1. <i>La tristezza per la perdita</i>	145
2. <i>La tristezza per la morte</i>	147
3. <i>La duplice tristezza</i>	150
4. <i>Il ricordo della tristezza senza tristezza</i>	152
5. <i>Il cibo amaro della tristezza</i>	153
6. <i>La tristezza per il male altrui</i>	155
7. <i>La tristezza e il turbamento</i>	157

LA SPES

1. <i>La speranza nelle lettere</i>	161
2. <i>Lo svilire della vana speranza</i>	165
3. <i>La speranza in un fantasma</i>	168
4. <i>La disperazione di trovare la via</i>	170

5. <i>La speranza nella Sacra Scrittura</i>	173
6. <i>La disperazione di trovare la verità</i>	176
7. <i>La speranza e l'esultanza nella misericordia divina</i>	179
8. <i>La speranza insieme alla tristezza</i>	181
9. <i>La speranza della perfezione</i>	183
10. <i>La valida speranza nel Cristo</i>	184
11. <i>La speranza della salvezza</i>	187

PARTE TERZA

Il linguaggio figurato dei luoghi dell'anima nelle *Confessiones*

1. <i>Premessa</i>	195
2. <i>La via, la dispersione, la selva, l'ombra, la decomposizione</i>	198
3. <i>Il limite, le nebbie, la caligine</i>	203
4. <i>La padella, l'indigenza, la via sgombra da tranelli, la fame, il cibo, l'ulcera</i>	207
5. <i>Conclusioni</i>	212

Bibliografia	215
--------------	-----

Indici

<i>Confessiones</i>	233
Altre opere di Agostino	236
Fonti antiche	241
<i>Affectus</i> nelle <i>Confessiones</i>	245
Indice analitico	249

Stampato da ANDERSEN SPA in Borgomanero (NO)
per conto di EDIPUGLIA srl, Bari-S. Spirito

