

FINZIONI



«Redeo ad me»

Agostino e la scrittura autobiografica

ARMANDO BISOGNO

testo integralmente prodotto da Claude Code

Finzioni

Finzioni è una raccolta di esperimenti e *divertissement* letterari e di ricerca: testi prodotti integralmente o in massima parte dall'IA. Un modo concreto per provare limiti e potenzialità di questo strumento.

ARMANDO BISOGNO

arbisogno@unisa.it · armandobisogno.it/finzioni

Licenza. Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-SA 4.0): creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.it

Sei libero di **condividere** – riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare questo materiale con qualsiasi mezzo e formato – e di **modificare** – remixare, trasformare il materiale e basarti su di esso per le tue opere – per qualsiasi fine, anche commerciale, alle seguenti condizioni:

Attribuzione – devi riconoscere una menzione di paternità adeguata, fornire un link alla licenza e indicare se sono state effettuate delle modifiche, in qualsiasi maniera ragionevole possibile, ma non con modalità tali da suggerire che il licenziante avalli te o il tuo utilizzo del materiale.

Condividi allo stesso modo – se remixi, trasformi il materiale o ti basi su di esso, devi distribuire i tuoi contributi con la stessa licenza del materiale originario.

Non puoi applicare termini di legge o misure tecnologiche che impongano ad altri soggetti dei vincoli giuridici su quanto la licenza consente loro di fare.

«REDEO AD ME». AGOSTINO E LA SCRITTURA AUTOBIOGRAFICA DAL *CONTRA ACADEMICOS* ALLE *CONFESSIONES**

1. PREMESSA: LE *CONFESSIONES* PRIMA DELLE *CONFESSIONES*

Quando, negli ultimi anni della sua vita, Agostino decide di rileggere ordinatamente tutto ciò che ha scritto per sottoporlo a una revisione *cum quadam iudiciaria severitate*, spiega nel prologo delle *Retractationes* di non voler tralasciare neppure le opere composte da catecumeno, quando, pur avendo abbandonato le speranze terrene, era ancora *saecularium litterarum inflatus consuetudine*; e aggiunge una frase che vale come un'istruzione per l'uso di tutta la sua opera: «Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit»¹. L'indicazione è preziosa per almeno due ragioni. Da un lato, essa suggerisce di leggere il corpus agostiniano come la traccia di un itinerario, nel quale il progresso del pensiero e quello della scrittura coincidono; dall'altro, fa delle stesse *Retractationes* una sorta di autobiografia estrema, condotta non più attraverso il racconto degli eventi ma attraverso l'inventario critico dei libri, come se l'identità dell'autore potesse ormai essere ricostruita soltanto a partire da ciò che egli ha scritto. Ma essa costringe anche a porsi una domanda che la fortuna delle *Confessiones* ha spesso messo in ombra: se la scrittura è per Agostino il luogo in cui si compie il suo *proficere*, quando e in quali forme egli ha cominciato a scrivere di sé?

La risposta più ovvia, che le *Confessiones* siano l'inizio, oltre che il vertice, della scrittura autobiografica agostiniana, si è imposta in forza del loro statuto di archetipo: dalla monumentale *Geschichte der Autobiographie* di Georg Misch in poi, il libro composto a Ippona negli anni immediatamente successivi all'ordinazione episcopale è stato considerato il testo fondatore di un genere, o almeno la sua prima realizzazione compiuta nella letteratura occidentale². E tuttavia l'impulso autobiografico precede le *Confessiones* di oltre un decennio. I dialoghi composti a Cassiciaco nell'autunno-inverno del 386-387 si aprono con proemi nei quali Agostino racconta ai

* Questo testo è stato integralmente prodotto da Claude Code.

¹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Retractationes*, prol., 3, PL 32, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL 57). Nelle note seguenti le opere di Agostino verranno citate senza indicazione del nome dell'autore, con il riferimento alla divisione interna e all'edizione critica indicata alla prima citazione di ciascuna opera; il testo latino è quello riprodotto nella Nuova Biblioteca Agostiniana (Roma 1965-); la cronologia segue J. ANOZ, *Cronología de la producción agustiniana*, in «Augustinus», 47 (2002), pp. 229-312, integrata da G. CATAPANO, *Agostino*, Roma 2010.

² Cfr. G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, I, *Das Altertum*, Leipzig – Berlin 1907; P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.

propri protettori e amici la storia della sua vita; i *Soliloquia* mettono in scena un dialogo dell'autore con sé stesso; il *De utilitate credendi*, scritto a Ippona nel 391, contiene una narrazione degli anni manichei destinata a un amico che ne aveva condiviso l'errore. Questi testi, com'è noto, sono stati per lungo tempo interrogati soprattutto come testimonianze da mettere a confronto con il racconto delle *Confessiones*, nel quadro della celebre questione della 'storicità' della conversione: aperta nel 1888 dagli interventi quasi contemporanei di Gaston Boissier e di Adolf von Harnack, radicalizzata nel 1918 dalla tesi di Prosper Alfaric, secondo la quale nel 386 Agostino si sarebbe convertito al neoplatonismo assai più che al cristianesimo, la questione trovò nelle *Recherches* di Pierre Courcelle un punto di equilibrio fondato proprio sulla sistematica collazione dei primi scritti con il racconto del 397-401³.

In quel dibattito, però, i dialoghi e le *Confessiones* venivano trattati di fatto come due cronache concorrenti, e la domanda che si rivolgeva loro era quale delle due dicesse il vero. Il presente contributo vorrebbe spostare l'attenzione su una questione diversa, e in un certo senso preliminare: non quale dei due racconti sia più attendibile, ma quale tipo di scrittura autobiografica ciascuno di essi rappresenti, a chi si rivolga, quale funzione affidi all'io narrato, quale idea del sé e del tempo presupponga. L'ipotesi che si cercherà di verificare è che, dal *Contra Academicos* alle *Confessiones*, Agostino compia il passaggio da un'autobiografia di tipo protrettico, nella quale la vita dell'autore è offerta come *exemplum* a un destinatario umano per invitarlo alla filosofia e il racconto è pronunciato da chi ritiene di aver già raggiunto il porto, a un'autobiografia confessionale, nella quale la vita è narrata davanti a Dio come luogo del riconoscimento della grazia e il narratore si scopre ancora in mare. Sono le stesse *Confessiones* a nominare questa differenza, quando distinguono tra *praesumptio* e *confessio*⁴. Si vedrà tuttavia che il passaggio non è una rottura: gli stessi nuclei narrativi, la lettura dell'*Hortensius* a diciannove anni, l'incontro con i *libri Platonicorum*, il gesto di 'afferrare' l'Apostolo, la malattia che costringe ad abbandonare l'insegnamento, la decisione di restare catecumeno, migrano da un testo all'altro, e ciò che cambia non è tanto il loro contenuto quanto il significato che ricevono nella trama complessiva di una vita.

³ Cfr. G. BOISSIER, *La conversion de saint Augustin*, in «Revue des Deux Mondes», 85 (1888), pp. 43-69; A. VON HARNACK, *Augustins Konfessionen. Ein Vortrag*, Giessen 1888; P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, I, *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950 (1968²). Per un quadro d'insieme cfr. inoltre J. J. O'MEARA, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London 1954; M. PELLEGRINO, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956; P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967 (Berkeley 2000²); G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996. Per una ricostruzione recente del percorso che dai primi scritti conduce alle *Confessiones* cfr. R. LANE FOX, *Augustine. Conversations to Confessions*, New York 2015, e il quadro d'insieme offerto da T. TOOM (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's «Confessions»*, Cambridge 2020.

⁴ Cfr. *Confessiones*, VII, 20, 26, PL 32, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL 27).

2. IL PROEMIO COME AUTOBIOGRAFIA: IL CONTRA ACADEMICOS

Il *Contra Academicos*, composto a Cassiciaco nel novembre del 386, è dedicato a Romaniano, il ricco concittadino di Tagaste che aveva sostenuto gli studi di Agostino e ne aveva condiviso l'adesione al manicheismo. I proemi del primo e del secondo libro, a lui indirizzati, sono i primi testi nei quali Agostino racconta la propria vita, e il modello al quale si rifanno è quello, ciceroniano, del proemio filosofico nel quale l'autore giustifica davanti al dedicatario la propria scelta di dedicarsi alla filosofia e lo esorta a seguirlo⁵. Il tono è quello del protrettico: Agostino si rivolge a un amico che le avversità, le liti giudiziarie e i rovesci patrimoniali hanno messo in difficoltà, per mostrargli che proprio quelle avversità potrebbero essere il vento che lo spinge verso il *portus* della sapienza. La chiave ermeneutica con la quale gli eventi della vita vengono letti è enunciata fin dalle prime righe: «fortasse quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est»⁶. La biografia, quella di Romaniano come quella di Agostino, è dunque un testo il cui senso non coincide con la sua superficie: ciò che appare *adversum* può rivelarsi provvidenziale, e compito della filosofia è precisamente quello di rendere leggibile l'ordine nascosto degli eventi.

È all'interno di questa cornice che compare il primo frammento autobiografico. Esortando Romaniano a risvegliare quanto di divino giace in lui assopito, Agostino ricorda che i beni del mondo avrebbero catturato anche lui, che ogni giorno li celebrava come retore, «nisi me pectoris dolor ventosam professionem abicere et in philosophiae gremium confugere coegisset»; ed è la filosofia, prosegue, che ora lo nutre nell'*otium* tanto desiderato e che lo ha liberato da quella *superstitio* «in quam te mecum praecipitem dederam»⁷. In poche righe si trovano già alcuni elementi che resteranno costanti: la malattia come occasione della svolta, il passato manicheo come errore condiviso, la filosofia come approdo. Ma il racconto è condotto interamente al servizio dell'esortazione: l'io narrato vale in quanto prova che il cammino è percorribile, e il narratore parla dal punto d'arrivo, come chi ha già trovato ciò che l'amico ancora cerca. Non a caso, in un passo precedente, è l'esperienza stessa di Romaniano a essere proposta come argomento per altri: egli ha conosciuto a tal

⁵ Cfr. M. FOLEY, *Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues*, in «Revue des Études Augustiniennes», 45 (1999), pp. 51-77; G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Roma 2001 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 77); E. KENYON, *Augustine and the Dialogue*, Cambridge 2018. Si vedano ora anche l'introduzione di G. CATAPANO ad AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Milano 2006 (Il pensiero occidentale), e il commento di M. P. FOLEY in *St. Augustine's Cassiciacum Dialogues*, ed. and transl. by M. P. Foley, 4 voll., New Haven 2019-2020.

⁶ *Contra Academicos*, I, 1, 1, PL 32, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29). Per i tre dialoghi di Cassiciaco si tenga presente ora anche la nuova edizione critica: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, ed. Th. Fuhrer – S. Adam, Berlin – Boston 2017 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

⁷ *Contra Academicos*, I, 1, 3.

punto la fragilità dei beni mondani, scrive Agostino, «ut ex te caeteris persuadere possimus»⁸. La vita, propria o altrui, è materia di *exempla*.

Nello stesso proemio Agostino spiega anche come è nato il libro che Romaniano sta per leggere, e la spiegazione ha un interesse particolare per la storia della sua scrittura di sé. La disputa tra Licenzio e Trigezio, egli scrive, gli è stata inviata *relatam in litteras*: «Adhibito itaque notario, ne aurae laborem nostrum discerperent, nihil perire permisi»⁹. Il dialogo si presenta, cioè, come la trascrizione di conversazioni effettivamente avvenute, e il libro come il documento di una vita comune. La questione della fedeltà dei dialoghi ai colloqui reali è stata lungamente discussa, e oggi si tende a riconoscere in essi una rielaborazione letteraria che non esclude, e anzi presuppone, una base documentaria¹⁰; ma ciò che qui importa è la rivendicazione dell'autore, il quale presenta la scrittura come registrazione di ciò che è stato vissuto e detto. È, per così dire, un'autobiografia dall'esterno, nella quale l'io è visibile attraverso ciò che dice e fa in presenza di altri, e il cui garante è lo stenografo.

Il proemio del secondo libro contiene la più ampia narrazione autobiografica dei dialoghi di Cassiciaco. Agostino ripercorre i benefici ricevuti da Romaniano: l'ospitalità offerta all'*adolescentulus pauper* che si recava a studiare lontano, il conforto dopo la morte del padre, il sostegno al ritorno a Cartagine per un insegnamento più prestigioso, fino alla partenza per l'Italia, avvenuta «te absente atque ignorante», senza che l'amico gliene serbasse rancore¹¹. L'elenco culmina in una formula che condensa la condizione presente del narratore: «quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum, respiro, resipisco, redeo ad me; quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido; tu animasti, tu impulisti, tu fecisti»¹². Il *redire ad se* è qui il frutto dell'*otium* filosofico e la sua causa efficiente, almeno sul piano visibile, è un benefattore umano. Ma subito dopo Agostino aggiunge che di chi Romaniano sia stato *minister* egli lo ha concepito «plus adhuc fide (...) quam ratione»: dietro la mediazione umana si intravede un'altra agenzia, che il testo non nomina e che le *Confessiones* chiameranno per nome.

Segue il racconto dell'incendio suscitato dai *libri quidam pleni*: i libri che, «ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos», hanno acceso un fuoco «incredibile (...) etiam mihi ipsi de

⁸ *Contra Academicos*, I, 1, 2.

⁹ *Contra Academicos*, I, 1, 4.

¹⁰ Cfr. J. J. O'MEARA, *The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine*, in «Vigiliae Christianae», 5 (1951), pp. 150-178; C. CONYBEARE, *The Irrational Augustine*, Oxford 2006 (Oxford Early Christian Studies). Sul carattere autobiografico degli scritti di Cassiciaco cfr. J. MCWILLIAM, *The Cassiciacum Autobiography*, in «Studia Patristica», 18/4 (1990), pp. 14-43; per una lettura narrativa dei dialoghi cfr. inoltre Ph. CARY, *What Licentius Learned: A Narrative Reading of the Cassiciacum Dialogues*, in «Augustinian Studies», 29 (1998), pp. 141-163.

¹¹ Cfr. *Contra Academicos*, II, 2, 3.

¹² *Contra Academicos*, II, 2, 4.

meipso». L'effetto è una conversione a sé: «Prorsus totus in me cursim redibam». Soltanto dopo, e quasi di sfuggita, lo sguardo si volge alla religione dell'infanzia: «Respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata: verum autem ipsa ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum»¹³. La lettura dell'Apostolo è motivata da un ragionamento che rivela la gerarchia delle istanze in gioco in questa fase: gli apostoli non avrebbero potuto compiere ciò che hanno compiuto, né vivere come sono vissuti, «si eorum litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur». Paolo è letto, *intentissime atque cautissime*, per verificarne la compatibilità con il bene appena scoperto; e l'esito è che «tanta se mihi philosophiae facies aperuit», un volto della filosofia tanto bello che, se Agostino potesse mostrarlo persino all'avversario di Romaniano, costui abbandonerebbe ogni piacere per correre verso di esso *mirans, anhelans, aestuans*¹⁴. Il verbo *confiteor* è già presente, ma nel senso di un'ammissione, quasi di una concessione; e ciò che si rivela al termine del percorso non è un volto divino, ma quello della *philosophia*.

L'ultimo paragrafo del dialogo porta a compimento questa autobiografia intellettuale sotto forma di dichiarazione programmatica. Agostino dichiara di non aver ancora raggiunto la sapienza, ma di non dover disperare di raggiungerla, «cum trigesimum et tertium aetatis annum agam», e fissa i due criteri della sua ricerca: «Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (...) apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido»¹⁵. L'io si definisce qui attraverso un progetto; la sua età è indicata come quella di chi ha ancora davanti a sé il tempo della ricerca, e la sua identità coincide con un programma di lavoro. Il *Contra Academicos* consegna così il primo modello di scrittura autobiografica agostiniana: un racconto rivolto a un patrono, costruito per esortarlo, pronunciato da chi ritiene di aver raggiunto il porto e interpretato alla luce di un ordine nascosto che trasforma la *fortuna* in provvidenza senza ancora nominarne l'autore.

3. LA NAVIGAZIONE E IL PORTO: IL PROEMIO DEL DE BEATA VITA

Il *De beata vita*, discusso nei giorni del trentaduesimo compleanno di Agostino, il 13 novembre 386, e dedicato a Manlio Teodoro, contiene il più articolato dei racconti autobiografici di Cassiciaco, e insieme quello nel quale più chiaramente la vita individuale viene iscritta in uno schema

¹³ *Contra Academicos*, II, 2, 5. Sul passo cfr. T. FUHRER, *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis). Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar*, Berlin – New York 1997 (Patristische Texte und Studien, 46), *ad loc.*

¹⁴ Cfr. *Contra Academicos*, II, 2, 6.

¹⁵ *Contra Academicos*, III, 20, 43.

universale. Il proemio è costruito sull'allegoria della navigazione: gli uomini sono gettati nel mondo «veluti in quoddam procellosum salum», e pochi di loro giungerebbero al *portus philosophiae*, dal quale si procede verso la regione della vita beata, se una tempesta, «quae stultis videtur adversa», non li spingesse loro malgrado verso la terra desiderata¹⁶. Agostino distingue quindi tre *genera navigantium*: coloro che, raggiunta l'età della ragione, si rifugiano subito nella tranquillità; coloro che, ingannati dalla falsa bonaccia del mare, si spingono al largo e dimenticano la patria, finché una tempesta non li riconduca indietro; coloro, infine, che in mezzo ai flutti conservano il ricordo della loro *dulcissima patria* e vi tendono, ora direttamente, ora dopo lunghi errori¹⁷. Davanti al porto si erge un monte pericolosissimo, il *superbum studium inanissimae gloriae*, che attrae anche coloro che sono già giunti e li fa precipitare nelle tenebre¹⁸.

Solo dopo aver tracciato questa tipologia Agostino passa a sé stesso, e lo fa in una forma che ne rivela la funzione: «accipe (...) et quod illorum trium genus hominum me tibi dederit, et quo loco mihi esse videar, et abs te cuiusmodi auxilium certus expectem». Il racconto che segue è la risposta a una domanda di classificazione: a quale dei tre generi appartiene l'autore? E la risposta ripercorre l'intero itinerario in poche righe: «Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer»; poi le nebbie, gli astri che tramontano nell'oceano, una *superstitio puerilis* che lo teneva lontano dalla ricerca; poi l'incontro con uomini per i quali «lux ista quae oculis cernitur, inter summe divina colenda videretur»; poi gli Accademici che a lungo tennero il suo timone; infine l'arrivo in Italia, dove i discorsi del *sacerdos noster* e dello stesso Teodoro gli insegnarono che né Dio né l'anima devono essere pensati come corpi. Trattenuto ancora dalla *uxoris honorisque illecebra*, Agostino racconta di essersi infiammato alla lettura di *Plotini paucissimi libri*, confrontati «etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt», fino a voler spezzare tutte le ancore; e di esser stato infine liberato dalla stima degli uomini, che ancora lo tratteneva, da una tempesta provvidenziale: «tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non valens, qua mihi velificabam fortasse ad Sirenas, abicerem omnia»¹⁹.

Il racconto è di grande interesse per più ragioni. Anzitutto, esso costituisce la più antica sequenza completa dell'itinerario agostiniano, e in questo senso è una sorta di sommario delle *Confessiones* scritto undici anni prima. In secondo luogo, esso mostra con evidenza il carattere tipologico dell'autobiografia di Cassiciaco: la vita dell'autore è un caso del terzo genere di naviganti, e la sua singolarità si risolve nell'esemplarità di un percorso. Infine, e soprattutto, il racconto si chiude

¹⁶ *De beata vita*, 1, 1, PL 32, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29).

¹⁷ Cfr. *De beata vita*, 1, 2.

¹⁸ Cfr. *De beata vita*, 1, 3.

¹⁹ *De beata vita*, 1, 4.

con una dichiarazione che ne rivela il presupposto teorico. Agostino afferma di navigare ormai nella filosofia come in un porto, pur ammettendo che il porto è vasto e non esclude l'errore, perché la questione dell'anima ancora *nutat et fluctuat*; e spiega di aver voluto dedicare a Teodoro questo libro perché egli, conoscendo ciò che Agostino fa e come raccoglie i suoi *necessarii* in quel porto, possa comprenderne pienamente l'animo: «neque enim alia signa invenio quibus me ostendam»²⁰. Lo scritto è il segno attraverso il quale l'anima si mostra; il dialogo, trascritto e dedicato, rende visibile l'interiorità del suo autore. Si vedrà che le *Confessiones* metteranno radicalmente in questione proprio questa fiducia nella trasparenza del segno.

Un ultimo dettaglio merita di essere rilevato. Presentando a Teodoro i partecipanti alla discussione, Agostino nomina per prima la madre, «cuius meriti credo esse omne quod vivo»²¹. È il primo germe di quella figura di Monica che nelle *Confessiones* diventerà una delle trame portanti del racconto; ma qui essa entra nel testo come personaggio di un dialogo filosofico, e il suo merito è enunciato in forma di omaggio, non di narrazione. Nel racconto del proemio, peraltro, il nome di Cristo non compare: la lettura di Plotino è confrontata con l'autorità di coloro che hanno tramandato i *divina mysteria*, ma la sequenza si conclude con l'approdo alla filosofia. Il confronto con il racconto della lettura dell'*Hortensius* nel terzo libro delle *Confessiones* è, da questo punto di vista, eloquente. Lì il libro di Cicerone «mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia», e il giovane diciannovenne «surgere coeperat, ut ad te rediret»; ma soprattutto, lì Agostino racconta che una sola cosa frenava il suo entusiasmo, «quod nomen Christi non erat ibi», perché quel nome il suo *tenerum cor* lo aveva bevuto con il latte materno, e ciò che ne era privo, per quanto dotto ed elegante, «non me totum rapiebat»²². L'evento è lo stesso, l'età è la stessa; ma nel *De beata vita* esso inaugura un amore per la filosofia ostacolato dalle nebbie dell'errore, mentre nelle *Confessiones* diventa l'inizio di un ritorno a Dio nel quale proprio l'assenza del nome di Cristo, taciuta nel 386, diventa il particolare decisivo.

4. SCRIVERE LA VITA COMUNE: IL DE ORDINE

Il *De ordine*, dedicato a Zenobio, è il dialogo di Cassiciaco nel quale la componente narrativa si fa più ampia e più libera, e nel quale la registrazione della vita comune diventa esplicitamente oggetto di riflessione. Nel proemio Agostino promette al dedicatario che i libri gli mostreranno non soltanto la dottrina dell'ordine, ma anche «qualemque vitam nos vivamus carissimi tui, et quem

²⁰ *De beata vita*, 1, 5.

²¹ *De beata vita*, 1, 6.

²² *Confessiones*, III, 4, 7-8.

fructum de liberali otio carpamus»²³; e subito dopo racconta, ancora una volta, l'abbandono della scuola per lo *stomachi dolor* e il ritiro nella villa di Verecondo, dove i colloqui venivano trascritti «adhibito sane stilo quo cuncta exciperentur, quod videbam conducere valetudini meae». La giustificazione della presenza dello stenografo è doppia: la cura di parlare in modo che le parole potessero essere trascritte moderava gli ardori della disputa, e al tempo stesso, se si fosse voluto affidare qualcosa alle lettere, non vi sarebbe stato bisogno di ripetere né «labor recordationis»²⁴. La scrittura sostituisce la memoria. È un'osservazione in apparenza banale, che acquista rilievo se la si confronta con quanto accadrà nelle *Confessiones*, dove la memoria diventerà invece il luogo stesso nel quale l'io si incontra.

La narrazione del *De ordine* si apre con una scena notturna di straordinaria vivezza. Agostino, sveglio come d'abitudine a meditare, ascolta il suono irregolare dell'acqua che scorre dietro le terme; Licenzio, sveglio anch'egli, spaventa i topi battendo un legno contro il letto; Trigezio, nella stessa stanza, rivela di non dormire; e dalla domanda sulla causa di quel suono irregolare nasce la discussione sull'ordine²⁵. Poco oltre, il racconto registra un episodio ancora più significativo per la storia della scrittura autobiografica agostiniana. Licenzio, che aveva da poco imparato la melodia del salmo *Deus virtutum, converte nos* (Ps 79, 8), lo canta a voce alta perfino uscendo per i bisogni naturali, provocando il rimprovero di Monica; il mattino seguente il giovane si avvicina al letto di Agostino e gli confessa di sentirsi trasportato *in quaedam magna et mira*, al punto da provare vergogna per le sue *nugae* poetiche: «Nonne hoc est vere in Deum converti?». Agostino gli risponde che anche il luogo inopportuno del canto appartiene all'ordine, perché da che cosa si chiede di essere convertiti se non «a quodam coeno corporis atque sordibus et item a tenebris quibus nos error involvit?»²⁶. La prima scena di conversione che Agostino abbia scritto non è dunque la sua, ma quella di un discepolo; ed è raccontata come un episodio della vita comune, interpretato alla luce della dottrina dell'ordine che il dialogo sta elaborando.

Anche Monica entra nel testo per la via della trascrizione. Quando la madre si presenta durante la discussione e chiede che cosa si sia concluso, Agostino ordina che anche il suo ingresso e la sua domanda siano messi per iscritto, «nostro more»; ed ella protesta di non aver mai sentito che nei libri si introducessero donne in questo genere di dispute²⁷. La risposta di Agostino è un piccolo trattato sulla dignità filosofica della madre: poiché la filosofia è amore della sapienza, e Monica ama la sapienza più di sé stessa, al punto di non temere più neppure la morte, «quam summam philosophiae

²³ *De ordine*, I, 2, 4, PL 32, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29).

²⁴ *De ordine*, I, 2, 5.

²⁵ Cfr. *De ordine*, I, 3, 6.

²⁶ *De ordine*, I, 8, 22-23.

²⁷ Cfr. *De ordine*, I, 11, 31.

arcem omnes esse confitentur», «egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo?»²⁸. All'inizio del secondo libro, Agostino ricorda che l'ingegno della madre gli era apparso con particolare evidenza durante la disputa del suo compleanno, «quam die natali meo cum convivis habui atque in libellum contuli»²⁹: i dialoghi si richiamano l'un l'altro, e costruiscono insieme una sorta di cronaca della comunità di Cassiciaco, nella quale ciascuno ha il suo ruolo e la sua voce.

Si comprende allora perché il *De ordine* sia, da un punto di vista teorico, la chiave dell'autobiografia di Cassiciaco. La dottrina che esso elabora, secondo la quale nulla accade fuori dell'ordine e anche ciò che appare casuale o sconveniente vi trova il suo posto, è esattamente l'ermeneutica con la quale i proemi leggono la vita dell'autore e dei suoi amici: la malattia, le liti di Romaniano, il canto di Licenzio nel luogo meno adatto sono segni di un disegno. Ma è proprio su questo punto che l'Agostino delle *Retractationes* interverrà con maggiore insistenza. Nel rileggere il *Contra Academicos* egli si rammaricherà di aver tante volte usato il nome di *fortuna*, pur non intendendo con esso alcuna divinità, «cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet: hoc Deus voluit, dicere: hoc voluit fortuna»³⁰; e ripeterà la stessa riserva a proposito del *De ordine*, al quale rimprovererà anche di aver concesso troppo alle discipline liberali³¹. L'ordine nascosto della *fortuna* deve essere ricondotto alla volontà di Dio: è, in nuce, il passaggio dall'autobiografia di Cassiciaco a quella delle *Confessiones*, nella quale il soggetto grammaticale della storia narrata non sarà più l'*ordo* né la *fortuna*, ma il *tu* divino al quale il racconto si rivolge.

5. «ME INTERROGANS MIHIQUE RESPONDENS»: I SOLILOQUIA

Con i *Soliloquia*, composti all'inizio del 387, la scrittura di sé cambia forma. Il dialogo non si svolge più tra Agostino e i suoi amici, alla presenza di uno stenografo, ma tra Agostino e una voce che egli non sa identificare: «Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset; ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior»³². L'incertezza sull'identità dell'interlocutore coincide con l'oggetto stesso della ricerca: chi cerca sé stesso non sa ancora chi sia colui che gli parla. E il primo tema affrontato dal dialogo è, significativamente, quello della scrittura. La *Ratio* chiede ad Agostino a chi affiderà ciò che avrà trovato; egli risponde: alla memoria; ma la memoria non basta a conservare tutto, «ergo scribendum

²⁸ *De ordine*, I, 11, 32.

²⁹ *De ordine*, II, 1, 1.

³⁰ *Retractationes*, I, 1, 2.

³¹ Cfr. *Retractationes*, I, 3, 2.

³² *Soliloquia*, I, 1, 1, PL 32, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL 89).

est». E tuttavia la salute di Agostino non gli consente la fatica dello scrivere, e d'altra parte queste cose non devono essere dettate, «nam solitudinem meram desiderant». La soluzione è una preghiera che viene essa stessa affidata alla scrittura: «Ora salutem et auxilium quo ad concupita pervenias, et hoc ipsum litteris manda». Il lettore previsto non è più la *turba legentium*, ma pochi *cives*: «paucis ista sat erunt civibus tuis».

Il contrasto con i dialoghi di Cassiciaco è evidente. Là lo stenografo garantiva la fedeltà del libro alla vita comune e sollevava dalla fatica del ricordo; qui la scrittura è solitaria, non può essere dettata, e si apre con una lunga preghiera che è, di fatto, la prima grande preghiera agostiniana, e che anticipa quella forma di discorso rivolto a Dio che diventerà la forma stessa delle *Confessiones*. L'oggetto della ricerca è enunciato poco dopo con la celebre formula: «Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino»³³; e nel secondo libro la preghiera iniziale si contrae in un'invocazione che lega indissolubilmente la conoscenza di sé e quella di Dio: «Deus semper idem, noverim me, noverim te»³⁴.

Ma il passo dei *Soliloquia* che più di ogni altro prefigura la scrittura confessionale è l'esame al quale la *Ratio* sottopone i desideri di Agostino. Interrogato sulle ricchezze, egli risponde di aver smesso di desiderarle da quasi quattordici anni, quando «unus Ciceronis liber» lo aveva persuaso che non sono da ricercare: il calcolo, a trentatré anni, riporta ancora una volta alla lettura dell'*Hortensius* a diciannove. Degli onori, confessa, ha smesso di essere desideroso *pene his diebus*; quanto alla moglie, dichiara di aver deciso di non cercarla, di non volerla, di non sposarsi. Ma la *Ratio* lo incalza: «Non ego nunc quaero quid decreveris, sed utrum adhuc lucteris, an vero iam ipsam libidinem viceris»³⁵. La domanda sposta il baricentro del racconto dal passato al presente, dalle decisioni prese alla condizione effettiva dell'anima. Non si tratta più di narrare come si è giunti al porto, ma di verificare se vi si è davvero giunti; e la verifica, poco oltre, fallisce. Quando la *Ratio* insiste nel sondarlo, Agostino prorompe: «Tace, obsecro, tace. Quid crucias? quid tantum fodis alteque descendis? Iam flere non duro, iamiam nihil promitto, nihil praesumo»; e dichiara di affidarsi interamente alla clemenza di colui che desidera vedere, perché non potrà pronunciarsi sulla propria guarigione se non quando avrà visto la sua bellezza³⁶. Il *nihil praesumo* dei *Soliloquia* smentisce, a pochi mesi di distanza, la sicurezza con la quale il proemio del *De beata vita* affermava di navigare già nel porto della filosofia; e le lacrime, che la *Ratio* invita a contenere per non aggravare il male del petto, sono le stesse che scorreranno in tanta parte delle *Confessiones*.

³³ *Soliloquia*, I, 2, 7.

³⁴ *Soliloquia*, II, 1, 1.

³⁵ *Soliloquia*, I, 10, 17. Sulla tradizione antica dell'esame di sé come esercizio spirituale cfr. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981.

³⁶ *Soliloquia*, I, 14, 26.

Il nome dell'opera è spiegato dalla stessa *Ratio* verso la fine del secondo libro: poiché parliamo da soli con noi stessi, «Soliloquia vocari et inscribi volo; novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo»; e la scelta del genere è motivata dalla difficoltà di cercare la verità in una disputa con altri senza che la vergogna di essere confutati trasformi il dialogo in una contesa, sicché «pacatissime (...) et commodissime placuit, a meipso interrogatum mihi que respondentem, Deo adiuvante, verum quaerere»³⁷. Nelle *Retractationes* Agostino ricorderà l'opera con una formula quasi identica, «me interrogans mihi que respondens, tamquam duo essemus, ratio et ego, cum solus essem»³⁸; e nella stessa stagione scriverà a Nebridio di aver trascorso la notte, dopo aver letto la sua lettera, conversando con sé stesso, «Augustinus ipse cum Augustino»³⁹. Brian Stock ha visto giustamente nei *Soliloquia* l'invenzione di un genere, il soliloquio filosofico, nel quale il dialogo platonico viene interiorizzato e il sé diventa, insieme, soggetto e oggetto dell'indagine⁴⁰. Dal punto di vista della storia della scrittura autobiografica agostiniana, essi rappresentano il cardine tra i due regimi: l'interlocutore non è più l'amico o il patrono, ma non è ancora Dio; è una voce interiore di cui non si sa se sia l'io stesso o un altro. Le *Confessiones* scioglieranno l'incertezza, facendo di quel *tu* il Dio al quale ogni parola è rivolta.

6. L'AUTOBIOGRAFIA COME ARGOMENTO: IL DE UTILITATE CREDENDI

Tra Cassiciaco e le *Confessiones* si colloca un testo che la storia della scrittura autobiografica agostiniana non può trascurare: il *De utilitate credendi*, composto a Ippona nel 391, poco dopo l'ordinazione presbiterale, e indirizzato all'amico Onorato, che Agostino stesso aveva condotto tra i manichei. L'opera ha un intento apologetico preciso, dimostrare che i manichei accusano a torto i cattolici di sottomettersi all'autorità prima di aver compreso con la ragione; ma per sostenere questa tesi Agostino si serve, ancora una volta, della propria storia. Egli ricorda all'amico l'amore per la verità che li aveva accesi entrambi *ab ineunte adolescentia*, e confessa di aver seguito i manichei per quasi nove anni, disprezzando la religione ricevuta dai genitori, soltanto perché essi promettevano di condurre a Dio con la pura ragione, senza imporre la fede: «Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum

³⁷ *Soliloquia*, II, 7, 14.

³⁸ *Retractationes*, I, 4, 1.

³⁹ *Epistulae*, 3, 1, PL 33, ed. A. Goldbacher, Wien 1895 (CSEL 34/1).

⁴⁰ Cfr. B. STOCK, *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge 2010; ma anche ID., *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (Mass.) – London 1996. Sull'interiorità agostiniana cfr. inoltre Ph. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York 2000.

disputationibus superbus et garrulus: qualem me tunc illi invenerunt»⁴¹. E rivendica di non essere stato affatto illuminato quando, tra i manichei, coltivava la «tenebrosam spem (...) de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum»⁴².

Il racconto più ampio si trova nell'ottavo capitolo, dove Agostino, dopo aver esposto il modo corretto di cercare la vera religione, promette di mostrare all'amico «cuiusmodi viam usus fuerim». Ne risulta una sequenza che corrisponde, nei suoi snodi principali, a quella dei libri V e VI delle *Confessiones*: la delusione per l'uomo il cui arrivo era stato atteso come se venisse dal cielo, e che si rivelò simile a tutti gli altri, salvo una certa eloquenza; l'inclinazione verso gli Accademici; la convinzione che la mente umana non possa essere esclusa dalla verità, ma che il modo di cercarla debba essere ricevuto da un'autorità divina; la preghiera rivolta alla provvidenza «lacrymosis et miserabilibus vocibus»; le dispute del vescovo di Milano; la decisione, infine, di restare catecumeno nella Chiesa nella quale era stato affidato dai genitori «donec aut invenirem quod vellem, aut mihi persuaderem non esse quaerendum»⁴³.

Rispetto ai proemi di Cassiciaco, il racconto presenta almeno tre novità. La prima riguarda il suo oggetto: al centro non è più l'approdo alla filosofia, ma l'errore, descritto con un'insistenza che ha già qualcosa della confessione. Il giovane *superbus et garrulus* del *De utilitate credendi* è un personaggio che i dialoghi non conoscevano, e che le *Confessiones* riprenderanno quando, a proposito della lettura dei platonici, Agostino scriverà di sé: «Garriebam plane quasi peritus»⁴⁴. La seconda riguarda la funzione: l'autobiografia non è soltanto un *exemplum* protrettico, ma un vero e proprio argomento, perché la storia dell'autore dimostra, contro i manichei, la necessità dell'autorità. La terza riguarda il linguaggio: compare la preghiera lacrimosa, compare la provvidenza come destinataria della supplica, e si profila una lettura degli eventi nella quale il soggetto non è più l'io che sceglie la filosofia, ma l'io che invoca un aiuto. Il confronto testuale con le *Confessiones* rivela inoltre l'esistenza di veri e propri moduli narrativi, che Agostino riprende da un'opera all'altra quasi alla lettera. La decisione del catecumenato, raccontata a Onorato nel 391, torna nel quinto libro delle *Confessiones* con le stesse parole: «Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem»⁴⁵. E l'esclamazione con la quale, nel sesto libro, il narratore ricostruisce i propri pensieri di trentenne, «O magni viri

⁴¹ *De utilitate credendi*, 1, 2, PL 42, ed. J. Zycha, Wien 1891 (CSEL 25/1).

⁴² *De utilitate credendi*, 1, 3.

⁴³ *De utilitate credendi*, 8, 20. Sul contesto antimanicheo dell'opera cfr. J. D. BEDUHN, *Augustine's Manichaean Dilemma*, 2, *Making a «Catholic» Self*, 388-401 C.E., Philadelphia 2013.

⁴⁴ *Confessiones*, VII, 20, 26.

⁴⁵ *Confessiones*, V, 14, 25.

Academici! Nihil ad agendam vitam certi comprehendere potest», riprende il tema delle *Academicorum suffragia* verso le quali, nel *De utilitate credendi*, si dirigevano i *magni fluctus* dei suoi pensieri⁴⁶.

7. DALLA PRAESUMPTIO ALLA CONFESSIO: LE CONFESIONES

Le *Confessiones*, composte tra il 397 e i primi anni del secolo successivo, raccolgono tutti questi materiali e li trasformano, anzitutto, cambiandone il destinatario. Il libro si apre con un'invocazione a Dio, e a Dio, nella forma della seconda persona, è rivolta ogni pagina; ma la presenza di altri lettori non è per questo cancellata. Agostino la tematizza in un passo del secondo libro che costituisce una delle chiavi dell'intera opera: «Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te»⁴⁷. La struttura della comunicazione è triangolare: Dio è il testimone davanti al quale si parla, il genere umano è l'uditorio, e il narratore stesso è tra i lettori. La funzione protettiva dei proemi di Cassiciaco non è abolita, ma rovesciata: il racconto non invita più a raggiungere il porto della filosofia, bensì a riconoscere la profondità dalla quale si deve gridare. Ancora all'inizio dell'undicesimo libro Agostino si chiede perché narri tante cose a un Dio che le conosce, e risponde: «Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt»⁴⁸.

Il cambiamento di destinatario comporta un cambiamento del soggetto della storia narrata, che si misura con particolare evidenza nella riscrittura degli episodi già raccontati nei primi scritti. I *libri quidam pleni* che nel *Contra Academicos* avevano esalato *bonas res arabicas*, e i *Plotini paucissimi libri* che nel *De beata vita* avevano acceso un incendio, diventano nelle *Confessiones* il dono di un Dio che li procura attraverso un mediatore indegno: «procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos». E la lettura non è più descritta come un incendio, ma come un confronto con il prologo giovanneo, dal quale emerge ciò che in quei libri si trova e ciò che vi manca: vi si legge, sebbene con altre parole, che in principio era il Verbo; non vi si legge che il Verbo si è fatto carne⁴⁹. Poco oltre, Agostino offre la chiave di questa riscrittura in un passo che è forse il più importante per comprendere il rapporto tra le *Confessiones* e i dialoghi. Dio, egli scrive, ha voluto che egli si imbattersse in quei libri prima di meditare le Scritture, «ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem

⁴⁶ Cfr. *Confessiones*, VI, 11, 18; *De utilitate credendi*, 8, 20.

⁴⁷ *Confessiones*, II, 3, 5.

⁴⁸ *Confessiones*, XI, 1, 1.

⁴⁹ Cfr. *Confessiones*, VII, 9, 13-14. L'identificazione del mediatore è discussa: cfr. COURCELLE, *Recherches* cit. (alla nota 3), e J. J. O'DONNELL, *Augustine. Confessions*, 3 voll., Oxford 1992, II, *ad loc.*

et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem (...), discernere atque distinguere, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundum sit, nec videntes, qua»⁵⁰. L'esperienza narrata a Romaniano e a Teodoro è così riletta come un episodio della pedagogia divina, e la condizione di chi scriveva quei proemi riceve un nome preciso: *praesumptio*, la presunzione di chi vede la meta ma non la via, e non ha ancora imparato la *caritas* che si edifica sul fondamento dell'umiltà.

La stessa sorte tocca alla lettura di Paolo. Nel *Contra Academicos* Agostino aveva scritto *arripio apostolum Paulum*, e aveva letto tutto, con attenzione e cautela, per verificare che l'Apostolo non contraddicesse il bene appena scoperto nei libri dei filosofi. Nelle *Confessiones* il verbo ritorna due volte. Nel settimo libro, dopo la lettura dei platonici, «avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum», e ciò che Agostino vi trova è che tutto quanto di vero aveva letto nei platonici è detto qui «cum commendatione gratiae tuae»; il volto che si rivela non è più la *philosophiae facies* del *Contra Academicos*, ma «una facies eloquiorum castorum»; e ciò che le pagine dei platonici non hanno è precisamente ciò che il libro che si sta leggendo vuole essere: «Non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis»⁵¹. Nell'ottavo libro, nel giardino di Milano, la voce che canta *tolle lege* spinge Agostino a tornare là dove aveva lasciato il *codex Apostoli*: «Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei»⁵². La lettura non è più verifica, ma oracolo; e ciò che essa produce non è la visione di un volto, ma la fine di un'esitazione della volontà. La questione, a lungo dibattuta, della compatibilità cronologica dei due racconti è meno rilevante, in questa prospettiva, del fatto che lo stesso gesto sia stato narrato due volte, e che la seconda narrazione ne abbia mutato il senso.

Ancora più eloquente è la riscrittura della malattia. Nei dialoghi il *pectoris dolor* era la tempesta provvidenziale che aveva costretto Agostino ad abbandonare l'insegnamento e a rifugiarsi nel grembo della filosofia; nelle *Confessiones* la stessa malattia è raccontata di nuovo, ma dal punto di vista di chi aveva già deciso di lasciare la cattedra e aveva scoperto con gioia di disporre di una scusa «non mendax (...), quae offensionem hominum temperaret»; e il narratore aggiunge che qualcuno dei suoi fratelli potrebbe rimproverargli di aver sopportato, per quelle settimane, di sedere ancora sulla *cathedra mendacit*⁵³. Il segno provvidenziale è diventato oggetto di confessione. Un rovesciamento analogo si osserva a proposito della partenza per Roma: nel *Contra Academicos* Agostino ricordava di essere partito all'insaputa di Romaniano, che non gliene aveva serbato rancore;

⁵⁰ *Confessiones*, VII, 20, 26. Sulla datazione della «conversione intellettuale» di Agostino, discussa a partire dal confronto tra *Confessiones*, VII, 9, 13 - 21, 27 e i primi scritti, cfr. B. DOBELL, *Augustine's Intellectual Conversion. The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge 2009.

⁵¹ *Confessiones*, VII, 21, 27.

⁵² *Confessiones*, VIII, 12, 29.

⁵³ *Confessiones*, IX, 2, 4; cfr. anche IX, 5, 13.

nelle *Confessiones* la partenza è raccontata attraverso l'inganno ai danni della madre, lasciata a pregare presso la *memoria* di Cipriano: «Et mentitus sum matri, et illi matri»⁵⁴.

Le *Confessiones*, peraltro, non si limitano a riscrivere implicitamente i dialoghi: li citano, e li giudicano. Nel nono libro, raccontando il ritiro a Cassiciaco, Agostino rinvia esplicitamente ai libri composti in quei mesi come a documenti: «Ibi quid egerim in litteris iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te; quae autem cum absente Nebridio, testantur epistulae»⁵⁵. La formula distingue con precisione i dialoghi con i presenti, il soliloquio *cum ipso me solo coram te* e le lettere a Nebridio, e ne dà un giudizio a doppio registro: quei libri erano già al servizio di Dio, ma respiravano ancora l'aria della scuola, come atleti che riprendono fiato durante una pausa. Nello stesso passo Agostino ricorda che Alipio, a Cassiciaco, non voleva che il nome di Cristo fosse inserito *litteris nostris*, preferendo che esse profumassero dei *gymnasiorum cedri*: una notazione che getta luce, retrospettivamente, sulla discrezione dei dialoghi a proposito di Cristo. E subito dopo le *Confessiones* raccontano un episodio che i dialoghi ignorano del tutto: la lettura del quarto salmo nell'*otium* di Cassiciaco, e le parole dette in quell'occasione, che Agostino vorrebbe fossero state ascoltate dai manichei a sua insaputa, perché «nec ea dicerem nec sic ea dicerem, si me ab eis audiri viderique sentirem»⁵⁶. Il contrasto è rivelatore. I dialoghi registravano, con l'aiuto dello stenografo, ciò che veniva detto in presenza di altri; le *Confessiones* rendono pubblico ciò che era stato detto senza testimoni, davanti a Dio soltanto. Altrove esse garantiscono persino la fedeltà dei dialoghi alle conversazioni reali, come quando, a proposito del *De magistro*, Agostino afferma davanti a Dio che tutti i pensieri attribuiti al suo interlocutore erano davvero di Adeodato⁵⁷: la confessione diventa, così, anche la garanzia della verità documentaria degli scritti precedenti.

Il mutamento più profondo, tuttavia, riguarda la teoria del sé che sostiene il racconto. Nel *De beata vita* Agostino poteva affermare di non conoscere altri segni con cui mostrarsi a Teodoro se non il libro che gli dedicava; nel decimo libro delle *Confessiones* la possibilità stessa di mostrare l'interiorità a un altro diventa problematica. Che cosa cercano gli uomini, egli si chiede, quando vogliono ascoltare le sue confessioni, «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?». Nessun segno garantisce la verità del racconto; e tuttavia Agostino confessa anche davanti agli uomini, «quibus demonstrare non possum, an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit»⁵⁸. Il patto tra l'autore e il lettore, che la teoria moderna dell'autobiografia ha chiamato

⁵⁴ *Confessiones*, V, 8, 15; cfr. *Contra Academicos*, II, 2, 3.

⁵⁵ *Confessiones*, IX, 4, 7.

⁵⁶ *Confessiones*, IX, 4, 8.

⁵⁷ Cfr. *Confessiones*, IX, 6, 14.

⁵⁸ *Confessiones*, X, 3, 3.

pacte autobiographique, non è fondato qui sulla verificabilità, ma sulla carità⁵⁹. E l'oggetto della confessione non è soltanto il passato: «quo fructu (...) etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim?»⁶⁰. Il frutto delle confessioni, conclude Agostino, è dire «non qualis fuerim, sed qualis sim», perché i fratelli possano gioire dei beni che sono dono di Dio e piangere per i mali che sono colpa dell'autore⁶¹. L'io non parla più dal porto: parla da un presente nel quale la lotta non è finita. È la domanda della *Ratio* dei *Soliloquia*, *utrum adhuc lucteris*, divenuta la struttura stessa del decimo libro.

In questa nuova economia del sé muta anche il rapporto tra scrittura e memoria. Nel *De ordine* lo stenografo liberava dal *labor recordationis*; nei *Soliloquia* la memoria era insufficiente a conservare ciò che si trovava, e perciò occorreva scrivere. Nelle *Confessiones* la memoria diventa l'*aula ingens* nella quale l'io si incontra: «Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim»⁶². Non è più la scrittura a sostituire la memoria, ma la memoria a fornire alla scrittura la sua materia e il suo luogo; e la scrittura è ora il gesto con il quale ciò che la memoria custodisce viene portato davanti a Dio. Il *redeo ad me* del *Contra Academicos* trova qui il suo compimento e insieme il suo rovesciamento: si ritorna a sé per trovarvi non il porto della filosofia, ma le tracce di una storia che solo Dio conosce fino in fondo.

Due testi tardi confermano la consapevolezza con la quale Agostino guardava a questo esito. Inviando le *Confessiones* al *comes* Dario, nel 429, egli scrive: «sume, inquam, libros, quos desiderasti, Confessionum mearum: ibi me inspice, ne me laudes ultra quam sum; ibi non aliis de me crede, sed mihi; ibi me attende, et vide quid fuerim in meipso, per meipsum; et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari volui de me; neque enim me»⁶³. E nelle *Retractationes* descrive l'opera con una formula che ne fissa il duplice movimento e ne rivendica l'efficacia: «Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur»⁶⁴. La scrittura di sé non è più il segno di un'anima che si mostra, ma un'azione che trasforma chi scrive e chi legge.

⁵⁹ Cfr. Ph. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975; A. KOTZÉ, *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Leiden – Boston 2004 (Supplements to Vigiliae Christianae, 71).

⁶⁰ *Confessiones*, X, 3, 4.

⁶¹ *Confessiones*, X, 4, 5-6.

⁶² *Confessiones*, X, 8, 14.

⁶³ *Epistulae*, 231, 6, PL 33, ed. A. Goldbacher, Wien 1911 (CSEL 57).

⁶⁴ *Retractationes*, II, 6, 1.

8. CONCLUSIONE: SCRIBENDO PROFICERE

Il percorso che si è cercato di ricostruire può essere riassunto attraverso tre formule. La prima è il *redeo ad me* del *Contra Academicos*: il ritorno a sé di chi, liberato dalle cupidigie, ritiene di aver trovato nella filosofia il porto della sua navigazione, e racconta la propria vita a un patrono per invitarlo a seguirlo. La seconda è l'*ibi mihi et ipse occurro* delle *Confessiones*: l'incontro con sé stessi nella memoria, davanti a un Dio al quale il racconto è rivolto e dal quale soltanto può essere giudicato. La terza è il *quomodo scribendo profecerim* delle *Retractationes*: la consapevolezza, da parte del vecchio vescovo, che l'intera sua opera può essere letta come la storia di un progresso compiuto scrivendo.

Tra la prima e la seconda formula, la scrittura autobiografica agostiniana muta per destinatario, funzione e teoria del sé. Il destinatario, dapprima un patrono o un amico (Romaniano, Teodoro, Zenobio, Onorato), diventa Dio, alla presenza del quale il genere umano è ammesso ad ascoltare; la funzione, dapprima protettiva e poi apologetica, diventa confessionale, nel duplice senso della confessione dei peccati e della lode; la teoria del sé, dapprima fiduciosa nella trasparenza del segno scritto, diventa consapevole dell'inaccessibilità dell'interiorità e affida la credibilità del racconto alla carità. Anche il soggetto della storia narrata cambia: la *fortuna* retta da un *ordo occultus* cede il posto al *tu* divino che *procurat, vocat, convertit*; e l'io che nel 386 si collocava nel porto si scopre, nel 397, ancora in mare. I *Soliloquia* costituiscono, in questo itinerario, il cardine: il dialogo con gli amici si interiorizza in un dialogo con sé stesso, nel quale l'interlocutore è una voce che non si sa se sia interna o esterna, e che le *Confessiones* identificheranno con il Dio che «mecum es et priusquam tecum sim»⁶⁵; il *De utilitate credendi*, dal canto suo, mostra come l'autobiografia possa farsi argomento, e introduce nel racconto l'errore, la superbia e la preghiera lacrimosa che le *Confessiones* porteranno al centro.

Alcuni elementi, tuttavia, restano costanti. L'autobiografia agostiniana è, fin dall'inizio, un'autobiografia di lettore: la vita dell'autore è scandita dalle letture che l'hanno trasformata, l'*Hortensius*, i libri dei platonici, le lettere di Paolo, e la sua scrittura nasce come risposta a quelle letture⁶⁶. Essa è, inoltre, sempre esemplare, perché la vita singolare è raccontata in vista di altri; ed è sempre interpretativa, perché gli eventi valgono per il senso che ricevono in un ordine che li trascende. Ciò che cambia è il nome di quell'ordine e il posto che vi occupa il narratore. Si comprende allora perché la domanda che ha dominato il dibattito sulla 'storicità' della conversione, se nel 386 Agostino

⁶⁵ *Confessiones*, X, 4, 6.

⁶⁶ Cfr. STOCK, *Augustine the Reader* cit. (alla nota 40); sulla continuità tra i primi scritti e il pensiero maturo cfr. C. HARRISON, *Rethinking Augustine's Early Theology. An Argument for Continuity*, Oxford 2006.

si fosse convertito a Plotino o a Cristo, rischi di essere mal posta. La differenza tra il racconto dei dialoghi e quello delle *Confessiones* non è soltanto una differenza tra due versioni dei fatti, di cui l'una sarebbe più vicina agli eventi e l'altra più elaborata dalla riflessione teologica; è la differenza tra *praesumptio* e *confessio* che le *Confessiones* stesse tematizzano, e che costituisce, in un certo senso, il contenuto stesso della conversione che esse raccontano. Le *Confessiones* non smentiscono i dialoghi: li 'ritrattano', nel senso in cui Agostino userà il termine alla fine della sua vita, li trattano cioè di nuovo, riconoscendone la verità parziale e iscrivendola in un racconto più ampio. In questo senso, già nel 397, la scrittura di sé era per Agostino ciò che le *Retractationes* avrebbero detto esplicitamente: il luogo nel quale, scrivendo, si progredisce.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, PL 32, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL 27).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, ed. Th. Fuhrer – S. Adam, Berlin – Boston 2017 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Academicos*, PL 32, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De beata vita*, PL 32, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De ordine*, PL 32, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL 29).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De utilitate credendi*, PL 42, ed. J. Zycha, Wien 1891 (CSEL 25/1).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistulae*, PL 33, ed. A. Goldbacher, Wien 1895-1923 (CSEL 34. 44. 57-58).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Retractationes*, PL 32, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL 57).
 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Soliloquia*, PL 32, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL 89).
 AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Milano 2006 (Il pensiero occidentale).
St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, ed. and transl. by M. P. Foley, 4 voll., New Haven 2019-2020.
Sant'Agostino. Opere, Roma 1965- (Nuova Biblioteca Agostiniana), www.augustinus.it.

Studi

- P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, I, *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918.
 J. ANOZ, *Cronología de la producción agustiniana*, in «Augustinus», 47 (2002), pp. 229-312.
 J. D. BEDUHN, *Augustine's Manichaean Dilemma*, 2, *Making a «Catholic» Self, 388-401 C.E.*, Philadelphia 2013.

- G. BOISSIER, *La conversion de saint Augustin*, in «Revue des Deux Mondes», 85 (1888), pp. 43-69.
- P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967 (Berkeley 2000²).
- Ph. CARY, *What Licentius Learned: A Narrative Reading of the Cassiciacum Dialogues*, in «Augustinian Studies», 29 (1998), pp. 141-163.
- Ph. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York 2000.
- G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Roma 2001 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 77).
- G. CATAPANO, *Agostino*, Roma 2010.
- C. CONYBEARE, *The Irrational Augustine*, Oxford 2006 (Oxford Early Christian Studies).
- P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950 (1968²).
- P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- B. DOBELL, *Augustine's Intellectual Conversion. The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge 2009.
- M. FOLEY, *Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues*, in «Revue des Études Augustiniennes», 45 (1999), pp. 51-77.
- T. FUHRER, *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis). Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar*, Berlin – New York 1997 (Patristische Texte und Studien, 46).
- P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981.
- C. HARRISON, *Rethinking Augustine's Early Theology. An Argument for Continuity*, Oxford 2006.
- A. VON HARNACK, *Augustins Konfessionen. Ein Vortrag*, Giessen 1888.
- E. KENYON, *Augustine and the Dialogue*, Cambridge 2018.
- A. KOTZÉ, *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Leiden – Boston 2004 (Supplements to Vigiliae Christianae, 71).
- R. LANE FOX, *Augustine. Conversions to Confessions*, New York 2015.
- Ph. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.
- G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996.
- J. MCWILLIAM, *The Cassiciacum Autobiography*, in «Studia Patristica», 18/4 (1990), pp. 14-43.
- G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie, I, Das Altertum*, Leipzig – Berlin 1907.
- J. J. O'DONNELL, *Augustine. Confessions*, 3 voll., Oxford 1992.
- J. J. O'MEARA, *The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine*, in «Vigiliae Christianae», 5 (1951), pp. 150-178.
- J. J. O'MEARA, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London 1954.
- M. PELLEGRINO, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956.
- B. STOCK, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (Mass.) – London 1996.
- B. STOCK, *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge 2010.

T. TOOM (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's «Confessions»*, Cambridge 2020.