Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

VETERA CHRISTIANORVM

anno 60 - 2023

EDIPUGLIA

L’autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L’autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

© *Edipuglia srl*, via Dalmazia 22/b - I-70127 Bari-S.Spirito
tel. (+39) 080 5333056 | http://www.edipuglia.it | e-mail: info@edipuglia.it

ISSN 1121-9696
ISBN 979-12-5995-050-5
DOI http://dx.doi.org/10.4475/0505

Vetera Christianorum
60, 2023, 145-162

Luigi SALONIA

Confessio come lemma del dire. Il racconto di sé e l'autocomunicazione umano-divina nel primo libro delle *Confessiones* agostiniane

Quid de illis alii sentiant, ipsi uiderint
(Aug., *retract*. 2,6)

1. Nomen omen*: un'introduzione*

Confessio è lemma che denota etimologicamente attitudine diamesica comunicativa di tipo verbale [1], in quanto termine composto della preposizione *cum*/*con* e della radice verbale di *fateor*, frequentativo del verbo *for* e legato per generazione al greco φημί. Dunque l'opera agostiniana in questione ha insita nel titolo stesso con cui l'autore l'ha trasmessa la problematica del linguaggio, che si tenterà di enucleare in questo contesto, muovendo dalla lettura del libro I delle *Confessiones*. Per lo schema ideale ci si avvarrà in *background* del paradigma tripertito del *Thesaurus Linguae Latinae* al già citato lessema *Confessio*, ma *sensu ecclesiastico: peccatorum confessio* (si intenderà in una più ampia sfaccettatura, come di 'atti', 'azioni'), *fidei confessio* e *laudis confessio*. D'altro canto, si è già compreso, il significato del termine non coincide con quello moderno di *confessione*, ma «la "confessione-lode" a Dio si articola nel modo che segue: a) Agostino confessa a Dio *i suoi peccati*, ossia le sue miserie, e con profonda umiltà. b) Confessa però le sue miserie, sempre riconoscendo, in parallelo, di aver ricevuto *misericordia*, *protezione*, *difesa* e *grazia di Dio*, e continuando a invocarle. c) Proprio questo viene espresso come *lode a Dio*: Agostino dice in modo chiarissimo che la confessione dei peccati è *un atto di lode a Dio* e addirittura un *sacrificio*, e una *offerta di giubilo* […] d) Agostino, quindi, *confessa a Dio la sua fede*» [2].

Ciononostante, poiché il nostro fine dichiarato è quello di indagare una prospettiva relazionale e auto-comunicativa, ci si limiterà a prendere in considerazione soltanto il

[1] Cfr. *Confessio*, in *ThLL*, vol. 4, Leipzig 1906-1909, 188-191. Qui il primo – e peraltro più adoperato – senso descritto nella fruizione del lemma è appunto *per verba*, già nella letteratura che se ne serve *sensu profano*.

[2] G. Reale, *Le «Confessioni» come la più alta espressione del pensiero tardo-antico cristiano. Monografia introduttiva*, in Id. (a cura di), Agostino, *Confessioni*, Milano 2013, 52.

VETERA CHRISTIANORUM 60 - ISBN 979-12-5995-050-5 - ISSN 1121-9696 © 2023 Edipuglia srl - www.edipuglia.it

primo dei tre percorsi, ché tuttavia risulta propedeutico agli altri due e dei quali in ogni caso, assunte alcune considerazioni dalla presente analisi, si indicheranno alternative modalità di lettura.

2. Actionum confessio

Per quanto concerne le azioni di Agostino esiste un campo di ricerca per il quale si indaga circa la reale consistenza della dissolutezza giovanile dell'Ipponate: in tal senso non si può non considerare altresì che il narratore e il narrato nelle *Confessiones* coincidono nella medesima persona, determinando conseguentemente a tratti una lucidità di giudizio spesso non aderente alla realtà, sia per riprovare e condannare le proprie cadute, sia per porre maggiormente in rilievo la misericordia divina usatagli dal Signore [3]. E d'altro canto non può non tenersi in debita considerazione che lo scrittore delle *Confessiones* è il vescovo che stigmatizza, nel suo avanzato cammino di fede, qualsiasi azione non aderente al *bonum*, ogni peccato. Ma cos'è il peccato [4]? Per Agostino il peccato coincide con un superficiale – o persino mancato – ascolto: il Maestro interiore dice una parola al singolo, eppure questa parola non sempre attiva nell'uomo dinamiche responsive e responsabili. Questo, con ogni evidenza, non è dovuto alla bontà della parola in sé ma – e in questo consiste il problema etico – alla risposta propria dell'uomo nell'assecondare la luce sua interiore [5].

Le *Confessiones* sono il *luogo* dove la memoria si fa parola, dove l'uomo interiore esplicita esperienze vissute o raccontate e al contempo, si è visto, ne offre giudizio critico perché possa richiamarsi alla memoria l'amarezza o la dolcezza del ricordo; in tal senso si preferisce usare una *uox media* come *actio*, ad una caricata negativamente come *peccatum*: «quando l'uomo interiore si "getta" nel mondo della concretezza ed esce "allo scoperto"; quando con un atto cosciente memoria, intelligenza e volontà si chiamano reciprocamente alla vita, ed il verbo è il segno della loro fecondità, quasi l'emergere di una presenza che porta con sé le tracce di un mondo silenzioso. Qui è

[3] «Agostino avrebbe esagerato i propri disordini giovanili dipingendosi un peccatore quale in realtà non fu. Non commise infatti che mancanze comuni ai fanciulli e ai giovani della sua età. Ma qui occorre fare distinzione tra i fatti e i giudizi sui fatti. […] Le *Confessioni* ci mostrano Agostino *narrato* e Agostino *narrante*, ambedue veri, ambedue autentici, senza che il secondo cancelli o trasformi il primo: al primo appartengono i fatti, al secondo i giudizi» (A. Trapè, *Introduzione*, in M. Pellegrino [a cura di], Sant'Agostino, *Le Confessioni*, NBA 1, Roma 1991, XXIX).

[4] Muovendo dal versetto di Ps 18,13, *Delicta quis intellegit?*, Agostino si interroga sull'essenza del peccato, natura e moventi inclusi, sulle attrattive ma anche sul desiderio susseguente d'innocenza e di pace (cfr. Aug., *conf.* 2, 9-2,18), delineando il celeberrimo episodio del *furto delle pere*. Interessante in tal contesto è il paragone con il *consortium simul peccantium* di Catilina: non erano le pere a destare attrazione in Agostino, bensì la *nimis inimica amicitia*, le parole di incitazione reciproca per cui *pudet non esse inpudentem*.

[5] «Pur inabitante nell'intimo del nostro essere, questo Maestro non sempre viene interpellato con la necessaria intensità: "A ciascuno è dato quanto è capace di far suo, secondo la buona o cattiva volontà. E se qualcuno sbaglia, ciò non è per difetto della luce solare se spesso i nostri occhi vedono meno bene". Il problema è etico. Ciò che allora viene posto in questione è la nostra condotta, o quel raccoglimento o anche quell'attenzione (disciplina) che la parola sola non riesce ad attivare. La parola stimola, dà delle indicazioni, delle istruzioni, ma non la luce grazie a cui vincerne l'opacità» (O. Todisco, *Le creature e le parole. Da Agostino a Bonaventura*, Roma 1994, 41).

possibile valutare sino in fondo il senso dell'analogia cristologica, che induce Agostino a parlare del linguaggio come di una sorta di incarnazione del Verbo» [6].

Purtuttavia – qui il senso del peccato per Agostino – la verità sostanziale della parola umana è nell'adesione più o meno diretta alla Parola divina che pro-voca all'esistenza, e che, per quanto senza residenza, se non in Dio stesso, determina quello che Todisco definisce trascendimento dell'io nell'orizzonte di riferimento teleologico dell'*eschaton* che dà senso, e anzi consuma, ogni parola umana [7].

2.1. *La narrazione di sé*

Sin dall'«inizio delle Confessioni la letizia che l'uomo prova nella lode divina è considerata segno della sua nativa vocazione alla comunione con Dio» [8] e in questa prospettiva l'uomo non può non ricordare a se stesso, nel raccontarsi, la propria origine coincidente, peraltro, con la sua umile condizione; l'uomo, mutuando le parole del saggio Giobbe nei *Settanta* (cfr. Iob 42,6), altro non è da considerarsi che "polvere e cenere". Eppure tale *confessio* non resta mera introspezione, ma piuttosto è stimolo sempre in tensione dialettica costante con la misericordia di Dio, per cui l'Ipponate specifica: «eppure permettimi di proferir parola dinanzi alla tua misericordia, a me che sono terra e cenere, e ciononostante lasciami parlare, poiché la tua misericordia è il mio interlocutore, e non un uomo che certamente si farebbe beffe di me» [9] (Aug., *conf.* 1,7). Il rapporto dialettico è restituito dai *verbi di dire* disseminati nel libro: subito dopo l'appena ricordato *sine me loqui* e *cui loquor*, Agostino incalza con un altro verbo *dicendi*, associato al servile *uolo*: «e infatti cos'è che desidero affermare, o Signore, se non che non ho idea da dove son giunto qui, vale a dire a questa vita mortale o morte vitale? Non lo so. Eppure i rasserenamenti della tua benevolenza mi hanno rapito» [10] (Aug., *conf.* 1,7). L'espressione agostiniana risulta ancor più interessante per le simmetriche espressioni ossimoriche *uita mortalis* e *mors uitalis* che aprono a due prospettive di analisi: anzitutto, in continuità con quanto accennato, la persistente e feconda relazione di reciprocità dell'uomo con il Creatore, per cui Agostino impetra una Parola da Dio: «parla, o Dio, al tuo devoto, tu che usi misericordia a me miserabile, parlami […]. O forse ti prendi gioco di me quando chiedo cose tali, mentre tu mi comandi di lodarti e confessarti per come riesco?» [11] (Aug., *conf.* 1,9). E la *confessio*

[6] L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976, 99-100.

[7] «Nel suo fondo ultimo, la parola è vera se rammemora quella Parola che chiama dall'inizio e che, perché non ha luogo, decentra, sospingendoci al trascendimento di noi stessi; quella parola che, identificandosi con la nostra destinazione finale, consuma, bruciandole, tutte le nostre parole» (O. Todisco, *Le creature* cit., 41).

[8] N. Cipriani, *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*, Palermo 1984, 72.

[9] *Sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me terram et cinerem, sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor* (Aug., *conf.* 1, 7).

[10] *Quid enim est quod uolo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde uenerim huc, in istam dico uitam mortalem an mortem uitalem? Nescio. Et susceperunt me consolationes miserationum tuarum* (Aug., *conf.* 1,7).

[11] *Dic mihi supplici tuo, Deus, et misericors misero tuo, dic mihi […]. An inrides me ista quaerentem teque de hoc, quod novi, laudari a me iubes et confiteri me tibi?* (Aug., *conf.* 1,9).

culpae, necessariamente diviene *confessio laudis* poiché continua dicendo: *confiteor tibi, Domine caeli et terrae, laudem dicens* (Aug., *conf.* 1,10). *Confessio*, dunque, viene a coincidere con *laudem dicere*.

Considerazione, altrettanto fondamentale, che si desume in seconda istanza dalla serie ossimorica, risulta essere una valutazione ponderata, nel racconto di sé, degli avvenimenti nonostante il trascorrere del tempo e lo scarto generazionale che al contempo si determina in chi scrive [12]: allora la prospettiva, lo sguardo di analisi dello scrittore deve restituire la sensibilità di chi ha vissuto quanto descritto ma soprattutto la sua sensibilità di allora. Da qui, nel capitolo, le precisazioni che più volte ricorrono di disparità di concezione e percezione riguardo punizioni e giochi, intesi diversamente dall'immaginario dei *maiores* e dei *pueri*: «ma i divertimenti degli adulti si chiamano affari, quelli dei ragazzini, invece, nonostante siano di tal fatta, sono redarguiti dai più grandi, cosicché nessuno in fondo comprende i bambini, o quegli altri o persino ambedue le categorie» [13] (Aug., *conf.* 1,15). In tal senso si recupera la dimensione interiore del dramma esistenziale vissuto da un fanciullo per esperienze probabilmente agli occhî degli adulti ritenute di poco conto. E altrove lo stesso autore chiosa:

> Quanto sparuto è il novero di coloro che non scontano le pene nell'esistenza mortale, ma soltanto in quella ultraterrena. […] La stessa vita dei mortali è essa stessa tutta penitenza, così come proclama la Scrittura, ove si legge: "forse che la vita umana sulla terra non è che una tentazione?" (*Iob* 7,1). Infatti non è penitenza da nulla la stessa stupidità o inabilità, a ragione considerate evitabili tanto che si costringono i bambini mediante dolorose penitenze a imparare un qualsiasi mestiere o l'erudizione; e l'apprendimento stesso, a cui sono costretti tramite punizioni, è per costoro così penoso che talora piuttosto che imparare preferiscono subire il fio attraverso cui sono spinti alla conoscenza. Ma chi non proverebbe orrore e preferirebbe morire se gli si proponesse di affrontare la morte o per la seconda volta l'infanzia? Quest'ultima, poi, poiché esordisce non dal sorriso ma dal pianto, inconsciamente per così dire profetizza a quanti dolori è stata iniziata [14].

[12] A tal proposito lo stesso Agostino dichiara il *non essere più* determinato dallo scorrere del tempo, quando comincia a descrivere la sua fanciullezza, quasi a marcare la cesura con la sezione precedente, quella della nascita e dell'infanzia: *nonne ab infantia huc pergens ueni in pueritiam? Vel potius ipsa in me uenit et successit infantiae? Nec discessit illa: quo enim abiit? Et tamen iam non erat* (Aug., *conf.* 1,13). In qualche misura, mediante questi espedienti paradigmatici, si sta preparando il lettore alla coscienza del tempo quale inconsistenza di passato e futuro – *praeteritum enim iam non est et futurum nondum est* (cfr. Aug., *conf.* 11,18; 11,22; 11,26) – e appunto *distensio animi uel intellectus* (cfr. Aug., *conf.* 11,33): *in te, anime meus, tempora metior* (Aug., *conf.* 11,36).

[13] *Sed maiorum nugae negotia uocantur, puerorum autem talia cum sint, puniuntur a maioribus, et nemo miseratur pueros uel illos uel utrosque* (Aug., *conf.* 1,15).

[14] *Rarissimi sunt autem qui nullas in hac uita, sed tantum post eam poenas luunt. […] Vita ipsa mortalium tota poena sit, quia tota temptatio est, sicut sacrae litterae personant, ubi scriptum est: numquid non temptatio est uita humana super terram?* (*Iob* 7,1) *Non enim parua poena est ipsa insipientia uel inperitia, quae usque adeo fugienda merito iudicatur, ut per poenas doloribus plenas pueri cogantur quaeque artificia uel 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 perpetienda aut rursus infantia? Quae quidem quod non a risu, sed a fletu orditur hanc lucem, quid malorum ingressa sit nesciens prophetat quodam modo* (Aug., *ciu.* 21,14). Riguardo alle *pueriles poenae* cf. Aug., *ciu.* 22,22.

Continua a scrivere Agostino dopo il brano appena ricordato che Zoroastro è stato l'unico a non aver intrapreso la vita piangendo, lasciando presagire le sventure che la sua esistenza avrebbe addotto. Il pianto del bambino, e più in generale il pianto in sé, rappresenterebbe per Agostino una metafora della condizione umana, lasciando in parte riecheggiare il pessimismo di matrice classica, significato solo a titolo esemplificativo dal celebre βέλτιστον μὴ φῦναι (cfr. Soph., *OC* 1224-1227).

2.1.1. Verbum hominis

> Ciò che di razionale abita in noi, cioè quanto si serve della ragione e al contempo produce e asseconda pensieri ragionevoli, in quanto stimola tramite vincolo di natura a unirsi tra loro coloro con i quali si ha la stessa comune razionalità, determina l'imposizione di nomi alle cose, cioè certi suoni pregni di senso, cosicché, dal momento che [gli uomini] non erano in grado di percepire l'altrui pensiero, per relazionarsi si servissero del senso come di un mediatore; né qualcuno avrebbe potuto unirsi saldamente ad un altro se non parlando e così per così dire scambiandosi idee e pensieri [15].

Esiste, in questo senso, per Agostino un vincolo di natura che spinge alla comunicazione interpersonale, alla base dunque delle relazioni valide tra simili: il *conloquium*, lo scambio di idee e pensieri. Ciononostante, come ha notato giustamente Burton, mutando l'orizzonte di verità, non solo a livello gnoseologico ma ontologico, nelle *Confessiones* Agostino cambia anche prospettiva. E così la comunicazione stessa è dono divino all'uomo, non solo in quanto questi ne è in fondo il Creatore, non solo per la sua auto-comunicazione, ma ancor di più perché Dio è la verità prima e il linguaggio non può che articolare la verità, per cui non può che essere relato con Dio. Credere in Dio è ragione vera del parlare [16]: in tal senso l'espressione biblica *Credo, propter quod et loquor* (Ps 115,10 e 2Cor 4,13) [17], parimenti ripresa in Aug., *conf.* 1,6 e in 11,28.

[15] *Namque illud, quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia uel facit uel sequitur, quia naturali quodam uinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi conloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, uidit esse inponenda rebus uocabula, id est significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur* (Aug., *ord.* 2,35).

[16] «In the *Confessions*, his emphasis is changed. Humans use language through the gift of God. This is not only because God is the creator but also because he is the ultimate truth; and so, if the goal of language is to express truth, then the existence of God is the precondition of its existence also. Belief in God is the supreme reason for language» (Ph. Burton, *Language in the* Confessions *of Augustine*, Oxford 2007, 20).

[17] A rigore filologico è opportuno segnalare che la *Vulgata* in entrambi i casi propone la forma *Credidi propter quod locutus sum*. Più avanti, ancora, nel presente lavoro, si riporta un'altra citazione biblica proposta da Agostino, del Ps 26,8-9 che differisce con evidenza dalla *Vulgata*. L'autore predilige fruire della traduzione latina che comunemente doveva utilizzarsi nella preghiera liturgica, la cosiddetta *Afra*, sebbene egli stesso dichiari una predilezione per quella che chiama *Itala* (cfr. Aug., *doctr. chr.* 2,22); in ogni caso l'accoglienza o, piuttosto, la resistenza alla versione geronimiana resta ad ora una *vexata quaestio*. Si tralascia, peraltro, l'approfondimento della problematica del metodo agostiniano della citazione biblica e ancor più delle fonti cui l'Autore dovette attingere, poiché esula dallo scopo del presente lavoro. Si rimanda tuttavia, per un'introduzione all'argomento, ai contributi seguenti: P.-M. Bogaert, *Les Bibles d'Augustin*, in G. Nauroy, M.-A. Vannier (éds.), *Saint Augustin et la Bible*. *Actes du colloque de l'Université Paul Verlaine* (Metz, 7-8 avril 2005), Berna 2008, 17-36; e anche, sebbene più specializzato, A.-M. La Bonnardière, *Did*

Pertanto, ancora una volta, si conclude che l'*humanum eloquium* non può essere se non in relazione a Dio; e così si può parlare di Dio, davanti a Dio e quindi a Dio, o infine tra gli stessi uomini, ma si vedrà a quali condizioni.

De Deo. Sebbene Agostino sia cosciente dell'infinita trascendenza di Dio e dell'impossibilità risolutoria della parola riguardo all'insondabile mistero divino, questi non prescinde dalla necessità per l'uomo di parlare di Dio, e parafrasando l'imperativo interiore paolino di 1Cor 9,16 scrive: «e cosa abbiamo detto, Dio mio, vita mia, santa mia dolcezza, o cosa dice chiunque parli, quando parla di te? Guai a coloro che tacciono di te, in quanto sono chiacchieroni silenziosi» (Aug., *conf.* 1,4) [18]. D'altronde Dio è il creatore e pertanto precede ogni cosa della quale possa dirsi (cfr. Aug., *conf.* 1,9). Eppure in questo il discorso razionale su Dio proposto da Agostino, talvolta, sembra assumere quella perentorietà che invece il sobrio equilibrio della teologia orientale, più di stampo apofatico, avrebbe rigettato, ancorata com'era alla sempre irrisolta tensione tra la *via adfirmationis* e quella *negationis* [19]; egli stesso, d'altronde, marca la necessità della *traditio fidei* sin dalla fanciullezza per cui Agostino racconta di aver ricevuto già dall'infanzia la *signatio crucis* e i grani di sale (o pane salato?) dalle mani della madre (cfr. Aug., *conf.* 1,17). Tutto ciò sarebbe ritualismo, per quanto efficace in sé, se non accompagnato dal far risuonare con le parole e la vita, la fede in Gesù: «questo nome del mio Salvatore, Figlio tuo, persino nello stesso latte di mia madre il mio tenero cuore aveva piamente bevuto e conservava in profondità e qualsiasi cosa fosse accaduta in assenza di questo nome, per quanto erudita, ornata o veridica, non mi avrebbe fino in fondo conquistato» [20] (Aug., *conf.* 3,8).

Coram Deo / ad Deum. Sin dalle prime battute dell'opera, imperiosa emerge la questione circa la precedenza di lode o invocazione e ancora di conoscenza o

Augustine Use Jerome's Vulgate?, in P. Bright (ed.), *Augustine and the Bible*, Notre Dame (US-IN) 1999, 42-51.

[18] *Et quid diximus, Deus meus, uita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et uae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt* (Aug., *conf.* 1,4). Agostino in questo passo tende a marcare la differenza tra coloro che dicono (utilizza il verbo *dicere*) di Dio e coloro che seppur loquaci risultano muti, poiché tacciono di Dio: i Manichei (cfr. G. Reale, in Agostino, *Confessioni* cit., 366 n. 11). Può a tal proposito intravedersi un richiamo intertestuale del sintagma ossimorico *loquaces muti* con il *loquaciter* tramite cui Agostino stigmatizza la critica di antropomorfismo ad opera dei "deliranti" Manichei contro i Cattolici: *istam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare et insultare nobis, quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei* (Aug., *Gn. adu. Man.* 1,27).

[19] «Agostino è anche presentato come colui che parlava con troppa certezza di Dio. In paragone con il discorso apofatico dei Padri orientali certamente non ha intravisto abbastanza che gli enunciati su Dio dovrebbero anche essere negati; nella tensione tra affermazione (*via affirmationis*) e negazione (*via negationis*) si colgono meglio l'essenza e l'attività di Dio. […] Anche Agostino ritiene che per gli uomini sulla terra Dio sia vicino ma non conoscibile e che la strada verso Dio tramite la conversione e la confessione implichi anche un discorso e un pensiero apofatici» (P. van Geest, *La tensione tra il* dover parlare *di Dio e il* voler tacere *di fronte a Dio. Alcune osservazioni sul* De Trinitate *di Agostino*, in *Silenzio e Parola nella patristica. XXXIX Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana* [Roma, 6-8 maggio 2010], Roma 2012, 604).

[20] *Hoc nomen saluatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamuis litteratum et expolitum et ueridicum non me totum rapiebat* (Aug., *conf.* 3,8).

invocazione: *utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te* (Aug., *conf.* 1,1). Il pio atto di in-vocare è già in se stesso espressione di una fede insita in chi chiama; eppure l'implorazione accresce la fede quasi in simbiotico e reciproco scambio di vitalità per cui la fede informa la preghiera e quest'ultima corrobora l'adesione personale (cfr. Aug., *conf.* 1,1). Ma ancor di più questa invocazione pone ulteriori questioni e apre a prospettive problematiche: Agostino riconosce come figurato quell'*in-vocare* proprio dell'uomo nei riguardi di Dio, ché non esiste un *locus*, fuori o dentro l'uomo, in grado di *capere* Colui che ha creato cielo e terra; anzi, è proprio grazie alla voce di Dio nei confronti dell'uomo che quest'ultimo è portato all'esistenza. Non è Dio che esiste nell'uomo, ma viceversa l'uomo che esiste in Dio (cfr. Aug., *conf.* 1,2)[21]. Tali *vexatae quaestiones* ripercorrono il primo libro delle *Confessiones*, e anzi ne sintetizzano lo sviluppo muovendo dalla problematica del linguaggio; si consideri infatti che altrove il Nostro, giocando con l'etimologia del termine, sottolinea a più riprese come *invocare* non significhi solo dar voce, *vocare*, appunto; questo è proprio anche degli empî che – dice Agostino – nominano Dio anche più volte al giorno, magari per chiedergli di accordare loro qualche grazia poco lecita. Invece presupposto essenziale per l'invocazione è la chiamata, l'invito ad abitare il cuore dell'uomo; pregare equivale a chiedere Dio a Dio[22]: «vero, anche quelli invocano, ma non invocano Te. Tu invochi Dio, quando in te chiami Dio. Questo è infatti invocarlo, chiamarlo in te, in un qualche modo invitarlo nella casa del tuo cuore»[23] (Aug., *in Ps.* 30,2,3), e per questo, continua, preparargli degna accoglienza.

Che il desiderio di Dio abiti il cuore dell'uomo, l'Ipponate non lo cela sin dall'*incipit*, a più riprese evidenziando che l'unico bene, il sommo bene, è l'inabitazione divina nel cuore umano. Inclusivamente allora chiude il capitolo, quasi a *ring composition*, con citazione biblica addotta quale metafora della parabola relazionale descritta dall'autore: Agostino recita il Ps 26,8-9 e scrive «e adesso da questo gigantesco abisso strappa l'anima che ti cerca assetata del tuo godimento, il cui cuore ti dice: "Ho cercato il tuo volto; il tuo volto, Signore, ricercherò"»[24] (Aug., *conf.* 1,28). E chiede, per questo, la possibilità di parlare alla Misericordia – acuta metonimia per Dio – *loqui apud misericordiam*, poiché alla sua presenza l'uomo è perdonato e realizza che ogni bene, salvezza inclusa, deriva da Dio (cfr. Aug., *conf.* 1,7). «In realtà il tema del *loqui* non è stato sufficientemente preso in considerazione a questo punto: con esso si declina invece

[21] «Immediately, he has a problem to put to God. Which comes first – invoking God or praising God? Is it possible to invoke God unless you first know God? How do you know whom you are invoking? […] Calling upon God is itself an act of belief in God. But this raises more problems. To invoke (Latin invocare) is to call in: how can Augustine 'call in' God, who made heaven and earth? Into what, and from where? Augustine would not exist if God were not in him or, rather, if he were not himself in God; and how can there be any place where God is not?» (G. Clark, *Augustine: the Confessions*, Exeter 2004, 35).

[22] «La prière est de demander Dieu à Dieu» (M. Vincent, *Saint Augustin maître de prière. D'après les* Enarrationes in Psalmos, Paris 1990, 209-210).

[23] *Invocant quidem illi, sed non invocant te. Invocas Deum, quando in te vocas Deum. Hoc est enim illum invocare, illum in te vocare, quodam modo eum in domum cordis tui invitare* (Aug., *in Ps.* 30,2,3).

[24] *Et nunc eruis de hoc immanissimo profundo quaerentem te animam et sitientem delectationes tuas, et cuius cor dicit tibi: quaesiui uultum tuum; uultum tuum, Domine, requiram* (Aug., *conf.* 1,28).

la possibilità per l'uomo di parlare, di fronte alla grandezza di Dio e di fronte alla, purtroppo, unica materia di cui l'uomo potrebbe parlare, cioè dei suoi *peccati*: "Abbi misericordia, affinché io parli" (5,5); "credo perciò anche parlo" (5,6). E con la decisione di *loqui* inizia anche il racconto autobiografico vero e proprio: "Eppure lasciami parlare davanti alla tua misericordia… eppure lasciami parlare… è alla tua misericordia… ch'io parlo" (6,7). […] Solo la misericordia di Dio può sbloccare il silenzio dell'uomo ("Abbi misericordia, affinché io parli": 5,5). L'unica materia di discorso per l'uomo sarebbero i suoi peccati, su cui meglio sarebbe tacere; ma essi rappresentano anche l'occasione di parlare di Dio come *misericordia* e salvezza» [25]. Agostino compendia quanto illustrato con breve polisindeto: «ascolta, o Dio. Maledetti i peccati degli uomini! E queste cose le dice l'uomo, e tu ne hai pietà» [26] (Aug., *conf.* 1,11); Dio usa misericordia per l'uomo che riconosce il proprio peccato e lo confessa a Dio.

Inter homines. L'analisi del libro in questione dal punto di vista del linguaggio presenta anche la problematica delle relazioni umane e dei messaggî veicolati tramite espressione non verbale (cfr. Aug., *conf.* 1,11: il pianto come strumento per ottenere) e verbale: «che ti sembra che vogliamo ottenere quando parliamo?» [27] (Aug., *mag.* 1,1). Quale desiderio spinge l'uomo al dialogo, e a che pro? Per Agostino la questione non è meramente connotata dal punto di vista comunicativo ma è questione gnoseologica e, in questo senso, finanche ontologica: il linguaggio è radicato e connaturato all'uomo e alla conformazione della sua *mens*. In definitiva, poi, il linguaggio ha fondamento teologico poiché Dio si comunica all'uomo e l'uomo trova la propria realizzazione nella comunicazione totale di se stesso a Dio [28].

Ciononostante, benché chiaro il fine ultimo della parola, da ascrivere al rapporto dialogico con il Creatore, resta salda la necessità di parlare tra gli uomini: Agostino la descrive nel passaggio dal linguaggio non verbale dell'infanzia [29] – su cui peraltro si

[25] L.F. Pizzolato, *Il primo libro delle «Confessiones» di Agostino: ai primordi della 'Confessio'*, in L.F. Pizzolato, G. Ceriotti, F. De Capitani (a cura di), *«Le confessioni» di Agostino di Ippona. Libri I-II*, Palermo 1984, 27-28; i riferimenti nella citazione rimandano al Libro I delle *Confessiones*, cui ineriscono.

[26] *Exaudi, Deus. Vae peccatis hominum! Et homo dicit haec, et misereris eius* (Aug., *conf.* 1,11).

[27] *Quid tibi uidemur efficere uelle cum loquimur?* (Aug., *mag.* 1,1).

[28] «Il discorso agostiniano relativo al tema del linguaggio trova la propria fondazione all'interno di un ambito molto più ampio: l'ambito ontologico come momento fondamentale e fondante la realtà umana in ogni sua propria rivelazione-realizzazione sul piano dell'esistenza. […] Il linguaggio, considerato nel suo aspetto più propriamente convenzionale e, dunque, come sistema di segni e di significati, si origina in una dimensione silenziosa, una dimensione cioè non ancora appartenente ad alcuna lingua, che essendo radicata nella struttura ontologica della mens, su un piano naturale supera la convenzionalità, mentre su un piano temporale si compie insieme alla convenzionalità, strutturando linguisticamente ogni operazione logica della mens. […] In ultima istanza, quindi, dobbiamo parlare di fondamento teologico del linguaggio, fondamento che l'uomo deve realizzare vivendo anche il momento linguistico fino al suo livello più elevato: la comunicazione totale con Dio. L'uomo deve realizzare anche linguisticamente il suo incontro con Dio. Questo è il fine ultimo, fine all'interno del quale trova la propria collocazione, il proprio autentico senso, ogni altra modalità dell'essere dicente della mens» (B. Salmona, S. Depaoli, *Il linguaggio nella patristica. Gregorio di Nissa e Agostino*, Genova 1995, 105-107).

[29] Agostino ancora una volta descrive l'indole del bambino volta ad esternare i proprî bisogni *cum gemitibus et uocibus uariis et uariis membrorum motibus* (cfr. Aug., *conf.* 1,13).

tornerà – a quello verbale che come dice lui immette nella *vitae humanae procellosam societatem* (cfr. Aug., *conf.* 1,13). Ambivalente, dunque, la parola, che immette in un mondo fatto di incomprensioni, almeno generazionali, per cui il linguaggio non sempre è capace di legare ma può persino dividere e generare sofferenza come nel caso dei maestri che percuotono gli studenti e dei genitori che ridono del dolore dei ragazzi poiché chiaramente lo ridimensionano in una prospettiva pedagogica (cfr. Aug., *conf.* 1,14); immette nell'umano consorzio ove le parole dovrebbero sempre veicolare quanto si crede e sente, dovrebbero essere foriere di significato, e invece cadono spesso nell'incoerenza e nella superficialità – come nel caso in cui si differisce il battesimo adducendo come motivazione che i peccati possano temprare sempre più l'uomo quando invece le malattie e le ferite vengono fronteggiate (cfr. Aug., *conf.* 1,18). Il peccato è proprio agire *contra praecepta parentum et magistrorum* (cfr. Aug., *conf.* 1,16), tradizionalmente assimilati alla disciplina divina, e tramite *consequentibus uerbis* gloriarsene (cfr. Aug., *conf.* 1,28).

Si è visto, dunque, che per Agostino l'apprendimento del linguaggio, in quanto «processo cognitivo è del tutto indipendente dalla sua manifestazione verbale. L'essenziale gioca 'dentro', in partenza e in arrivo; ciò che si svolge 'fuori' è puramente – meglio: impuramente – transitorio» [30]. In questo senso, anticipando per così dire il concetto saussuriano di *parole*, distingue tra *uox* e *uerbum*, inserendo il dibattito in una questione di tipo teologico, inerente al tema dell'Incarnazione [31].

> Togli la parola, che cos'è la voce? Dove non c'è intelligenza lo strepito è vuoto. La voce senza la parola pizzica l'orecchio, non istruisce il cuore. Ciononostante nell'istruzione del nostro stesso cuore ci accorgeremmo dell'ordine delle cose. Se penso a quanto sto per dire, già la parola abita il mio cuore: ma desiderando parlare con te cerco di sapere in che modo possa essere anche nella tua intelligenza quanto è ancora nel mio cuore. Cercando come questa parola, quando ancora abita il mio cuore, possa raggiungerti e abitare la tua intelligenza mi approprio della voce e una volta fatta mia ti parlo: il suono della voce ti porta il senso della parola; e quando il suono della voce ti ha condotto il senso della parola, lo stesso suono si disperde. Eppure quella parola che il suono ti ha portato, è ormai nella tua intelligenza, né si è staccata dal mio cuore. […] Tratteniamo la parola, non lasciamo cadere la parola elaborata intimamente. Vuoi vedere come la voce scivola via mentre la divinità della parola permane? [32].

[30] S. Vecchio, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Palermo 1994, 97.

[31] «Oltre che andar dietro a ciò che pensiamo, Agostino individua il "luogo" in cui pensiamo e tenta di sorprendere il "momento" in cui il pensiero diventa parola, nel quadro del rapporto tra la parola e la sua fonte divina. Per questo la nostra parola non è pura "vox" ma "verbum", non puro segno ma espressione di un atto interiore alimentato e sostenuto dal Logos divino. Tale connessione strutturale tra parola e Logos è rivelativa di una vita intensamente interiore, in cui si esprime lo stesso mistero trinitario» (Todisco, *Le creature* cit., 167).

[32] *Tolle verbum, quid est vox? Ubi nullus est intellectus, inanis est strepitus. Vox sine uerbo aurem pulsat, cor non aedificat. Verumtamen in ipso corde nostro aedificando aduertamus ordinem rerum. Si cogito quid dicam, iam uerbum est in corde meo: sed loqui ad te uolens, quaero quemadmodum sit etiam in corde tuo, quod iam est in meo. Hoc quaerens quomodo ad te perueniat, et in corde tuo insideat uerbum quod iam est in corde meo, assumo uocem, et assumpta uoce loquor tibi: sonus uocis ducit ad te intellectum uerbi: et cum ad te duxit sonus uocis intellectum uerbi, sonus quidem ipse pertransit; uerbum autem quod ad te sonus*

È dunque *in interiore homine*, nel proprio io, che si delinea la possibilità del linguaggio, nella dialettica tra significato e significante, e «quanto Agostino ha scritto intorno al problema del segno, e del segno linguistico in particolare, si può considerare come volto principalmente a mettere in luce la struttura semantica del linguaggio, fondata sulla dialettica di suono e significato, che caratterizza il segno stesso» [33]. Ciò che distrae l'uomo dal suo *intus-legere*, ciò che determina il "ritardo" nell'uomo per l'amore a Dio è proprio la condizione dello stare *foris* e *ibi quaerere Deum*, sordo alla sua *uocatio* e *clamatio* (cfr. Aug., *conf.* 10,38) interiore, nell'ostinazione di voler apparire *foris* ciò quanto non corrisponde a realtà, abbandonando superbamente l'intimo segreto della coscienza (cfr. Aug., *Gn. adu. Man.* 2,5,6). Mutuando l'adagio biblico, infine, di *Sir.* 10,9-10, Agostino sostiene l'equivalenza della proiezione dell'intimità *foris* alla superbia: «e infatti entrare dentro significa desiderare le cose interiori; rigettarle è uscire fuori. È il superbo che rigetta le cose interiori, le desidera invece l'umile» [34] (Aug., *Io. eu. tr.* 25,15). Il peccato di superbia, poi, è in tal senso un *foris ire*, atto ad una prevaricazione peraltro perpetrata per "via semiotica": allora, l'uomo, in quanto erede di Babele, vive la normale condizione umana mediante una comunicazione per segni, tramite attività semiotica; non solo in quanto uomo, ma proprio poiché è peccatore [35].

La parola *inter-umana* allora assume pertinenza in relazione al peccato: la parola è possibilità di *commemoratio* di quanto vissuto e *reprehensio* di ciò che è emendabile (cfr. Aug., *conf.* 1,11) nello sviluppo dell'io al servizio di Dio; per cui «qualsiasi cosa utile imparai ancora fanciullo serva te, quanto dico e scrivo e leggo e conto serva te» [36] (Aug., *conf.* 1,24), il linguaggio consono è quello che "piange" per i proprî peccati e la morte spirituale (cfr. Aug., *conf.* 1,21). Il peccato, in definitiva, interviene nell'esistenza umana e la muta radicalmente: a partire dal peccato dei protoplasti ma anche – per essere viciniori a questo studio – al peccato di Babele, per cui Agostino scrive che «l'abisso del mondo e la cecità della carne sono la causa per la necessità di esprimere fisicamente tutte le parole, in quanto i pensieri non si possono scorgere, cosicché è necessario far frastuono alle orecchie» [37] (Aug., *conf.* 13,34). L'Ipponate marca, in tal senso, la distinzione tra le parole proferite durante l'atto creativo di Dio e quelle rivolte all'uomo; e in questo secondo caso, comunque, differenzia quelle precedenti al peccato

perduxit, iam est in corde tuo, nec recessit a meo. […] Verbum teneamus, uerbum medullitus conceptum non amittamus. Vis uidere uocem transeuntem, et uerbi diuinitatem manentem? (Aug., *s.* 293,3).

[33] Alici, *Il linguaggio* cit., 39.

[34] *Etenim intrare intro, appetere intima; proicere intima, foras exire est. Intima proicit superbus, intima appetit humilis* (Aug., *Io. eu. tr.* 25,15).

[35] «Di più: la superbia è un uscire da sé per andare a prevaricare sugli altri. Ora – ed ecco l'attinenza sorprendente col nostro argomento – tale prevaricazione si attua proprio per via semiotica. […] La significazione stessa è dovuta al peccato. E questo è qualcosa di più che assegnare la comunicazione per segni alla normale condizione umana; in quest'ottica infatti l'uomo ha un'attività semiotica non solo e non tanto perché è uomo, ma perché è peccatore» (Vecchio, *Le parole* cit., 101).

[36] *Tibi seruiat quidquid utile puer didici, tibi seruiat quod loquor et scribo et lego et numero* (Aug., *conf.* 1,24).

[37] *Quibus omnibus uocibus corporaliter enuntiandis causa est abyssus saeculi et caecitas carnis, quia cogitata non possunt uideri, ut opus sit instrepere in auribus* (Aug., *conf.* 13,34).

e quelle post-lapsarie (cfr. Aug., *Gn. litt.* 1,15-17; 8,49-50 e, per la condizione dopo il peccato, 11,43).

2.1.2. Verbum Domini

Proprio a proposito della parola creatrice divina, un aspetto fondamentale del libro I delle *Confessiones* è la dialettica equilibrata tra Parola e Silenzio di Dio. D'altro canto il Prologo giovanneo tratteggia l'eternità del Verbo che è Verità. Da sempre Parola e Verità sono interconnessi e, anzi, il *fiat* performativo iniziale continua ad esistere; la prima Parola è un parlare continuo per custodire il creato – per dirlo filosoficamente – nell'esigenza di salvare i fenomeni, σῴζειν τὰ φαινόμενα [38]. E l'*incipit* dell'opera descrive proprio questo rapporto di interdipendenza per cui Dio dice e l'uomo risponde con la lode [39]; il Creatore non dice una volta per sempre perché è «sempre attivo ma sempre in quiete, che guadagna senza aver bisogno, che porta riempie e conserva, creatore, datore di nutrimento e perfezionatore, che cerca anche se non manchevole di nulla» [40] (Aug., *conf.* 1,4). E infatti ogni bene deriva da Dio che attraverso i doni largiti all'anima raggiunge l'uomo con la Parola: «a questo ho fatto attenzione in seguito, nonostante tu mi richiamassi proprio attraverso questi doni che elargisci ad anima e corpo» [41] (Aug., *conf.* 1,7). Da qui la relazione sempre aperta di *domanda-risposta* per cui in questo libro i rimandi sono molteplici: i due casi paradigmatici sono una domanda precisa che attende la risposta dell'interlocutore, *rogo te, Deus meus, uellem scire, si tu etiam uelles* (Aug., *conf.* 1,18), e una supplica di sentir risuonare la voce divina nella propria interiorità, *sed nunc in anima mea clamet Deus meus, et ueritas tua dicat mihi* (Aug., *conf.* 1,22).

La ricerca della Parola di Dio, lo si accennava già, deriva dall'insofferenza del suo Silenzio ancor più quando la sua Parola è richiamo alla salvezza: *numquid semper tacebis?* (Aug., *conf.* 1,28); «se è vero che l'inquietudine, nel suo movimento ascensionale, si traduce in nostalgia di Dio e porta l'uomo a lui, è vero anche il contrario: Dio va in cerca dell'uomo per mezzo di essa; è il travaglio operato da Dio e dalla sua grazia nelle profondità dello spirito: è la voce di Dio nell'uomo. Scoprire la radice profonda della miseria interiore è dono di Dio che non permette all'uomo di rassegnarsi

[38] Cfr. Todisco, *Le creature* cit., 21.

[39] Agostino descrive a questo proposito una dialettica interessante, rappresentando i due poli della lode, l'oggetto e il soggetto, come fuochi della medesima ellisse, i quali, in qualche misura interconnessi, vengono ad influenzarsi vicendevolmente: il moto interiore alla lode del suo Creatore, insito nell'uomo, è per Agostino determinato dallo stesso Dio che ha fatto sì che ogni appagamento umano sia nel dire-bene di Dio nel dialogo con Lui. Scrive, infatti, rivolgendosi a Dio, *tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (Aug., *conf.* 1,1). D'altro canto «la lode a Dio può essere fatta solo compiendo un preciso percorso, che, proprio nel capitolo iniziale dell'opera, Agostino presenta con una ferrea logica sillogistica, stemperata in forma di preghiera, che si può riassumere come segue: a) mediante la fede si invoca Dio; b) invocando Dio, lo si cerca; c) cercandolo, lo si trova; d) trovandolo, lo si loda» (Reale, *Le «Confessioni»* cit., 53).

[40] *Semper agens, semper quietus, conligens et non egens, portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens, quaerens, cum nihil desit* (Aug., *conf.* 1,4).

[41] *Quod animaduerti postmodum clamante te mihi per haec* [: *munera*, ndr] *ipsa, quae tribuis intus et foris* (Aug., *conf.* 1, 7).

e acquietarsi nei suoi errori e traviamenti e asperge di salutari amarezze le pestifere dolcezze, come sperimenta Agostino a più riprese» [42]. In conclusione l'Ipponate può anche gustare il fascino mistico del silenzio *inter-umano*, così come lo si è chiamato, ad esempio nell'episodio della spiaggia di Ostia dove ben sei volte fruisce dei verbi *taceo* e *sileo* (cfr. Aug., *conf.* 9,25) ma mai può assecondare chi tace *de Deo* (cfr. Aug., *conf.* 1, 4) e altrettanto non può non chiedere a Dio stesso di parlargli.

2.2. Et tamen peccabam *(Aug.,* conf. *1,16):* uerbum sicut peccatum

Con questo grido di richiesta di misericordia, *et tamen peccabam*, Agostino chiude la presentazione della parola come *instrumentum* che può determinare il peccato dell'uomo. Vivere rettamente, infatti, non è di certo equivalente a "fiorire nel mondo", e in ogni caso non se ne ha riprova dai "tributi degli uomini" e dalle loro "false ricchezze": «o Dio, Dio mio, quali sventure e raggiri sperimentai allora, dal momento che mi si prospettava, ancora fanciullo, giustamente ciò: obbedire a chi ti corregge per poter prosperare nel mondo ed eccellere nelle arti verbose al servizio della considerazione degli uomini e di false ricchezze» [43] (Aug., *conf.* 1,14). L'eccellenza nelle *linguosis artibus* non può e non deve, dunque, sostituire l'interesse precipuo per la ricerca della verità, di Dio; né possono considerarsi più di *fumus et uentus*, quasi marcata eco della salomonica *uanitas uanitatum*, le *adclamationes* effimere di coloro che assistono alla recitazione fittizia (cfr. Aug., *conf.* 1,27).

Esiste una forza che la parola ha in se stessa, una *uis uerborum*; basti pensare a quando si nominano Artaserse o Eurialo: mentre nel primo caso il nome è urticante, nel secondo la sensazione destata nell'interlocutore è di piacevole accarezzamento (cfr. Aug., *dial.* 7). Eppure la verità non può non essere alla base anche di tale *uis uerborum*: «secondo Agostino la dialettica si impegna a "discernere la verità" e studia la "forza della parola" per quanto riguarda la verità, mentre l'eleganza spetta alla retorica, tramite un rapporto quasi di complementarietà» [44]. Le *artes* divengono *linguosae* nella dissociazione tra senso evocato dalla parola e significato insito, suo proprio: «quando infatti la parola provoca l'ascoltatore allo stesso tempo per se stessa e per il suo significato, allora sia la stessa proposizione sia quanto da essa è annunciato sono considerati contestualmente» [45] (Aug., *dial.* 7); divengono *linguosae* allorquando

[42] G. Ceriotti, *Inquietum cor (Confessioni I, 1, 1)*, in Pizzolato, *«Le confessioni»* cit., 85.

[43] *Deus, Deus meus, quas ibi miserias expertus sum et ludificationes, quandoquidem recte mihi uiuere puero id proponebatur, obtemperare monentibus, ut in hoc saeculo florerem et excellerem linguosis artibus ad honorem hominum et falsas diuitias famulantibus* (Aug., *conf.* 1,14).

[44] M. Bettetini, *Introduzione*, in Ead. (a cura di) *Agostino, Il maestro e la parola. Il Maestro, la Dialettica, la Retorica, la Grammatica*, Milano 1993, xiv.

[45] *Cum autem simul et secundum se uerbum mouet audientem et secundum id quod significat, tunc et ipsa enuntiatio et id quod ab ea nuntiatur simul aduertitur* (Aug., *dial.* 7). D'altro canto «la conoscenza della cosa è precedente quella del segno: "se è vero, per la conoscenza, il rapporto *signum-res*, è anche vero l'altro, *res-signum*, in cui la precomprensione della cosa permette la conoscenza del segno". E in ogni caso, anche le cose che si presentano non per tramite dei segni sono conosciute come vere in rapporto alla verità interiore, quindi dall'esterno arrivano solo stimoli a conoscere la verità, tramite le parole o le cose stesse» (Bettetini, *Introduzione* cit., xxiv-xxv). Non può dunque esserci in Agostino, in questo senso, spazio per un determinismo verbale; mutuando anacronisticamente una categoria successiva, propria

la principale preoccupazione di chi parla non è l'aderenza alla verità, bensì il timore di poter scivolare in un *barbarismus*, in "improprietà linguistica" (cfr. Aug., *conf.* 1,30), o ancora peggio quando si bada più ad un *error linguae* più che al precetto divino della carità (cfr. Aug., *conf.* 1,29). Solo fuggendo questo, secondo Agostino, l'insegnamento dell'uso del *uerbum* risulta essere formativo per un giovane, ancor più che il giocare a palla; e anzi questo sarebbe stato maggiormente pedagogico quando non si fosse insegnato al fanciullo a ben operare con le parole, così da indurlo da adulto a giochi ben peggiori: «certamente qualunque probo giudice sarebbe d'accordo che allora fossi percosso, poiché da fanciullo giocavo a pallone e per questo svago ero ostacolato nel veloce apprendimento della letteratura, mediante la quale da adulto avrei giocato più turpemente» [46] (Aug., *conf.* 1,15). La *eloquentia* così deve in definitiva fuggire il male dei *mendacia* (cfr. Aug., *dial.* 7; Aug., *conf.* 1,30); non può asservirsi alla falsità di un Enea, ad esempio, che continua a tramandarsi approdato a Cartagine, sebbene ritenuto racconto infondato e costruito ad arte dai poeti (cfr. Aug., *conf.* 1,22). Pena la deformità della vita di peccato – *quid me foedius fuit?* – in quanto la parola può creare una realtà alternativa che allontana progressivamente da Dio (cfr. Aug., *conf.* 1,30). E d'altro canto riemergono i dicotomici distinguo tra significato e significante: i «mondi di significati come si rapportano alla parola? O, su un piano generale, quale il valore della parola, quale il suo contenuto? […] Quale il rapporto tra *signum* e *res* e, dunque, tra la parola e il significato? La parola si identifica solo col significante o si identifica anche col significato, nel senso che è a un tempo significato e significante? […] Innanzitutto, Agostino riconosce come preminente la funzione comunicativa della parola» [47]. Esiste

della Disputa sugli Universali, nella relazione tra *res* e *uox*, la *uox* sarebbe *post rem*: «il criterio di verità è la presenza della rivelazione divina nell'anima dell'individuo. Sarebbe un errore ritenere che la rivelazione sia precedente alla nascita, e quindi parlare di innatismo: Agostino probabilmente conosceva la dottrina platonica dell'anamnesi, ne ha subito l'influsso concedendo alla memoria un importante ruolo nel processo conoscitivo, ma non dimostra mai di averla completamente fatta sua. […] Il ri-conoscere che ogni conoscere presuppone la formazione del "verbo interiore" prima del verbo esteriore pensato o detto, e il verbo interiore sorge dal confronto con la verità. Agostino cerca di dissipare l'illusione di una "comunicazione orizzontale" tra gli uomini, per convincerli che la vera comunione degli spiriti si ha solo nella loro unione alla verità. Tuttavia l'insegnamento del Maestro interiore non si è esaurito una volta per tutte: l'anima non contiene come una sorta di deposito di idee cui attingere. Si instaura, invece, tra l'anima e il Maestro, un rapporto dialettico, nel quale il Maestro è sempre disponibile ad insegnare, e di fatto sempre insegna, e l'anima si volge o si allontana da Lui in base alla sua buona o cattiva volontà» (Bettetini, *Introduzione* cit., XXIV-XXIX). Per un'analisi esaustiva e al contempo sintetica della teoria dell'illuminazione in Agostino, dallo *status quaestionis* al punto di vista concettuale, si rimanda al contributo di B.L. Zekiyan, *Illuminazione e «memoria Dei» in sant'Agostino*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Atti del Convegno di Roma* (15-20 settembre 1986), vol. 2: *sezioni di studio II-IV*, Roma 1987, 393-431. In questo lavoro Zekiyan lega a doppio mandato la conoscenza all'illuminazione e quest'ultima all'interiorità e alla memoria (cfr. Zekiyan, *Illuminazione* cit., 399) come basi, queste, del rapporto intenzionale gnoseologico e finanche dell'auto-coscienza (cfr. Zekiyan, *Illuminazione* cit., 407-408): «tale conoscenza primordiale che è la *memoria sui*, è radicalmente determinata dalla dimensione coscienziale. L'autoconoscenza dell'anima è per identità auto-coscienza. Infatti, per Agostino, *cognoscere se* significa fondamentalmente *scire se esse*, *scire se vivere*, *scire se intelligere*, *memini*, *velle*, il che si risolve come in limite in *scire se scire*, *nosse sese nosse*».

[46] *Nisi uero approbat quisquam bonus rerum arbiter uapulasse me, quia ludebam pila puer et eo ludo impediebar, quominus celeriter discerem litteras, quibus maior deformius luderem* (Aug., *conf.* 1,15).

[47] O. Todisco, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Roma 1993, 47.

un legame tra significante e significato; ma al contempo c'è uno scarto qualitativo come tra la copia e l'originale dove la copia non corrisponde al duplicato dell'originale: gli è conforme ma esercita solo un rimando [48]. Si conclude, così, la questione con il passo agostiniano di una sperticata lode a Dio, intrisa di liricità, circa la verità dell'incontro con il Creatore, a discapito dell'eloquenza artefatta e vana, di un *uerbum* scevro di *res* corrispondente [49]:

> Quanto sei nascosto, o Dio solo grande, che abiti nel silenzio nell'alto dei cieli, che versi per instancabile legge punitive oscurità sulle illecite passioni, mentre un uomo, bramoso della gloria della facondia, davanti a un altro uomo che funge da giudice mentre li attornia un gran numero di uomini, tallonando con terribile odio il proprio avversario si guarda bene dal dire, per errore linguistico "tra gli uomi" mentre per via della smania del proprio ego non bada ad allontanare un uomo dal consesso umano [50].

2.2.1. In-fantia

La capacità di articolare il pensiero, la possibilità di parlare, segna in Agostino il passaggio dall'infanzia alla puerizia, al progressivo processo di adultizzazione. «Infatti non ero più un infante che non parla, ma ero già un fanciullo chiacchierone. E lo ricordo ancora» [51] (Aug., *conf.* 1,13). La specificazione del *qui non fatur*, poi, risulta ancor di più interessante in quanto esplicitazione etimologica della radice verbale: *infans* era *qui non farer*, *quando non parlava ancora* (peraltro calco del greco νήπιος, nesso di νὴ, particella che denota negazione, ed ἔπος [52], *parola*). L'*infantia* è la «tappa dell'oblio dell'autobiografia, ma anche tappa della *fides* e della sua luce: fede nelle cose visibili, nelle cose create. Attorno a questi due nuclei ruota la struttura dell'*infantia*» [53].

Eppure queste ultime constatazioni sembrerebbero contraddire quanto si evince dalla connessione della peccaminosità della parola; sembra di poter concludere, invece, che l'uso del *uerbum*, non della verbosità, non sia negativo se mirato e in subordine alla lode divina: «ecco, non erano tutte quelle cose [gli onori tributatigli per recitazione e *ars rhetorica*] fumo e vento? E infatti non c'era altro in cui acume e facondia fossero esercitati? Le tue lodi, o Signore, le tue lodi attraverso la tua Scrittura avrebbero

[48] Cfr. Todisco, *Parola e verità* cit., 49.

[49] Agostino racconta di aver accolto, sebbene nolente, oltre alle "parole che lo attraevano", anche le *res*, gli *argomenti* che Ambrogio proponeva nella sua predicazione (cfr. Aug., *conf.* 5,24) e che sedimentavano al suo interno. Per Agostino, nel quarto libro del suo *De doctrina christiana*, la retorica può essere positiva nella misura in cui agli *ornata uerba* corrispondano le *res*, l'oggetto di fede.

[50] *Quam tu secretus es, habitans in excelsis in silentio, Deus solus magnus, lege infatigabili spargens poenales caecitates supra illicitas cupiditates, cum homo eloquentiae famam quaeritans ante hominem iudicem circumstante hominum multitudine inimicum suum odio immanissimo insectans uigilantissime cauet, ne per linguae errorem dicat: "inter omines", et ne per mentis furorem hominem auferat ex hominibus, non cauet* (Aug., *conf.* 1,29).

[51] *Non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram. Et memini hoc* (Aug., *conf.* 1,13).

[52] Tale accostamento resta, sebbene suggestivo, soltanto tale poiché Agostino stesso denuncia la sua difficoltà nell'approccio alla lingua greca – che peraltro non disconosceva ma, come dice lui stesso, odiava (cfr. Aug., *conf.* 1, 20-23). Purtuttavia Agostino certamente in questo contesto sta stilisticamente adoperando una figura etimologica, per quanto limitatamente alla sua lingua materna.

[53] L.F. Pizzolato, *Le "Confessioni" di sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano 1968, 69.

sollevato in alto il tralcio del mio cuore, e non sarebbe stato ghermito attraverso la vanità di inezie quale vile preda per i volatili» [54] (Aug., *conf.* 1,27). La parola, dunque, è strumentale alla *confessio fidei*, alla *confessio* cioè di quanto creduto nelle Scritture, e alla *confessio laudis*.

3. *Conclusione*

«Bugiarda, equivoca, quasi inutile, eppure unico, fondamentale mezzo di comunicazione tra le intelligenze; materiale, molteplice, vicina al nulla, e d'altra parte quasi univoca via all'Uno e al mondo oltresensibile: la parola svolge un ruolo da protagonista, nel bene e nel male, in molte opere di Agostino» [55]. Tale "parola", si è visto, può acquistare nuova comprensione alla luce della relazione con il Creatore, che per primo parla, inscrivendo quasi nell'uomo il desiderio di una sua auto-comunicazione sempre più diafana e profonda. Non ci si può allontanare dalla Parola e Agostino, dunque, nell'uscita da sé, nella capacità del singolo all'esplorazione esterna per ri-conoscere la propria interiorità non mutua meramente *topoi* letterarî classici, ché il rientrare in se stessi non è un percorso spaziale o corporale [56]; e servendosi della parabola del Figliol prodigo, Agostino evidenzia che il viaggio di lontananza è quello della dissolutezza delle passioni, quello di avvicinamento quello della continua ricerca del volto del Signore: tali viaggî, ambedue, non possono altresì immaginarsi né *pedibus*, né *spatiis locorum* (cfr. Aug., *conf.* 1,28). L'analisi del I libro delle *Confessiones*, in definitiva, mette in luce una tensione all'inter-azione e un inter-esse comune alla comunicazione del sé, nell'uomo così come in Dio da cui in fondo ha imparato, essendone ad immagine (cfr. *Gen.* 1,26).

3.1. *Una proposta di indagine*

Volendo recuperare alcune intuizioni del lavoro, bene si può comprendere la connessione che intercorre tra la *confessio culpae*/*actionum* e la *confessio fidei*

[54] *Nonne ecce illa omnia fumus et uentus? Itane aliud non erat, ubi exerceretur ingenium et lingua mea? Laudes tuae, Domine, laudes tuae per Scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei, et non raperetur per inania nugarum turpis praeda uolatilibus* (Aug., *conf.* 1,27). Paradossalmente, peraltro, mentre Agostino ricusa la letteratura, proprio in queste espressioni si intravedono allusivamente rimandi a ben più noti passaggî letterarî di *auctores* presso i quali, con ogni evidenza, avveniva la formazione: certamente il verso virgiliano *et turpes avibus praedam fert uva racemos* (Verg., *georg.* 2,60) per cui cfr. G. Clark, *Augustine's Virgil*, in F. Mac Górain, Ch. Martindale (eds.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 2019[2], 82-83; ma anche, se si vuole, un'intertestualità plausibile potrebbe ravvisarsi nel proemio omerico (cfr. Hom., *Il.* 1,4-5), certamente ai tempi di Agostino ben noto, se non nell'originale greco, almeno in una delle tante versioni latine che ne circolavano e, comunque, al quale lo stesso Virgilio non può che pensare quando scrive i versi in questione.

[55] Bettetini, *Introduzione* cit., VII.

[56] «L'anima che muove in un paese straniero per ritornare a sé, il viaggio come conoscenza e riconoscimento e il ritorno all'interno non sono solamente la riproposizione di luoghi consueti della letteratura pagana, ma anche la conferma che questa riconversione al proprio "io interiore" non è carnale o spaziale: "non è a piedi o attraversando lo spazio che ci si allontana da te e a te si ritorna (*reditur ad te*)" (I, 18. 28)» (F. Dal Bo, *Lo spazio della memoria nelle "Confessioni" di Agostino*, Studia Patavina 47, 2000, 152-153).

elaborata in questo passaggio fondamentale: «ti soddisfi poi anche la mia confessione ai tuoi occhî con la quale, o Signore, asserisco che credo che non invano hai parlato in questo modo, né passerò sotto silenzio quanto mi suggerisce l'opportunità di una tale lettura» [57] (Aug., *conf.* 13,36). Si noti come ancora una volta il presupposto necessario per una "*confessio* gradita a Dio" sia che avvenga *coram oculis Dei*, e che la *confessio actionum* a un certo punto divenga *confessio fidei*, atto di obbedienza. E d'altro canto *oboedientia* ha proprio a che fare con l'ascolto [58], derivando dal preverbo *ob-* e *audire*.

Nel suo I libro delle *Confessiones* – qui il valore aggiunto dello studio – Agostino mette in stretta correlazione il peccato e il non ascolto: *et tamen peccabam […] inoboediens eram* (Aug., *conf.* 1,16); *e converso*, è chiaro che *fides ex auditu auditus autem per uerbum Christi* (Rom 10,17): «io stesso avevo sentito parlare, ancora fanciullo, della vita eterna promessaci per mezzo dell'umiltà del Signore Dio nostro abbassatosi sino alla nostra superbia ed ero già stato marcato nel segno della sua croce, e già ero stato insaporito col suo sale sin dalla nascita da mia madre che tanto sperò in te» [59] (Aug., *conf.* 1,17); la fede è *traditio* che si riceve – che si "*ascolta*" è il caso di dire – sin dal "grembo materno". Agostino impara il linguaggio della fede senza averne già alcuna cognizione, come la lingua materna che si apprende senza dati metalinguistici prevî; volendo mutuare le categorie di uno studio sull'apprendimento del linguaggio in Agostino, la fede non è un apprendimento tra i tanti, dove appunto l'apprendimento equivale di fatto all'ermeneutica dei dati forniti e per tale interpretazione necessita con ogni evidenza del linguaggio [60]. La fede è come l'apprendimento della prima lingua, e pertanto non abbisogna d'altro che del radicamento nel genitore.

Rispetto al tema del dialogo continuo tra Dio e uomo, poi, la letteratura scientifica ha voluto ridimensionare l'individuo, elaborando la categoria di "deuteragonista" [61], secondo in relazione al protagonista vero, Dio. In ogni caso, comunque, quasi come in

[57] *Placeat autem et confessio mea coram oculis (*Ps 78,10; Is 49,16*) tuis, qua tibi confiteor credere me, Domine, non incassum te ita locutum, neque silebo, quod mihi lectionis huius occasio suggerit* (Aug., *conf.* 13,36).

[58] Cfr. *Oboedio*, in *ThLL*, vol. 9.2, Leipzig 1968-1981, 133. Lo stesso Agostino si serve del termine in questione con questo significato maggiormente aderente al suo etimo, quando parla della capacità empatica del genitore che "asseconda" o meno le pretese dell'infante (cfr. Aug., *conf.* 1,11).

[59] *Audieram enim ego adhuc puer de uita aeterna promissa nobis per humilitatem Domini Dei nostri descendentis ad superbiam nostram et signabar iam signo crucis eius et condiebar eius sale iam inde ab utero matris meae, quae multum speravit in te* (Aug., *conf.* 1,17).

[60] «Ogni forma di apprendimento o ogni forma di traduzione o ogni forma di comunicazione è un'interpretazione, ma ogni interpretazione necessita di una lingua di partenza nella quale possiamo elaborare i nostri criteri di comprensione ed effettuare la traduzione dal linguaggio del parlante al linguaggio dell'interprete. Anche quando il bambino comincia a imparare a leggere e a scrivere, egli ha già una sua lingua, per quanto povera, che gli consente di interpretare i proferimenti dell'insegnante, ma nel caso del bambino alle prese con l'apprendimento della sua prima lingua questo presupposto manca e dunque ciò rende tale caso unico tra le forme di apprendimento e di utilizzo del linguaggio» (G. Piccolo, *Wittgenstein interprete di Agostino. Il caso di Confessiones I,VIII,13*, Rassegna di Teologia 49, 2008, 318).

[61] Il concetto è stato elaborato e proposto nella seconda metà del XX secolo, all'interno di un più ampio dibattito circa il vero protagonista delle *Confessiones*: per uno *status quæstionis* sintetico ma esaustivo cfr. Reale, *Le «Confessioni»* cit., 73-78. Vi si legge tra l'altro: «il paradosso, a nostro avviso, coglie perfettamente nel segno: le *Confessioni* sono davvero una "autobiografia di Dio", che si vede riflesso in un uomo che, come Agostino, cerca di comprendere la Parola di Dio e di metterla in atto fino in fondo,

un'ellisse – si è già detto, da un lato si presenta un Dio degno di ogni lode, dall'altro un uomo che in se stesso ha congenita la natura di *laudator*: «e l'uomo desidera lodare te […]. Tu lo sproni a provare piacere nel lodarti, poiché ci hai creati per te» [62] (Aug., *conf.* 1,1). La *confessio laudis*, ovvero la *bene-dictio*, è una *pericoresi* tra un *Deus laudabilis* e l'*homo laudator* che gli si pone innanzi. La grandezza di Dio corrisponde alla sua lodabilità, «grande sei, o Dio, e assai degno di lode» [63] (Aug., *conf.* 1,1); la grandezza umana nel riconoscere nella preghiera l'accusa dei proprî peccati, per *bene-dire*: «le tue lodi, o Signore, le tue lodi attraverso la tua Scrittura avrebbero sollevato in alto il tralcio del mio cuore» [64] (Aug., *conf.* 1,27). Quella della lode è, dunque, condizione esistenziale, *oboedientia* al "comando" del Signore che rende possibile la trasformazione della vita di miseria in vita di lode e che sola può restituire all'uomo la sua consistenza antropologica, a maggior ragione nella considerazione della *(dis-)similitudo* ontologica di Dio – il *Numinoso* di ottiana memoria – con l'uomo (cfr. Aug., *conf.* 11,11) [65]; e così, facendo chiara eco al salmista che si interroga sull'essenza dell'umana natura (cfr. Ps 8,5), Agostino ne compendia i tratti nella relazione con Dio: «cosa sono io stesso per te, tanto che mi comandi di amarti e se non lo faccio ti adiri contro di me e preannunci smisurate sofferenze? E forse che può considerarsi in se stessa piccola sofferenza il fatto di non amare te?» [66] (Aug., *conf.* 1,5).

Abstract
The article, far from claiming an exhaustive treatment of the topic, proposes a key to reading the First Book of the *Confessiones*. It identifies therein the relational dynamic of Divine Revelation to aid mankind and the human yearning to rest (requiescere) in that same relationship. The human calling, and its fulfilment, lies in communion with God, to whom every praise belongs. From Augustine's point of view, precisely praises are our answer to God's call. Having restored, therefore, this foundational relationship of existence to its fullness, the article analyses the development of language among people, preceding from theological to philosophic-gnoseological considerations. In such a task, the analysis of the particular role of sin is essential. Here we do not intend to exhaust any question but rather to open new fields of research.

Résumé
L'article propose une clé de lecture du Premier Livre des *Confessiones* qui récupère une relation dynamique de la Révélation Divine au service de l'humanité et du processus de recherche du *requiescere* dans la relation susmentionnée: la vocation humaine, sa réalisation, réside dans

al punto che gli dice "dammi quello che comandi e comandami quello che vuoi" (X, 29,40)» (Reale, *Le «Confessioni»* cit., 74).

[62] *Et laudare te uult homo […]. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te* (Aug., *conf.* 1,1).

[63] *Magnus es, Domine, et laudabilis ualde* (Aug., *conf.* 1,1).

[64] *Laudes tuae, Domine, laudes tuae per Scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei* (Aug., *conf.* 1,27).

[65] «L'inclinazione sterile dell'autoesaltazione non può cancellare il progetto originario di Dio, iscritto nell'essere stesso creaturale dell'uomo: un progetto che è essenzialmente apertura all'Altro, gioia di lodare l'Altro, di sapersi creato per l'Altro» (E. Cattaneo, *"L'uomo vuole lodarti". Commento spirituale al prologo delle "Confessioni" di sant'Agostino*, La Civiltà Cattolica 151, 2000, 241).

[66] *Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me et, nisi faciam, irascaris mihi et mineris ingentes miserias? Paruane ipsa est, si non amem te?* (Aug., *conf.* 1,5).

la communion avec Dieu, à laquelle toutes les louanges sont accordées. Les louanges sont, du point de vue d'Augustin, une réponse à l'appel de Dieu. Néanmoins, restituant dans son intégralité le rapport fondamental de l'existence, le développement du langage chez les humains est analysé, compte tenu de sa signification théologique et philosophico-gnoséologique. À cette fin, il est aussi d'une importance cruciale d'examiner le rôle du péché. L'article n'a pas pour but d'épuiser le sujet mais de proposer un nouveau champ d'investigation.

Parole chiave: Agostino; *confessio*; invocazione; relazione (intra)divina.
Keywords: Augustine; *Confessio*; invoke; divine (inter)relationship.

Luigi Salonia
luigi.salonia89@gmail.com

Sommario

Ricordando Giorgio Otranto (19 settembre 1940 - 5 gennaio 2023)

In memoriam*. Gennaro Lomiento (2 gennaio 1933 - 13 febbraio 2023)*

Studi

Luca Avellis, *Nuovi testimoni manoscritti delle epistole prefatorie al* Martyrologium Hieronymianum

Rossana Barcellona, *Il Secondo Concilio di Orange. Gli esiti di un laboratorio secolare*

Nunzio Bianchi, Ad historiam latiorem*. Il prologo della* Vita Malchi *di Gerolamo tra storiografia e retorica*

Carlo Ebanista, Alfredo Maria Santoro, *Un ripostiglio monetale di VII secolo dalla catacomba di S. Gennaro a Napoli*

Renzo Infante, *Animali nelle leggende di fondazione di santuari di Capitanata*

Vincenzo Lomiento, *Il* caelum caeli *agostiniano: relazione con Dio e rapporto con l'universo creato*

Tiziano F. Ottobrini, Parvula Coptica*: a proposito di due termini copti testimoniati da Gerolamo (*Ep. *22,34)*

Luigi Salonia, Confessio *come lemma del dire. Il racconto di sé e l'autocomunicazione umano-divina nel primo libro delle* Confessiones *agostiniane*

Daniela Scardia, *Gerolamo contro i* deliramenta quorundam*: questioni aperte e problemi di identificazione*

Note e discussioni

Neil Adkin, *Juvencus 4,717 Again*

Apuliae res

Immacolata Aulisa, *Intitolazione del Centro di Studi Micaelici e Garganici a Giorgio Otranto (Monte Sant'Angelo, 6 maggio 2023)*

Giorgio Otranto (†), *Per una storia del Centro di Studi Micaelici e Garganici*

André Vauchez, *Sulle orme del sacro: Giorgio Otranto alla ricerca del* homo viator *fra tempo, spazio e fede*

Emanuela Prinzivalli, *Giorgio Otranto, l'Angelo e gli angeli tra terra e cielo*

Recensioni
Schede bibliografiche
Libri pervenuti in Redazione
Elenco dei referee 2023