

BRUNA PIERI

TEMPO E SPAZIO DEL SANTO NELLE *CONFESSIONI*

SUMMARY: Of the various elements that shape any narrative, space and time are arguably the ones to which Augustine devotes the greatest attention in his *Confessions*. This paper focuses on the second part of Book IX, which marks the point of transition between the two sections of the work. The analysis will be conducted at two levels: that of the diegesis and that of the meta-diegesis, which may occasionally mirror the former. The representation of spatial and temporal elements in the narrative and their reflection in the meta-narrative will be examined. Three episodes, in particular, will be considered: Ambrose's discovery and translation of the relics of Gervasius and Protasius in IX 7, 16; Augustine's and Monica's ecstatic experience at Ostia in IX 10, 23-26; the recollection of Monica's death and of the arrangements for her burial in IX 11, 27-28.

KEYWORDS: Augustine of Hippo; *Confessions*; narrative time; narrative space; Monica.
ISSN: 0001-9593 (print); 1827-787X (digital)
DOI: 10.26350/000193_000233

In matris memoriam

1. Prima ancora che un archetipo del genere autobiografico, quale esse sono state spesso (a torto o a ragione) considerate, le *Confessioni* si rivelano come un esempio straordinario di riflessione su come tanto la parola umana quanto quella divina si strutturino e prendano senso all'interno di un racconto. Per questo motivo, le categorie della narratologia non solo si rivelano utili all'analisi del capolavoro agostiniano, ma in molti casi sono addirittura anticipate dalle considerazioni che Agostino stesso inserisce all'interno dell'opera. Ora, tra le varie istanze che interessano qualunque atto narrativo, lo spazio e il tempo sono forse quelle cui Agostino dedica una riflessione più strutturata, rispettivamente nei libri X (la cui prima parte è sostanzialmente una riflessione sul rapporto tra finito e infinito¹) e XI (notoriamente dedicato al

* *Alma Mater Studiorum*, Università di Bologna – bruna.pieri@unibo.it

¹ La questione era impostata sin dal proemio dell'opera (*conf.* I 2, 2 *quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus?*; I 3, 3 *implet omnia, te toto implet omnia*), riaffiora in VI 3, 4 (*sed ubique totus es et nusquam locorum es, [...] fecisti hominem ad imaginem tuam, et ecce ipse a capite usque ad pedes in loco est*), per poi essere indagata compiutamente nell'indagine sulla memoria, *locus non locus* (X 9, 16) nel quale solo Dio può trovare sede (X 26, 37 *ubi ergo te*

rapporto tra temporale ed eterno). Non solo, ma tra tali istanze sussiste una evidente relazione², tanto che il modo in cui lo spazio è raccontato varia al variare dell'istanza temporale. Da una parte, infatti, ci sono i libri I-IX, quelli che consideriamo autobiografici e che, dal punto di vista dell'istanza narrativa temporale, sono retrospettivi, un esempio di «*narration ultérieure*», secondo la terminologia di Genette³: dal punto di vista dello spazio, questi primi nove libri collocano in maniera precisa le vicende raccontate, sicché possiamo seguire gli spostamenti dell'Agostino narrato da Tagaste a Madaura, Cartagine, Roma, Milano, Cassiciaco, Ostia; una situazione paragonabile con quello che ci rimane del romanzo antico o dell'epica⁴ (si pensi agli *errores* di Enea per il Mediterraneo che Agostino chiama a paragone del suo andare sia fisico, nella scena della partenza da Cartagine, sia interiore⁵). A partire dal libro X, e per tutta la seconda parte (che interrompe il racconto memoriale per concentrarsi su riflessioni di carattere teologico), cambia l'istanza temporale: il narratore parla di sé al presente, dell'Agostino che sta scrivendo le *Confessioni* (X 3, 4 *quis adhuc sim, ecce, in ipso tempore Confessionum mearum*), e dunque il tempo raccontato coincide con quello del racconto. A questo mutamento dell'istanza temporale corrisponde quello dell'istanza spaziale: dal X libro viene infatti a mancare ogni riferimento che collochi nello spazio l'Agostino narrato.

In questo contributo, mi concentrerò dunque sulla seconda metà del IX libro, che costituisce il delicato snodo fra le due parti dell'opera; l'analisi si muoverà sul duplice piano della diegesi e della metadiegesi: vedremo come le istanze narrative di spazio e tempo trovino espressione nel racconto ed evidenzieremo gli spunti metanarrativi che Agostino offre sopra questi due aspetti, per poi allargare, ove necessario e utile, il discorso al resto dell'opera.

2. Nel suo volume introduttivo alla narratologia, M. Bal sostiene che la memoria si trova al punto di incontro tra tempo e spazio⁶; il che ha sicuramente senso per il racconto delle *Confessioni*, dove la memoria svolge la funzione di vero e proprio cronotopo narrativo⁷. Ma *memoria*, nel latino dei cristiani, assume anche un valore concreto: le *memoriae martyrum* o *sanctorum* erano infatti luoghi sacri in cui generalmente si conservavano le reliquie del santo, oggetto di devozione popolare non

inueni [...] nisi in te supra me? et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus): cfr. CARY 2000, 138: «the soul is too large to be contained by itself precisely because it is large enough to contain God, who is greater than the soul».

² In *conf.* VII 15, 21 Agostino afferma (quasi un'intuizione del concetto di cronotopo che sarà di BACHTIN 1979) di essersi reso conto di come ogni parte del creato abbia il suo posto nello spazio e nel tempo (*non solum locis sua quaeque suis conueniunt sed etiam temporibus*).

³ GENETTE 1972, 229-34.

⁴ Dedicata alla funzione narratologica dello spazio nella letteratura greca è la miscellanea a cura di DE JONG 2012; si concentra sull'epica greca e latina quella di SKEMPIS - ZIOGAS 2014, sul romanzo quella di PASCHALIS - FRANGOULIDIS 2002.

⁵ Già in I 13, 20 *illae [scil. litterae], quibus tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum*.

⁶ BAL 2009³, 151 «Memory is also the joint between time and space».

⁷ Ne ho parlato in PIERI 2018, 95-112.

scevro di eccessi, come testimonia Agostino stesso nelle *Confessioni*⁸, nei sermoni⁹ e, in maniera molto più meditata, nel *De cura pro mortuis gerenda*, che prende spunto proprio da un quesito di Paolino di Nola sugli ‘effetti’ della sepoltura *ad sanctos*¹⁰. La *memoria martyrum* è uno dei luoghi in cui la santità trova una sorta di incarnazione nello spazio e nel tempo: lo spazio è quello fisico in cui il corpo o la reliquia sono deposti; il tempo è sia quello della vita passata dei martiri, di cui il luogo sacro, appunto, *fa memoria*, sia quello dei miracoli, che rappresentano, come l’incarnazione (di cui del resto sono segno), altrettanti interventi di Dio nella storia¹¹.

Cominciamo dunque la nostra analisi dall’episodio del ritrovamento a Milano delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio. Il racconto si colloca all’incirca a metà del libro IX delle *Confessiones*; Agostino ha appena accennato al suo battesimo, senza fornirne alcun dettaglio¹², se non quello della commozione da lui provata all’udire gli inni e all’unirsi al coro dei fedeli. Si apre così una sorta di digressione eziologica sull’istituzione ambrosiana di cantare gli inni *secundum morem orientaliū partium* (IX 7, 15), consuetudine che è fatta risalire ai contrasti della primavera 386 tra Ambrogio e l’imperatrice madre filo-ariana Giustina. Nel giugno dello stesso anno, secondo il racconto di Agostino¹³, Ambrogio avrebbe ricevuto in sogno una rivelazione riguardante la presenza del corpo di due martiri nei pressi della *memoria* di Nabore e Felice e diede dunque disposizione di traslarle nella sua basilica, dove si sarebbero rese artefici di miracoli (*conf.* IX 7, 16):

tunc memorato antistiti tuo per uisum aperuisti, quo loco laterent martyrum corpora Protasii et Geruasii, quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui reconderas, unde oportune

⁸ In *Conf.* VI 6, 2, Agostino descrive come la madre, ancora legata a una modalità di culto delle *memoriae sanctorum* che risentiva dell’influsso pagano e che era consueta in Africa (vd. lo studio complessivo di SAXER 1980 e KLINGSHIRN 2007, sul caso di Monica), avesse accettato di buon grado il veto di Ambrogio; cfr. ancora *epist.* 22, 4, 4, sull’abitudine, inveterata in Africa, di bere presso le *memoriae martyrum*. Sui modelli pagani di questo culto, cfr. KOTILA 1992, 27-59.

⁹ In *serm.* 311, 5 (*istum tam sanctum locum [...] inuaserat pestilentia et petulantia saltatorum*) Agostino lamenta gli eccessi che si verificavano presso la *memoria Cypriani* (vd. anche HAMMAN 1989, 295); come si dovessero invece celebrare i martiri è detto ad esempio in *serm.* 328, 9 *hoc est dies martyrum deuota pietate celebrare, non uino ingurgitari sed illorum fidem et patientiam imitari*.

¹⁰ Si veda l’organico commento al *De cura pro mortuis gerenda* a cura di ROSE 2013.

¹¹ In *serm.* 286, 5, 5 (dedicato tra l’altro proprio ai santi Gervasio e Protasio) Agostino discute del valore temporale dei miracoli, che assumono un senso solo in vista della resurrezione futura: *nouit [scil.: deus] quomodo ipsa miracula sua debeat commendare. [...] nam et qui modo sanantur, post paululum aliquando moriuntur: qui in fine resurgunt, cum Christo uiuent*. Il tema dei miracoli (in particolare di quelli operati dai martiri) è centrale nel XXII libro del *De ciuitate dei*: cfr. XXII 9 *sive enim deus ipse per se ipsum miro modo, quo res temporales operatur aeternus, sive per suos ministros ista faciat; 10 dicendo enim uera passi sunt, ut possint facere mira. in eis ueris est praecipuum, quod Christus [...] immortalitatem resurrectionis in sua carne primus ostendit, quam nobis adfuturam uel in principio noui saeculi uel in huius fine promisit*.

¹² È stato giustamente osservato che tale racconto è di fatto sostituito dalla ‘narrazione specchio’ del battesimo di Vittorino nell’VIII libro: cfr. MÜLLER 2003, 83; per una ricostruzione (che arriva addirittura a immaginare, sulla scorta di testimonianze ambrosiane, quale fosse il salmo che strappò le lacrime ad Agostino) cfr. WILLS 2012, 105-22; pensa a una reticenza dei primi cristiani nel descrivere i ‘riti segreti’ dei sacramenti WHITE 2019, 308.

¹³ Leggermente diverso da quello di Ambrogio stesso nella sua *epist.* 77. Per un quadro storico, vd. MCLYNN 1994, 209-19 e BARNES 2000.

promeres ad coerendam rabiem femineam, sed regiam. cum enim [...] digno cum honore transferrentur ad Ambrosianam basilicam, [...] quidam plures annos caecus cuius ciuitatque notissimus, [...] impetrauit admitti, ut sudario tangeret feretrum pretiosae in conspectu tuo mortis sanctorum tuorum. quod ubi fecit atque admouit oculis, confestim aperti sunt. inde fama discurrens, inde laudes tuae feruentes, lucentes, inde illius inimicae animus [...] a persequendi tamen furore compressus est. gratias tibi, deus meus! unde et quo duxisti recordationem meam, ut haec etiam confiterer tibi, quae magna oblitus praeterieram? et tamen tunc, [...] non currebamus post te; ideo plus flebam inter cantica hymnorum tuorum olim suspirans tibi et tandem respirans, quantum patet aura in domo faenea.

Partiamo dal piano della diegesi, e in particolare, per disturbare ancora Genette, dall'istanza narrativa temporale: siamo nell'ambito di una *analessi*¹⁴, perché il racconto torna indietro, dall'aprile del 387 al giugno 386, cui si riferisce il *tunc* che apre il paragrafo e rispetto al quale il racconto si spinge ancora più indietro nel tempo, sia nell'indicazione della lunga 'latenza' delle spoglie (*per tot annos incorrupta ... reconderas*), sia in quella della cecità del miracolato (*plures annos caecus*). Il ripristino dell'ordine cronologico della narrazione principale avviene solo a fine paragrafo, nel *tandem* che riporta all'anno del battesimo e alla commozione al canto degli inni. Per quanto riguarda la rappresentazione dello spazio, il narratore è decisamente avaro di particolari: il luogo di ritrovamento delle spoglie (la basilica di S. Vittore) non è meglio specificato (si usa un generico *quo loco*), né tanto meno descritto, e il *setting space* del miracolo è indicato solo con *basilica Ambrosiana*; l'unico altro dettaglio reale è quello del *feretrum* cui il cieco accosta il fazzoletto: dettaglio reale, certo, ma subito reso astratto dalla locuzione metonimica che lo determina (di fatto una citazione di *psalm.* 115, 15): *pretiosae in conspectu tuo mortis sanctorum tuorum*.

Maggiore vivacità è attribuita allo spazio simbolico, ovvero metaforico. Anzi tutto, Agostino descrive il luogo delle reliquie con l'espressione *in thesauro secreti tui*¹⁵, e usa due verbi, *recondo* e *promo*, piuttosto concreti: il loro primo valore è quello, rispettivamente, di 'riporre'¹⁶ e 'tirar fuori'¹⁷ gli avanzi dalla dispensa. Altrettanto vivace e concreta è un'altra indicazione di spazio metaforica, che si trova alla fine del brano e con la quale il narratore si riferisce al se stesso ormai battezzato: è la *domus faenea*, la casa 'fatta di fieno', che esprime, a partire da *Is.* 40, 6 *omnis caro faenum*¹⁸, la natura temporale del corpo, che rende dunque ogni gioia, compresa

¹⁴ Particolarmente frequenti, insieme alle prolessi, nel libro IX: cfr. PAFFENROTH 1997.

¹⁵ Tale espressione è creazione agostiniana, ma potrebbe ispirarsi a *Is.* 45, 3 *et dabo tibi thesauros absconditos et arcanas secretorum*; in *serm.* 51, 35 (*de his secretis et thesauris mysteriorum Dei*) e in *en. in psalm.* 32, 2, 2, 11 (*thesauros dei dicit secretum dei*) ritroviamo l'associazione tra *thesaurus* e *secretum*; per il riferimento alla memoria vd. *infra*.

¹⁶ Plauto usa per due volte *recondo* con *reliquiae*, in riferimento agli avanzi di cibo (*Curc.* 388 *reliqui in uentre cellae uni locum, ubi reliquiarum reliquias recondere*; *Stich.* 231 *parasitum inanem, quo recondas reliquias*); a proposito delle spoglie di un defunto, *recondo* si trova in *Querol.* 58, 5 Ranstrand, a determinare ancora *reliquiae*, e in Cassiodoro (*hist.* XII 14, 2): cfr. *ThLL* XI/2 400, 53ss., s.v. *recondo*.

¹⁷ Cfr. *ThLL* X/2 1879, 59 s., s.v. *promo*.

¹⁸ Un versetto più volte richiamato nella predicazione (e.g. *serm.* 33/A, 3; 153, 7, 9; 341/A, 1).

quella per la conversione, limitata¹⁹, in opposizione alla gioia piena della resurrezione ultima, che avverrà solo alla fine dei tempi²⁰.

Se ora trascorriamo al piano della metadiegesi, della riflessione agostiniana sulla narrazione, le cose si fanno più interessanti. Il passaggio (vera e propria metalessi²¹) dal livello della narrazione a quello del narratore avviene in maniera, per così dire, ‘morbida’: il *gratias tibi* che introduce la riflessione metanarrativa, infatti, potrebbe sulle prime essere confuso con le tipiche grida di giubilo che accompagnavano il verificarsi di un miracolo²². In realtà qui l’interiezione serve a rendere grazie a Dio per avere guidato il narratore, che ci fa intendere di essersi dimenticato di raccontare l’episodio (*oblitus praeterieram*), sottintendendo la sede in cui avrebbe dovuto parlarne: immaginiamo che siano i paragrafi del V libro in cui si presenta la figura di Ambrogio e il suo ruolo nella città di Milano (V 13, 23-14, 24). Dio è dunque rappresentato nell’atto di indirizzare la memoria da cui scaturisce la *confessio* del narratore (*ut haec etiam confiterer tibi*); è una idea che torna nel *De consensu euangelistarum* (III 13, 48):

recordationes enim eorum eius manu gubernatae sunt qui gubernat aquam, sicut scriptum est, qualiter illi placuerit. [...] non oportet quemquam hominum dicere [...]: hoc loco poni debuit, quod ualde ignorat, cur eo loco deus poni uoluerit.

Dio guida la *recordatio* degli evangelisti nell’organizzare, secondo un disegno misterioso, l’*ordo* del racconto di ciascuno, decidendo dove collocare i vari episodi del Vangelo, a prescindere dalla reale successione cronologica. Insomma, tanto nel *De consensu*, quanto nel nostro passo, Agostino arriva di fatto a intuire quell’opposizione fra tempo del racconto (o del discorso) e tempo raccontato (o della storia) su cui G. Genette fondava il suo esame degli aspetti di ordine, durata e frequenza²³. Il fatto è che l’intervento di Dio assume anche una dimensione spaziale: all’inizio del succitato passo del *De consensu euangelistarum*, l’uso di *gubernare*²⁴ descrive il racconto come la rotta di una navigazione; alla fine, si insiste sull’idea di un *locus*

¹⁹ Cfr. il nesso *felicitas faenea* in *epist.* 140, 13 *qui faenea quadam temporaliter felicitate floruissent*.

²⁰ Nella definizione di *domus faenea*, la prospettiva del narratore prevarica quella dell’Agostino narrato, che nei mesi precedenti il battesimo rifletteva sul tema della felicità, arrivando tuttavia a conclusioni che criticherà; si veda quanto scrive sul *De beata uita*, in *retract.* 1, 2: *displicet autem illic quod ... tempore uitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam uitam ... cum perfectam cognitionem dei ... in futura uita speret apostolus, quae sola beata uita dicenda est*.

²¹ Sul concetto di metalessi vd. GENETTE 1972, 243-45. Lo studioso estende l’analisi del fenomeno ad altri sistemi semiotici, come la pittura o il teatro, in *Id.* 2004.

²² Si vd. la testimonianza di *serm.* 323, 3, dove il *notarius* interviene per rendere conto di un miracolo avvenuto presso la *memoria* di S. Stefano: *populus de memoria sancti Stephani clamare coepit, deo gratias. Christo laudes. in quo continuo clamore, puella quae curata est ad absidam perducta est* etc.: cfr. PIERI 1998, 18.

²³ GENETTE 1972, 77-182. Già MÜLLER 1968, 269-98 aveva introdotto i concetti di *Erzählzeit* e *erzählte Zeit*; sul rapporto fra la terminologia di Müller e l’analisi di Genette, vd. RICOEUR 1984, 143-65.

²⁴ Il verbo, in Agostino, appartiene al lessico tecnico della provvidenza divina: vd. DAL CHIELE 2018.

della narrazione indicato da Dio agli evangelisti²⁵. Parimenti, in *conf.* IX 7, 16, Dio muove la *recordatio* di Agostino tra un *unde* e un *quo*.

Insomma, nel racconto dell'episodio delle reliquie di Gervasio e Protasio si viene a creare una sorta di *mise en abyme*: come Dio aveva guidato Ambrogio, indicandogli *quo loco laterent martyrum corpora*, e inducendolo a tirarli fuori dall'oblio nel quale erano rimasti *per tot annos* e a spostarli all'interno della sua basilica, in un luogo e in un momento quanto mai opportuni, tanto da ottenere *fama* e *laudes* funzionali a vincere lo scontro con l'imperatrice madre²⁶, così Dio guida Agostino a recuperare il ricordo del ritrovamento miracoloso, a 'ricollocarlo' in una nuova sede della narrazione e a trasformarlo in *confessio* (*ut haec etiam confiterer tibi*), in racconto di lode. Non per caso, Agostino utilizza, per il luogo del ritrovamento delle reliquie, e per l'azione di Dio, un lessico che sarà recuperato nella trattazione sulla memoria del X libro, dal *thesaurus secreti*²⁷, ai verbi *recondo*²⁸ e *promo*²⁹.

3. Perché, dunque, per parafrasare il *De consensu*, Dio avrebbe voluto che l'episodio del rinvenimento delle reliquie trovasse posto proprio qui, al centro, circa, del libro IX, subito dopo il non-racconto del battesimo di Agostino? Per comprenderlo credo sia essenziale vedere come la narrazione prosegue. Terminata la digressione di cui abbiamo appena detto, infatti, il setting della seconda parte del libro non si sposta, piuttosto rapidamente, da Milano a Ostia, tappa forzata nel viaggio di rientro in Africa. È qui che la madre di Agostino trova la morte (IX 8, 17).

et cum apud ostia Tiberina essemus, mater defuncta est. multa praetereo, quia multum festino.

Notiamo, sul piano diegetico, accanto all'indicazione esplicita del *setting place*, la prolessi narrativa della morte di Monica, che verrà raccontata nei dettagli più avanti. Sul piano metadiegetico, spiccano le considerazioni relative al ritmo narrativo, che Agostino sottolinea essere serrato (*multum festino*), e caratterizzato da salti (*multa praetereo*: la stessa espressione riservata all'episodio dimenticato delle reliquie). Lo aveva detto già in IX 4, 7 *et quando mihi sufficiat tempus commemorandi omnia magna erga nos beneficia tua in illo tempore, praesertim ad alia maiora properanti?* Tuttavia il narratore sente di non potere tacere sulla figura di quella madre cui deve tanto la *temporalis* quanto la *aeterna lux* (IX 8, 17). E infatti qui il racconto si interrompe per fare spazio alla biografia di Monica³⁰, che va a occupare i parr. 17-28, ma che di fatto estende la sua influenza sino alla sezione conclusiva del libro,

²⁵ Naturalmente facilita questo immaginario spaziale il valore di *locus* come 'passo di un'opera': cfr. *ThLL* VII/2 1592, 43 ss., s.v. *locus*.

²⁶ Cfr. BROWN 2003², 15 s.; 458.

²⁷ Per il *thesaurus memoriae* cfr. X 8, 12 *thesauri innumerabilium imaginum* [...] *thesaurus alius retractatur*; 14 *ex eodem thesauro memoriae*; per *secretus*, cfr. IX 8, 13 *secreti atque ineffabiles sinus eius*. Ma si veda anche in *Ioh. eu. tract.* 23, 11 *ibi est intus quod memoriae commendasti, in abdito reconditum quasi in horreo, quasi in thesauro, quasi in secretario quodam*.

²⁸ Cfr. X 8, 12 *Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus*; 13 *interiusque reconditae*; 10, 17 *in memoria recondidi*; 13, 20 *recondo in memoria*; 14, 21 *recondi illic possunt*.

²⁹ Cfr. il corradicale *depromo*, in X 14, 22 *per recordationem potuere depromi*.

³⁰ La più lunga della serie del IX libro (COURCELLE 1968², 36 la riteneva composta a parte e

che si concentra sul lutto di Agostino, per chiudersi ancora col ricordo della madre. All'interno, però, di tale biografia, è per così dire incastonato quello che può considerarsi l'episodio più importante del libro, cui fanno probabilmente riferimento gli *alia maiora beneficia* verso cui il narratore afferma di volersi affrettare³¹: mi riferisco al racconto dell'estasi di Ostia (parr. 23-6). L'episodio ci riguarda da vicino. Cominciamo dall'introduzione (IX 10, 23):

impendente autem die, quo ex hac uita erat exitura - quem diem tu noueras ignorantibus nobis - prouenerat, [...] ut ego et ipsa soli staremus incumbentes ad quandam fenestram, unde hortus intra domum, quae nos habebat, prospectabatur, illic apud Ostia Tiberina, ubi remoti a turbis post longi itineris laborem instaurabamus nos nauigationi.

Se la collocazione temporale è significativamente relativa (il *dies* menzionato due volte è quello della morte di Monica, non della visione), il *setting space* dell'episodio è, insieme a quello del *tolle lege*, fra i meglio dettagliati delle *Confessiones*; ma ne è immediatamente chiara, come appunto nella scena del giardino³², la funzione simbolica, resa evidente dall'opposizione dentro/fuori che emerge dalla natura liminare degli spazi menzionati: una finestra che permette di vedere un *hortus* al di fuori; una località, *Ostia Tiberina*, a sua volta liminare, perché punto di raccordo fra la terraferma e il mare, ultima tappa italica prima della navigazione che avrebbe dovuto ricondurre in patria Agostino e Monica.

Ora, i dati spaziali forniti dal narratore si proiettano su un triplice piano simbolico: da un lato, la finestra che dà sul giardino *intra domum* (esattamente come l'*hortus* del *tolle lege*³³) è simbolo dell'imminente estasi, vera e propria *extensio* di Agostino e della madre fuori da se stessi e verso Dio, ottenuta trascendendo però la propria interiorità (IX 10, 24):

et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis [...] et ibi uita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper.

A questo punto, lo spazio si fa spazio interiore, del viaggio verso Dio, una ascesa graduale che sarà di fatto replicata da Agostino nella prima parte del X libro e che conduce madre e figlio alla *regio ubertatis indeficientis*; questa si oppone ad altri spazi interiori citati nelle *Confessiones*³⁴, ma soprattutto al *locus infelix* di IV 7, 12,

poi inserita nelle *Confessiones*): oltre a Monica, Verecondo, in 3, 5, Nebridio in 3, 6, Adeodato, in 6, 14, Evodio in 8, 17.

³¹ Secondo O'DONNELL 1992, 3, 89 *ad loc.* l'espressione alluderebbe ai successivi quattro libri delle *Confessiones*: non credo, anche in ragione della modalità di composizione per cui vd. *infra*.

³² Sulla quale rimando a GASTI 2012, 28 s.

³³ Sottolinea questa ricorsività FERRARI 1977, 68; cfr. COURCELLE 1963, 123 e GASTI 2012, 147.

³⁴ Alla *regio egestatis* di II 10, 18 che rappresenta l'episodio del furtarello giovanile, alla *regio dissimilitudinis* di VII 10, 16, che rappresenta la distanza da Dio nei tentativi falliti di arrivarci tramite la filosofia: vd. PIERI 2021, 434.

che rappresentava l'incapacità del protagonista di trovare conforto alla morte dell'amico grazie alla fede nella resurrezione. In effetti, il punto di partenza dell'ascesi di Monica e Agostino è proprio la riflessione sulla *uita aeterna sanctorum* (IX 10, 23):

conloquebamur ergo soli ualde dulciter et praeterita obliuiscences in ea quae ante sunt extenti quaerebamus inter nos apud praesentem ueritatem, quod tu es, qualis futura esset uita aeterna sanctorum.

Madre e figlio stanno insomma discutendo di quella *uita beata*, successiva alla resurrezione dei morti, che per Agostino rappresenta, con metafora derivata da Plotino, la patria verso cui ognuno deve 'navigare'³⁵. Questo è in effetti il secondo piano simbolico del *setting space* della scena di Ostia: l'accento alla navigazione che avrebbe dovuto ricondurli in Africa richiama uno dei plessi metaforici più amati da Agostino, quello della 'navigazione' verso la 'patria' della vita beata³⁶, che avviene attraverso la mediazione di Cristo³⁷.

Allo spazio infinito della *regio ubertatis indeficientis* si accompagna un tempo che non è realmente tempo, ma l'eterno presente di Dio, come è spiegato in maniera più distesa al paragrafo 24 (*fuisse et futurum esse non est aeternum*), ma qui anticipato attraverso un'espressione (*praeterita obliuiscences in ea quae ante sunt extenti*) ispirata a un brano paolino che è centrale nello sviluppo della riflessione agostiniana sul tempo come *distentio*. Si tratta di *Phil.* 3, 12-4, che Agostino legge alla luce di Plotino e della opposizione tra molteplice e Uno, facendo dell'estasi il movimento che si oppone alla dispersione nel molteplice che caratterizza ogni creatura mortale³⁸. Monica e il figlio sono dunque 'protesi' (*extenti*) verso gli *ea quae ante sunt*; con questa espressione, talvolta variata dall'aggettivo sostantivato *anteriora*, Agostino traduce il paolino τοῖς δὲ ἔμπροσθεν di *Phil.* 3, 13³⁹. In virtù del suo doppio valore – quello *spaziale* di 'davanti' e quello *temporale* di 'prima' – *ante* vale a indicare tanto il futuro, quanto il passato, ovvero l'*hodie facies, hodie fecisti* con cui le primissime pagine delle *Confessioni* descrivono l'operato di Dio⁴⁰, insomma, la simultaneità dell'eterno in opposizione alle leggi del tempo.

Questa fugacissima esperienza della *beata uita* che attende i santi è rappresentata con l'immagine del silenzio, in opposizione allo 'strepito della parola' (IX 10, 24

³⁵ Cf. Plot. I 6, 8 φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα [...] πατρὶς δὴ ἡμῖν ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Il passo era citato da Agostino stesso in *ciu.* IX 17 *ubi est illud Plotini, ubi ait: 'fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia'?*

³⁶ Suggestivamente PIZZOLATO 1994, 300 ha sottolineato come il libro IX racconti il 'ritorno in patria' della cerchia di Agostino.

³⁷ Vd. in *euang. Ioh.* 2, 2: sullo sviluppo di questo tema e il simbolismo del legno della croce in Agostino, vd. REALE 1994, 53-55; sull'immagine della vita beata come 'patria', vd. O'DONNELL 2014, 525 s.

³⁸ Cfr. PIERI 2018, 256-60.

³⁹ Τὰ μὲν ὀπίσω ἐπλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος. La resa di Agostino è peculiare (e tanto più significativa): la *Vulgata* ha *in priora*, versione presente già in Tertulliano, in Paolino di Nola e in Girolamo, che talora sceglie *in futura* (in *Ezech.* 3, 10; *epist.* 78, 28).

⁴⁰ *Conf.* I 6, 10 *tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque hesternae et retro hodie facies, hodie fecisti.*

remeauimus ad strepitum oris nostri, ubi uerbum et incipitur et finitur), che rappresenta invece la temporalità⁴¹ (IX 10, 25):

dicebamus ergo: “si cui sileat tumultus carnis, [...] et ipsa sibi anima sileat [...] sileant somnia et imaginariae reuelationes, omnis lingua et omne signum [...] ipsum [scil. Verbum] sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem, si [...] subtrahantur aliae uisiones longe imparis generis [...] ut talis sit sempiterna uita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspirauimus, nonne hoc est: intra in gaudium domini tui? et istud quando? an cum omnes resurgimus [...]?”

La *futura uita sanctorum* non ha più alcun bisogno delle parole, come, più in generale di tutto ciò che è *signum*, strumento da utilizzare per arrivare a gioire di Dio, secondo quella dialettica *uti / frui* che anima la teologia agostiniana. Anche i sogni e le *imaginariae reuelationes* (le ‘rivelazioni per immagine’)⁴² e tutte le *aliae uisiones*⁴³ possono ormai tacere. E dunque anche un evento miracoloso come il sogno di Ambrogio⁴⁴, con la rivelazione sulle reliquie di Gervasio e Protasio, sembra perdere importanza di fronte alla contemplazione diretta della sapienza eterna di Dio che attende i salvati dopo il giudizio finale; al massimo può esserne *signum*. Questa prospettiva è consonante anche con la riflessione agostiniana sulla funzione strumentale dei miracoli, secondo la quale attraverso la concessione di beni terreni si cerca di guadagnare alla fede verso quelli ultraterreni⁴⁵, e sul ruolo delle *memoriae sanctorum*, che devono essere stimolo alla preghiera e all’imitazione dei santi stessi⁴⁶. Di fronte alla *futura uita sanctorum*, la *memoria martyris* rivela tutta la limitatezza di una dimensione finita nel tempo e nello spazio (si ricordino *per tot annos* e *quo loco*, riferiti in IX 7, 16 alle reliquie di Gervasio e Protasio).

Un aspetto che in qualche modo emerge anche da un altro racconto, quello della furtiva partenza di Agostino da Cartagine, dove compare la *memoria* del martire Cipriano (*conf.* V 8, 15):

uix persuasi, ut in loco, qui proximus nostrae naui erat, memoria beati Cypriani, maneret ea nocte. sed ea nocte clanculo ego profectus sum, illa autem non; mansit orando et flendo. [...]

⁴¹ Se, da un lato, la riflessione del libro XI sulla ontologia del tempo spesso coincide con quella sulla sua ‘dicibilità’, dall’altro si può dire che la parola riveli un inatteso potenziale euristico: sulle analogie tempo-linguaggio nelle *Confessioni*, cfr. ARCHAMBAULT 1984 e PIERI 2018, 113-18.

⁴² Sul sogno in Agostino cfr. DULAHEY 1973. In particolare, sul significato di *reuelatio*, applicato a sogni perfettamente chiari, accompagnati dall’*intellectus*, come quelli che indicano il luogo di sepoltura delle reliquie dei martiri, vd. DULAHEY 1973 e DE VEER 1966.

⁴³ Anche per *uisio* vale il significato di visione rivelata in sogno (sostanzialmente è sinonimo di *reuelatio*): cfr. DULAHEY 1973, 112 s.

⁴⁴ Numerosi sono anche i sogni di Monica (su cui vd. FERRARI 1979); nelle *Confessiones* spesso questi svolgono la funzione di prolessi narrativa.

⁴⁵ Vd. *serm.* 302, 1 *concessa sunt enim* [scil.: *temporalia beneficia*] [...] *ut de terrenis concessis amor fieret ad appetenda meliora* (vd. il commento *ad loc.* di PIERI 1998, 98-100).

⁴⁶ È questa, di fatto, la risposta che Agostino dà a Paolino di Nola nel *De cura pro mortuis gerenda*, in merito ai possibili ‘vantaggi’ della sepoltura *ad sanctos*.

amabat enim secum praesentiam meam more matrum [...] ideo flebat et eiulabat atque illis cruciatibus arguebatur in ea reliquiarum Euae.

L'episodio⁴⁷ è per molti aspetti speculare rispetto a quello dell'estasi di Ostia, con cui condivide la liminarietà dell'ambientazione (la vigilia di una navigazione, il *litus*, il porto vicino alla cappella), e a cui si oppone per la 'frustrazione delle intenzioni' dei personaggi, ignari di quello che succederà e ancora avvolti in una dimensione temporale: la *memoria* di Cipriano nulla può contro l'attaccamento alla presenza fisica del figlio che lascia emergere in Monica le 'tracce di Eva'; è la stessa limitazione di quella *domus faenea*, che rappresentava la finitudine, la provvisorietà della gioia dell'Agostino pur convertito.

4. Per questo, il racconto retrospettivo non può fermarsi al giardino della conversione, ma deve proseguire sino a Ostia, sino alla visione e all'effetto che ne deriva (IX 10, 24 *et reliquimus ibi religatas primitias spiritus*), quello di trasformare la tensione verso gli *anteriora* in un sentimento che è al contempo memoria nostalgica di una patria celeste verso cui si desidera tornare e attesa speranzosa di una realtà a venire. Ma per slanciarsi verso questo che è 'futuro' solo in apparenza, è indispensabile 'dimenticarsi del passato': alla finestra di Ostia, Monica e il figlio sono dunque *praeterita obliuiscetes*. *Oblitus praeterieram* aveva detto Agostino a proposito dell'episodio delle reliquie e dei miracoli ad esse connessi: è tempo di passare al piano metanarrativo.

In questa 'nostalgia di futuro' (*serm.* Dolb. 22, 21 *desiderium futuri saeculi*), Agostino ripropone, infatti, sul piano esistenziale la vera istanza narrativa temporale delle *Confessioni* come racconto proiettato verso la *futura uita sanctorum* assaporata nell'estasi di Ostia. La narrazione è collocata *in tempore*, ma continuamente protesa verso quel giorno del riposo, libero da ogni tempo⁴⁸, con cui le *Confessioni* si aprono (I 1, 1 *donec requiescat in te*) e, di fatto, si chiudono (XIII 18, 53 *sic, sic accipietur, sic inuenietur, sic aperietur*). Il narratore aspira dunque a porsi non prima, né dopo, né durante il tempo raccontato, ma al di fuori di esso, e mira a narrare non il passato dell'Agostino pre-conversione, non il presente dell'Agostino vescovo, ma il 'futuro' dell'Agostino salvato. Non un reale futuro⁴⁹, ma quella dimensione eterna e simultanea che è poi la stessa da cui Dio insieme guida e ascolta le *Confessioni* (IX 10, 26):

domine, tu scis, quod illo die, cum talia loqueremur [...] tunc ait illa: "fili, quantum ad me attinet, nulla re iam delector in hac uita. quid hic faciam adhuc et cur hic sim, nescio, iam consumpta spe huius saeculi. [...] quid hic facio?"

⁴⁷ Fra i più noti delle *Confessioni* anche per il succitato richiamo all'Enea del IV libro dell'*Eneide*; la descrizione degli spazi gioca un ruolo fondamentale nell'evocare per Monica la figura di Didone e soprattutto, per Agostino, quella dell'eroe troiano: bibliografia in MÜLLER 2003, 183 s., WILLS 2010, 125, WHITE 2019, 103 s.

⁴⁸ È l'*a ueteribus diebus conligar* di XI 29, 39.

⁴⁹ Per questo ho definito questa istanza narrativa temporale «pseudo-anteriore» in PIERI 2018, 147 s.

Domine, tu scis: questo inciso, che occorre una dozzina di volte nelle *Confessioni*, rappresenta la condizione paradossale di Dio, che nelle *Confessioni* è narratario onnisciente, perché conosce tanto la storia di Agostino, quanto il racconto di tale storia, in una dimensione insieme simultanea ed eterna, espressa dal presente ‘a-temporale’ *scis* (in opposizione a *dicebam* e a *illo die*, che collocano nel tempo le vicende narrate): la sua è quella *sapientia* cui Monica e il figlio attingono solo per un attimo nell’estasi di Ostia e che caratterizza, appunto, la *futura uita sanctorum*⁵⁰.

5. Di fronte a questa, la vita temporale perde ogni attrattiva (*nulla re iam delector in hac uita*): per due volte Monica si dice ormai stanca e si chiede *quid hic facio?* Sul finire del racconto dell’estasi, torna dunque l’accento all’imminente morte della madre. È, questo, il terzo piano simbolico suggerito dal *setting space* dell’estasi di Ostia: la navigazione alla quale i due si stanno preparando simboleggia, in effetti, il prossimo trapasso di Monica che viene infatti raccontato nei due paragrafi immediatamente successivi; qui il tema della morte si accompagna a quello della sepoltura (IX 11, 27):

uix intra quinque dies aut non multo amplius decubuit febribus. [...] “ponitis hic” inquit “matrem uestram”. [...] frater autem meus quiddam locutus est, quo eam non peregre, sed in patria defungi tamquam felicius optaret. [...] “ponite” inquit “hoc corpus ubicumque: [...] tantum illud uos rogo, ut ad domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis”.

Il narratore insiste sulle determinazioni di luogo (*ponitis hic; non peregre sed in patria; ubicumque; ad domini altare; ubiubi*): Monica chiede ai figli di non preoccuparsi del suo corpo e di seppellirlo a Ostia, in un luogo qualunque; questa richiesta fa sorgere in Agostino e nel fratello il ricordo di come invece la donna si fosse in precedenza preoccupata di allestire la propria tomba in patria, accanto al marito, curandone l’epitafio⁵¹, che avrebbe dovuto ricordare il suo rientro in Africa, dopo la lunga traversata affrontata per tornare insieme al figlio da Milano (IX 11, 28):

gratias tibi agebam recolens, quod noueram, quanta cura semper aestuasset de sepulchro, quod sibi prouiderat et praeparauerat iuxta corpus uiri sui. [...] id etiam uolebat, ut est animus humanus minus capax diuinorum, adiungi ad illam felicitatem et commemorari ab hominibus, concessum sibi esse post transmarinam peregrinationem, ut coniuncta terra amborum coniugum terra tegeretur.

Nel dare voce ai pensieri della Monica di un tempo, Agostino non lesina elementi relativi allo spazio: oltre alla *transmarina peregrinatio* del rientro in Africa, si citano il *sepulcrum*, la sua collocazione *iuxta corpus uiri*, insistendo, con una figura etimo-

⁵⁰ La «essence intemporelle» che, secondo GENETTE 1972, 234 è tratto intrinseco di ogni narrazione retrospettiva, nelle *Confessioni* è in realtà assegnata non ad Agostino, ma a Dio che, posto fuori del tempo, ‘racconta’ eventi che accadono *in tempore*.

⁵¹ ENCUESTRA ORTEGA 2012, 151 ha addirittura formulato l’ipotesi che dietro *coniuncta terra amborum coniugum terra tegeretur* si celi un esametro (propone *coniuncta amborum coniugum terra tegeretur*, con una enantiometria – *cōniuncta / cōniugum* – che troverebbe altri riscontri epigrafici).

logica, sulla prossimità fisica dei coniugi (*coniuncta ... coniugum*), ormai tornati allo stato di *terra*: questo richiamo alla finitudine del corpo è in verità preceduto da un inciso, *ut est animus humanus minus capax diuinorum*, che anticipa un aspetto della riflessione sullo spazio che sarà ampiamente discusso nella prima parte del libro X, dove la *capacitas animi* è interpretata in relazione alla memoria come *capacitas dei*⁵². Tornando al libro IX, l'Agostino narrato si compiace del mutato atteggiamento della madre, per il quale rende grazie a Dio (*gratias tibi agebam*): ritroviamo l'espressione di cui abbiamo detto sopra), domandandosi quando ella abbia maturato questo cambiamento (IX 11, 28):

quamquam et in illo sermone nostro ad fenestram, cum dixit: "iam quid hic facio?" non apparuit desiderare in patria mori.

Il pensiero torna dunque all'estasi di Ostia, al *sermo ad fenestram* e al discorso che ne era seguito, da cui risultava evidente come Monica non desiderasse più morire nella sua Africa. Anzi, a chi le chiedeva se non avesse paura di lasciare il proprio corpo così lontano da Tagaste, la madre rispondeva (IX 11, 28):

"nihil" inquit "longe est deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi, unde me resuscitet". ergo die nono aegritudinis suae, quinquagesimo et sexto anno aetatis suae, tricentesimo et tertio aetatis meae, anima illa religiosa et pia corpore soluta est.

L'eliminazione della dimensione dello spazio, in virtù della quale l'uomo non può mai dirsi separato da Dio (*nihil longe est Deo*), si accompagna a quella del tempo che avverrà, appunto, *in fine saeculi*. È la condizione, aspatiale e atemporale, della *futura uita sanctorum*, che si oppone, nella chiusa del paragrafo, alla temporalità terrena, richiamata insistentemente dalle indicazioni della durata della malattia, degli anni di Monica e di quelli di Agostino. Alla luce di questa prospettiva, il lessico usato per discutere della sepoltura (la *patria*, la *peregrinatio transmarina*, la lontananza dalla *ciuitas*) assume il valore simbolico presente in tutte le *Confessioni*, dove il lungo percorso di conversione è presentato come un viaggio, prima di allontanamento dalla patria (cioè da Dio), e poi di ritorno. Monica non muore veramente in una terra lontana, perché dopo il pellegrinaggio terreno l'attende quella patria che ha sede nel 'tempo' e nello 'spazio' dei santi. Che non è certamente quello delle *memoriae martyrum*, perché la vera *memoria* è quella *ad Domini altare* (IX 11, 27), che Agostino stesso riprende avviandosi alla conclusione del libro (IX 13, 36):

non [...] monumentum electum concupiuit aut curauit sepulchrum patrum: non ista mandauit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desiderauit.

⁵² Su questo cfr. CILLERAI 2008. Il tema della *capacitas dei* punteggia le *Confessioni*, ed emerge nei proemi ai libri I (vi è dedicato l'intero paragrafo 2, 2), X (1, *1 uirtus animae meae, intra in eam et coapta tibi*) e XIII (1, *1 inuoco te in animam meam, quam praeparas ad capiendum te*).

L'accenno al *monumentum* evoca l'immagine concreta della *memoria sancti*, luogo di sepoltura del santo, per meglio opporla alla *memoria ad altare Dei*, la preghiera a Dio, l'unica, vera memoria, secondo quanto specificato anche in *cur. pro mort.* 4, 6, dove Agostino riflette sull'etimo di *monumentum*⁵³, tornando a vestire i panni del grammatico⁵⁴. E infatti il libro IX (e con esso la prima parte delle *Confessioni*) si chiude con questa dichiarazione (IX 13, 37):

inspira seruis tuis, [...] quibus et corde et uoce et litteris seruio, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monnicae, famulae tuae, cum Patricio [...] per quorum carnem introduxisti me in hanc uitam, quemadmodum nescio. meminerint [...] parentum meorum in hac luce transitoria [...] et ciuium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui [...] ut quod a me illa poposcit extremum uberius ei praestetur in multorum orationibus per *Confessiones* quam per orationes meas.

Si tratta di una chiusa particolarmente curata, che sembra pensata per un progetto editoriale che prevedeva di fermarsi qui, o quanto meno che vide tempi separati per la pubblicazione dei primi nove libri⁵⁵. Con una struttura ad anello, Agostino richiama la prima nota autobiografica delle *Confessioni*⁵⁶ e soprattutto sottolinea la necessaria traduzione in opera letteraria della *confessio* fatta alla sola presenza di Dio: è quella *confessio in litteris* cui il vescovo di Ippona accenna in diversi punti della sua opera⁵⁷ e che serve a suscitare nei lettori la stessa speranza nata con l'estasi di Ostia.

Tornando all'episodio delle reliquie di Gervasio e Protasio, per Agostino la vera *memoria sanctorum* consiste, certo, nel ricordare i beati nella preghiera, traendone l'aspirazione a raggiungerli in *aeterna Hierusalem*, in quegli *antiora* che sono vero 'spazio' e vero 'tempo' abitati dal santo⁵⁸; per giungervi è però necessario attraversare lo spazio e il tempo finiti della vicenda umana, lo spazio e il tempo finiti delle pagine delle *Confessioni*, dove anche il racconto delle reliquie, e dei miracoli da esse operati, deve abitare un suo luogo, un suo tempo.

⁵³ *Nam et memoriae nomen id apertissime ostendit et monumentum eo quod moneat mentem, id est admoneat, nuncupatur ... cum itaque recolit animus, ubi sepultum sit carissimi corpus, et occurrit locus nomine martyris uenerabilis, eidem martyri animam dilectam commendat recordantis.*

⁵⁴ La nota in effetti torna quasi identica in Servio (*ad Aen.* VI 512 *ab eo quod moneat mentem*, XII 945 *monumentum ab eo quod mentem moneat*) e si ritroverà in Isidoro (*etym.* XV 11, 1 *monumentum ideo nuncupatur eo quod mentem moneat ad defuncti memoriam*). Per questa associazione tra *monumentum* e *memoria*, presente già in Varrone (*ling.* VI 49), cfr. MALTBY 1991, 392.

⁵⁵ Per un sintetico *status quaestionis* vd. PIERI 2018, 215 s.

⁵⁶ I 6, 7 *nescio, unde uenerim huc, in istam dico uitam mortalem an mortem uitalem?* In realtà una 'non-informazione' che dichiara subito il suo statuto paradossale di 'narratore nesciente'.

⁵⁷ IX 12, 33 *confiteor tibi in litteris*; X 3, 4 *confiteor per has litteras*; XII 24, 33 *sacrificium confessionis in his litteris*.

⁵⁸ Non a caso, in *epist.* 22, 4, 4, Agostino definisce *sancti et uere de uita futura cogitantes* quei vescovi che, come Ambrogio, avevano proibito il culto 'materiale' delle *memoriae martyrum*.

BIBLIOGRAFIA

- ARCHAMBAULT 1984 = P. J. ARCHAMBAULT, *Augustine, time and autobiography as language*, «Augustinian Studies» 15 (1984), 7-13.
- BACHTIN 1979 = M. BACHTIN, *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo. Saggi di poetica storica*, in ID, *Estetica e romanzo*, trad. it., Torino 1979, 231-405.
- BAL 2009³, = M. BAL, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto-Buffalo-London 2009³ (1985¹).
- BARNES 2000 = T.D. BARNES, *Ambrose and the basilicas of Milan in 385 and 386: the primary documents and their implications*, «Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity», 4/2 (2000), 282-99.
- BROWN 2003² = P. BROWN, *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200-1000*, Oxford 2003².
- CARY 2000 = P. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York 2000.
- CILLERAI 2008 = B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Pisa 2008.
- COURCELLE 1963 = P. COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- COURCELLE 1968² = P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968² (1950¹).
- DAL CHIELE 2018 = E. DAL CHIELE, *Guidare la mente, ordinare i ricordi. Governo tra memoria, ispirazione e racconto nel De consensu euangelistarum di Agostino*, «Latinitas», n.s., 6/2 (2018), 49-67.
- DE JONG 2012 = *Space in Ancient Greek Literature*, ed. I.J.F. DE JONG, Leiden 2012.
- DE VEER 1966 = A. DE VEER, *Reuelare, reuelatio chez saint Augustin*, «RechAug», 2 (1966), 338-42.
- DULAËY 1973 = M. DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.
- ENCUENTRA ORTEGA 2012 = A. ENCUENTRA ORTEGA, *El texto de Agustín, Confesiones 9.11.28: consideraciones literarias, filosóficas, y métricas*, «Exemplaria Classica», 16 (2012), 149-65.
- FERRARI 1977 = L.C. FERRARI, *The barren field in Augustine's Confessions*, «Augustinian Studies», 8 (1977), 55-70.
- FERRARI 1979 = L.C. FERRARI, *The dreams of Monica in Augustine's Confessions*, «Augustinian Studies», 10 (1979), 3-17.
- GASTI 2012 = F. GASTI, *Sant'Agostino. Storie di conversione. (Confessioni, Libro VIII)*, Venezia 2012.
- GENETTE 1972 = G. GENETTE, *Figures III*, Paris 1972.
- GENETTE 2004 = G. GENETTE, *Métalepse. De la figure à la fiction*, Paris 2004.
- HAMMAN 1989 = A.G. HAMMAN, *La vita quotidiana nell'Africa di sant'Agostino*, trad. it., Milano 1989.
- KLINGSHIRN 2007 = W. E. KLINGSHIRN, *Comer y beber con los muertos: Mónnica de Tagaste y la adivinación de los sueños bereber*, «Augustinus», 52 (2007), 127-31.

- KOTILA 1992 = H. KOTILA, *Memoria mortuorum. Commemoration of the departed in Augustine*, Roma 1992.
- MALTBY 1991 = R. MALTBY, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Melksham 1991.
- MÜLLER 1968 = G. MÜLLER, *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1968.
- MÜLLER G.A. 2003 = G.A. MÜLLER, *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustin von Hippo*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003.
- MÜLLER H. 2003 = H. MÜLLER, *Zur Erzähltechnik der Confessiones: eine Detailbeobachtung, in Le Confessioni di Agostino (402-2002). Bilancio e prospettive*. “XXXI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 2-4 maggio 2002)”, Roma 2003, 79-87.
- McLYNN 1994 = N.B. McLYNN, *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*, Berkeley 1994.
- O’DONNELL 1992 = J.J. O’DONNELL, *Augustine. Confessions*, 3 voll. (I. *Introduction and Text*; II. *Commentary on Books 1-7*; III. *Commentary on Books 8-13; Indexes*), Oxford 1992.
- O’DONNELL 2014 = J.J. O’DONNELL, *Patria*, in *Augustinus-Lexikon*, IV/3-4, Basel 2014, 524-26.
- PAFFENROTH 1997 = K. PAFFENROTH, *Tear of grief and joy. Confessions Book 9: chronological sequence and structure*, «Augustinian Studies», 28 (1997), 141-54.
- PASCHALIS – FRANGOULIDIS 2002 = *Space in the Ancient Novel*, eds. M. PASCHALIS – S. FRANGOULIDIS, Eelde 2002.
- PIERI 1998 = B. PIERI, *Aurelii Augustini sermo cccii*, testo, traduzione e commento, Bologna 1998.
- PIERI 2018 = B. PIERI, *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Bologna 2018.
- PIERI 2021 = B. PIERI, *Quis locus est in me? Linguaggio e spazi della fuga sui nelle Confessioni di Agostino*, in *Lucrezio, Seneca e noi: studi per Ivano Dionigi*, Bologna 2021, 431-41.
- PIZZOLATO 1994 = L.F. PIZZOLATO, *Commento ai libri VIII, IX*, in *Sant’Agostino. Confessioni*, III, II. VII-IX, a cura di G. MADEC – L.F. PIZZOLATO – M. SIMONETTI, trad. di G. CHIARINI, Milano 1994, 231-351.
- REALE 1994 = G. REALE, *Introduzione*, in *Agostino. Amore assoluto e «terza navigazione»*, a cura di ID., Milano 1994, 7-68.
- RICOEUR 1984 = P. RICOEUR, *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984.
- ROSE 2013 = P.J. ROSE, *A Commentary on Augustine’s De cura pro mortuis gerenda. Rhetoric in practice*, Leiden-Boston 2013.
- SAXER 1980 = V. SAXER, *Morts, martyres, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l’archéologie africaine*, Paris 1980.
- SKEMPIS – ZIOGAS 2014 = *Geography, topography, landscape: configurations of space in Greek and Roman epic*, ed. M. SKEMPIS – I. ZIOGAS, Berlin-Boston 2014.
- WHITE 2019 = P. WHITE, *Augustine. Confessions books v-ix*, Cambridge 2019.
- WILLS 2010 = G. WILLS, *Vergil and St. Augustine*, in *A Companion to Vergil’s Aeneid and its Tradition*, ed. J. FARRELL – M.C.J. PUTNAM, Oxford 2010, 123-32.
- WILLS 2012 = G. WILLS, *Font of life: Ambrose, Augustine, and the mystery of baptism*, Oxford 2012.