

EDIZIONI E SAGGI UNIVERSITARI  
DI FILOLOGIA CLASSICA

FUORI FORMATO

*Collana diretta da*

GUALTIERO CALBOLI, LUCIA PASETTI, RENZO TOSI

14

*Comitato Scientifico:*

Andrea Cucchiarelli

Rita Degl'Innocenti Pierini

Patrick Finglass

Giuseppe Mastromarco

Franco Montanari

Centro Studi  
*La permanenza del Classico*

Ricerche 45



*ante retroque prospiciens*

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica  
Alma Mater Studiorum  
Università di Bologna

<https://centri.unibo.it/permanenza/it>

LUCREZIO, SENECA E NOI  
*Studi per Ivano Dionigi*

a cura del Centro Studi  
“La permanenza del Classico”

PÀTRON EDITORE  
BOLOGNA 2021

Copyright © 2021 by Pàtron editore - Quarto Inferiore - Bologna

ISBN 9788855535472

I diritti di traduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo sono riservati per tutti i Paesi. È inoltre vietata la riproduzione, parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico non autorizzata.

Le fotocopie per uso personale possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere realizzate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org)

Prima edizione, dicembre 2021

Ristampa

5 4 3 2 1 0                    2026 2025 2024 2023 2022 2021

In copertina: Lucrèce, *De natura rerum. De la nature*, préface et traduction de Mario Meunier, bois originaux de Jean Chièze, Paris, Union Latine d'Éditions, 1958.

Stampato con i contributi del MIUR (iniziativa Dipartimenti di Eccellenza MIUR, L. 232 dell'1/12/2016) e dell'Università di Bologna.



ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA  
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA  
E ITALIANISTICA

PÀTRON EDITORE - Via Badini, 12  
Quarto Inferiore, 40057 Granarolo dell'Emilia (BO)  
Tel. 051.767003  
e-mail: [info@patroneditore.com](mailto:info@patroneditore.com)  
<http://www.patroneditore.com>



Stampa: Editografica, Rastignano (BO) per conto della Pàtron Editore.

## INDICE

Premessa .....	VII
 SEZIONE I – LUCREZIO	
Gian Mario Anselmi, <i>Boiardo poeta e umanista. La lezione dei classici e il modello di Lucrezio</i> .....	3
Vincenzo Balzani – Margherita Venturi, <i>Lucrezio, la chimica e il linguaggio</i> .....	13
Andrea Battistini, <i>Il sacrificio di Ifigenia tra Lucrezio e Vico</i> .....	23
Antonio Cacciari, <i>Un poeta per tutte le stagioni. Usi e riusi d'un verso lucreziano</i> .....	29
Loredana Chines, <i>Lucrezio tra parole e icone</i> .....	41
Rita Cuccioli Melloni, <i>Orazio tra Lucrezio e Seneca</i> .....	51
Elisa Dal Chiele, <i>Il timone, le redini e lo scettro. Origine e fortuna di alcuni lessemi (anti)provvidenzialistici in Lucrezio</i> .....	61
Rosa Maria D'Angelo, <i>Memoria lucreziana negli Epigrammata Bobiensia</i> .....	73
Paolo De Paolis, <i>Lucrezio nei grammatici latini</i> .....	83
Francesca Florimbii, <i>Da Allainig a Galliani: primi sondaggi su una traduzione inedita del De rerum natura</i> .....	97
Carlo Galli, <i>A proposito di Machiavelli e Lucrezio</i> .....	107
Valentina Garulli, <i>Mors immortalis e dintorni nella poesia epigrafica greca e latina</i> .....	115
Nicola Grandi, <i>Lucrezio e il linguaggio, tra natura e cultura</i> .....	123
Niva Lorenzini, <i>Il Lucrezio di Edoardo Sanguineti nell'approdo a Varie ed eventuali</i> .....	131
Guido Milanese, <i>Frantumare la vita (Lucrezio, Seneca, l'etica delle virtù)</i> .....	139
Gabriella Moretti, <i>Atomi, giochi geometrici e immaginario combinatorio in Lucrezio (2.772-787)</i> .....	147
Patrizia Paradisi, <i>Tommaseo e il poeta «sprotetto». Prove di traduzione da Lucrezio</i> .....	157
Elisa Romano, <i>Il Lucrezio di Paul Nizan fra epicureismo e marxismo</i> .....	169
Alessandro Schiesaro, <i>Il comicus stilus secondo Servio: Lucrezio, Virgilio e gli inganni dell'eros</i> .....	177
Andrea Severi, <i>Lucrezio per il 'Virgilio cristiano'. Una prima disamina</i> .....	189

Marinella Tartari Chersoni, <i>La 'lezione' di Lucrezio</i> .....	199
Marina Timoteo, <i>Nella Natura delle Cose il tempo del diritto muto</i> .....	205
Carlo Varotti, <i>Antonio Brucioli: nel Giardino, tra Machiavelli, Lucrezio e Seneca</i> .....	209
Paola Vecchi Galli, <i>Florilegio lucreziano (con una lezione inedita di Carducci)</i> .....	217
Antonio Ziosi, <i>L'Ilioupersis euripidea di Lucrezio (1.471-477)</i> .....	227
 SEZIONE II – SENECA	
Angela M. Andrisano, <i>Una 'danza corale' evocata. A proposito di [Sen.] Herc. O. 586-598</i> .....	237
Stefano Canestrari, <i>Suicidio e aiuto al suicidio: i dilemmi di un giurista penalista</i> .....	243
Davide Canfora, <i>Seneca 'morale' e Griselda 'moralizzata'. Note su Petrarca, Senili, 17.3 (con un appunto sui Canterbury Tales)</i> .....	255
Francesco Citti, <i>Est procul ab urbe lucus ilicibus niger. Il paesaggio infero nell'Edipo senecano</i> .....	263
Federico Condello, <i>Condannarsi al comando. Seneca con Sofocle (Oed. 695-708, OT. 622-633)</i> .....	281
Paolo d'Alessandro, <i>Seneca tragico e Niccolò Perotti</i> .....	293
Rita Degl'Innocenti Pierini, <i>Seneca, l'eros paidico e il simposio dei filosofi. Osservazioni in margine a epist. 123.15-16</i> .....	301
Sandro De Maria, <i>Seneca e il balneolum di Scipione</i> .....	309
Mario De Nonno, <i>Latino per la scuola, latino per la società</i> .....	321
Arturo De Vivo, <i>La grandine nelle Naturales quaestiones (4b.3.1-4) di Seneca: dagli storici a Lucrezio</i> .....	329
Giovanni Laudizi, <i>La nozione di humanitas nelle Epistulae morales di Seneca</i> .....	337
Ermanno Malaspina, <i>Un cane o il carcere per i parricidi? Nota a Sen. clem. 1.15.7</i> .....	345
Rosanna Marino, <i>Oltre ogni limite: il potere dell'ira e l'ira del potere nel De ira di Seneca</i> .....	355
Giancarlo Mazzoli, <i>Se fugere, da Lucrezio ad Agostino, passando per Seneca</i> .....	363
Camillo Neri, <i>Noterelle su Seneca nella filosofia del Novecento</i> .....	371
Piergiorgio Parroni, <i>Rischi della felicitas e possibile salvezza. Nota a Sen. epist. 8.4</i> .....	391
Lucia Pasetti, <i>Lacrimae sunt in culpa: echi senecani nelle Declamationes minores 267 e 316</i> .....	395
Daniele Pellacani, <i>Una teoria atomistica sull'origine delle comete (Sen. nat. 7.13-16)</i> .....	409
Gianna Petrone, <i>Scrutare matrem... (Sen. Tro. 615 ss.). La paura di Andromaca tra inserto pantomimico e drammaturgia della passione</i> .....	423
Bruna Pieri, <i>Quis locus est in me? Linguaggio e spazi della fuga sui nelle Confessioni di Agostino</i> .....	431
Licina Ricottilli, <i>Mimesi della lingua d'uso nel secondo libro del De Beneficiis di Seneca</i> .....	443
Gino Ruozi, <i>A brani scuciti</i> .....	451
Walter Tega, <i>Diderot e il dilemma Seneca. Filosofia, potere dispotico e opinione pubblica</i> .....	459
Renzo Tosi, <i>Un caso di intertestualità proverbiale nel De ira di Seneca</i> .....	467
Maurizio Zompatori, <i>Il libero arbitrio da Seneca alle neuroscienze</i> .....	473
Abstracts .....	483
Indice dei passi lucreziani e senecani .....	493

BRUNA PIERI

*QUIS LOCUS EST IN ME? LINGUAGGIO E SPAZI  
DELLA FUGA SUI NELLE CONFESSIONI DI AGOSTINO*

*Et direxi me ad me et dixi mihi:  
«tu quis es?» et respondi: «homo».*  
(Aug. *conf.* 10.6.9)

1. Nel suo contributo in questo volume, Mazzoli mette giustamente in luce il debito che Agostino, adoperando l'immagine della *fuga sui* nel IV libro delle *Confessioni*, ha maturato nei confronti dei modelli classici, e specialmente di Seneca<sup>1</sup>. D'altra parte, se, nel 1977<sup>2</sup>, A. Traina poteva ben definire il rapporto di Agostino con Seneca «un problema aperto», va sottolineato come proprio il suo saggio abbia intuito le linee essenziali di tale rapporto, nel quale il contrasto tra apprezzamento dello stile e rigetto del pensiero si manifesta spesso, alla prova dell'analisi testuale, in termini che si potrebbero condensare nella formula dello stesso Traina: «contenuto neoplatonico in forma senecana»<sup>3</sup>. Gli studi successivi di fatto hanno confermato questo punto<sup>4</sup>, evidenziando sul fronte linguistico agostiniano anche alcuni adattamenti che rispondono a una tecnicità nell'uso del lessico filosofico<sup>5</sup> che a Seneca era in parte sconosciuta.

Ora, è indubbio che il racconto agostiniano di come il lutto per la morte dell'amico si trasformi nel vano desiderio di fuggire da Tagaste, teatro dell'amicizia col defunto, richiami

<sup>1</sup> Per Orazio vd. *infra*. Sarei forse più possibilista anche circa un'ipotesi della memoria lucreziana: è vero che il poeta era coinvolto nella condanna dei materialisti (cf. *util. cred.* 4.10), ma è Agostino stesso a riconoscere che il pensiero epicureo era tra quelli che, da giovane, più lo avrebbero convinto (*conf.* 6.16.26 *Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidisset post mortem restare animae uitam*). Sulla presenza di Lucrezio in Agostino, oltre a Hagendahl 1967, 211 s. e 382 («there is no doubt that Augustine knew Lucretius»), cf. Müller 2003, 123 e *passim* per altre possibili allusioni lucreziane (a proposito di *conf.* 4.7.12, tuttavia, Müller preferisce parlare di «philosophischer Gemeinplatz» [p. 208] piuttosto che di reminiscenza precisa di Lucrezio, Orazio, o Seneca); Deufert 2009, 617; Fuhrer 2015, 310 s.

<sup>2</sup> A quest'anno risale, infatti, il contributo poi ripubblicato in appendice al saggio sullo stile senecano, a partire dalla II edizione (= Traina 1987, 171-192).

<sup>3</sup> Traina 1987, 174.

<sup>4</sup> Tra questi, mi piace ricordare qui Dionigi 1991 (rielaborato in Id. 2013, 58-76); 2000; 2010.

<sup>5</sup> Ho potuto constatare questo aspetto studiando il lessico agostiniano del tempo e della conversione: rimando alle conclusioni in Pieri 2018a, 259 s. e 297-299.

l'immaginario senecano (tanto del Seneca filosofo quanto del tragico<sup>6</sup>) della *commutatio loci* quale improbabile via d'uscita dal *taedium uitae*, perché è impossibile fuggire dal proprio cuore (conf. 4.7.12): *quo enim cor meum fugeret a corde meo? quo a me ipso fugerem? quo non me sequerem?*

A confermare l'*imprinting* senecano è un altro passo delle *Confessioni*, dove all'immagine della fuga da se stessi, si aggiunge l'idea, parimenti e più senecana, dell'anima allo specchio (conf. 8.7.16)<sup>7</sup>:

tu autem, domine, [...] constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. et uidebam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. et si conabar auertere a me aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut inuenirem iniquitatem meam et odissem.

In questo caso, però, le cose stanno diversamente, perché il desiderio di fuggire è motivato non tanto dal *taedium uitae*, né dalla mancanza di risposte a un problema come quello della morte, ma dal non volere guardare la propria anima di peccatore, dalla *displicentia sui* che nasce da una consapevolezza delle proprie mancanze differente rispetto al modello senecano dell'uomo inutilmente in fuga da se stesso<sup>8</sup>, e che in Agostino è conseguenza dell'incontro con Ambrogio, della lettura dei *libri Platoniorum*, dell'ascolto delle 'narrazioni-specchio' di Simpliciano e Ponticiano; una *displicentia* che, a dire il vero, non troverà del tutto requie nemmeno nel giardino di Milano, ma solo in quell'al di là del tempo verso il quale si proietta l'intero racconto delle *Confessioni*.

Può essere insomma di qualche interesse approfondire come il motivo della *fuga sui* prenda corpo e si sviluppi all'interno del capolavoro agostiniano, precisandone, anche in opposizione ai modelli pagani, motivi e lessico.

2. Diciamo subito che nelle *Confessioni* il tema classico della *fuga sui* va a combinarsi con due elementi che innervano, per così dire, la narrazione del capolavoro agostiniano. Uno, neoplatonico, lo si può intuire dalle ultime battute con cui il vescovo di Ippona descrive la propria 'fuga' da Tagaste (4.7.12): *et tamen fugi de patria*. La scelta del solenne *patria* a rappresentare l'umile villaggio natio mira ad alludere a un tema chiave non solo delle *Confessioni*, ma di larga parte della produzione agostiniana: il *fugere de patria* del giovane Agostino si oppone infatti al *fugere ad patriam*, cammino verso la salvezza eterna e la *uita beata* che, espresso in questi termini, è di plotiniana memoria; lo sottolinea lo stesso Agostino nel *De ciuitate dei* (9.17): *ubi est illud Plotini, ubi ait: 'fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia'?*<sup>9</sup>. Proprio perché ha per meta «la patria e il padre», già in Plotino questa 'fuga' si configura in realtà come viaggio di ritorno, successivo e inverso rispetto a un allontanamento iniziale. Non diversamente, Agostino inserisce tanto la propria storia individuale, quanto quella universale, di ogni creatura, compreso l'uomo, in questo schema di conversione intesa come 'ritorno al padre'.

E qui veniamo al secondo motivo che nelle *Confessiones* arricchisce la prospettiva pagana della *fuga sui*, ovvero quella parabola del 'figliuol prodigo' che fornisce ad Agostino un archetipo non solo teologico ma anche narrativo di conversione, rispetto al quale le vicende

<sup>6</sup> All'Edipo citato da Mazzoli aggiungerei senz'altro almeno Ippolito (cf. Pieri 2018b, 976 s.) e Medea (Borgo 2011).

<sup>7</sup> Sulle molteplici memorie senecane di questo passo, rimando a Pieri 2014.

<sup>8</sup> Per il quale vd. Traina 2006, 737.

<sup>9</sup> Cf. Plot. 1.6.8 φεύγομεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα [...] πατρίς δὴ ἡμῖν ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.



raccontate nelle *Confessioni* vanno a inserirsi come una *mise en abyme* diffusa in tutta l'opera; ora, tale parabola viene letta proprio alla luce di Plotino già a partire da un significativo luogo delle *Confessiones* (1.18.28) che è stato giustamente definito «a vivid synthesis of two texts that epitomize A.'s principal spiritual authorities»<sup>10</sup>:

non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos uel currus uel naues quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior.

Questa vera e propria indicazione di lettura, influenzata dal modello plotiniano<sup>11</sup>, va dunque estesa dalla parabola evangelica al racconto delle *Confessioni*, nelle quali allo spazio storico ed esteriore in cui si consumano i viaggi di Agostino (Tagaste, appunto, Madaura, Cartagine, Roma, Milano, Cassiciaco, Ostia) se ne sovrappone uno interiore, non meno importante del primo e non meno costellato di tappe e fallimenti. E che la natura interiore dello spazio riguardi non solo, per così dire, il viaggio di ritorno, ma caratterizzi anche la *fuga sui* è dimostrato da un altro passo delle *Confessioni* in cui Agostino parimenti richiama Plotino (8.8.19): *et non illuc [scil. in caelum] ibatur nauibus aut quadrigis aut pedibus, quantum saltem de domo in eum locum ieram, ubi sedebamus*. La sostituzione delle *quadrigae* ai *currus* del passo precedente, come traducanti dell'ἵππων ὄχημα di Plotino, è infatti a mio parere motivata dalla volontà di richiamare l'oraziano (*epist.* 1.11.28 s.) *nauibus / atque quadrigis petimus bene uiuere* che segue immediatamente l'opposizione tra il *mutare caelum* e il *mutare animum*<sup>12</sup> cui alludeva, pur senza menzionarlo, lo stesso Seneca in *epist.* 28.1<sup>13</sup>.

Nel passo agostiniano in cui è più evidente la ripresa di Orazio, sta in realtà anche tutta la distanza rispetto ai modelli pagani: l'opposizione non è più tra *mutatio loci* e *mutatio animi*, ma tra le due opposte direzioni (fuga e ritorno) di una *mutatio loci* che si compie comunque nell'animo, pur sovrapponendosi talvolta alle *mutationes* nello spazio esteriore. Il termine con cui Agostino indica questo andare senza meta nell'animo è *errores*<sup>14</sup>, a richiamare gli *errores* esteriori di Enea, come detto in un celebre passo del primo libro che imposta da subito il motivo del sovrapporsi tra fuga interiore ed esteriore (1.13.20):

illae [scil. litterae], quibus tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, deus, uita mea, siccis oculis ferrem miserimus.

Una sovrapposizione che diverrà ancor più plastica nel passo del V libro che descrive la fuga da Cartagine a Roma, di nascosto dalla madre (5.8.15), dove alla concreta *mutatio loci* di Agostino corrisponde l'ennesimo 'passo falso' nel suo cammino di conversione.

<sup>10</sup> O'Donnell 1992, II, 94 *ad loc.* Sulla mescolanza dei motivi scritturistici con quelli plotiniani, cf. Knauer 1957, 219 s.

<sup>11</sup> Plot. 1.6.8 Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; οὐ ποσὶ δεῖ διανοῦσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδὲ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι. Anche Ambrogio si rifaceva a Plotino in *Isaac* 8.78 s. *fugiamus ergo in patriam [...] quae est fuga? non utique pedum, qui sunt corporis; isti enim quocumque currunt in terra currunt et de solo ad solum transeunt. nec nauibus fugiamus, aut curribus aut equis qui obligantur et cadunt, sed fugiamus animo et oculis aut pedibus interioribus.*

<sup>12</sup> Cf. Hor. *epist.* 1.11.27 *caelum non animum mutant qui trans mare currunt* (vd. Cucchiarelli 2019, 374 s.); anche Girolamo si ricorda di questo passo in *epist.* 16.2 *uerum, ut ait gentilis poeta: caelum, non animum mutat, qui trans mare currit, ita me incessabilis inimicus postergum secutus est, ut maiora in solitudine bella nunc patiar.*

<sup>13</sup> Per la reticenza di Seneca nei confronti di Orazio rimando alle considerazioni di Mazzoli in questo volume.

<sup>14</sup> Cf. 1.20.31 *ita inruebam in dolores, confusiones, errores*; 3.12.21 *et refellere errores meos*, 4.1.1 *praeteritos circuitus erroris mei*, 5.6.11 *inhonestos errores meos iam conuertebas ante faciem meam*, 6.16.26 *liberas a miserabilibus erroribus et constituis nos in uia tua*, 8.2.3 *narravi ei circuitus erroris mei*, 9.5.13 *pristinios errores meos.*

3. Così, nel racconto delle *Confessioni*, a ogni tempo della vita sembra corrispondere un luogo dell'animo percorso dal protagonista, sicché il narratore torna episodicamente a chiedersi *ubi eram?*, come in 2.2.4 (*ubi eram et quam longe exulabam a deliciis domus tuae anno illo sexto decimo aetatis carnis meae?*), o in 5.2.2 (*et ubi ego eram, quando te quaerebam?*); *ecce ubi sum*, scrive, significativamente, in 10.33.50, nella sezione in cui parla di sé al presente. In tutti questi casi, l'*ubi* addita non un luogo dello spazio reale, ma una delle tante *regiones* attraversate dal protagonista nel suo 'girovagare' interiore.

Anche dello spazio interiore è data, di volta in volta, una descrizione. È il caso della *regio egestatis* di 2.10.18 che rappresenta l'episodio del furtarello giovanile: la 'regione di povertà'<sup>15</sup> allude, anche grazie al sintagma dal sapore biblico<sup>16</sup>, alla parabola del figliol prodigo (cf. *Luc.* 15.14 *facta est fames ualida in regione illa et ipse coepit egere*). Anche la *longinqua regio* di 4.16.30 richiama la medesima parabola evangelica<sup>17</sup> e corrisponde al periodo in cui Agostino si dedica alle arti liberali, senza farne un giusto uso<sup>18</sup>. In 6.1.1 la disperazione di trovare la verità, dopo l'abbandono del manicheismo, è rappresentata da un duplice movimento nel buio, orizzontale (*et ambulabam per tenebras et lubricum*) e verticale (*et ueneram in profundum maris*): l'immagine del mare interiore è subito affiancata dal riferimento a quello esteriore, e parimenti pericoloso, attraversato da Monica per raggiungere il figlio in Italia<sup>19</sup>. In 7.10.16, la lontananza da Dio si configurerà quale dissimiglianza rispetto a lui<sup>20</sup>: qui Agostino definisce il tentativo fallito di estasi 'platonica' come approdo a una *regio dissimilitudinis*. In 7.7.11 l'adesione al platonismo aveva assunto i contorni della *media regio salutis meae*; l'arrivo in questa che è ancora una 'terra di mezzo' avviene a seguito della scoperta dell'inferiorità del mondo sensibile, qui definito nuovamente in termini di spazio: *at ego intendebar in ea, quae locis continentur; et non ibi inueniebam locum ad requiescendum*.

Il tema della ricerca del 'luogo di requie' per l'anima, che apre e chiude il capolavoro agostiniano, si trova anche nel passo sulla morte dell'amico da cui abbiamo preso le mosse (4.7.12): una fede mal riposta (*non enim tu eras, sed uanum phantasma et error meus erat deus meus*) non gli permette di dare pace alla sua anima (*si conabar eam [scil. animam meam] ibi ponere, ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat super me*), che si rivela ad Agostino come un *infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere*. La 'infertilità' di questo *locus* (ovvero l'incapacità del protagonista di trovare conforto nella fede nella resurrezione), analoga alla *egestas* di cui abbiamo appena detto, richiama per antitesi un'altra fondamentale tappa del viaggio interiore di Agostino, quella *regio ubertatis indeficientis* (9.10.24) che è finalmente attinta, trascendendo non più solo le cose sensibili, ma anche la mente, nell'estasi di Ostia.

*Medicina aegro, non regio quaerenda est*, scriveva Seneca (*epist.* 104.18); è la *mise en intrigue* delle *Confessioni* che permette di leggere il senso di questi *errores*, di trovare, in quello che potrebbe sembrare un ondivago impulso a cambiare 'luogo' dell'anima (un impulso in fin

<sup>15</sup> Cf. *serm.* 112/A.11 *non egestas uisibilis panis, sed egestas inuisibilis ueritatis*.

<sup>16</sup> Si tratta dell'uso del genitivo dell'astratto in luogo dell'aggettivo corrispondente, un semitismo presente negli autori cristiani per influsso delle traduzioni bibliche (cf. Hofmann – Szantyr 1972, 64; Ceresa Gastaldo 1975, 84). Curioso che tale sintagma non compaia nella parabola.

<sup>17</sup> Cf. *Luc.* 15.13 *peregre profectus est in regionem longinquam*.

<sup>18</sup> Agostino comincia tutti e quattro i paragrafi di *conf.* 4.16 con la domanda *quid mihi proderat?*, riferendola all'uso sbagliato delle proprie doti intellettuali applicate alle *artes liberales* e ai libri dei filosofi pagani; in *serm.* 112/A.3, le ghiande di cui si ciba il figliol prodigo sono lette come allegoria dell'inutilità delle *doctrinae saeculares*.

<sup>19</sup> Sul valore simbolico del mare in Agostino, rimando a Dionigi 2003.

<sup>20</sup> Dietro c'è ancora Plotino: cf. *ciu.* 9.17, dove Agostino prosegue il tema della 'fuga verso la patria' citando Plot. 1.2.1 (che a sua volta si rifaceva a Platone) in questi termini: *quae igitur, inquit, classis aut fuga? similem deo fieri*. Cf. anche *conf.* 12.7.7 *tanto a te longius, quanto dissimilius. neque enim locis*. Sulla *regio dissimilitudinis* vd. Solignac 1962, 1, 689-693, O'Donnell 1992, 2, 443s. e Madec 1994, 206.

dei conti non troppo diverso dalla febbrile *commutatio loci* condannata da Lucrezio e Seneca), un ordine preciso, che vede prima un allontanarsi da Dio (2.2.2 *ibam longius a te*; 2.10.18 *defluxi abs te ego et erravi*), poi un moto in direzione opposta (3.4.7 *surgere coeperam, ut ad te redirem*); in questo senso, gli *errores* possono definirsi *circuitus* (4.1.1 e 8.2.3), anche se il percorso non finisce nemmeno dopo la conversione: in 10.4.5 Agostino parla di sé, ormai vescovo, come di un uomo ancora in movimento verso Dio (*quantum ad te accedam [...] quantum retarder*).

Ora, se il percorso si compie nell'animo, significa che nell'animo è contenuto non più o non solo il problema, come nei modelli classici, ma, paradossalmente, anche la soluzione. Solo tornando al proprio animo, infatti, l'uomo compirà il primo passo del suo viaggio verso il Padre. La funzione preliminare del rientro in se stessi è illustrata in maniera molto chiara nelle *Retractationes* (1.8.3): *prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad deum, sicut filius ille minor prius reuersus est ad semet ipsum et tunc ait: surgam et ibo ad patrem meum*. Come si vede, il tema del ritorno a sé è collegato alla parabola del figliol prodigo; è in particolare nell'espressione di *Luc. 15.17 reuersus ad semetipsum*<sup>21</sup> che Agostino leggeva, platonicamente, l'azione che precede ogni conversione<sup>22</sup>. Si tratta di una lettura presente già nel commento al vangelo di Luca di Ambrogio (*in Luc. 7.220 bene in se reuertitur qui a se recessit. etenim qui ad dominum regreditur se sibi reddit et qui recedit a Christo se sibi abdicat*); d'altra parte, nelle *Confessioni*, Agostino ci dice che il vescovo di Milano gli insegnò a fecondare i testi sacri con la lettura 'spirituale'<sup>23</sup>, e che furono i *libri Platoniorum*<sup>24</sup> a invitarlo a rientrare in se stesso (7.10.16 *et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea*). Il passo ambrosiano appena citato non solo ripete due volte uno degli stilemi senecani del linguaggio dell'interiorità, il doppio riflessivo<sup>25</sup>, ma utilizza tre *iuncturae* che rimandano al filosofo stoico: in *a se recessit* richiama una *sententia* delle *Naturales quaestiones*<sup>26</sup>; con *se sibi reddit* sfrutta un verbo già usato da Seneca<sup>27</sup> a esprimere il possesso di se stessi; con *se sibi abdicat* fa da eco rovesciata al *uindica te tibi* che apre le *Epistole*. Insomma, non diversamente da quanto farà il più illustre dei suoi 'catecumeni', Ambrogio esprime un concetto platonico (fuggire da sé non è impossibile ma dannoso) in forma senecana. Il cerchio sembrerebbe chiuso.

4. In verità, rispetto ad Ambrogio, Agostino dimostra un'autonomia dal modello senecano che arriva a coinvolgere anche l'aspetto formale; la profonda revisione agostiniana del tema della *fuga sui* non poteva non avere riflessi linguistici. Ne citiamo tre.

Anzitutto, mentre, tanto in Lucrezio quanto in Seneca, l'espressione della *fuga sui* avviene attraverso il sintagma *se fugere*<sup>28</sup>, in Agostino la costruzione scelta è con *a* + ablativo, sia che si

<sup>21</sup> Il greco ha εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθόν. Significativo il passaggio dal semplice 'andare' al 'ritornare' della versione citata da Agostino (e della *Vulgata*: *in se autem reuersus*).

<sup>22</sup> Cf. Ferrari 1977, 115 s., che considera il *reuersus ad semetipsum* «the turning-point in the parable» senza però vedervi relazioni significative col neoplatonismo.

<sup>23</sup> Una vera e propria 'regola di lettura' ripetutamente enunciata dal vescovo di Milano nelle sue prediche *ad populum* con le parole di 2 *Cor. 3.6* (*littera occidit, spiritus autem uiuificat*), secondo la testimonianza di *conf. 6.4.6*.

<sup>24</sup> Plotino, come crede Courcelle 1968, 113; o Porfirio, secondo la tesi di espressa da Theiler 1966, 160-251.

<sup>25</sup> Vd. Traina 1987, 18 s.

<sup>26</sup> *Sen. nat. 4a praef. 20 fugiendum ergo et in se recedendum est, immo etiam a se recedendum*.

<sup>27</sup> Cf. *Sen. breu. 8.5 nemo iterum te tibi reddet; benef. 1.8.2 habeo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi*; in *Polyb. 8.3 Seneca* parla invece di *animus sibi redditus*: su questa locuzione, Pieri 2018a, 276.

<sup>28</sup> Per il quale vd. Traina 2006, 733; *ThL 6/1.1486.15 ss.*; 1487.10 ss., s.v. *fugio*. Anche in Cicerone ritroviamo *se fugere* (*fin. 5.35 fugere plane se ipse et [...] naturam odisse uideatur* e *rep. 3.33 ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas*) anche se al di fuori del tema della *fuga sui* e con una percezione della novità dell'immagine rivelata dall'uso di *ipse*.

usi il pronome (*conf.* 4.7.12 *quo a me ipso fugerem?*, 8.7.16 *quo a me fugerem non erat*), sia che si preferisca uno psiconimo (4.7.12 *quo enim cor meum fugeret a corde meo?*): rispetto all'idea dell'insoddisfazione e dell'insofferenza verso se stessi espressa dal costrutto più frequente negli autori pagani, prevale dunque in Agostino quella del movimento nello spazio, e in particolare di un allontanamento che è una vera e propria uscita da se stessi (come detto in 6.1.1 *quaerebam te foris a me et non inueniebam deum cordis mei*)<sup>29</sup>, in cui risiede il vero errore di questa fuga<sup>30</sup>, perché fuggire da sé significa allontanarsi da Dio (5.2.2 *ego autem et a me discesseram nec me inueniebam: quanto minus te!*). Ciò spiega anche perché, in Agostino, il lessico della conversione privilegi, rispetto all'idea della 'trasformazione', quella del ritorno (prima a sé e poi a Dio), come dimostra anzitutto la selezione di verbi di movimento quali *reuertor*, *redeo*, *reuolo*, che capovolgono l'immaginario della fuga (da sé e da Dio); ma anche tra i lessemi che rappresentano la conversione come trasformazione prevalgono i composti in *re-* (*reformato*, *reficio*, *recreo*, *renouo*, *renascor*) che mantengono vivo il valore spaziale del preverbo<sup>31</sup>.

Legata alla volontà di sottolineare, nella rappresentazione di questa *mutatio loci* interiore, l'idea dell'allontanamento è l'estensione del costrutto *a* + ablativo ad altri verbi che esprimono la *mutatio loci* e che di per sé non lo richiederebbero, come *erro* (2.10.18 *defluxi abs te ego et erraui*, 4.12.18 *intimus cordi est, sed cor errauit ab eo*), *exulo* (4.15.26 *a quibus nesciens exulabam*), *peregrinor* (3.6.11 *et longe peregrinabar abs te*, 10.5.7 *peregrinor abs te*): Agostino non si limita a esprimere il suo spostarsi da un luogo (interiore) all'altro, ma sottolinea come questo produca un allontanamento da un punto verso il quale è necessario ritornare. Il costrutto si estende, ulteriormente, a verbi che di per sé non esprimono movimento; ci limitiamo a due esempi: in 8.10.22 *et dissipabar a me ipso* ('mi laceravo, via da me stesso'), troviamo *dissipo*, lessema che in Agostino è tecnico a indicare la dispersione della creatura nel molteplice della temporalità; qui, l'ultimo 'allontanamento' da se stesso, che precede la conversione nel giardino di Milano, diventa involontaria 'lacerazione' e frammentazione. In 1.13.20 *me ipsum in his a te morientem*. Agostino sta mettendo a confronto i propri *errores* con quelli di Enea, ai quali dedicava tutto il suo impegno di scolaro: ad essere costruito con *a* + ablativo è addirittura *miorior*: la 'morte' eterna è rappresentata ancora come allontanamento da Dio.

Poiché, come abbiamo visto, l'animo è insieme soggetto e terreno del viaggio/fuga, le varie *regiones* attraversate dal protagonista sono presentate come altrettante manifestazioni di sé a se stesso. Ora, a esprimerlo è un altro sintagma che mi pare peculiare di Agostino e anzi solo delle *Confessiones*: la costruzione riflessiva (alla prima persona) di verbi copulativi e determinati da lessemi indicanti luogo. Si riprendano i citati 2.10.18 *erraui* [...] *in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis*, posto a chiusura del II libro e insieme a cerniera con il III, che inizia descrivendo il movimento del protagonista nello spazio reale (3.1.1 *ueni Carthaginem*); o ancora 4.7.12 *et ego mihi remanseram infelix locus ubi nec esse possem nec inde recedere*<sup>32</sup>: in questo passo, già densissimo, come abbiamo visto, di memorie classiche, occorre segnalarne un'altra, assai probabilmente consapevole<sup>33</sup>, e funzionale a segnalare lo

<sup>29</sup> Cf. anche 1.18.28 *in uanitates ita ferebar et a te, deus meus, ibam foras*.

<sup>30</sup> Non a caso, in tutte le occorrenze del motivo si sottolinea non solo il punto di partenza, ma anche, con il *quo* interrogativo, l'impossibilità di trovarne uno di arrivo. Cf. anche 4.9.14 *quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?*

<sup>31</sup> Sull'uso di questi verbi di conversione nelle *Confessiones* rimando a Pieri 2018a, 272-297.

<sup>32</sup> Anche in questo caso, si passa dallo spazio interiore dell'*infelix locus* a quello esteriore: 4.7.12 *a Thagastensi oppido ueni Carthaginem*.

<sup>33</sup> Terenzio è il secondo autore dopo Virgilio per numero di citazioni agostiniane (Hagendahl 1967, 378), né potrebbe essere diversamente perché tra i più frequentati nella scuola dei retori: proprio contro l'uso scolastico dei testi licenziosi del comico Agostino si era scagliato in *conf.* 1.16.26 (vd. il commento *ad loc.* di O'Donnell 1992, II, 88 s.; Müller 2003, 191 s.; Shanzer 2012, 172 s.).

scarto della costruzione sintattica agostiniana: si tratta di Ter. *Phorm.* 175 s. *ego in eum incidi infelix locum, / ut neque mihi sit amittendi nec retinendi copia*; la ‘forzatura’ sintattica di Agostino è resa più evidente dall’accostamento, simile al modello, di *infelix* e *locus* che tuttavia nell’Ipponate si identificano con l’*ego*; in entrambi gli autori, la situazione di ‘stallo’ è alla base della *infelicitas*.

Il costruito ritorna in 10.16.25 *factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*, dove si descrive la faticosa ricerca di Dio nella memoria: anche l’Agostino del presente continua a muoversi per tappe interiori delle quali mostra ormai ben altra consapevolezza. La ricerca è però così faticosa che Agostino, più avanti nel X libro, riprende il sintagma un’ultima volta, per dichiarare (10.33.50) *tu, autem, domine [...] sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum*: questo è il solo passo in cui il costruito non prevede un lessema appartenente alla semantica dello spazio: ma, come è stato scritto, nelle *Confessioni* lo spazio è sostituito da «une relation, une tension»<sup>34</sup> che altro non è se non quella ricerca (*quaestio*)<sup>35</sup> che attraversa tutta l’opera per mezzo della domanda e del dubbio<sup>36</sup>.

E proprio dal dubbio e dalla necessità di descrivere le asperità di questo viaggio interiore derivano altri stilemi che potremmo raccogliere sotto la definizione di ‘sintagma paradossale’. In 10.16.25, la difficoltà di arrivare a trovare il luogo che in essa è occupato da Dio è espressa in questi termini: *ego [...] laboro hic et laboro in me ipso [...] ego sum qui memini, ego animus*. A definire lo spazio della sua interiorità è il nesso *ego animus* che, pur rientrando nell’uso del pronome personale con sostantivi appositivi<sup>37</sup>, non trova precedenti nei modelli pagani, ma solo una imitazione in pieno XII secolo<sup>38</sup>. Agostino arriva per gradi a questo sintagma: in 10.6.9 (*homo interior cognouit haec per exterioris ministerium; ego interior cognouit haec, ego, ego animus per sensum corporis mei*), infatti, si passa dall’*homo interior* all’*ego interior*, per poi approdare, con un crescendo di straniamento linguistico, sottolineato dalla *geminatio* del pronome, all’innovativo *ego animus*. In 10.7.11 *quae diuersa per eos ago unus ego animus* è invece la paronomasia (*ago [...] ego*) a richiamare l’attenzione sulla *iunctura*.

La descrizione degli spazi della memoria è quella più fertile di sintagmi paradossali<sup>39</sup>. A cominciare da quel *locus non locus* di 10.9.16 che va a definirla con un nesso che aggiunge il paradosso dell’ossimoro all’uso di *non* per negare un sostantivo, uso certo non privo di precedenti<sup>40</sup>, anche se *non locus* è innovazione agostiniana<sup>41</sup>. Lo spazio interiore è un ‘luogo che non è luogo’, uno ‘spazio non spazio’: non stupirà dunque che, da un lato, Agostino dia della memoria una rappresentazione esteriorizzata in metafore spaziali, dall’altro, che tali metafore non siano tra loro coerenti, giacché vediamo alternarsi luoghi aperti (i celebri *campi* di 10.8.12 e 10.17.26) e luoghi chiusi (*aula* in 10.8.14; *cellae* in 10.9.16) o addirittura poco accessibili

<sup>34</sup> Lagouanère 2012, 211.

<sup>35</sup> Dalla ricerca di Dio di 1.1.1 all’*in te quaeratur* di 13.38.43.

<sup>36</sup> Secondo Teske 2001, 153 al centro delle *Confessioni* è proprio la meta-domanda di 10.20.29 *quomodo ergo te quaero, domine?*

<sup>37</sup> Cf. Hofmann – Szantyr 1972, 412; *ThLL* s.v. *ego* 5/2.275.10 ss.

<sup>38</sup> Per tre volte Géroch di Reichersberg ne farà uso nei suoi commenti ai *Salmi*.

<sup>39</sup> Lo osservava già Hübner 1981, 254, definendo la memoria in Agostino «ein Phänomen, das er theoretisch nur durch Paradoxa wie loco non loco [...] umschreiben kann».

<sup>40</sup> Lo si ritrova nelle lingue tecniche e in particolare in quella della filosofia sia greca che latina: cf. Wackernagel 2009, 729-734, che cita molti esempi tra cui Plat. *Theaet.* 201e οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν; Aristot. *APo.* 97b24 ἢ μὴ ὑπομονή; Chrysipp. fr. 175 (*SVF* II 50 = fr. 157 Dufour) ἢ οὐ κακία, ἢ οὐκ ἀρετή; fra i Latini, Lucr. 2.930-932 *ex non sensibus sensus [...] ex non sensu sensum*; Cic. *Ac.* 1.39 *posse esse non corpus*; Quint. *inst.* 12.10.29 *uel omnino non uoce*.

<sup>41</sup> Lo stesso Wackernagel 2009, 733 sottolinea che Thomas More rendeva in latino la sua *Utopia* con *Nusquamia*. Dietro al nostro ‘non luogo’ (o ‘non-luogo’) è invece, come noto, il *non-lieu* di Augé 1992.



(*penetrabile* in 10.8.15, *caua abditiora* in 10.10.17, *antra* e *cauernae* in 10.17.26), luoghi vasti (*ingens* determina *aula* in 10.8.14 e *spatia* in 10.8.15; *lata* sono i *praetoria* di 10.8.12) e luoghi piccoli (*sinus* in 10.8.13), talora con una aggettivazione a sua volta paradossale, come per il *penetrabile amplum et infinitum* di 10.8.15 o l'*ingens sinus* di 10.8.13<sup>42</sup>.

Non meno paradossale dello spazio che Agostino attraversa, nel suo vagare alla ricerca di Dio, sin dalla giovinezza, è quello che Dio stesso vi occupa: così, in 3.6.11, alla discesa di Agostino in *profunda inferi*<sup>43</sup>, che rappresenta la sua adesione al manicheismo, si oppone la posizione di Dio (*tu eras interior intimo meo, superior summo meo*), espressa da Agostino con un'altra forzatura linguistica e logica, l'uso del superlativo come secondo termine di paragone. Similmente, in 1.4.4, Dio è invocato con una serie di ossimori tra cui quello, che ancora evoca una immagine spaziale, di *secretissime et praesentissime*. Egli è del resto, secondo una concezione senza dubbio plotiniana<sup>44</sup>, ma che nella forma Agostino potrebbe derivare da Ambrogio<sup>45</sup>, e che torna più volte nelle *Confessiones*<sup>46</sup>, l'*ubique totus* ('tutto intero e in ogni luogo'). Proprio per questo<sup>47</sup>, il *locus* che lo contiene non esiste: 6.3.4 *ubique totus es et nusquam locorum es*; con un'efficace forzatura sintattica, ottenuta attraverso la frase nominale, in 10.26.37 si ha l'accostamento, parimenti ossimorico, tra avverbio e sostantivo: *ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*. In questo passo, ricorre poi un ulteriore 'sintagma paradossale', *in te supra me*, a esprimere la possibilità che Dio al tempo stesso contenga l'uomo e si trovi sopra di lui. Da rilevare anche in questo caso una forzatura sintattica, ovvero l'uso del sintagma preposizionale *supra me* in funzione attributiva.

5. Fermiamoci qui e proviamo a tirare le somme. In Lucrezio, Orazio e Seneca, la *mutatio loci* è inutile ricerca di scampo da un'insoddisfazione di sé che permane perché al mutamento di luogo non fa seguito il mutamento dell'animo<sup>48</sup>: così, al movimento esteriore si contrappone una immobilità interiore che non lascia sperare 'miglioramenti'. Nelle *Confessiones* assistiamo a due movimenti, uno interiore e uno esteriore, due *errores* che procedono parallelamente sia sul piano esistenziale che su quello narrativo. La contrapposizione si sposta tutta nello spazio dell'animo, e sta nelle due direzioni in cui tale spazio può essere percorso, secondo Agostino: via da Dio o verso Dio. Ma, proprio per questo, lo spazio dell'interiorità assume un ruolo

<sup>42</sup> «Augustine thus tries to get himself and us to see [...] a capaciousness of the soul that is not spatial but for which language suggesting vast and illimitable spaces provides the most apt metaphors», scrive Cary 2000, 137; sulle implicazioni filosofiche, teologiche e mistiche della spazializzazione dell'interiorità, vd. Lagouanère 2012, 35-376; sulle metafore agostiniane per la memoria, Hübner 1981; Stock 1998, 216s. e 395; Cillerai 2008, 101-112.

<sup>43</sup> In *conf.* 3.6.11, lo spazio interiore attraversato è descritto secondo una prospettiva verticale, con l'idea dello sprofondare negli abissi: *uae, uae! quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri, cum te, deus meus [...] non secundum intellectum mentis, quo me praestare uoluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem*.

<sup>44</sup> du Roy 1966, 470: «Chez Augustin en tout cas, ce thème est certainement d'origine plotinienne et provient sans doute de *Enn.* 6.4-5».

<sup>45</sup> In Ambrogio la *iunctura* occorre in un paio di passi (*fid.* 1.16 *deus [...] complens omnia, [...] ubique totus eodemque tempore, spir. sanct.* 1.5.72 *spiritus [...] complens uirtute omnia... diuidens de suo singulis et ubique totus*); la si ritrova anche nella traduzione rufiniana, coeva alla stesura delle *Confessioni*, del *De principiis* (4.4.3 *unde ostenditur quia [...] ubique totus aderat filius dei*); ma sarà Agostino, con quasi cinquanta occorrenze, a trasmetterla al medioevo.

<sup>46</sup> 1.3.3 *an ubique totus es et res nulla te totum capit?*, 6.3.4 *secretissime et praesentissime, cui membra non sunt alia maiora et alia minora, sed ubique totus es et nusquam locorum es*.

<sup>47</sup> *Mor. eccl.* 1.11.19 *non ubique totus esset, si ullo contineretur loco*.

<sup>48</sup> Il discorso vale anche in *bonam partem* come nel caso di Marcello, citato da Sen. *Helu.* 10.1 *bene ergo exilium tulit Marcellus nec quicquam in animo eius mutauit loci mutatio, quamuis eam paupertas sequeretur*.

centrale, evidenziato sin dalle prime pagine delle *Confessiones* (1.2.2): *quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus?* La domanda sul luogo dell'anima che sia effettivamente *capax dei* è subito seguita dal confronto tra spazio interiore ed esteriore: *est quidquam in me, quod capiat te? an uero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te?*

Tale confronto diventerà fondamentale nel X libro, dove il primato dell'interiorità (di cui la memoria è parte essenziale) sul mondo esteriore è affermato in un passo reso celebre da Petrarca<sup>49</sup> (10.8.15):

et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea uidebam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae uidi, et oceanum, quem credidi, intus in memoria mea uiderem spatiis tam ingentibus, quasi foris uiderem.

Anche Agostino si trova a condannare una sorta di inutile *commutatio loci*, che assume in questo caso la forma del viaggio alla scoperta dei *mirabilia* naturali, con una punta polemica nei confronti di quei filosofi contro i quali ribadirà, sempre nel X libro, la superiorità dell'introspezione sulle ricerche fisiche (10.16.25 *neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum interualla dimetimur uel terrae libramenta quaerimus*)<sup>50</sup>. E chissà se qui Agostino, oltre alla fallimentare *interrogatio mundi* di 10.6.9, pensava anche a Lucrezio o al Seneca delle *Naturales quaestiones*.

Apparentemente, gli *homines* riescono in quello che a Lucrezio e Seneca pareva impossibile (10.8.15 *relinquunt se ipsos*), 'abbandonare se stessi'. Ma, così facendo, finiscono per perdere di vista proprio quello spazio interiore che è insieme protagonista e teatro tanto della fuga quanto del ritorno (10.27.38):

sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quarebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras et tecum non eram.

Una fuga da sé e un ritorno in sé che altro non sono che una fuga da Dio e un ritorno a Dio<sup>51</sup>, ma dove Dio (proprio come il *grauissimus comes* senecano) resta in realtà sempre accanto al fuggitivo (10.40.65): *ubi mecum non ambulasti?*

## BIBLIOGRAFIA

- Augé M. (1992) *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris.  
 Borgo A. (2011) *Il lungo viaggio di Medea*, in A. Balbo – F. Bessone – E. Malaspina (edd.) *Tanti affetti in tal momento: studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, 143-161.  
 Cary P. (2000) *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York.

<sup>49</sup> Nell'ambito della famosa descrizione dell'ascesa al Mont Ventoux di *fam.* 4.1.9.5, dove, sul modello delle *Confessiones*, Petrarca riproduce l'*apertio libri* cleromantica che Agostino aveva descritto nell'episodio del *tolle lege*. Sulla ripresa petrarchesca vd. almeno Courcelle 1963, 339-342; Luciani 1982, 65-81 e *passim*; sull'influsso delle *Confessiones* in Petrarca vd. Gill 2005, 94-124.

<sup>50</sup> Dietro questo passo potrebbe esserci Cicerone (*diu.* 2.30 *ut physicus, quo genere nihil adrogantius: 'quod est ante pedes, nemo spectat, caeli scrutantur plagas'*) o Ambrogio (*in psalm.* 118, *serm.* 10.20 *at illi qui de rerum natura disputant caeli scrutantur plagas; qui se ipsos scire non possunt*); sulla fortuna del frammento dell'*Ifigenia* enniana qui citato (*scen.* 244 V.<sup>2</sup> = 187 Joc.), vd. Courcelle 2001, 439 s., il quale pensava (pp. 440 e 475) che ad ispirare Agostino fosse stata una lettera perduta di Paolino di Nola (che ad Amando di Bordeaux scriveva, in *epist.* 12.5, *etiam terrenarum rerum suaeque naturae nescii scrutantur caeli plagas et deum sine deo quaerunt*). Mi pare però che la memoria ambrosiana sia più importante.

<sup>51</sup> Cf. anche 10.34.53 *foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt* (sono gli artisti).

- Ceresa Gastaldo A. (1975) *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma.
- Cillera B. (2008) *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Pisa.
- Courcelle P. (1963) *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris.  
 (1968<sup>2</sup>) *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris (1950<sup>1</sup>).  
 (2001) *Conosci te stesso da Socrate a S. Bernardo*, trad. it. Milano (Paris 1974-1975).
- Cucchiarelli A. (2019) Orazio, *Epistole I*, introduzione, traduzione e commento, Pisa.
- Deufert M. (2009) *Lucretius*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XXIII, Stuttgart, 603-620.
- Dionigi I. (1991) *Il De providentia: Seneca tra Crisippo e Agostino*, in A. Setaioli (ed.) *Seneca e la cultura*, Napoli, 47-66.  
 (2000) *La patientia: Seneca contro i cristiani*, «Aevum Antiquum» 13, 413-429.  
 (2003) *Il mare di Agostino*, in M. Poli (ed.) *Mediterraneo. Atti della XXII edizione delle "Giornate dell'Osservanza" 17-18 maggio 2003*, Bologna, 59-67.  
 (2010) *Per verba ad verbum: la Conversio di Agostino*, in G. Chili (ed.) *Per la Conversione di A. Manzoni (1810-2010). Il tema della Conversione fra l'Antico e il Moderno. Atti della XXIX edizione delle "Giornate dell'Osservanza", 22-23 maggio 2010*, 21-34.  
 (2013<sup>7</sup>) *Problematica e fortuna del De providentia*, in Seneca, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, con un saggio di I. D., Milano, 58-76 (1997<sup>1</sup>).
- du Roy O. (1966) *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris.
- Ferrari L.C. (1977) *The theme of the prodigal son in Augustine's Confessions*, «Recherches Augustiniennes» 12, 105-118.
- Fuhrer T. (2015) *Contro i Platonici con Epicuro. Agostino sulla fisiologia del corpo umano*, «Eikasmos» 26, 303-317.
- Gill M.J. (2005) *Augustine and the Italian Renaissance*, Cambridge.
- Hagendahl H. (1967) *Augustine and the Latin Classics*, 2 voll., Göteborg.
- Hofmann J.B. – Szantyr A. (1972<sup>2</sup>) *Lateinische Syntax und Stilistik*, neubearb. von A.S., München (1965<sup>1</sup>).
- Hübner W. (1981) *Die praetoria memoriae im zehnten Buch der Confessiones. Vergilisches bei Augustin*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 27, 245-263
- Knauer (1957) *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustiniischen Konfessionen)*, «Hermes» 85, 216-248.
- Lagouanère J. (2012) *Intériorité et réflexivité dans la pensée de Saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualization*, Paris.
- Luciani É. (1982) *Les Confessions de Saint Augustin dans les lettres de Pétrarque*, Paris.
- Maded G. (1994) *Commento al libro VII*, in Sant'Agostino, *Confessioni*, vol. III, ll. VII-IX, a cura di G. M. – L.F. Pizzolato – M. Simonetti; trad. di G. Chiarini, Milano, 165-227.
- Müller G.A. (2003) *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen*, Paderborn-München-Wien-Zürich.
- O'Donnell J.J. (1992) *Augustine, Confessions*, 3 voll. (I. *Introduction and Text*; II. *Commentary on Books 1-7*; III. *Commentary on Books 8-13; Indexes*), Oxford.
- Pieri B. (2014) *Retorquebas me ad me ipsum: Seneca, Agostino e alcuni lessemi di conversione*, «Latinitas» s.n. 2/1, 19-37.  
 (2018a) *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Bologna.  
 (2018b) *Nimio Veneris odio: Catullo 'tragico' in Seneca 'lirico'*, «Paideia» 73/2, 967-987.
- Shanzer D. (2012) *Augustine and the Latin Classics*, in M. Vessey (ed.) *A Companion to Augustine*, Oxford-Malden, 161-174.
- Solignac A. (1962) *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions, texte de l'éd. de M. Skutella, introd. et notes*, trad. de E. Tréhorel et G. Bouissou, 2 voll., Paris.
- Stock B. (1998) *Augustine the Reader. Meditation, Self-knowledge and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (Ma.).
- Teske R. (2001) *Augustine's philosophy of memory*, in E. Stump – N. Kretzmann (edd.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge (Ma.), 148-158.



Theiler W. (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin.

Traina A. (1987<sup>4</sup>) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna (1974<sup>1</sup>).

(2006) *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, in C. Santini – L. Zurli – L. Cardinali (edd.) *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli, 729-749.

Wackernagel J. (2009) *Lectures on Syntax*, edited with notes and bibliography by D. Langslow, Oxford (Basel 1926<sup>2</sup>).

