



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE GEOGRAFICHE E
DELL'ANTICHITÀ

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN
LETTERE CLASSICHE E STORIA ANTICA

Tesi di laurea

Teoria e prassi della predicazione agostiniana: l'esempio del Sermo 313/A

Relatrice:
Ch.ma prof.ssa Maria Veronese

Laureando:
Mattia Munegato

Anno accademico
2015/2016

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	5
1 LA TEORIA DELLA PREDICAZIONE	9
1.1 Il fine dell'eloquenza dei cristiani	9
1.2 Il tradizionale rapporto dei cristiani con la retorica e la nuova prospettiva agostiniana.....	11
1.3 L'importanza dei contenuti e l'uso della sacra scrittura.....	13
1.4 Un'eloquenza dilatata e relativa	15
1.5 Coerenza di vita	17
1.6 Chiarezza espositiva.....	17
1.7 Il ruolo del pubblico e l'importanza della preghiera.....	19
1.8 I tre <i>genera dicendi</i>	22
1.8.1 Caratteri del <i>genus submissum</i>	22
1.8.2 I caratteri del <i>genus grande</i>	23
1.8.3 I caratteri del <i>genus temperatum</i>	24
1.9 La gioia del predicatore	25
2 LA PRASSI DELLA PREDICAZIONE: COMMENTO AL <i>SERMO</i> 313/A.....	29
2.1 <i>Exordium</i>	30
2.1.1 Paragrafo I.....	30
2.2 <i>Narratio</i>	38
2.2.1 Paragrafo II.....	38
2.2.2 Paragrafo III	52
2.2.3 Paragrafo IV	75
2.3 <i>Conclusio</i>	80
2.3.1 Paragrafo V	80
2.4 Un termine di paragone stilistico: <i>uer. relig.</i> 38.....	83
CONCLUSIONE.....	89
BIBLIOGRAFIA.....	93
1. Fonti.....	93

2.	Studi.....	95
3.	Collane e strumenti di consultazione	98
4.	Siti internet	99

INTRODUZIONE

Questo lavoro si prefige di studiare la predicazione di Agostino d'Ipbona intersecando le sue dichiarazioni di natura teorica con la sua pratica omiletica. In particolare, dedicheremo una prima parte all'analisi dei principi programmatici esposti nel quarto libro del *De doctrina christiana* e nel *De catechizandis rudibus*.

Dopo aver delineato il concetto di eloquenza per il nostro autore, vedremo quale sia la sua precipua posizione nei confronti della retorica, avendo presente la temperie culturale del cristianesimo dei primi secoli. Noteremo che Agostino rielabora la tradizione classica in chiave cristiana, ripristinando la precedenza gerarchica dei contenuti sulla forma e stabilendo la supremazia della sacra scrittura come fonte della predicazione e come strumento d'interpretazione della scrittura stessa. Osserveremo come Agostino consideri universale la facoltà del buon eloquio e ne veda una possibile e perfetta manifestazione nella stessa Scrittura, considerata da molti rozza e oscura.

Fra i principi esposti dal vescovo, ai primi posti per importanza, troveremo la coerenza fra la predicazione e la vita, la necessità di chiarezza dell'espressione, l'esigenza di tenere viva l'attenzione del pubblico e il bisogno di essere in comunione con Dio nella preghiera. Segue l'esposizione dei caratteri di ciascuno dei tre stili retorici che Agostino mutua da Cicerone, rifunzionalizza e contamina fra loro.

Considereremo, infine, l'importanza della disposizione gioiosa dell'oratore durante la predicazione, sottolineata nel *De catechizandis rudibus*. Verranno riproposti, quindi, in modo schematico, gli ostacoli che Agostino riconosce e le soluzioni che propone per ottenere e conservare un buon stato d'animo.

Nella seconda parte della tesi si considereranno le concrete scelte dell'autore impegnato nella predicazione per la festa di san Cipriano. Tra i numerosi sermoni dedicati a questo santo, abbiamo scelto di esaminare il *Sermo* 313/A, procedendo con un'analisi soprattutto stilistico-retorica, rapportando le evidenze testuali alle riflessioni teoriche di Agostino, che avremo precedentemente messe in luce. Lo studio, dunque, sarà condotto su tutto il testo per brani, cercando di interpretare, di volta in volta, le scelte retoriche dell'autore. Si osserveranno, inoltre, i punti di tangenza e di divergenza

nei luoghi significativi dell'esordio e della conclusione rispetto agli altri sermoni pronunciati dallo stesso Agostino, nella medesima circostanza – la festa di S. Cipriano – e, per lo più, nello stesso luogo di Cartagine. Cercheremo, altresì, di soffermarci sui contenuti della predica, che restano inscindibilmente legati alla forma in cui vengono espressi e li contestualizzeremo nella cornice del pensiero dell'autore. Un ultimo raffronto, infine, sarà compiuto fra il *Sermo* 313/A e un passo del *De vera religione*¹, che affronta il medesimo tema della predica, ma con finalità diverse, così da mettere in luce come lo stile di Agostino si adegui alle circostanze e al genere dell'opera, coerentemente con le sue dichiarazioni teoriche.

Agostino d'Ippona (Tagaste, 354 – Ippona, 430), con Ambrogio e Girolamo, è considerato il più raffinato e fecondo autore tardo-antico della latinità. La sua produzione letteraria fu strettamente connessa alla sua esperienza di fede e al suo ruolo ministeriale. In particolare i cicli omiletici su qualche libro biblico (i *Salmi*, il *Vangelo* e la *Prima lettera* di Giovanni) e l'ingente *corpus* dei sermoni ci testimoniano l'infaticabile dedizione al ministero della parola. Incaricato fin da prete di predicare al popolo di Dio – nonostante nelle Chiese d'Occidente questa facoltà fosse di norma riservata al vescovo² – egli volentieri condivideva le proprie conquiste spirituali a vantaggio della Chiesa locale³. Secondo le ricostruzioni compiute, il nostro autore predicava abitualmente due volte alla settimana – il sabato e la domenica –, spesso per più giorni consecutivi⁴, talvolta anche più volte al giorno⁵. La sua attività pastorale si estendeva in tutta la regione e spesso altri vescovi, in virtù della sua abilità retorica, lo invitavano a prender la parola⁶. Sappiamo, infine, che gli capitava anche di scrivere

¹ *uer. relig.* 38, 69.

² Cfr. POSS. *uita* 5.

³ Bruna Pieri parla di un flusso dall'interiorità all'esteriorità e lo accosta e lo differenzia dal movimento oscillatorio di Seneca, che procede "dalla cella al pulpito e dal pulpito alla cella", fra interiorità ed esteriorità. Cfr. PIERI 1999, p. 523.

⁴ I sermoni 320, 321, 322 furono tenuti in tre giorni consecutivi. Si veda inoltre *in psalm.* 95, 5, 12: *Unde dictum est hestero die: "Inuenimus eam in campis siluae"*.

⁵ Cfr. *serm.* 293/B, 1: *Sicut nostis et audistis hodie, etiam in sermone matutino*; 313/F, 1: *Ego mane inquietam dixi debere esse caritatem*.

⁶ Cfr. *retract.* 1, prol.: *Tantumque mihi tributum est, ut ubicumque me praesente loqui opus esset ad populum, rarissime tacere atque alios audire permitterer*.

sermoni per altri predicatori⁷. Ciò che ci è pervenuto di questa inesausta attività oratoria è solo una minima parte, e, pure, i testi si contano nell'ordine delle centinaia⁸.

In questo abbondante insieme di opere è necessario distinguere fra i sermoni e i commenti continuati a un libro biblico e fra questi ultimi differenziamo le *Enarrationes in Psalmos* e i commenti al *Vangelo* e alla *Prima lettera* di S. Giovanni⁹. È opportuno inoltre distinguere fra opere dettate e opere predicate¹⁰. Restringendo, dunque, l'attenzione ai soli *Sermones*, sappiamo che egli «non usava scrivere né dettare i discorsi che pronunciava»¹¹. Agostino, infatti, era solito improvvisare il suo discorso, tenendo conto delle esigenze della folla. Possidio ci informa che vi era chi, fra gli ascoltatori, faceva stenografare le prediche da *notarii* e poi le divulgava¹², senza peraltro il consenso e la revisione dell'autore¹³. Agostino, poi, nell'ambito delle *Retractationes* si ripropose la revisione anche dei *Sermones*, ma non giunse mai a completare il suo progetto¹⁴. Questa incompiuta revisione dell'autore è a noi particolarmente vantaggiosa, poiché ci permette di accedere a informazioni relative alla *performance*, che altrimenti sarebbero state espunte nella correzione. Le varie prediche furono quindi raccolte in omiliari e affidate al Medioevo. Convenzionalmente furono raggruppate per argomento (*de sanctis, de tempore, de scriptura, ecc.*) e così venne stabilita la loro numerazione¹⁵.

Agostino, grazie agli studi superiori di retorica e alla sua esperienza come maestro di grammatica e oratore pubblico, dispone di una indiscussa abilità e consapevolezza retorica. Egli certo rientra nel novero delle persone eloquenti che applicano i *praecepta eloquentiae, de quibus illi, ut eloquerentur uel cum eloquerentur*,

⁷ Cfr. *epist. Divj.* 16, 1; 23A, 3.

⁸ Specialmente se annoveriamo nel conteggio sia le prediche sia i commenti ai *Salmi*, al *Vangelo* e alla *Prima lettera* di Giovanni. Cfr. TRAPÈ 1976, p. 195.

⁹ Cfr. PELLEGRINO 1979, p. IX; TRAPÈ 1976, p. 196.

¹⁰ Cfr. GORI 2002.

¹¹ PELLEGRINO 1979, p. XI.

¹² Cfr. POSS. *uita* 7.

¹³ Cfr. *retract.* 1, prol.: *Non quia multa scripsi uel quia multa etiam quae dictata non sunt tamen a me dicta conscripta sunt.*

¹⁴ Cfr. *retract.* 1, prol.: *Iam diu est ut facere cogito atque dispono, quod nunc adiuuante domino adgredior, quia differendum esse non arbitror, ut opuscula mea, siue in libris siue in epistulis siue in tractatibus, cum quadam iudiciaria seueritate recenseam, et quod me offendit uelut censorio stilo denotem; retract.* 2, epil.: *Atque ipsam eorum retractationem in libris duobus edidi urgentibus fratribus, antequam epistulas atque sermones ad populum, alios dictatos alios a me dictos, retractare coepissem.*

¹⁵ Per la numerazione cfr. VERBRAKEN 1976, che tuttavia va rettificato per alcuni sermoni di nuova scoperta. Ai fini di questo studio segnaliamo che con *serm.* 313/G intendiamo *Erfurt* 6, diversamente da Verbraken che lo attribuiva ad un sermone per Sant'Eulalia (ora numerato 313/H).

*non cogitauerunt, siue illa didicissent siue ne attigissent quidem*¹⁶ e che *implent quippe illa, quia eloquentes sunt; non adhibent, ut sint eloquentes*¹⁷.

L'ex maestro di retorica, che si aprì ai misteri cristiani grazie all'abilità ermeneutica e all'eloquenza di Ambrogio, volle offrire a figli e fratelli di fede un'opera che li potesse aiutare a interpretare la sacra scrittura e a trasmettere le verità in essa celate. Iniziò così a scrivere, nei primi anni dell'episcopato (395 o 396), il *De doctrina christiana* giungendo a comporre i primi due libri e parte del terzo prima di abbandonare l'opera che concluse solo nella vecchiaia (426-427)¹⁸. I primi tre libri dell'opera trattano del *modus inveniendi quae intellegenda sunt*¹⁹, mentre il quarto illustra il *modus proferendi quae intellecta sunt*²⁰. In particolare Gaetano Lettieri coglie con precisione l'intento di Agostino in quest'opera di assumere e superare nel cristianesimo il prezioso patrimonio della cultura classica, nella sua duplice vetta della filosofia platonica e della retorica ciceroniana²¹.

Anche nel *De catechizandis rudibus* troviamo utili indicazioni in merito all'esposizione delle verità sacre. Con esso, infatti, l'autore risponde alla richiesta di consigli del diacono Deograzia di Cartagine sul modo di ammaestrare i *rudes*, ovvero coloro che si accostano per la prima volta alla fede cristiana. La breve opera fu scritta probabilmente tra il 400 e il 405.

¹⁶ *doctr. christ.* IV, III 6.

¹⁷ *Ivi.*

¹⁸ Sul motivo di questa interruzione sussistono tre ipotesi. Agostino avrebbe abbandonato l'opera per cause accidentali: questa ipotesi è ritenuta possibile, ma poco probabile, da Manlio Simonetti e Gaetano Lettieri. Simonetti è favorevole a pensare che Agostino, non riuscendo ad allontanarsi significativamente dall'ermeneutica proposta da Ticonio, autore compromesso con i donatisti, abbia preferito non prendere posizione in un momento delicato nella lotta contro gli scismatici, mentre era stato da poco ordinato vescovo. Lettieri, invece, propone di leggere il *doctr. christ.* alla luce della svolta di *quaest. Simpl.* I, 2, spiegando l'interruzione proprio con l'«irruzione imprevista e devastante di una “scoperta” o, meglio, di una rivoluzionaria rivelazione, quella tremenda della grazia operante, irresistibile e indebitamente predestinata». A sostegno della sua ipotesi Lettieri invoca il silenzio di Agostino sui motivi della stessa interruzione, spiegandolo come il tentativo di evitare possibili accuse pelagiane di contraddittorietà fra la teologia giovanile della prima parte del *doctr. christ.* e la teologia della grazia nella seconda parte. Cfr. SIMONETTI 2011, pp. X-XII e LETTIERI 2001, pp. 35-36. Notiamo che le tre ipotesi non sono del tutto alternative.

¹⁹ *doctr. christ.* I, I 1.

²⁰ *Ivi.*

²¹ LETTIERI 2001, pp. 23-24: «Il *De doctrina christiana* intende quindi *retractare, tollere (aufheben)*, l'assumere che è al tempo stesso il superare) nella rivelazione scritturistica gli esiti per Agostino più alti della cultura pagana (la filosofia platonica e la retorica ciceroniana) ordinando l'enciclopedia della *doctrina christiana* appunto in relazione a questo duplice fine: a) il fine dottrinale dialettico, oggetto del *modus inveniendi*, coincidente con la reinterpretazione biblica e cristiana della dialettica (anagogica) platonica tentata nel primo blocco dell'opera. [...] b) Il fine retorico, oggetto del *modus proferendi*, coincidente con l'*Aufhebung* scritturistica della retorica ciceroniana». Per il rapporto dei cristiani con la tradizione retorica classica si veda *infra* § 1.2.

1 LA TEORIA DELLA PREDICAZIONE

1.1 Il fine dell'eloquenza dei cristiani

La definizione del *quid* dell'eloquenza si può ricavare dal IV libro del *doct. christ.*, cap. XXV 55:

*Nam, cum eloquentiae sit uniuersale officium, in quocumque istorum trium genere, dicere apte ad persuasionem, finis autem id quod intenderis persuadere dicendo, in quocumque istorum trium genere dicit quidem eloquens apte ad persuasionem sed, nisi persuadeat, ad finem non peruenit eloquentiae*²².

L'eloquenza si definisce a partire dal suo fine, la persuasione, poiché nel conseguire questo fine essa acquista i tratti di un bel discorso. L'estetica classica, infatti, lega indissolubilmente la bellezza e la funzionalità. Agostino eredita da Cicerone questa visione e la fa sua. Il modello per eccellenza di questo bello-funzionale era il κόσμος, l'ordinato universo, e il suo corrispettivo, il corpo vivente, poi venivano le arti e le tecniche, fra le quali eccelleva l'architettura²³. Il discorso eloquente, perciò, è il più bello dei discorsi perché è quello che meglio assolve alla funzione della comunicazione: persuadere l'interlocutore di ciò che si sta dicendo.

L'oratore cristiano ha, però, un obiettivo specifico perché la sua persuasione deve esser sempre finalizzata a far conoscere la verità e a persuadere al bene²⁴. Egli

²² Agostino, poi, nel cap. XVII 34 aveva affermato: *Quod cum apte et conuenienter facit, non immerito eloquens dici potest, etsi non eum sequatur auditoris adsensus*. Simonetti vede questi passi in contrapposizione (cfr. nota a IV, XVII, 6, in SIMONETTI 2011 p. 555), ma Agostino in entrambi parla di un oratore che si può dire *eloquens* indipendentemente che giunga o meno del tutto al fine. Probabilmente per Agostino non vi è contraddizione nel fatto che uno che è eloquente non riesca sempre a persuadere perché il raggiungimento del fine è, in ultima analisi, responsabilità divina (si veda *infra* § 1.7).

²³ Cfr. nota a *conf.* III, v 9, 7-8, p. 234 (vol. I).

²⁴ Nel cap. II 3 del *De doctrina christiana* Agostino esorta a usare l'eloquenza, strumento moralmente neutrale, per diffondere e difendere il vero; nel cap. XIV 30 intima con veemenza ai suoi di non usare l'eloquenza per spingere al male; nel cap. XVII 34 parla a *qui [...] nititur dicendo persuadere quod bonum est*, nel cap. XVIII 37 leggiamo: *Cum uero de illius uiri disseramus eloquio, quem uolumus earum rerum esse doctorem quibus liberamur ab aeternis malis atque ad aeterna peruenimus bona*.

deve parlare *ad hominum salutem, nec temporariam sed aeternam*²⁵. In particolare, si raggiunge questo fine attraverso la narrazione della storia della salvezza, l'istruzione sulle verità di fede e l'esortazione a un agire corretto. Questi tre obiettivi si deducono dall'organizzazione del *De catechizandis rudibus*²⁶ e si intrecciano con i due fini principali del *docere* e del *flectere* individuati nel *De doctrina christiana*²⁷. Si possono così distinguere sostanzialmente discorsi o, meglio, porzioni di discorso a carattere didattico e porzioni a carattere parenetico. Agostino ci dà un quadro generale dei contenuti di entrambe le categorie: nei brani didascalici viene spiegata la sacra scrittura, le ragioni per cui sperare nella resurrezione, il destino delle anime e dei corpi e si confutano le posizioni eterodosse o pagane, nei brani parenetici si mette in guardia dalle tentazioni e dagli scandali, sia esterni che interni alla Chiesa e si esorta a seguire le regole della vita comunitaria²⁸.

A ben vedere, anche la retorica classica, almeno per alcuni suoi teorici più illustri, doveva esser al servizio della verità e della giustizia. Catone definiva l'oratore come *vir bonus dicendi peritus*, e con lui concordava l'Arpinate, nonché Quintiliano. Tuttavia l'uso della retorica in età imperiale era piuttosto lontano da questo ideale ed era divenuto strumento di prevaricazione e di ingiustizie, sinonimo di una speculazione vuota di contenuti, eccellente espressione, agli occhi cristiani, della tronfia vacuità del mondo pagano²⁹. Agostino stesso dichiara di aver amato la retorica prima della, e perciò indipendentemente dalla, sapienza³⁰ e spesso parla della sua attività di insegnante come di un lavoro di dubbia moralità³¹.

²⁵ *doctr. christ.* IV, XVIII 35.

²⁶ Cfr. *catech. rud.* 2: *Prius de modo narrationis quod te uelle cognoui, tum de praecipiendo atque cohortando.*

²⁷ Cfr. *infra* §§ 1.8.1-2.

²⁸ Cfr. *catech. rud.* 7.

²⁹ Si veda, a tal proposito, il quadro fornito da Giuseppe Martano in MARTANO 1988, pp. 540 ss.

³⁰ Agostino arriva a leggere l'*Ortensio*, opera che accenderà in lui il desiderio della sapienza, grazie al normale corso degli studi di eloquenza, a cui si applicava, a suo dire, per vanità. Cfr. *conf.* III, IV 7.

³¹ Cfr. *conf.* IV, II 2 e in particolare: *Victoriosam loquacitatem uictus cupiditate uendebam*; in *conf.* VIII, VI 13 l'autore dubita anche che l'eloquenza si possa insegnare: *Ego uendebam dicendi facultatem, si qua docendo praestari potest*; in *conf.* IX, II 2 afferma: *Placuit mihi [...] leniter subtrahere ministerium linguae meae nundinis loquacitatis.*

1.2 Il tradizionale rapporto dei cristiani con la retorica e la nuova prospettiva agostiniana

Nell'ottica cristiana la retorica, quale si era venuta a configurare, lontana dalla verità e portavoce delle menzogne pagane, non poteva non essere ripudiata. Se a ciò aggiungiamo le critiche dei dotti pagani alla rozzezza della Scrittura (soprattutto nel mondo latino a causa delle pessime traduzioni che circolavano prima della *Vulgata* geronimiana) comprendiamo la radicalizzazione polemica della maggior parte dei padri della Chiesa³² contro l'elaborazione retorica. Questi, tuttavia, avendo generalmente ricevuto una educazione classica non potevano fare a meno di scrivere essi stessi con uno stile ricercato³³. Agostino, dunque, si inserisce in un contesto culturale dialetticamente teso fra l'ufficiale e totale condanna dell'elaborazione retorica e l'inevitabile necessità di usare gli stratagemmi dell'*ars dicendi* nella comunicazione scritta e orale.

Il nostro autore, tuttavia, stempera in sé questa forte contrapposizione e mentre da un lato continua a lodare Dio che scelse di diffondere la sua Buona Novella attraverso *non peritos grammatica, non armatos dialectica, non rhetorica inflatos, piscatores*³⁴, dall'altro propone con chiarezza un atteggiamento disponibile verso quei mezzi della parola che gli avversari della fede con destrezza mettono al servizio del male. Agostino applica anche alla retorica un giudizio di medianità etica: essa non è che uno strumento potente che può essere usato tanto per il bene quanto per il male. Il vescovo, dunque, nell'insegnare a predicare si schiera a favore di un discorso curato, ma al contempo si guarda dall'elargire *rhetorica praecepta*³⁵, come fosse tornato all'antico mestiere, o di dare a questi un peso eccessivo³⁶. Egli, invece, ritorna a porre l'eloquenza a servizio della sapienza e propone un'eloquenza a difesa della verità³⁷.

³² Nonostante gli autori cristiani si differenziassero per posizioni più o meno radicali sono rari gli autori disponibili nei confronti della cultura pagana: nel II secolo incontriamo solo Giustino, in parte, e Clemente Alessandrino.

³³ Cfr. MARTANO 1988, pp. 543 ss. e MARIN 2008.

³⁴ *ciu.* XXII, 5.

³⁵ Cfr. *doctr. christ.* IV, 12.

³⁶ Agostino, quasi a moderare il suo palese favore per la retorica, dice che *quaecumque sunt de hac re obseruationes atque praecepta [...] extra istas litteras nostras, seposito ad hoc congruo temporis spatio, apta et conuenienti aetate discenda sunt eis qui hoc celeriter possunt (doctr. christ. IV, III 4) e ancora: Nos ea tanti pendimus, ut eis discendi siam maturas uel graues hominum aetates uelimus impendi. Satis est ut adulescentulorum ista sit cura nec ipsorum omnium quos utilitati ecclesiasticae*

Agostino sottolinea energicamente che è meglio esser solo sapienti che solo eloquenti, ma l'*optimum* è poter coniugare l'una e l'altra cosa. Chi, all'opposto, sa parlare bene ma si prefigge argomenti detestabili deve assolutamente tacere per il bene della Chiesa. Per coloro che sono poco abili nell'uso della parola, ma pure hanno qualcosa di buono da dire, l'autore suggerisce di ricorrere largamente alla parola di Dio, che di per sé ha grande forza persuasiva. A questi, comunque, nel caso volessero migliorarsi, propone l'imitazione di autori più eloquenti³⁸.

Agostino suggerisce di ricorrere alla retorica nella predicazione, nonostante Dio abbia facoltà di evangelizzare attraverso umili *piscatores*, per rispondere a una ben precisa visione del mondo che troviamo espressa in un passo del *De ordine*:

Verum quoniam plerumque stulti homines ad ea, quae suadentur recte utiliter et honeste, non ipsam sincerissimam quam rarus animus uidet ueritatem, sed proprios sensus consuetudinemque sectantur, oportebat eos non doceri solum, quantum queunt, sed saepe et maxime³⁹ commoueri. Hanc suam partem, quae id ageret, necessitatis pleniorum quam puritatis refertissimo gremio deliciarum, quas populo spargat, ut ad utilitatem suam dignetur adduci, uocauit rhetoricam⁴⁰.

La verità di Dio, capace di salvare l'uomo, che viene a coincidere con lo stesso Cristo, Verità assoluta, è rivelata pienamente nelle sacre scritture ed è destinata ad ogni uomo. Tuttavia la Scrittura risulta spesso oscura ai più e solo pochi dispongono della conoscenza e della grazia necessaria per interpretarla correttamente e vedervi la verità. Dio ha disposto in questo modo perché gli uomini esercitassero la misericordia gli uni con gli altri, condividendo ciascuno i propri doni secondo il ministero a cui è stato chiamato. Per questo Dio concede a pochi dispensatori di giungere alla verità e li chiama poi a mostrarla servendosi dei mezzi più opportuni e, fra questi, Agostino annovera la retorica⁴¹.

cupimus erudiri, sed eorum quos nondum magis urgens et huic rei sine dubio praeponenda necessitas occupauit. (Ivi).

³⁷ Cfr. *doctr. christ.* IV, I 2-II 3.

³⁸ Cfr. *doctr. christ.* IV, IV 7-8; XIV 30.

³⁹ Segnaliamo il refuso *mauime* per *maxime* in CCSL 29, p. 128. Cfr. CSEL 63, p. 174.

⁴⁰ *ord.* II, XIII, 38.

⁴¹ Cfr. *serm.* 350/E (= *Erfurt* 3), 4 e *infra* § 1.7.

Riassumendo, perciò, l'eloquenza è uno strumento neutrale che può e deve essere messo al servizio del bene. L'eloquenza cristiana si profila come la capacità di parlare con sapienza persuadendo al vero, al giusto e al bene, col fine di incamminare l'interlocutore verso la salvezza eterna. Essa è utile e talvolta necessaria⁴² a chi dispensa la verità per suscitare interesse ed istruire gli uomini *stulti*, legati alle esperienze e alle disposizioni individuali.

1.3 L'importanza dei contenuti e l'uso della sacra scrittura

Abbiamo detto che il primo compito del ministro cristiano è di parlare *ad hominum salutem, nec temporariam sed aeternam*⁴³ e per questo il suo discorso deve esser curato sotto ogni aspetto. Tenendo presente questo alto fine Agostino avverte che il sermone, anche quando riguarda argomenti umili (come le questioni di denaro), è sempre della massima importanza perché funzionale al conseguimento della vita eterna. A tal proposito l'autore ricorda l'esempio di S. Paolo⁴⁴, che parla *de rebus minimis tam granditer*⁴⁵, e l'ammonizione di Cristo circa l'importanza di un bicchiere d'acqua fresca⁴⁶.

Tale nuova prospettiva sui contenuti comporta una rilettura dell'impalcatura teorica della retorica tradizionale. Questa, infatti, legava l'uso di uno stile (umile, medio o sublime) all'argomento trattato e alle circostanze del discorso, ora, invece, il cristiano considera sempre estremamente rilevante il suo sermone e deve scegliere il genere appropriato con altri parametri⁴⁷.

In ogni caso la fonte primaria della sapienza salvifica, con cui l'oratore cristiano deve intessere il suo discorso, è la sacra scrittura. Tuttavia egli deve saper selezionare i

⁴² Osserviamo un'oscillazione da parte di Agostino nel giudicare la retorica uno strumento utile o necessario. Nel *De doctrina christiana* l'autore dice che l'oratore può parlare anche senza eloquenza, purché sia sapiente, nel *De ordine*, invece, parla di necessità.

⁴³ *doctr. christ.* IV, XVIII 35.

⁴⁴ 1 Cor 6, 1-9.

⁴⁵ *doctr. christ.* IV, XVIII 36.

⁴⁶ Mt 10, 42. Cfr. *doctr. christ.* IV, XVIII 35-37.

⁴⁷ Vedi *infra* §§ 1.8.1-3.

contenuti più opportuni alle varie circostanze. Dove Agostino, nel *De catechizandis rudibus*, tratta *de modo narrationis*⁴⁸ leggiamo:

*Non tamen propterea debemus totum Pentateuchum, tososque Iudicum et Regnorum et Esdrae libros, totumque Euangelium et Actus Apostolorum, uel, si ad uerbum edidicimus, memoriter reddere, uel nostris uerbis omnia quae his uoluminibus continentur narrando euoluere et explicare; quod nec tempus capit, nec ulla necessitas postulat: sed cuncta summatim generatimque complecti, ita ut eligantur quaedam mirabiliora, quae suauius audiuntur atque in ipsis articulis constituta sunt, et ea tamquam in inuolucris ostendere statimque a conspectu abripere non oportet, sed aliquantum immorando quasi resoluerere atque expandere, et inspicienda atque miranda offerre animis auditorum: cetera uero celeri percursione inserendo contexere*⁴⁹.

Naturalmente in questo passo l'autore si riferisce al discorso catechetico da rivolgere ai principianti della fede, ma il principio esposto è applicabile anche alla normale predicazione. Il ministro deve scegliere le cose più meravigliose, che vengono ascoltate con piacere, soffermarsi su di esse e spiegarne i significati.

La selezione dei passi della scrittura deve, inoltre, tenere in considerazione l'esigenza di chiarezza e le possibilità intellettive di un pubblico tanto vario. Agostino, perciò, consiglia di evitare la trattazione nelle prediche di argomenti troppo difficili. Poiché, infatti, non tutti sarebbero in grado, attraverso un'omelia, di penetrare in modo soddisfacente alcuni ardui misteri della fede, il *doctor* tratterà questi argomenti solo in discussioni private o in trattati scritti, onde evitare di creare confusione e di indurre così in errore i fedeli. Nei dialoghi privati, infatti, si può discutere largamente sui punti di difficile intelligenza – purché chi ascolta voglia e possa apprendere –, mentre i libri selezionano da sé il proprio pubblico⁵⁰.

Secondo Agostino, poi, ogni discorso deve avere come riferimento costante l'amore di Dio, verso il quale tutta la Scrittura è rivolta. Esso è il soggetto profondo di

⁴⁸ *catech. rud.* 2, 4.

⁴⁹ *catech. rud.* 3, 5.

⁵⁰ Cfr. *doctr. christ.* IV, IX 23.

tutta la sacra scrittura e grazie ad esso l'uomo può sviluppare le virtù teologali e così conseguire la propria salvezza, in vista della quale il predicatore parla⁵¹.

1.4 Un'eloquenza dilatata e relativa

Un'importante innovazione di Agostino, nel quadro nell'*institutio* greco-romana, sta nel doppio movimento di dilatazione e di relativizzazione del modello di eloquenza classica. Agostino parte dalla sostanziale distinzione fra i testi canonici, ispirati da Dio, e la letteratura umana e non può rinunciare a considerare i primi modello sotto ogni aspetto⁵². Ciononostante egli è ben cosciente della distanza che intercorre fra la bella forma raggiunta dai classici e l'oscura esposizione dei testi sacri. Agostino stesso ci racconta la sua delusione giovanile quando, mentre cercava nella sacra scrittura l'ambita sapienza, si scontrò con un'opera *indigna quam Tullianae dignitati compararem*⁵³. Eppure, la sua riflessione matura giunge a dire: *Ubi eos (scil. auctores nostri) intellego, non solum nihil eis sapientius, uerum etiam nihil eloquentius mihi uideri potest*⁵⁴. Agostino opera perciò una dilatazione del concetto di eloquenza che giunge a comprendere testi estranei alla civiltà greco-latina e giustifica le notevoli differenze stilistiche proponendo un'estetica basata sulla congruenza fra contenuto e forma.

Marcello Marin ha approfondito questo aspetto fino a dichiarare che Agostino sviluppa «la teoria di una retorica universale – che include anche i sacri testi – e non differenziata, nella quale le forme espressive sono un mezzo naturale che gli uomini usano»⁵⁵. Tuttavia si deve puntualizzare che Agostino, almeno nel *De doctrina christiana*⁵⁶, distingue nettamente l'eloquenza dei pagani dall'eloquenza dei testi sacri, parlando espressamente di una *altera sua eloquentia*. Allo stesso tempo, l'autore evidenzia e ammira il fatto che alcuni tratti siano comuni. Fra questi vi è la suddivisione in *cola* e l'uso dei tropi, ossia le figure come metonimia, metafora, allegoria, antifrasi,

⁵¹ Cfr. *catech. rud.* 4 e in particolare: *Hac ergo dilectione tibi tamquam fine proposito, quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet.*

⁵² Cfr. *c. Faust.* XI, 5; *epist.* 147, 39; *un. eccl.* 28.

⁵³ *conf.* III, v 9.

⁵⁴ *doctr. christ.* IV, vi 9.

⁵⁵ MARIN 1988, pp. 220-221.

⁵⁶ Cfr. *doctr. christ.* IV, vi 9-10.

ecc., che sono messi in evidenza nell'analisi che Agostino scolasticamente conduce sui testi di Paolo e Amos nel capitolo IV, VII 11-20.

Agostino ricorda che, come l'eloquenza del giovane non è uguale a quella del vecchio e non è opportuno che lo sia, così l'eloquenza del testo sacro non è la stessa di quella profana. Infatti, mentre la salubre oscurità della sacra scrittura è elogiata dal nostro autore poiché nasconde i sacri misteri a coloro cui non sono destinati e affina l'intelletto dei figli di Dio, quella stessa oscurità è vivamente sconsigliata al predicatore che deve innanzitutto esser chiaro. Non è bene infatti che sia oscuro chi deve spiegare né che l'interprete debba esser interpretato⁵⁷.

Certamente, come osserva Marin, Agostino sostiene – o forse sottende – la «tesi della naturalezza e della spontaneità dell'espressione umana, che non ubbidisce a rigide norme predeterminate ed anzi presiede agli stessi precetti della retorica»⁵⁸ – tesi che d'altra parte egli eredita consapevolmente dall'Arpinate⁵⁹ –, ma, nell'ambito generale dell'espressione umana, egli non individua un'unica retorica indifferenziata, bensì due esperienze d'eloquenza diverse fra loro, ma accomunate da alcuni tratti comuni. Il linguaggio degli uomini, dunque, si serve di mezzi espressivi innati e universali e l'eloquenza non può prescindere da tali strumenti, ma essa ugualmente sa declinarsi in modo particolare in base alle diverse esigenze testuali. Quali siano poi i tratti caratterizzanti l'eloquenza biblica, eccettuato la didattica oscurità, Agostino non ce lo dice⁶⁰. D'altra parte, come abbiamo ricordato poco sopra, non è suo interesse modellare il discorso del predicatore sull'eloquenza divina, ma su quella umana e, coerentemente con ciò, egli propone a modello del discente non solo e non tanto testi scritturistici, ma soprattutto Ambrogio e Cipriano.

Questa prospettiva permette ad Agostino di difendere la dignità e il primato della sacra scrittura senza nascondere le sue peculiarità apparentemente rozze ed elogiando l'eleganza dei tratti tradizionalmente raffinati.

⁵⁷ Cfr. *doctr. christ.* IV, VI 9-10; VIII 22.

⁵⁸ MARIN 1988, pp. 220-221.

⁵⁹ Cfr. *doctr. christ.* IV, VII 21: [...] *non intenta in eloquentiam sapientia sed a sapientia non recedente eloquentia. Si enim, sicut quidam disertissimi atque acutissimi uiri uidere ac dicere potuerunt, ea quae oratoria uelut arte discuntur, non obseruarentur et notarentur et in hanc doctrinam redigerentur, nisi prius in oratorum inuenierentur ingeniis, quid mirum si et in istis inueniuntur quos ille misit qui fecit ingenia?* Cfr. anche CIC. *de orat.* I 146: *Verum ego hanc uim intellego esse in praeceptis omnibus, non ut ea secuti oratores eloquentiae laudem sint adepti, sed quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam obseruasse atque digessisse. Sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum.*

⁶⁰ Cfr. SIMONETTI 2011, pp. 535-536, note a *doctr. christ.* IV, VI 7 e IV, VI 30.

1.5 Coerenza di vita

Agostino raccomanda a tutti la coerenza fra la predicazione e la vita. Essa diviene eloquenza stessa e giova all'efficacia del discorso sia di chi sa parlare bene sia di chi ha più difficoltà. Dall'altra parte il predicatore che non vive secondo i precetti di Dio parla in disaccordo con la sua vita. Egli, infatti, sarà costretto dal suo ruolo a parlare secondo la sapienza divina, pur non agendo in sua conformità. Dio ugualmente agisce per mezzo di costoro, che già il Cristo conosceva come ipocriti e dei quali diceva *quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite: dicunt enim et non faciunt*⁶¹. Agostino, che considera i discorsi non di proprietà di chi li compone, ma di Dio e di chi agisce secondo Dio, valuta questi predicatori incoerenti come usurpatori, perché, pur traendo da sé i discorsi che pronunciano, sono ad essi estranei con la loro vita⁶².

1.6 Chiarezza espositiva

Agostino, nell'offrire una procedura valida per quanti si trovano a dover esporre i contenuti della fede, mette al primo posto la chiarezza espositiva. Non può infatti esservi eloquenza alcuna se il messaggio non giunge chiaro al destinatario. La chiarezza precede, per importanza, non solo l'*ornatus*, ma la stessa correttezza linguistica. Il vescovo d'Ipbona, infatti, concede all'oratore perfino di evadere l'ortodossia grammaticale se ciò è necessario per farsi capire⁶³.

Il nostro autore, però, non afferma che per farsi intendere dal popolo incolto serva usare il latino volgare. Adottare programmaticamente un latino incolto, infatti, sarebbe solo di ostacolo, e non un aiuto, alla corretta comprensione del messaggio e renderebbe, inoltre, sciatto e sgradevole il discorso, favorendo così la distrazione dell'uditorio e la disapprovazione delle persone colte.

⁶¹ Mt 23, 3. Cito come Agostino in *doctr. christ.* IV, XXVII 59.

⁶² Cfr. *doctr. christ.* IV, XXVII 59; XXIX 61-62. Cfr. inoltre *doctr. christ.* prolog., 8: *Quamquam nemo debet aliquid sic habere quasi suum proprium, nisi forte mendacium. Nam omne uerum ab illo est qui ait: EGO SUM VERITAS* (Gv 14, 6). *Quid enim habemus, quod non accepimus?* (Cfr. 1 Cor 4, 7)

⁶³ Cfr. *doctr. christ.* IV, VIII 22; X 24.

L'ex maestro di retorica, che dedica un intero libro sul modo corretto e opportuno di esporre le verità di fede, certamente non gradisce un uso approssimativo della lingua. Un invito a quest'uso sarebbe in contraddizione con l'esortazione del nostro vescovo a render piacevole il proprio discorso in ogni circostanza, con un'attenzione che giunge fino alle clausole metriche⁶⁴. Agostino semplicemente ammette che in alcune, eccezionali circostanze sia meglio usare una forma scorretta ma chiara piuttosto che una corretta ma oscura⁶⁵.

La critica non sempre ebbe chiaro questo punto e ci fu chi cercò nei sermoni agostiniani la testimonianza di un latino cristiano basso dal punto di vista diastratico⁶⁶. Recentemente queste posizioni sono state confutate da Jean-Claude Fredouille⁶⁷ e Bruna Pieri⁶⁸. Non è compito di questo lavoro riprendere le argomentazioni linguistiche delle varie posizioni, ci interessa solamente richiamare brevemente la posizione della Pieri in quanto legata alla dimensione retorica dei testi. La studiosa, infatti, afferma che Agostino usa la stessa lingua nei sermoni e nelle opere maggiori e che le differenze linguistiche pur presenti sono da ricondurre alla scelta stilistica che l'autore opera fra i tre *genera dicendi*. Ella mostra come Agostino faccia uso di un latino vicino allo stile parlato (intendendo per stile parlato quello che comprende «i fenomeni caratterizzati dall'essere usati preferenzialmente, ma non esclusivamente nella comunicazione orale»⁶⁹) solo in alcune battute che il retore mette sulla bocca di personaggi moralmente discutibili con un fine mimetico-spregiativo⁷⁰.

⁶⁴ Cfr. *doctr. chr.* IV, XX 41: *Ego autem ut de sensu meo loquar, qui mihi quam aliis et quam aliorum est utique notior, sicut in meo eloquio, quantum modeste fieri arbitror, non praetermitto istos numeros clausularum, ita in auctoribus nostris hoc mihi plus placet, quod ibi eos rarissime inuenio.*

⁶⁵ Cfr. *doctr. chr.* IV, X 24: *Qui ergo docet, uitabit uerba omnia quae non docent; et si pro eis alia quae intellegantur integra potest dicere, id magis eligit; si autem non potest, siue quia non sunt siue quia in praesentia non occurrunt, utetur etiam uerbis minus integris, dum tamen res ipsa doceatur atque discatur integre.*

⁶⁶ Joseph Schrijnen ebbe il merito di sottolineare con precisione che Agostino non parlava con le parole del popolo per farsi intendere da esso (cfr. SCHRIJNEN 2002, pp. 76-77), ma ciò gli consentiva comunque di affermare che «indubbiamente sono scritti in un latino colto ad es. il *De ciuitate Dei* e le *Confessiones*, in un latino popolare i *Sermones*» (ivi, p. 88). Allo stesso modo Christine Mohrmann scrive: «Während also die *Ciu. Dei* und die *Conf. Denkmäler* der christlichen Kultursprache darstellen, verfügen wir in den *Sermones* über ein Monument der altchristlichen Volkssprache» (MOHRMANN 1965², p. 16); e similmente si legge in MOHRMANN 1961 (I), p. 347. Sostiene ancora questa tesi Michel Banniard in BANNIARD 1992, pp. 70 ss.

⁶⁷ Cfr. FREDOUILLE 1996, p. 8 ss.

⁶⁸ Cfr. PIERI 1998, pp. 255 ss.

⁶⁹ RICOTTILLI 1980, p. 61.

⁷⁰ Si veda ad esempio il motteggio dei miscredenti in *serm.* 306/B, 6: *Reprehensores, exagitatores, quid tibi dicunt? Magnus tu apostolus! De caelo tibi pendent pedes: unde uenis?;* in *serm.*

1.7 Il ruolo del pubblico⁷¹ e l'importanza della preghiera

Ogni teoria della comunicazione tiene debitamente in conto del ruolo del destinatario, e anche Agostino, istruendo i suoi lettori, riserva un ruolo strategico al pubblico. Abbiamo una chiara percezione di questa attenzione leggendo il *De catechizandis rudibus*. Qui il catechista è tenuto a ponderare con cura chi sia il proprio interlocutore, quale siano le motivazioni che lo hanno spinto ad avvicinarsi alla fede cristiana e quale sia la sua formazione culturale, anche cercando informazioni presso altre persone⁷². Più in generale anche il predicatore deve prestare la massima attenzione al pubblico e Agostino lo dimostra nella sua pratica oratoria. Abbiamo accennato sopra alla sua abitudine di improvvisare i discorsi per poterli adattare alle esigenze della folla⁷³. Agostino non solo pratica, ma anche consiglia l'improvvisazione come *modus operandi* perché lo scopo del predicatore non è esibirsi in una *performance* che diletta il pubblico ma persuadere al bene e al vero le persone che ascoltano.

Se nelle *declamationes* l'argomento era poco o per nulla rilevante, nella predicazione esso è il baricentro. È perciò necessario accertarsi che il pubblico riceva correttamente il messaggio e quando la folla ha inteso l'insegnamento o accolto l'ammonizione, non è opportuno insistere ulteriormente sulle stesse cose risultando pesanti. L'oratore cristiano, pertanto, deve scegliere cosa dire e come dirlo, e perciò decidere sul genere oratorio più appropriato e stabilire quando passare da un genere all'altro, considerando le contingenze e le esigenze del suo pubblico.

È importante, pertanto, che il *doctor* osservi e ascolti e interpreti i messaggi che la folla invia. Questa, infatti, non può chiedere direttamente delucidazioni se non capisce, come invece può fare un interlocutore in un dialogo con poche persone. Ma interagisce comunque con il predicatore in vari modi: un silenzio, per esempio, può indicare che non si è ancora inteso, l'applauso condivisione, ma anche superficialità nell'accoglienza, il mormorio dissenso o dubbio, la commozione e il pianto sicuramente

339, 8 dove a parlare è un tale che rinvia continuamente la conversione: *Crastino bene uiuo, hodie male uiuam*. È qui da notare il *praesens pro futuro*.

⁷¹ Cfr. *doctr. christ.* IV, X 25; XXIV 53; XXIX 62.

⁷² Cfr. *catech. rud.* 4; 8-9. È interessante, inoltre, notare come Agostino riservi un trattamento speciale alle persone colte e in particolare agli oratori, categoria della quale egli stesso fece parte.

⁷³ Non si deve intendere questa improvvisazione come impreparazione. Egli, infatti, si disponeva alla predicazione con uno studio dei testi sacri, una meditazione e una preghiera assidui. Cfr. PELLEGRINO 1979, p. XI ss.

un salutare convincimento interiore. Nella pratica oratoria Agostino fu attentissimo alle reazioni dell'uditorio, e nei sermoni sopravvivono molte testimonianze di questo⁷⁴. La sua attività, dunque, è conforme agli insegnamenti che impartiva, che richiedevano un interesse per gli ascoltatori che giungesse fino alle loro esigenze fisiche⁷⁵.

Per Agostino è sicuramente necessario, per mantenere l'attenzione del pubblico, considerare il fattore tempo. Agostino dedica al problema della durata dei discorsi poche battute nel VII capitolo del *De catechizandis rudibus*, ma, attraverso l'uso della preterizione, elegantemente sottolinea l'importanza di questo fattore affinché l'intero discorso non sia compromesso⁷⁶.

Poiché, poi, difficilmente chi parla può conoscere e incontrare tutte le esigenze di un pubblico variegato, Agostino assicura che ai limiti dell'oratore sopperisce la grazia di Dio. Abbiamo detto che Agostino ritiene che durante la predicazione è Dio stesso che agisce attraverso il predicatore e se ne serve come strumento per dispensare la sapienza e i consigli della sua parola. Senza, perciò, l'assistenza di Dio il predicatore parlerebbe invano. Dio, che conosce il cuore di ogni uomo, sa ciò di cui ciascuno abbisogna e vi provvede suggerendo al ministro cosa dire. Agostino sottolinea questo protagonismo della divinità con un'analogia: come il medico non guarisce il malato solamente prescrivendo la cura se Dio non opera la guarigione, così il predicatore non può persuadere al bene solo grazie a un bel discorso, se Dio non tocca il cuore dell'ascoltatore. L'oratoria cristiana, perciò, è legata indissolubilmente con la

⁷⁴ A titolo d'esempio si veda *serm.* 361, 1: *Animaduertimus, cum Apostoli Epistola legeretur, laudabilem motum fidei charitatisque uestrae; serm.* 99, 6: *Deo gratias, quod motu et uoce uestra intellexisse uos significastis; serm.* 61, 13: *Audistis, laudastis: Deo gratias. Semen accepistis, uerba reddidistis. Laudes istae uestrae grauant nos potius, et in periculum mittunt: tolleramus illas, et tremimus inter illas. Tamen, fratres mei, istae laudes uestrae folia sunt arborum: fructus quaeritur; serm.* 131, 5: *Video quia clamando praeueniti. Quid enim dicturus sum scitis, clamando praeuenitis; serm.* 67, 1: *Maxime autem hoc dicendum fuit, et hinc admonenda Charitas uestra: quia mox ut hoc uerbum sonuit in ore lectoris, secutus est etiam sonus tusionis pectoris uestri, audito scilicet quod dominus ait, "Confiteor tibi, Pater". In hoc ipso quod sonuit, "Confiteor", pectora tudidistis; serm.* 23, 8: *Iam multos uestrum intellexisse non dubito. Non uideo, sed ex colloquutione, quia loquimini ad alterutrum, sentio eos qui intellexerunt, uelle exponere iis qui nondum intellexerunt. Ergo planius aliquanto dicam, ut ad omnes perueniat.*

⁷⁵ Cfr. *catech. rud.* XIII, 19. Qui l'autore si sofferma a lungo sull'opportunità di far sedere chi ascolta, contrariamente all'uso della Chiesa africana dove l'uditorio stava in piedi mentre chi parlava stava seduto.

⁷⁶ Nondimeno ci sono state conservate omelie agostiniane anche molto lunghe, fino a 25 colonne di testo nell'edizione del *Migne*. In PELLEGRINO 1979 leggiamo: «Provando a "recitarle" con una velocità che sembra ragionevole, si potrebbe forse calcolare in 4-5 minuti il tempo richiesto da ogni colonna di testo, ben inteso con larga approssimazione. Si è pensato che potessero durare da mezz'ora in certe occasioni, come nelle feste pasquali, fino a un'ora e mezzo o due ore».

dimensione della preghiera⁷⁷. Per il fatto che la fonte dell'eloquenza resta Dio, mentre i predicatori sono solo i suoi mezzi, è possibile predicare con le parole di un altro, se almeno la condotta di vita del predicatore è conforme alla volontà di Dio⁷⁸.

Si osservi che, *mutatis mutandis*, ciò è coerente anche con la tradizione pagana. Si è già detto, infatti, come gli stessi pagani legassero l'eloquenza alla sapienza: non era davvero eloquente colui che parlava bene, ma colui che con un bel discorso perseguiva la verità, la giustizia e il bene. Poiché, dunque, per i cristiani la vera sapienza è Cristo, e la verità, la giustizia e la bontà risiedono pienamente solo in Dio, non potrebbe darsi eloquenza vera senza che l'oratore sia in profonda comunione con il divino; diversamente il suo discorso sarebbe slegato da Dio-Sapienza.

Dall'altra parte è importante che il predicatore abbia affinato una certa sensibilità retorica. Questa sensibilità può essere ispirata da Dio, come per gli autori sacri, insita nell'uomo, come per i primi autori pagani, o coltivata e introiettata con lo studio e soprattutto l'ascolto di autori eloquenti, come per Agostino e i suoi lettori. Il vescovo d'Ipbona si oppone a quanti ritengono che basti l'ispirazione divina per interpretare ed esporre la *doctrina christiana*. Egli ricorrendo all'autorità di Paolo dimostra come sia bene per il predicatore accogliere l'esperienza di altri uomini, perché è vero che la sapienza procede da Dio, tuttavia Dio sceglie di rivelarla ad alcuni e celarla ad altri cosicché gli uomini possano dividerla ed esercitarsi nella carità. L'esempio citato del medico aiuta a capire anche questa realtà: Dio può guarire da sé chi è nella malattia, ma vuole che sia il medico a farsi strumento della grazia della guarigione⁷⁹.

Dunque l'eloquenza dell'oratore cristiano si fonda su due pilastri: in primo luogo la preghiera e la comunione con Dio, in secondo luogo la sensibilità retorica. La predicazione risulta il frutto della ricerca (*inventio*) della verità attraverso un processo dialettico-anagogico su base scritturistica – lì Dio si rivela –, ricerca che sfocia poi nella condivisione (*elocutio*) ordinata⁸⁰ (*dispositio*) delle conquiste secondo i canoni della retorica ciceroniana⁸¹.

⁷⁷ Cfr. *doctr. christ.* IV, XV 32; XVII 34; XXX 63.

⁷⁸ Cfr. *doctr. christ.* IV, XXIX 62: *Qui enim furantur, alienum auferunt; uerbum autem Dei non est ab eis alienum qui obtemperant ei*. Vedi anche *supra* § 1.5.

⁷⁹ Cfr. *doctr. christ.* IV, XVI 33 e *supra* § 1.2.

⁸⁰ Se ciò è vero in linea di principio, nella pratica oratoria Agostino non bada troppo all'ordine degli argomenti. Lo testimonia Cyrille Lambot: «L'ordonnance du discours n'est chez lui rien moins que

1.8 I tre genera dicendi

1.8.1 Caratteri del *genus submissum*⁸²

Agostino recupera e riabilita i precetti della retorica tradizionale e li rilegge alla luce della nuova fede. Questo avviene in particolare nella suddivisione dei *genera dicendi* in *submissum*, *temperatum* e *grande*.

Come visto sopra l'oratore cristiano, a differenza di quello pagano, non può scegliere lo stile del suo eloquio in base alla materia trattata, poiché essa è sempre di primaria importanza, ma deve considerare il fine che vuol conseguire col suo discorso⁸³. Se, infatti, lo scopo comune della retorica è quello di persuadere, *persuadet autem in submisso genere uera esse quae dicit*⁸⁴. Agostino, dunque, caratterizza la *dictio submissa* per il contenuto, che è teso a spiegare e a far intendere all'ascoltatore il contenuto di fede. Siamo di fronte, perciò, a uno stile didascalico.

Al predicatore non solo è concesso, ma è imposto di fare tutte le digressioni necessarie per illuminare le questioni oscure che possono emergere dalla spiegazione stessa. L'oratore ha infatti il compito di prevenire le domande che l'ascoltatore potrebbe porsi e che non avrebbero altrimenti risposta. In ogni caso è bene che il predicatore non si scosti dall'argomento principale tanto da non esser più in grado di riannodare i fili del discorso.

Poiché il fine principale è l'intelligenza delle cose sacre da parte dell'uditorio, la bella forma, intesa come *ornatus*, non è qui di primaria importanza, né è essenziale che l'oratore muova i sentimenti del pubblico, tuttavia Agostino raccomanda di non annoiare chi ascolta, ma di risultare piacevole al suo orecchio e, se possibile, di renderlo docile alla verità che si espone. Lo stile dimesso può godere di una sua autonomia e perfino provocare piacere colla sola esposizione della verità – conoscere il vero, infatti,

régulière. Sans perdre de vue son idée foncière, volontiers saint Augustin se laisse aller à l'inspiration du moment. De là, digressions sur digressions et disproportion des diverses parties» (LAMBOT, *Mémorial*, p. 145). D'altra parte, come vedremo nel prossimo paragrafo, le digressioni sono certamente previste e caldegiate anche in sede teorica, soprattutto quando il discorso è volto all'insegnamento.

⁸¹ È lo stesso flusso dall'intimità alla pubblicità che porta Agostino a comporre le *Confessiones*. Cfr. PIERI 1999, pp. 523-525.

⁸² Agostino tratta specificatamente del *genus submissum* nei capp. XII 27-28; XIX 38; XX 39; XXI 45-46; XXII 51-XXIII 52; XIV 54-XXVI 56.

⁸³ Cfr. *supra* § 1.3.

⁸⁴ *doctr. christ.* IV, XXV 55.

provoca di per sé piacere –, tuttavia Agostino consiglia di interessare chi ascolta con un discorso bello e di renderlo così anche disponibile a fare il bene. Per l’Ipponense è infatti importante contaminare ciascun *genus* con gli altri due per ottenere il massimo risultato.

Il nostro autore considera lo stile dimesso l’unico necessario, ancorché non sempre sufficiente: è infatti necessario che chi non conosce la verità sia ammaestrato per poter scegliere il bene, mentre chi già conosce la verità non sempre ha bisogno di un discorso piacevole o elevato per esser spinto all’azione, ma può agire bene da sé, in forza della sola conoscenza della verità. Inoltre, questo è lo stile che si può usare per un tempo maggiore, perché è quello che stanca meno l’ascoltatore.

1.8.2 I caratteri del *genus grande*⁸⁵

L’oratore *persuadet in grandi ut agantur quae agenda esse iam sciuntur nec aguntur*⁸⁶. La *dictio grandis*, perciò, ha come fine quello di spingere l’ascoltare ad agire, a fare il bene o ad allontanarsi dal male. Essa si configura pertanto come *parenese* e si caratterizza in primo luogo per la *uis* espressiva. Sono centrali le figure di significato, le domande retoriche, le allocuzioni, i riferimenti evocativi. Per il suo tono elevato, non può esser usata da sola, ma deve esser introdotta e seguita da una parte di discorso in stile temperato o dimesso e se poi il discorso non è breve bisogna alternare gli stili per non stancare l’ascoltatore.

Come abbiamo detto, per Agostino non è sempre necessario *flectere* perché talvolta l’ascoltatore è mosso al bene dalla sola conoscenza del bene, tuttavia, quando chi ascolta comprende senza dare il proprio assenso, l’oratore dovrà scuoterlo emotivamente per ottenere quanto si prefigge.

Per la sua *uis* espressiva, il discorso elevato può provocare nel pubblico varie reazioni, dall’applauso al pianto e Agostino indica in quest’ultimo un indizio sicuro di pentimento e conversione.

⁸⁵ Agostino discute sul *genus grande* in particolare in *doctr. christ.* IV, XII 27-XIII 29; XIX 38; XX 42-44; XXI 49-XXVI 56; XXVI 58.

⁸⁶ *doctr. christ.* IV, XXV 55.

1.8.3 I caratteri del *genus temperatum*⁸⁷

Lo stile temperato è certamente quello di più difficile classificazione per Agostino: esso tradizionalmente era volto a *delectare* il pubblico⁸⁸, ma ora il predicatore sacro non deve parlare per il piacere fine a se stesso. Questo stile, dunque, gioca un ruolo eminentemente funzionale agli altri due nel catturare l'attenzione del pubblico e meglio veicolare il messaggio⁸⁹. Tuttavia, Agostino, nel cercare un fine proprio anche per questa *dictio*, in un primo tempo, afferma che essa è atta alla lode o al biasimo, e più in generale al *praedicare*⁹⁰, dandogli così una funzione celebrativa, in seguito le attribuisce lo stesso fine parenetico del *genus grande* per quei casi in cui gli ascoltatori non siano troppo lontani dalla buona condotta auspicata⁹¹.

La *dictio temperata* si distingue per una *mise* ricercata, una *facies pulchrae ac splendidae dictionis*⁹², *ubi illa pulchriora sunt, in quibus propria propriis tamquam debita reddita decenter excurrunt*⁹³. Dunque, la scelta lessicale deve essere appropriata, le figure retoriche sono molto apprezzate – in particolar modo le figure di suono – e la sintassi deve essere gradevole. Anche le clausole contribuiscono a rendere l'eloquio piacevole – Agostino stesso dichiara di non trascurarle nei suoi discorsi⁹⁴ –, ma è bene che il predicatore non ne abusi, come per tutti gli altri ornamenti, affinché l'attenzione dell'ascoltatore non venga catturata dai troppi belletti anziché focalizzata sui gravi contenuti di fede.

Agostino, dunque, da un lato esorta a render piacevole ogni discorso al fine di renderlo ancor più efficace, dall'altro mette in guardia dall'eccedere con l'*ornatus*⁹⁵ e dichiara che è davvero amabile e desiderabile un eloquio austero, se pur difficile da

⁸⁷ Del *genus temperatum* si parla in particolare nei capp. XI 26-XIII 29; XIV 31; XIX 38; XX 40-41; XXI 47-48; XXII 51-XXIII 52; XXIV 54-XXVI 57.

⁸⁸ Cfr. *doctr. christ.* IV, XXV 55: *Persuadet in genere temperato pulchre ornateque se dicere.*

⁸⁹ Cfr. *doctr. christ.* IV, XII 27; XXV 55.

⁹⁰ Cfr. *doctr. christ.* IV, XIX 38.

⁹¹ Cfr. *doctr. christ.* IV, XXV 55: *Ut bona morum diligentur uel deuitentur mala, si ab hac actione non sic alieni sunt homines ut ad eam grandi genere dictionis uideantur urgendi, aut, si iam id agunt, ut agant studiosius atque in eo firmiter perseuerent.*

⁹² *doctr. christ.* IV, XIX 38.

⁹³ *doctr. christ.* IV, XX 40.

⁹⁴ Simonetti osserva che in realtà, per quanto riguarda i sermoni, Agostino ne fa un uso sporadico. Cfr. *doctr. christ.*, nota a IV, XX r. 108, p. 563.

⁹⁵ Cfr. *doctr. christ.* IV, XIV 31: *Nec illa suauitas delectabilis est, qua non quidem iniqua dicuntur sed exigua et fragilia bona spumeo uerborum ambitu ornantur, quali nec magna atque stabilia decenter et grauiter ornarentur.*

conseguire⁹⁶. Per l'autore *delectare* non è una necessità, ma egli afferma che a motivo di chi non accoglie la verità se non è presentata in modo piacevole *datus est in eloquentia non parvus etiam delectationi locus*⁹⁷.

1.9 La gioia del predicatore

Un apporto decisamente innovativo e “moderno” alla teoria dell'eloquenza è l'attenzione alla disposizione interiore dell'oratore. Per Agostino, infatti, affinché il messaggio raggiunga il pubblico in modo efficace e persuasivo, è essenziale che esso sia trasmesso con gioia⁹⁸. Questo assunto si radica nella sacra scrittura e si deve prestare la massima attenzione ad osservarlo, più di quanta si impegna per la cura formale del testo⁹⁹.

Agostino, nel *De catechizandis rudibus*, individua sei cause per cui la gioia può venir meno nel ministro di Dio:

1. è più piacevole ciò che si pensa mentalmente di ciò che si dice verbalmente;

⁹⁶ Cfr. *doctr. christ.* IV, XIV 31: *Qualis (scil. gravior et modestior eloquentia) [...] secure amatur, religiose appetitur, sed difficillime impletur.* Dobbiamo puntualizzare che queste affermazioni di principio si configurano di fatto come un compromesso rispetto al tradizionale rapporto ostile dei cristiani nei confronti dell'elaborazione retorica (cfr. *supra* § 1.2). Tuttavia nella pratica oratoria di Agostino l'*ornatus* è piuttosto florido, anche se, nel stabilire in cosa consista l'eccesso di cui parla l'autore, dobbiamo considerare la sensibilità di chi ascoltava Agostino. Lambot afferma: «C'est que saint Augustin met en oeuvre les figures classiques avec une exubérance, une variété, une souplesse; que nulle part ailleurs on ne rencontre aussi intimement réunies. L'écueil est évidemment l'excès de facilité, et saint Augustin l'évite d'autant moins facilement qu'il improvise, se soucie peu de perfection esthétique, et songe d'abord à satisfaire ses auditeurs, lesquels, en bons africains, n'avaient pas un goût bien marqué pour la sobriété et la mesure» (LAMBOT, *Mémorial*, p. 145). Nella seconda parte di questo lavoro constateremo con mano come gli artifici retorici non di rado siano particolarmente numerosi, tuttavia non ci sentiamo di condannarne l'estetica, soprattutto considerando quest'ultima al modo degli antichi. Se, infatti, è maggiormente bello ciò che più è funzionale, l'eloquio agostiniano, con il suo alto grado di funzionalità nell'uso della retorica, non può difettare di grazia.

⁹⁷ *doctr. christ.* IV, XIII 29.

⁹⁸ Cfr. *catech. rud.* II, 4: *Et re quidem uera multo gratius audimur, cum et nos eodem opere delectamur: afficitur enim filium locutionis nostrae ipso nostro gaudio, et exit facilius atque acceptius.*

⁹⁹ Cfr. *catech. rud.* II, 4: *Quapropter non arduum est negotium, ea quae credenda insinuantur praecipere, unde et quo usque narranda sint; nec quomodo sit uarianda narratio, ut aliquando breuior, aliquando longior, semper tamen plena atque perfecta sit; et quando breuiore, et quando longiore sit utendum: sed quibus modis faciendum sit, ut gaudens quisque catechizet (tanto enim suauior erit, quanto magis id potuerit), ea cura maxima est. Et praeceptum quidem rei huius in promptu est. Si enim in pecunia corporali, quanto magis in spiritali hilarem datorem diligit deus? Il passo citato indirettamente è 2 Cor 9, 7: *Hilarem enim datorem diligit Deus.* Tutte le citazioni bibliche, eccettuate quelle riportate esplicitamente da Agostino nel sermone, vengono rese nella forma stabilita da Augustinus Merk (MERK 1948).*

2. è più piacevole ascoltare o leggere ciò che è stato detto bene da altri che trovare le parole necessarie e sufficienti per far comprendere altri;
3. l'oratore si annoia a parlare troppo spesso di cose elementari e da lui non desiderate perché inutili al suo progresso;
4. l'oratore si annoia a parlare a un ascoltatore immobile o maldisposto all'ascolto;
5. l'oratore è indisposto se costretto a catechizzare, pur avendo in animo di attendere a un altro ufficio da lui ritenuto più importante;
6. l'oratore è addolorato per uno scandalo, un proprio errore o peccato.

Per ogni ostacolo Agostino propone una soluzione:

1. per non dispiacersi di ottenere con il linguaggio espressioni non consone all'altezza del pensiero, il predicatore deve considerare l'umiltà di Dio e uniformarsi ad essa. Egli, pur penetrando misteri purissimi con l'intelletto, deve abbassarsi alle cose umili con la parola e non pretendere altro dai suoi ascoltatori che l'eterna salvezza.
2. Il timore di sbagliare nell'insegnamento deve esser compensato con l'umiltà di riconoscere e correggere i propri errori quando conosciuti. Se, invece, essi restano ignoti e non vengono ripetuti non procureranno alcun danno. Bisogna, inoltre, confidare in Dio che parla attraverso i suoi ministri secondo le loro possibilità e dirige ogni cosa per il bene di coloro che lo amano.
3. La solidarietà con l'animo di chi apprende fa sembrare nuove anche le cose *usitata et paruulis*¹⁰⁰. Dà gioia, inoltre, rallegrarsi per i progressi di chi ascolta.
4. Per non parlare a un interlocutore impassibile bisogna che il catechista cerchi ogni via perché egli mostri il suo stato d'animo. Se, nonostante questo, l'ascoltatore rimane insensibile è bene sopportarlo con misericordia e concentrare il discorso su poche cose importanti. Quando, poi, l'ascoltatore da attento e interessato muta d'animo, chi parla deve preoccuparsi delle sue necessità, sia corporali che mentali¹⁰¹.
5. Di fronte alla rinuncia di ciò che si ritiene esser più importante bisogna considerare che il giudizio umano di valore sui fatti è limitato. Bisogna, dunque, rallegrarsi per l'ordine divino con cui le cose accadono piuttosto che dispiacersi perché l'ordine umano non viene rispettato.

¹⁰⁰ *catech. rud.* XII, 17.

¹⁰¹ Cfr. *supra* § 1.7.

6. Di fronte al dolore per un peccato bisogna rammentare che la catechesi è un atto di misericordia, un'elemosina verso il prossimo spiritualmente indigente e che perciò è in sé rimedio alla colpa. Il predicatore perciò è tenuto a spostare la propria attenzione al proprio ufficio piuttosto che concentrarsi sui propri affanni.

Tutte queste considerazioni sono fatte da Agostino pensando al catechista, ma si possono applicare anche alla condizione del predicatore. Entrambi d'altronde assolvono allo stesso compito di ammaestrare e ammonire il popolo di Dio, dispensando i beni spirituali della Chiesa.

2 LA PRASSI DELLA PREDICAZIONE: COMMENTO AL *SERMO 313/A*

Abbiamo scelto di prendere in considerazione un gruppo di sermoni, quelli in onore di Cipriano¹⁰², e all'interno di questi concentrare la nostra attenzione sull'analisi del *Sermo 313/A*, al fine di studiare come Agostino declinasse nella sua pratica oratoria i principi a cui si ispirava. La scelta di un insieme di omelie predicate per la stessa ricorrenza ci permette di avere un gruppo piuttosto omogeneo nel quale far emergere con maggiore facilità le caratteristiche peculiari delle prediche, sia in termini di tratti comuni sia in termini di specificità. Il sermone 313/A, poi, ci consente di osservare la compresenza di più *genera dicendi* e di una serie di *topoi* prefatori e conclusivi che nelle altre prediche non sempre si trovano contemporaneamente. Infine, nella scelta del testo abbiamo tenuto conto della disponibilità di un'edizione post-maurina, quella di Michel Denis collezionata da Germain Morin, dalla quale abbiamo tratto i brani in seguito riportati¹⁰³. Questa predica è intitolata dal manoscritto C¹⁰⁴: *Sermo habitus Carthagine ad mensam beati martyris Cypriani de eius natale XVIII kalendas octobris*. Il sermone, dunque, fu tenuto il giorno della festa di Cipriano, ossia il 14 settembre, presso l'altare del santo a Cartagine, il luogo, cioè, dove fu martirizzato.

Vogliamo esaminare questo sermone ponendo particolare attenzione al dialogo intertestuale che intesse all'interno del gruppo definito e sottolineando gli elementi topici che emergono dal confronto. Come premesso nell'introduzione, il commento terrà conto sia della forma stilistico-retorica sia della struttura dei contenuti. Cercheremo, in particolare di interpretare le scelte dell'autore alla luce delle sue dichiarazioni teoriche. Nell'analisi seguiremo in modo continuativo il testo, rispettando la convenzionale partizione in paragrafi, cercando, al contempo, di individuare delle

¹⁰² Ossia i sermoni 309, 310, 311, 312, 313, 313/B, 313/C, 313/D, 313/E, 313/F e 313/G. Il *sermo 308/A*, tenuto la vigilia della festa di s. Cipriano, non parla del martire di Cartagine per cui non lo includiamo nel nostro gruppo.

¹⁰³ SANCTI AUGUSTINI *Sermo habitus Carthagine ad mensam beati martyris Cypriani de eius natale XVIII kalendas octobris* [=313/A], in *MiAg* 1, pp. 65-70.

¹⁰⁴ Casinensis XVII.

possibili sequenze minori che ci permettano di cogliere porzioni di testo particolarmente significative.

2.1 *Exordium*

2.1.1 Paragrafo I

2.1.1.1 *Sancta sollemnitatis...sine domino?*

*Sancta sollemnitatis beatissimi martyris, quae nos in nomine domini congregauit, de meritis et gloria tanti martyris exigit aliquid dici: sed non potest aliquid digne dici; uirtutibus enim eius et gloriae posset forte humana lingua sufficere, si se uoluisset ipse laudare. Verumtamen et nos deuotione magis quam facultate laudemus eum, immo dominum laudemus in eo: dominum in illo, et illum in domino. Quid enim esset sine domino?*¹⁰⁵

La predica si apre seguendo alcuni *cliché* riconoscibili nelle altre prediche in onore di Cipriano. Il primo di questi è l'indicazione sulla circostanza della predicazione: la *sancta sollemnitatis beatissimi martyris*. Questa indicazione si ritrova anche in *serm.* 309: *tam grata et religiosa sollemnitatis, qua passionem beati martyris celebramus*; in *serm.* 310: *Cypriani gloriosissimi martyris, cuius natalem hodie, sicut nostis, celebramus*; in *serm.* 311: *istum nobis festum diem passio beatissimi Cypriani martyris fecit*; in *serm.* 312: *diei tam grati laetique sollemnitatis, et coronae tanti martyris tam felix et iucunda festiuitas*; in *serm.* 313: *sanctissimus et sollemnissimus dies, [...] quem suae nobis gloria passionis Cyprianus beatissimus illustrauit*; in *serm.* 313/C: *anniuersaria celebratione passionis eius*; in *serm.* 313/D: *sollemnitatem sanctam eius martyris*; in *serm.* 313/G: *praeclarissimi martyris deuotissimo conuentu sollemnia celebramus*.

¹⁰⁵ *serm.* 313/A, in *MiAg* 1, p. 65. Apportiamo una modifica all'interpunzione sostituendo la virgola della linea 9 dell'edizione critica con un punto interrogativo. Mantenendo la virgola mancherebbe una reggente per l'interrogativa, avendo *audita est* il suo soggetto in *uox martyrum*. Agostino si sta chiedendo che cosa sarebbe Cipriano senza il Signore e risponde a questo quesito attraverso la citazione di Sal 123, 8.

Notiamo, poi, che Agostino sottolinea spesso che il discorso risponde a un'esigenza pressante. Non si tratta, qui, della topica classica che prevede la richiesta da parte di qualcuno di produrre un'opera¹⁰⁶. Nel nostro sermone è l'importanza della festività a esigere il discorso dal predicatore, come espresso dalla proposizione *sancta sollemnitatis [...] exigit aliquid dici*. Ne troviamo riscontro in *serm.* 309: *sermonem a nobis debitum auribus et cordibus uestris exigit*; in *serm.* 310: *quae oporteat dicere*; in *serm.* 312: *sermonem a me debitum flagitat*; in *serm.* 313: *sermone nostro, quem de illo debitum uestris auribus reddimus*; in *serm.* 313/C: *oportet itaque nos sermone sollemni in domino laudare*. Fra le prediche per la festa di S. Cipriano solo in *serm.* 313/F la richiesta del discorso proviene da un'altra persona: *primo respondeam fratri et collegae meo. [...] nos obaudiamus, et illi, et Deo per illum, et uobis*. Il *topos* è lo stesso della classicità, ma si adatta al contesto orale della predicazione, dove evidentemente l'autore non può (sempre) giustificare il suo intervento invocando una richiesta altrui, ma può attribuire alla circostanza la necessità del discorso.

Il terzo elemento che incontriamo è la dichiarazione di indegnità del discorso che possiamo ricondurre al più ampio *topos* della modestia¹⁰⁷. Questo elemento, caratteristico nel genere dei panegirici, dal quale prendeva spunto l'omiletica agiografica – soprattutto quella orientale – è decisamente ridimensionato nelle prediche *de sanctis* agostiniane¹⁰⁸. Consideriamo, tuttavia, come esso sia presente in quattro dei dodici sermoni in onore di Cipriano e che, nella predica che stiamo analizzando, Agostino ipotizza che solo lo stesso Cipriano avrebbe potuto, forse, parlar degnamente di sé: *sed non potest aliquid digne dici; uirtutibus enim eius et gloriae posset forte humana lingua sufficere, si se uoluisset ipse laudare*. Nel *serm.* 313, neppure al santo è data questa possibilità: *cuius reuerendi episcopi et uenerandi martyris laudibus nulla lingua sufficeret, nec si se ipse laudaret*. Più pacati sono i toni in *serm.* 313/D; qui la difficoltà di essere all'altezza del compito è espressa con una domanda retorica che invita il santo a non aver aspettative, ma a continuare a pregare; l'importanza della

¹⁰⁶ Cfr. CURTIUS 1992, p. 99.

¹⁰⁷ Cfr. CURTIUS 1992, pp. 97 ss.

¹⁰⁸ Almeno secondo lo studio condotto in SIMONETTI 1954, p. 142: «Egli rivela un disinteresse quasi assoluto per gli altri luoghi topici di questo tipo di composizione (*scil.* dei panegirici) [...]. Rarissime le eccezioni riguardanti quasi esclusivamente il luogo topico della difficoltà dell'opera, cfr. s. 284 (col. 1288): *laudanda est martyrum constantia, sed ei laudandae quae sufficit eloquentia?*; s. 299 (col. 1367): *praedicandis praedicatoribus...procul dubio nulla nostra uerba sufficiunt*; s. 313 (col. 1423): *cuius reuerendi episcopi et uenerandi martyris laudibus nulla lingua sufficeret*».

materia trattata è sottolineata, inoltre, dalla ripetizione del *tantus*: *quid ergo tantae rei dignum tanto illi proferamus, nisi ut non expectet laudari a nobis, sed non cesset orare pro nobis?* Anche in *serm.* 312, infine, il motivo è riecheggiato: *sed tantam sarcinam orationes illius me cum portant; ut si quid minus quam debetur, exsoluero, non me despiciat loquentem uobis, sed omnes reficiat precando pro uobis.*

Il ricorso alla preghiera come rimedio alla miseria del dire umano si trova anche nel sermone 313, che abbiamo visto aver tolto ogni possibilità all'uomo di una lode degna. In questo caso Agostino prima chiede al proprio uditorio di accettare l'impegno della volontà come compenso alle mancanze del discorso, poi invoca Dio perché renda gradite le sue parole:

In hoc itaque sermone nostro [...] magis approbate uoluntatis affectum, quam exigite facultatis effectum. Sic enim et laudibus Dei, quibus non solum oratio, sed ne cogitatio quidem ulla satis est, cum ne sanctus laudator minus idoneum cerneret, ait: "Voluntaria oris mei beneplacita fac domine". Hoc et ego dixerim: sit etiam ista mea deuotio, ut si par non sum ad explicandum quo duolo, accepto feratur, quia uolo.

Il ricorso alla preghiera è presente anche in *serm.* 310 dove non c'è il motivo dell'impossibilità di un discorso adeguato, ma ugualmente si invoca lo Spirito Santo affinché ispiri le parole più opportune: *Spiritus Sanctus doceat nos in hac hora quae oporteat dicere.* Nel sermone 313/F, invece, a Dio si chiede di rendere docile l'uditorio: *det in uobis oboedientiam.* Nel *serm.* 313/G, infine, troviamo il ringraziamento per il dono di poter celebrare assieme la festa: *ago gratias domino Deo nostro quia, ut uobiscum agam istum diem, et mihi concedere dignatus est et uobis.* Agostino conferma perciò nella pratica ciò che insegna nella teoria nell'invocare, talvolta pubblicamente, l'aiuto di Dio affinché il discorso abbia buon esito¹⁰⁹.

Come detto, nella nostra predica manca il riferimento alla preghiera, ma rimane il proposito di lodare Dio e Cipriano più con l'affetto che con le capacità: *uerumtamen et nos deuotione magis quam facultate laudemus eum.*

L'ultimo elemento ricorrente della parte introduttiva è il rapporto fra le lodi di Dio e le lodi del Santo. Nella nostra predica Agostino si propone di lodare e l'uno e l'altro, con una naturale precedenza per l'oggetto divino, senza cui non potrebbe esserci

¹⁰⁹ Cfr. *supra* § 1.7.

alcuna santità: *laudemus eum (scil. Cyprianum), immo dominum laudemus in eo: dominum in illo, et illum in domino. Quid enim esset sine domino.* Questo *topos* ricorre anche in *serm.* 312: *faciam sane [...] ut eum in domino laudem, cum de illo dominum laudo.* In *serm.* 313/C, invece, Agostino dichiara solo l'intenzione di lodare Cipriano in Dio: *in domino laudare animam serui eius.* In *serm.* 313, infine, l'autore trasferisce a Dio le lodi che sta per intessere per Cipriano: *Quid enim nisi Dei sunt laudes tanti martyris laudes?*

Complessivamente notiamo che vi è un graduale passaggio da una parte introduttiva piuttosto standardizzata verso la parte centrale del corpo del testo dove emergono chiaramente le peculiarità di questa predica. Nella sequenza che stiamo analizzando, la scena, che si apre con l'allitterazione *sancta sollemnitatis*, si articola attorno a due personaggi: Cipriano e il Signore. Fin dall'inizio troviamo il riferimento *beatissimi martyris* seguito da *in nomine domini* e, in poco più di sei righe¹¹⁰, Agostino si riferisce cinque volte a Dio, sempre con il termine *dominus*, e nove volte a Cipriano (*beatissimi martyris, martyris, eius, se, ipse, eum, in eo, in illo, illum*). La scena procede con un movimento ascendente giungendo al duetto finale costruito con due *kola* in chiasmo sintattico (*laudemus eum, immo dominum laudemus*), seguiti da altri due *kola* paralleli nella sintassi, ma chiasmi dal punto di vista semantico. A legare, inoltre, la prima e la seconda coppia vi è un parallelismo:

dominum laudemus in eo:
dominum in illo,
et illum in domino.

Fra questi due personaggi emerge sicuro, preceduto da *uerumtamen et* e seguito da una dichiarazione di modestia (*deuotione magis quam facultate*), il *nos* dell'autore. Agostino sceglie la prima persona plurale con l'effetto di affermare la propria autorità ministeriale, nonché di coinvolgere il proprio pubblico nella dichiarata volontà di lode¹¹¹. *Laudemus* è ripetuto due volte, ma in realtà Agostino, nel seguito del discorso,

¹¹⁰ Mi riferisco all'edizione di Morin.

¹¹¹ Prevale qui il carattere di *pluralis maiestatis* più che di plurale didattico-narrativo perché è preceduto dalla dichiarazione della necessità di un discorso per la solennità e questo discorso spetta al

non cerca tanto di intessere le lodi di Dio e di Cipriano, quanto di istruire e sollecitare i fedeli. Tuttavia questa dichiarazione, in sede introduttiva, permette al predicatore di creare un rapporto di fiducia con l'uditorio, esplicitando verbalmente le aspettative che il pubblico nutre per il sermone.

Complessivamente, l'intera parte iniziale, con la sua stilizzazione topica è orientata verso una *captatio benevolentiae*. Fin da subito il pubblico è centro dell'interesse di Agostino, che sfrutta la ripetizione di moduli consueti ed efficaci per prendere il primo contatto con esso e impostare una relazione positiva. Abbiamo visto, infatti, che questi luoghi sono abbastanza generici da poter esser applicati indipendentemente dalla circostanza del sermone e tendono a creare un rapporto di reciproca fiducia. Già Ernst Robert Curtius d'altronde spiegava:

«Nell'insegnamento della retorica, anticamente la topica costituiva il deposito delle scorte. Vi si trovavano idee di carattere generale, di quel tipo che può essere utilizzato in ogni discorso ed in ogni scritto»¹¹².

Nel nostro sermone, per “rompere il ghiaccio” Agostino focalizza l'attenzione sul primo elemento che lo accomuna con il suo uditorio: tutti, predicatore e fedeli, sono convenuti per celebrare la stessa ricorrenza. Da questa circostanza si è creata la necessità del discorso, ma Agostino subito sottolinea la difficoltà di esserne all'altezza, abbassando così le aspettative degli astanti e presentandosi come ministro indegnamente chiamato al compito della predicazione. Con ciò il suo ruolo non è sminuito, anzi, come abbiamo visto, il *pluralis maiestatis* conferisce chiara autorevolezza all'oratore, che però presenta il suo intervento con un profilo di modestia.

predicatore sulla cattedra. Tuttavia possiamo scorgere in nuce anche il plurale inclusivo che dopo poche battute emergerà chiaramente.

¹¹² CURTIUS 1992, p. 93.

2.1.1.2 *Vox martyrum... necessarium est*

*Vox martyrum de psalmo modo cum legeretur audita est: AUXILIUM NOSTRUM IN NOMINE DOMINI*¹¹³. *Si auxilium omnium nostrum in nomine domini, quanto magis martyrum. Ubi maior pugna, ibi maius auxilium necessarium est*¹¹⁴.

Abbiamo detto che il passaggio verso il corpo del testo è graduale e il primo passo è l'allargamento della scena dal singolo martire (*esset* al singolare è riferito a Cipriano) alla genericità dei martiri (*uox martyrum*) e dal singolo predicatore all'intera comunità cristiana (*omnium nostrum*).

Agostino a questo punto introduce la prima citazione biblica: *Auxilium nostrum in nomine domini*¹¹⁵ e abbiamo visto sopra che la sacra scrittura nella predicazione di Agostino svolge un ruolo di primaria importanza. Se ogni discorso cristiano per il nostro autore deve essere intessuto della sapienza che risiede nelle sacre scritture, se la stessa *doctrina christiana* si risolve in ultima analisi in una rilettura della dialettica e della retorica classica alla luce della parola rivelata nelle sacre scritture, nelle sue prediche il vescovo d'Ipbona realizza a tal punto questo connubio di eloquenza divina e umana che, come dice O'Donnell, i suoi sermoni assumono «la forma di una citazione esplicita o di un'interpretazione di passi della Scrittura»¹¹⁶. La parola di Dio pervade le prediche di Agostino sotto forma di citazioni esplicite, citazioni implicite, semplici evocazioni o influssi indiretti. Le citazioni, in particolare, vengono spesso a costituire un'ossatura concettuale per il corpo del testo, ricoprendo sovente ruoli di snodo nell'economia dei sermoni. La citazione biblica è usata dal nostro autore come punto di partenza per un'esposizione esegetica, come autorevole supporto nell'argomentazione di una tesi o nella contro-argomentazione delle posizioni eterodosse, qualora un passo sia stato male interpretato – in questo caso Agostino si mobilita per ripristinare la giusta interpretazione con le conseguenti conclusioni; essa è, infine, usata come conclusione autorevole e sintetica di una riflessione. Tutte queste funzioni sono attribuite alle citazioni dallo svolgersi logico del discorso in un continuo scambio fra le parole dell'oratore e la parola di Dio.

¹¹³ Sal 123, 8.

¹¹⁴ *serm.* 313/A, in *MiAg* 1, p. 65.

¹¹⁵ Sal 123, 8.

¹¹⁶ O'DONNELL 2007, p. 301.

Nel caso del nostro sermone, Agostino usa Sal 123, 8 per confermare autorevolmente il suo insegnamento: Cipriano non sarebbe diventato tale senza l'aiuto di Dio. Pure, per poter far intendere il legame fra la generica citazione biblica in prima persona plurale e il singolo caso di Cipriano, Agostino esplicita il nesso logico: *si auxilium omnium nostrum in nomine domini, quanto magis martyrum! Ubi maior pugna, ibi maius auxilium necessarium est*. Vediamo allora realizzarsi la tanto raccomandata chiarezza espositiva. Il legame che la mente dell'oratore aveva colto con uno slancio intuitivo viene esplicitato per esser reso fruibile anche dall'uditorio.

Agostino, inoltre, non rinuncia all'eleganza dell'eloquio costruendo la spiegazione su due coppie di *kola*, i primi due decrescendenti – nella protasi premessa sono presenti i termini comuni all'apodosi che segue –, i secondi crescenti creando una sorta di chiasmo ritmico. Notiamo inoltre che gli ultimi due *kola* creano un parallelismo con *uariatio* grazie al correlativo *ubi-ibi* e alla flessione femminile prima e poi neutra del comparativo (*maior-maius*).

La citazione considerata, per di più, ha l'importante funzione di connettere il discorso alla dimensione liturgica della celebrazione stessa, nella quale ha luogo l'omelia, poiché il passo – Agostino ci tiene a specificarlo¹¹⁷ – è quello appena proclamato nel salmo responsoriale.

2.1.1.3 *Duo sunt...quod terret*

*Duo sunt enim quae faciunt christianorum angustam uiam: uoluptatis abiectio, et tolerantia passionis. Vincis, quicumque conflagis, si uiceris quod libet et terret: uincis, inquam, christiane, quicumque conflagis, si uiceris quod libet et terret. Aliud quod libet, aliud quod terret*¹¹⁸.

L'obbiettivo della predica di Agostino si rivela nel secondo passaggio verso la parte centrale del testo. Agostino dopo aver detto, in riferimento ai martiri, che l'aiuto di Dio è maggiore per chi è maggiormente in difficoltà, passa subito a mostrare quale

¹¹⁷ *Vox martyrum de psalmo modo cum legeretur audita est.*

¹¹⁸ *serm. 313/A, 1 in MiAg 1, p. 65.*

siano invece le due maggiori difficoltà nella vita di un comune cristiano. Per farlo usa un tono didascalico con un'evocazione biblica¹¹⁹, senza rinunciare, ancora una volta, al chiasmo finale (*uoluptatis abiectio, et tolerantia passionis*). A questi due ostacoli Agostino risponde con *uicis*, che afferma fin da subito, con energia e con decisione, la superiorità del cristiano nella lotta. Il tono si è innalzato e la forza del messaggio è trasmessa dalla ripetizione, sottolineata da Agostino con *inquam*, dell'intera proposizione *uicis, quicumque conflagris, si uinceris quod libet et terret*, e dal vocativo *christiane*. La ripetizione genera un martellante omeoteleuto che ripete ben sei volte la desinenza di seconda persona singolare *-is*, la quale chiama in causa irresistibilmente l'ascoltatore. Agostino chiude, poi, insegnando che c'è differenza fra ciò che alletta e ciò che atterrisce attraverso l'uso di *alius*, che in sé evidenzia la diversità, e attraverso il parallelismo dei due *kola* uniti da anafora (*aliud quod*) e rima verbale. Anafora e rima convergono nel mettere a fuoco l'unico elemento di diversità: il contenuto semantico nella radice dei due verbi: il piacere e la paura.

Dunque, la scena si è allargata ulteriormente fino a comprendere l'intera cristianità, nella quale si staglia il cristiano tipo, interlocutore di Agostino, definito da un tu *quicumque* (ripetuto due volte) e da un generico *christiane*, nel quale qualunque ascoltatore può riconoscersi. L'uditorio si sente così via via più coinvolto grazie al citato omeoteleuto e alla forza del vocativo.

2.1.1.4 *Agitur de... passiones imitari*

*Agitur de martyrum gloria. Facile est martyrum sollemnia celebrare; difficile est martyrum passiones imitari*¹²⁰.

Nell'ultimo passaggio della parte introduttiva Agostino richiama l'argomento iniziale del discorso e lo connette a quella che poteva sembrare una digressione attraverso un conciso *kolon* (*agitur de martyrum gloria*) seguito da due membri appena più ampi e contrapposti, uniti in asindeto dal parallelismo sintattico. Egli ha introdotto

¹¹⁹ La metafora della via angusta è reminiscenza di Mt 7, 14: *Quam angusta porta et ardua uia est, quae ducit ad uitam.*

¹²⁰ *serm.* 313/A, in *MiAg* 1, p. 65.

le due maggiori difficoltà dei cristiani prospettandone il superamento perché in ciò sta la gloria del martirio in un tempo senza persecuzioni¹²¹. Agostino, dunque, svela che non è tanto interessato a lodare il martire (*facile est martyrum sollemnia celebrare*), quanto a spingere il suo pubblico a imitare il martirio di Cipriano nella quotidianità delle loro vite. Da questo punto in poi Cipriano scompare quasi totalmente dalla scena e al centro della predica sono posti temi che concorrono direttamente alla santificazione dell'assemblea dei fedeli. Agostino rispetta nella sua pratica oratoria l'esigenza prima dell'eloquenza cristiana di esser finalizzata *ad hominum salutem, nec temporariam sed aeternam*¹²² e si concentra sulle esigenze di chi gli sta innanzi. Il discorso che inizia, dunque, si profila come parenesi, poiché Agostino intende spingere i suoi uditori ad imitare nel loro quotidiano il sacrificio di Cipriano. Il martirio deve trasformarsi in ascesi, disprezzo della vita terrena con le sue lusinghe e sopportazione delle sue pene. Ma il vescovo è consapevole che questa via non è di per sé desiderabile, tanto quanto la morte non lo è per il martire – proprio in ciò sta, d'altra parte, la magnanimità dei santi: nel compiere per amore, con la grazia di Dio, ciò che umanamente non vorrebbero. Per questo sarà necessario stimolare fortemente gli animi, muoverne i sentimenti con una *dictio grandis* e renderli docili al sacrificio quotidiano, in vista della beatitudine eterna.

2.2 *Narratio*

2.2.1 Paragrafo II

2.2.1.1 *Angustam, ut... ambitionem saeculi*

Angustam, ut dicere coeperam, et artam christianorum uiam duae res faciunt: contemptus uoluptatis, et tolerantia passionis. Quisquis ergo confligit, sciat se cum toto mundo confligere; et confligens cum toto mundo haec duo uincat, et uincit mundum. Vincat quicquid blanditur, uincat quicquid minatur: uoluptas enim falsa est, poena

¹²¹ Cfr. STRAW 2007.

¹²² *doctr. christ.* IV, XVIII 35.

transitoria. Si uis intrare per angustam portam, claude portas cupiditatis et timoris: his enim temptat ille temptator ad euertendam animam. Ianua cupiditatis promittendo temptat: ianua timoris minando temptat. Est quod cupias, ut ista non cupias; est quod timeas, ut ista non timeas. Non auferatur cupiditas, sed mutetur; timor non extinguatur, sed in aliud transferatur. Quid cupiebas, qui mundo blandienti cedebas? Quid cupiebas? Voluptatem carnis, concupiscentiam oculorum, ambitionem saeculi¹²³.

Agostino, dopo aver preso contatto con il suo pubblico e aver trasformato il discorso da generica celebrazione, come richiesto dalla solennità, a momento formativo per l'uditorio, come richiesto dal ministero del *doctor*, ora riprende il tema accennato della via angusta di santificazione per svilupparlo adeguatamente. In questa prima sezione, in particolare, recupera la duplice difficoltà della lusinga dei piaceri e della minaccia delle sofferenze.

Agostino sviluppa prima una *pars destruens* in cui attacca come nuovo nemico della cristianità tutto il mondo, nella sua dimensione di piacere e sofferenza carnale. L'autore ordina ai fedeli di chiudere le *portae cupiditatis et timoris*, strumenti malefici per la corruzione delle anime, e svela il duplice meccanismo della tentazione nella promessa e nella minaccia. A questa parte segue una *pars costruens* in cui Agostino addita ai fedeli un nuovo oggetto per i propri desideri e timori. L'acume del nostro autore capisce che non è bene sopprimere queste due istanze: invita così gli ascoltatori a trasferire ad altro e il desiderio e il timore. Agostino, comunque, non si sofferma qui a mostrare questa nuova via positiva, ma torna a concentrarsi sulle brame di chi si lascia andare alle lusinghe del mondo sintetizzandole mirabilmente nel trio *uoluptas carnis-concupiscentia oculorum-ambitio saeculi*. La terna di mali è tratta da 1 Gv 2, 16, ma il fatto che la citazione esplicita dell'apostolo sia postposta¹²⁴ fa intendere che sia già Agostino a leggere così la realtà dei desideri mondani e che le parole dell'apostolo siano un'ulteriore luce che conferma questa visione delle cose. Naturalmente la prospettiva di Agostino è di fatto interiorizzata a partire da questo passo dell'epistola giovannea.

¹²³ *serm.* 313/A, 2 in *MiAg* 1, pp. 65-66.

¹²⁴ Cfr. *infra* § 2.2.1.2.

Il richiamo di Agostino alle proprie parole precedenti è esplicitato dalla formula *ut dicere coeperam*. Essa ricorre altre 66 volte nei sermoni¹²⁵, mentre nelle altre opere torna in tutto 39 volte, 10 delle quali nelle *Enarrationes in Psalmos* – che a loro volta sono, in parte, revisioni di sermoni. La formula, dunque, è frequente nei testi di natura orale; certamente è caratteristica di un tono didascalico e aiuta chi parla a riannodare i fili del discorso lasciati in sospeso.

Nel seguito Agostino recupera i concetti appena accennati ricorrendo di nuovo allo stesso lessico con modifiche minime ma non superflue: il neutro *duo* diviene femminile *duae res*, mentre sono conservati *angustam christianorum uiam faciunt*, a cui è aggiunto l'aggettivo *artam*. L'aggiunta del sinonimo di evangelica memoria rafforza con un supplemento semantico il termine *angustam*, che significativamente è posto in posizione iniziale, e perciò in rilievo. I due lessemi, inoltre, si rinforzano reciprocamente attraverso l'allitterazione e l'omeoteleuto. Agostino ottiene così una frase più concisa – rispetto alla precedente è stata soppressa la relativa – e, al contempo, mette l'accento sulla difficoltà per il cristiano di percorrere questa via piuttosto che sul fatto che la difficoltà sia doppia. In questo senso si può leggere anche la scelta del più neutrale parallelismo in luogo del chiasmo: *contemptus uoluptatis, et toleratia passionis* laddove prima c'era *uoluptatis abiectio, et tolerantia passionis*. Notiamo, infine, la *uariatio* nella scelta di *abiectio* in luogo di *contemptus*.

Agostino prosegue riprendendo il tema della battaglia e il tono viene ad essere più elevato. Di nuovo, come nell'introduzione, l'autore si rivolge a un interlocutore generico in cui ciascuno può immedesimarsi – qui è *quisquis* con una *uariatio* rispetto al *quicumque* precedente.

Ogni cristiano combatte contro e vince sul mondo intero se in esso riesce a superare desideri e sofferenze. L'autore pone al centro l'esortazione, espressa dai due congiuntivi, a prendere coscienza di questa realtà bellica e a uscire vittoriosi dalla lotta contro questi due aspetti, con la certezza, espressa dagli indicativi, che il trionfo finale è esteso su tutto il mondo.

¹²⁵ Ossia in *serm.* 9 9; 24 5; 33/A 2; 126 3, 4; 152 11; 159 4, 5; 161 9, 9; 254 2; 302 4; 308/A 7; 335/G 2; 340/A 11; 346/B 4; 351 4, 8; 354 6, 6; 359/A 2; 12D (=Dolbeau) 1; 22D 7. 14; 25D 7. 26; 26D 12. 16. 26. 57. 61.

Dal punto di vista stilistico-retorico abbiamo quattro membri con un chiasmo centrale sia semantico:

cum toto mundo conflagere;
et conflagens cum toto mundo

sia sintattico, con l'alternanza verbo-oggetto X oggetto-verbo:

sciat se [...] conflagere;
et [...] haec duo uincat.

Un ulteriore chiasmo, inoltre, unisce il terzo membro con il quarto:

[...] mundo haec duo uincat,
et uincit mundum.

Agostino continua l'esortazione con due coppie di *kola*, ciascuna strutturata con parallelismo sintattico e imposta così uno schema basato sulla coppia piaceri-sofferenze. Il primo binomio, isocolico, riprende in anafora *uincat quicquid* e con l'omeoteleuto concentra l'unica differenza dei due elementi sulla radice verbale. Questo schema retorico enfatizza l'esortazione mettendo precisamente a fuoco i due elementi da vincere:

Vincat quicquid blanditur,
uincat quicquid minatur.

Il secondo binomio, invece, è decrescente e spiega (*enim*) perché sia possibile la vittoria, mettendo in luce la povertà sostanziale dei due pericoli: i piaceri sono illusori, mentre le sofferenze sono effimere.

A questo punto Agostino sposta la sua attenzione da una generica terza persona singolare ad una allocutiva seconda persona singolare. Questo cambiamento è legato al passaggio dal congiuntivo esortativo all'imperativo, che rende perentoria l'esortazione dell'autore. Anche la metafora subisce uno slittamento di termini cambiando la *uia* in *porta* (poi alternato con *ianua*), richiamando così l'altro elemento della frase

evangelica¹²⁶. Per spiegare (*enim*) la categoricità dell'imperativo, Agostino mostra il pericolo insito nel desiderio e nella paura, entrambi strumenti diabolici. La presenza malefica è sottolineata dalla figura etimologica (*temptat-temptator*) che fa risuonare i cupi suoni occlusivi /t/ e /p/ e dalla posizione centrale del già enfatico *ille*. Seguono due *kola* anaforici (con *ianua* ripetuto) perfettamente paralleli: Agostino riprende il binomio piaceri-sofferenze e lo stabilizza nella coppia semantica *cupiditatis-timoris* con i rispettivi corradicali, rendendo così incalzante il discorso. Si aggiungono altre due coppie di *kola*, strettamente intersecate: 1° e 3° membro isosillabici e anaforici (*est quod*) come il 2° e il 4° (*ut ista non*) e ancora 1° e 2° membro legati da epifora (*cupias*), come il 3° e il 4° (*timeas*):

*Est quod cupias,
ut ista non cupias;
est quod timeas,
ut ista non timeas.*

Ancora quattro *kola* strettamente connessi si abbinano a due a due: il primo e il terzo in chiasmo sintattico, il secondo e il quarto paralleli ma con *uariatio*:

*Non auferatur cupiditas,
sed mutetur;
timor non extinguatur,
sed in aliud trasferatur.*

Notiamo inoltre come i verbi principali siano tornati al congiuntivo con funzione esortativa.

Come abbiamo visto l'elaborazione retorica di questa parte è notevole. Agostino combina elementi di più *genera dicendi*, procedendo dallo stile umile fino al sublime. L'autore infatti mostra di voler spiegare quale sia la dinamica spirituale che conduce alla salvezza, ma non siamo di fronte a una mera esposizione didattica. L'elaborazione retorica è elevata non solo al fine di catturare l'attenzione, ma anche per iniziare a coinvolgere gli ascoltatori a un livello più profondo, in vista del vero e proprio *mouere*.

¹²⁶ Cfr. Mt 7, 14: *Quam angusta porta et arda uia est, quae ducit ad uitam.*

Agostino, dunque, inizia già ad esortare gli ascoltatori verso un preciso comportamento, spiegando al contempo le ragioni del suo invito. I verbi delle frasi reggenti tradiscono questa ambivalenza essendo coniugati da un lato al congiuntivo, con una preferenza per la terza persona singolare, che genera un'esortazione generica, piuttosto che la seconda persona singolare, pure presente, che apostrofa direttamente l'astante, dall'altro lato sono coniugati anche all'indicativo, che assieme ai connettivi (*ergo, enim, enim*), che si lega maggiormente al primo stile oratorio. Vediamo, inoltre, comparire un imperativo (*claudere*) e soprattutto, nell'ultima parte, la prima domanda retorica, che tradisce la volontà del *flectere*, propria del *genus grande*.

Questa domanda viene reiterata da Agostino nella sua forma ridotta: *Quid cupiebas, qui mundo blandienti cedebas? Quid cupiebas?* La doppia interrogazione dà grande enfasi al momento, producendo un incremento stilistico, e ritarda la risposta accrescendo l'attesa per la stessa. Tale risposta giunge, quindi, perentoria e netta, formata da un *trikolon* di coppie accusativo-genitivo, in perfetto parallelismo. A questo punto la tensione del discorso giunge al suo culmine e si scioglie introducendo quello che sarà l'argomento della seconda parte della predica: i desideri carnali, l'insana brama degli occhi e l'ambizione mondana:

*uoluptatem carnis,
concupiscentiam oculorum,
ambitionem saeculi.*

2.2.1.2 *Nescio quis... contemtor artificis*

Nescio quis iste tricapitus est canis inferni. Sed audi apostolum Iohannem, qui super pectus domini discumbat, et hoc in euangelio ructabat, quod in conuiuio Christi bibebat; audi eum dicentem: NOLITE DILIGERE MUNDUM, NEQUE EA QVAE SUNT IN MUNDO. SI QUIS DILEXERIT MUNDUM, NON EST CARITAS PATRIS IN ILLO; QUONIAM OMNIA QVAE IN MUNDO SUNT CONCUPISCENTIA CARNIS EST, ET CONCUPISCENTIA OCULORUM, ET AMBITIO SAECULI¹²⁷. Dicitur ergo mundus hoc caelum et terra. Non ipsum mundum uituperat, qui dicit, nolite diligere mundum; qui enim istum uituperat mundum,

¹²⁷ 1 Gv 2, 15. 16.

*artificem mundi uituperat. Audi mundum bis uno loco nominatum sub diuersis significationibus. De domino Christo dictum est: IN HOC MUNDO ERAT, ET MUNDUS PER EUM FACTUS EST, ET MUNDUS EUM NON COGNOUIT*¹²⁸. *Mundus per eum factus est: AUXILIUM NOSTRUM IN NOMINE DOMINI, QUI FECIT CAELUM ET TERRAM*¹²⁹. *Mundus per eum factus est: LEVAVI OCULOS MEOS IN MONTES, UNDE VENIET AUXILIUM MIHI; AUXILIUM MEUM A DOMINO, QUI FECIT CAELUM ET TERRAM*¹³⁰. *Iste mundus a deo factus est, et mundus eum non cognouit. Quis eum mundus non cognouit? Dilector mundi, amator operis, contemtor artificis*¹³¹.

Agostino mostra da dove ha tratto la sua interpretazione del mondo e cita esplicitamente 1 Gv 2, 15-16, soffermando per un po' l'attenzione sul significato del termine *mundus* nella citazione stessa. È questo il caso contemplato in *doctr. christ.* IV, XX 39, dove si affida al *genus humilis* il compito di affrontare *aliis quaestionibus, quae fortassis inciderint, ne id quod dicimus improbetur per illas aut refellatur*.

La citazione biblica è anticipata dalla dichiarazione *nescio quis iste tricapitus est canis inferni*. Notiamo subito che l'interrogativa indiretta abbassa l'enfasi raggiunta e la multipla specificazione di *canis* allunga l'estensione della frase. È comunque espressiva la scelta di concludere con *inferni*, come pure l'uso del termine *tricapitus*, termine inusuale nel latino letterario, ma scelto probabilmente per il suo potere evocativo del cane infernale Cerbero¹³². La frase successiva allunga notevolmente i tempi dell'espressione al punto che Agostino è costretto a ripetere il verbo reggente a causa delle tre proposizioni relative – le prime due fra loro coordinate e la terza subordinata alla seconda – apposte al complemento oggetto.

Agostino, a questo punto, cita il passo giovanneo¹³³ e dà inizio a una digressione sul duplice significato di “mondo” nei testi sacri. Agostino, infatti, nota che con *mundus* s'intende generalmente il cielo e la terra, creati da Dio, e subito puntualizza che non di questo mondo parla qui l'autore sacro, perché chi disprezza il creato disprezza il Creatore. Lo stile è *submissum* poiché lo scopo di Agostino è l'esegesi, ma vediamo che

¹²⁸ Gv 1, 10.

¹²⁹ Sal 123, 8.

¹³⁰ Sal 120, 1. 2.

¹³¹ *serm.* 313/A, 2 in *MiAg* 1, pp. 66-67.

¹³² Dalla LLT-A risulta che prima di Agostino il termine sia stato usato solo una volta in *CIC. Orat.* 159, mentre per *bicapitus* abbiamo un riferimento nel *ThLL* II 1970, 1. 29.

¹³³ 1 Gv 2, 15-16.

non sono assenti abbellimenti retorici come il chiasmo, ottenuto con l'iperbato *istum-mundum*:

*istum uituperat mundum,
artificem mundi uituperat.*

L'abbellimento, comunque, non è di maniera, ma funzionale a una maggiore efficacia espressiva. In questo caso il chiasmo sottolinea la stretta connessione fra creato e Creatore.

Un forte richiamo alla concentrazione del pubblico è fatto con l'imperativo *audi* all'inizio della frase successiva. Il tono resta didascalico e il predicatore chiede al pubblico un supplemento di attenzione per cogliere la sottile ambivalenza concettuale insita nella parola *mundus*. È la terza volta, in poco tempo, che Agostino usa questo imperativo ed è ancora un invito a rivolgersi non alle parole del predicatore ma a quelle dell'apostolo. Si conferma, dunque, la centralità della *scriptura* e la sua superiorità ontologica rispetto alle parole umane¹³⁴.

Agostino, pertanto, propone al pubblico Gv 1, 10, un luogo in cui *mundus* è usato due volte con due significati diversi e sottolinea il fatto con l'accostamento antitetico *bis uno loco* incorniciato dalla coppia concordante *mundum-nominatum*.

Vediamo qui attuarsi un procedimento diffuso nella predicazione agostiniana che consiste nel proporre passi dal senso potenzialmente oscuro o nell'accostare luoghi controversi per sciogliere i nodi dottrinali e morali che emergono, con l'ausilio della stessa Scrittura. Goulven Madec ha individuato in questo procedimento una costante della predicazione di Agostino e così si esprime:

«Per Agostino occorre interpretare la Scrittura mediante la Scrittura [...] e l'interpretazione di passi oscuri si basa su quelli chiari. Così la predicazione si basava su gruppi di versetti che si chiarivano reciprocamente, un processo denominato da A. M. La Bonnardière *orchestrazione scritturale*»¹³⁵.

¹³⁴ Cfr. *supra* §§ 1.3 e 2.1.1.2.

¹³⁵ MADEC 2007, p. 140. Si noti altresì che questa pratica era comunemente usata da Ambrogio, ma anche da Clemente Alessandrino e Origene, nonché già dagli esegeti alessandrini di Omero: cfr. PIZZOLATO 2007, pp. 244-245.

Nel nostro caso il passo di difficile comprensione è quello del prologo del *Vangelo* di Giovanni che viene in parte spiegato con altre due citazioni¹³⁶. In Gv 1, 10, infatti, si dice che il mondo è stato fatto per mezzo del Verbo-Cristo, nei due salmi si afferma che il Signore ha fatto cielo e terra. Dall'accostamento si intende che una prima accezione di mondo significa il cielo e la terra creati da Dio. A questo punto Agostino riprende la citazione di Gv 1, 10 ed esplicita la domanda che sorge spontanea: qual è il mondo che non ha conosciuto il suo Signore? E quindi, in quale altra accezione si intende il mondo quando di lui si dice che non ha conosciuto Dio? La risposta è espressa con un *trikolon* giocato nel campo semantico amore-disprezzo¹³⁷, accennando al prossimo passaggio testuale, nel quale Agostino invita i fedeli a preoccuparsi dell'oggetto del proprio amore.

Ancora una volta notiamo che, nonostante l'intento sia chiaramente didascalico, Agostino contamina i generi usando tratti dello stile umile e tratti dello stile temperato. Infatti, il fatto che le due citazioni dai *Salmi* siano riferite alla prima parte della citazione di Giovanni è sottolineato da una sorta di epanalessi che ripete questa parte di citazione davanti a entrambi i passi dei salmi:

*De domino Christo dictum est: IN HOC MUNDO ERAT, ET MUNDUS PER EUM FACTUS EST, ET MUNDUS EUM NON COGNOVIT*¹³⁸.

*Mundus per eum factus est: AUXILIUM NOSTRUM IN NOMINE DOMINI, QUI FECIT CAELUM ET TERRAM*¹³⁹.

*Mundus per eum factus est: LEVAVI OCULOS MEOS IN MONTES, UNDE VENIET AUXILIUM MIHI; AUXILIUM MEUM A DOMINO, QUI FECIT CAELUM ET TERRAM*¹⁴⁰.

La domanda diretta, poi, si fa portavoce del pensiero dell'ascoltatore, che si chiede quale sia la seconda accezione di *mundus*. La terna finale, infine, è la risposta a questa domanda e, con il parallelismo dei suoi membri, chiude con autorevole eleganza la digressione esegetica facendosi ponte verso una parte in stile elevato. È la seconda

¹³⁶ Sal 123, 8; 120, 1-2.

¹³⁷ *serm.* 313/A, 2: *Dilector mundi, amator operis, contemtor artificis.*

¹³⁸ Gv 1, 10.

¹³⁹ Sal 123, 8.

¹⁴⁰ Sal 120, 1. 2.

volta che vediamo Agostino chiudere una sezione del suo discorso con una domanda diretta la cui risposta è un *trikolon* di coppie sostantivo + specificazione¹⁴¹.

2.2.1.3 *Amor tuus...ambitio saeculi*

Amor tuus migret: rumpe funes a creatura, alliga ad creatorem. Muta amorem, muta timorem: non enim faciunt bonos et malos mores nisi boni uel mali amores. Magnus iste uir, dicet aliquis, bonus est, magnus est. Unde, quaeso? Multa nouit. Quid diligat quaero, non quid sciat. NOLITE ERGO DILIGERE MUNDUM, NEQUE EA QVAE SUNT IN MUNDO. SI QUIS DILEXERIT MUNDUM, NON EST CARITAS PATRIS IN ILLO: QUONIAM OMNIA QVAE IN MUNDO SUNT – utique in dilectoribus mundi – ea quae sunt in dilectoribus mundi, CONCUPISCENTIA CARNIS EST, ET CONCUPISCENTIA OCULORUM, ET AMBITIO SAECULI¹⁴².

In questa sequenza Agostino con veemenza prima esorta (con *migret* al congiuntivo) e poi ingiunge (con i quattro imperativi: *rumpe-alliga* in coppia antonimica e la ripetizione *muta-muta*) a traslare il proprio amore dalle creature al Creatore. L'asindeto rende concise le espressioni e l'anafora e l'omeoteleuto rendono martellante il parallelismo e, nel secondo caso, l'isosillabismo:

*rumpe funes a creatura,
alliga ad creatorem.
Muta amorem,
muta timorem*

Il comando dell'oratore è subito spiegato (*enim*) con l'assunto per cui la bontà dei costumi è proporzionale alla bontà degli amori. La correlazione fra costumi e amori è sottolineata anche a livello stilistico e dalla paronomasia (*mores-amores*) e dal poliptoto degli aggettivi *bonus* e *malus*.

¹⁴¹ Cfr. *Quid cupiebas, qui mundo blandienti cedebas? Quid cupiebas? Voluptatem carnis, concupiscentiam oculorum, ambitionem saeculi.*

¹⁴² 1 Gv 2, 15. 16. Il brano è tratto da *serm.* 313/A, 2 in *MiAg* 1, p. 67.

Si innesta a questo punto un dialogo fittizio che ricorda il *dialektikon* della diatriba. Un generico interlocutore afferma con tono compiaciuto che un tale è buono e grande. Le frasi brevi e la ripetizione di *magnus est* contribuiscono a suggerire un tono colloquiale. Agostino pone a questo interlocutore una domanda sull'origine di tale grandezza e questi brachilologicamente risponde: *multa noui*¹⁴³. Agostino, così, replica che la grandezza di un uomo si misura sull'oggetto del suo amore, piuttosto che su quello del suo sapere. Notiamo ancora una volta il parallelismo e l'asindeto per marcare l'opposizione dei due membri. Lo scambio di battute è veloce e la vicinanza dei tre *uerba dicendi*, che aiutano ad individuare il giusto interlocutore, evidenzia questa rapidità. A concludere autorevolmente questa sezione vi è la ripresa letterale della citazione di 1 Gv 2, 15-16 frammezzata prima dall'*ergo* conclusivo, poi, dopo *...omnia quae in mundo sunt*, dalle parole di precisazione di Agostino, che specificano il significato di *mundo*: *utique in dilectoribus mundi* e dalla parafrasi delle parole dell'apostolo: *ea quae sunt in dilectoribus mundi*. L'alternanza dei verbi all'imperativo (ingiunzione) e all'indicativo (spiegazione) della citazione giovannea contribuiscono a integrare le parole dell'apostolo nel sermone di Agostino, che spesso propone la stessa sequenza esortazione-spiegazione¹⁴⁴.

2.2.1.4 *In concupiscentia... triplex radix*

*In concupiscentia carnis uoluptas est, in concupiscentia oculorum curiositas est, in ambitione saeculi superbia est. Qui tria ista uincit, non ei remanet omnino in cupiditate quod uincat. Multi rami, sed triplex radix*¹⁴⁵.

Questa sezione riprende il discorso introdotto con la citazione di 1 Gv 2, 15-16 e sospeso dalla digressione sul termine *mundus*. Agostino, riprende le tre aree in cui è racchiusa *omnia quae in mundo sunt* e individua in ciascuna l'elemento che

¹⁴³ Il perfetto ha qui valore resultativo.

¹⁴⁴ Cfr. l'inizio del paragrafo: *uincat...uincat...uoluptas enim falsa est; claude portas...his enim temptat ille* e più avanti *muta...muta...non enim faciunt*.

¹⁴⁵ *serm.* 313/A, 2 in *MiAg* 1, p. 67.

maggiormente la caratterizza, affinché il fedele, superato quello specifico aspetto, possa ritenere di aver vinto sull'intero gruppo delle brame.

Notiamo l'uso, ancora una volta, del verbo *uinco*. Questo lessema torna frequentemente nella predica perché ha il potere di associare alla vittoria del martirio di Cipriano – a sua volta legata alla vittoria della croce di Cristo – l'esercizio morale richiesto ai fedeli di Cartagine, configurando quest'ultimo come vera e propria battaglia contro le forze del male. Il contenuto semantico di questa parola garantisce all'ascoltatore un esito positivo al faticoso percorso di vita cristiano e non permette di dubitare della superiorità del cristiano stesso sulle molteplici tentazioni¹⁴⁶.

Nella concupiscenza della carne Agostino individua come elemento dominante il godimento, nella concupiscenza degli occhi è la curiosità e nell'ambizione la superbia. Con una metafora dal mondo della botanica Agostino assimila questi tre mali a tre radici dell'unica pianta della cupidigia dalla quale si estendono molti rami maligni.

Queste frasi di spiegazione sono riconducibili allo stile umile. Il primo periodo articola i suoi tre membri, uniti da asindeto, in perfetto parallelismo, scelta che si può spiegare con una volontà di efficace chiarezza da parte dell'autore. Un secondo periodo si apre e si chiude con due relative dal verbo *uinco*: la prima riferita al fedele che vince i piaceri, la curiosità e l'ambizione, la seconda riferita alle cose che a questo punto il fedele non ha più da vincere. Conclude infine con la metafora della pianta articolata su due brevi *kola* ancora paralleli, che ricordano le *sententiae* senecane.

2.2.1.5 *Quanta mala... in se ipso peruersus?*

*Quanta mala habet, quanta mala facit carnalis uoluptatis appetitio. Inde adulteria, fornicationes: inde luxuriae, ebrietates: inde quicquid titillat sensus inlicite, et mentem penetrat suauitate pestifera, addicit carni mentem, deturbat ex arce rectorem, subdit seruienti imperantem. Et quid poterit homo facere rectum in se ipso peruersus?*¹⁴⁷

¹⁴⁶ Cfr. *supra* §§ 2.1.1.3 e 2.2.1.1 e *infra* §§ 2.2.3.2 e 2.3.1.
¹⁴⁷ *serm.* 313/A, 2 in *MiAg* 1, p. 67.

A questo punto il nostro autore prende in considerazione uno per uno gli elementi della triade: nelle poche, incisive battute fino alla fine di questo paragrafo troviamo la trattazione della *uoluptas*. Nel paragrafo successivo è sviluppato più lungamente il tema della *curiositas*, mentre nella prima parte del quarto paragrafo troviamo un approfondimento sull'*ambitio*.

Questa sezione si configura come una *uituperatio*, generalmente connessa con il *genus temperatum*, ma allo stesso tempo è ugualmente tesa a operare un sommovimento interiore nell'ascoltatore. È perciò improprio inquadrare il passo completamente in un genere poiché qui lo stile temperato sfuma nel sublime e viceversa. La *uituperatio* non è meramente descrittiva, né la volontà di *mouere* è scarsa di ornamenti. Agostino inizia con un'esclamazione, introdotta dall'epanalessi (*quanta mala*), e conclude con una domanda retorica. Nel mezzo l'autore passa in rassegna i mali che conseguono dalla brama del piacere carnale. Fedele all'insegnamento evangelico, Agostino valuta la pianta dai suoi frutti e depreca la radice del piacere carnale mostrando i vari rami di nequizie che da essa crescono: adulteri, fornicazioni, mollezze, ubriachezze e qualsiasi cosa stuzzichi i sensi in modo illecito, ma soprattutto tutto ciò che entra nella mente e sovverte il naturale ordine delle cose. Il male, infatti, altro non è che lo stravolgimento dell'ordine che Dio, sommo bene, ha stabilito nella natura¹⁴⁸. Dunque anche qui la condanna non è rivolta tanto a qualsiasi stimolo corporeo, quasi a esortare a una completa apatia, quanto a quegli stimoli che illecitamente, ossia contrariamente alla legge divina, stuzzicano gli appetiti della carne. Per quanto riguarda la *mens*, poi, il rivoltamento è ancora più grave poiché essa dovrebbe essere *rector e imperans*, ossia deputata al governo dell'intera persona, mentre, se presa dalla concupiscenza, è assoggettata alla stessa carne, sua ancella, e deposta dal suo luogo di comando. La *suauitas* che contamina l'integrità mentale è perciò detta *pestifera*, perché come un morbo mortale conduce alla rovina l'uomo.

Ci sembra di scorgere nelle parole di Agostino la presenza della contrapposizione paolina spirito-carne¹⁴⁹, che a sua volta fa eco al mito del carro nel

¹⁴⁸ Ricordiamo come poco sopra Agostino definisse il mondo che non ha conosciuto Dio come *dilector mundi, amator operis, contemtor artificis*, ossia chi ha riposto il proprio amore nelle creature anziché nel Creatore, rovesciando i ruoli naturali.

¹⁴⁹ Cfr. Gal 5, 16-22, in cui peraltro è presente uno degli almeno 11 cataloghi dei vizi dell'Apostolo (Rm 1, 29-31; 1 Cor 5, 10-11; 6, 9-10; 2 Cor 12, 20-21; Gal 5, 19-21; Ef 4, 31; 5, 3-5; Col

Fedro di Platone, con la sostituzione del cavallo nero con la carne e dell'auriga con lo spirito paolino o la mente agostiniana. Naturalmente la sovrapposizione non è del tutto esatta per la diversa connotazione che i vari elementi hanno in ciascuna opera.

Dal punto di vista stilistico-retorico i frutti della *carnalis uoluptatis appetitio* sono disposti in un'enumerazione di singoli termini, uniti dall'asindeto e dall'anafora *inde* che raggruppa gli elementi in tre *kola*: due coppie di termini e un segmento relativo più lungo:

inde adulteria, fornicationes:

inde luxuriae, ebrietates:

inde quicquid titillat sensus inlicite.

Quest'ultimo segmento è coordinato con *et* ad un secondo membro che si relaziona con il primo attraverso un chiasmo per quanto riguarda il verbo e l'oggetto e attraverso un parallelismo per l'elemento circostanziale in ultima posizione secondo lo schema A B C *et* B A C:

inde quicquid titillat sensus inlicite

et mentem penetrat suauitate pestifera.

L'enumerazione continua con altre tre proposizioni asindetice che guardano alle conseguenze sulla mente. Qui il parallelismo pone sempre in prima posizione il verbo e in terza posizione l'oggetto:

addicit carni mentem,

deturbat ex arce rectorem,

subdit seruianti imperantem.

Agostino in questo modo prima elenca i mali comuni della concupiscenza, che tutti conoscono, poi introduce la distinzione sensi-mente, infine approfondisce la

3, 5-8; 1 Tm 1, 9-10; 2 Tm 3, 2-5; Tt 3, 3), da cui certamente Agostino ha attinto per la sua enumerazione. Per l'opposizione carne-spirito vi veda anche Rm 8, 5 ss.; per i cataloghi paolini cfr. UGENTI 2011.

dimensione psichica, mostrando la ragione profonda della negatività delle brame terrene.

Conclude la sezione una domanda retorica in cui Agostino esclude che un uomo possa fare qualcosa di retto se porta in sé un tale sovvertimento. L'abbinamento ossimorico di *rectum-peruersus* rende inappellabile il giudizio di Agostino, che, consapevolmente o meno, ricorda le parole del Cristo:

*A fructibus eorum cognoscetis eos. Numquid colligunt de spinis uuas aut de tribulis ficus? Sic omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor malos fructus facit. Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere*¹⁵⁰.

Vediamo, dunque, che l'elaborazione retorica è notevole in conformità all'intento deprecativo dell'oratore, che non si esaurisce in se stesso, ma è teso alla conversione dell'uditore.

2.2.2 Paragrafo III

L'individuazione di sequenze nel terzo paragrafo è ancor più complessa e arbitraria, poiché la sua struttura è organicamente sviluppata attorno all'unico tema della *curiositas* di chi frequenta gli spettacoli pubblici. Ciononostante abbiamo cercato di ritagliare il testo in brani il più possibile caratteristici, per poter procedere nello studio del testo focalizzando l'attenzione su poche battute per volta.

¹⁵⁰ Mt 7, 16-19; allo stesso modo cfr. Lc 6, 43-45: *Non est enim arbor bona, quae facit fructus malos; neque arbor mala faciens fructum bonum. Unaquaeque enim arbor de fructu suo cognoscitur. Neque enim de spinis colligunt ficus, neque de rubo uindemiant uuam. Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum, et malus homo de malo thesauro profert malum; ex abundantia enim cordis os loquitur; cfr. anche Mt 12, 33-35: Facite arborem bonam et fructum ius bonum; siquidem ex fructu arbor agnoscitur. Progenies uiperarum, quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali? Ex abundantia enim cordis os loquitur. In questo ultimo passo si noti la contiguità della domanda retorica con quella del nostro brano: laddove il vangelo si riferisce al dire, Agostino si riferisce al fare, ma le conclusioni sono le stesse.*

2.2.2.1 *Quae mala... delectat turpitude?*

*Quae mala facit turpis curiositas, concupiscentia uana oculorum, auuiditas nugacium spectaculorum, insania stadiorum, nullo praemio conflictus certaminum. Certant aurigae aliquo praemio: litigant pro aurigis populi quo praemio? Sed delectat auriga, delectat uenator, delectat scenicus. Itane honestum delectat turpitude?*¹⁵¹

Agostino, dopo la domanda retorica conclusiva del paragrafo precedente¹⁵², passa repentinamente al secondo elemento della terna mondano-diabolica: la *concupiscentia oculorum*. Similmente a quanto fatto con la *concupiscentia carnis*, esordisce con una esclamazione, ma preferendo *quae* a *quanta*, spostando così l'attenzione dalla quantità degli effetti della *concupiscentia carnis* alla qualità del male che è nella *curiositas*. Infatti, mentre prima Agostino ha elencato i numerosi vizi figli del piacere, ora, dopo l'enumerazione asindetica e omeuteleutica delle possibili ramificazioni della seconda *radix*, l'autore si sofferma a lungo a considerare gli spettacoli in senso lato.

Notiamo come l'enumerazione proceda, a livello semantico e grammaticale, dallo sguardo all'oggetto guardato. Si parte dalla curiosità e dalla brama di guardare qualcosa, espressi al nominativo. Il legame fra i primi due elementi è sottolineato dall'allitterazione e dal chiasmo agg.-sost. X sost.-agg.:

turpis curiositas,
concupiscentia uana oculorum.

Via via ai nominativi si aggiunge la specificazione al genitivo dell'oggetto guardato. I due membri stavolta sono paralleli e omeoteleutici:

auuiditas spectaculorum;
insania stadiorum.

Infine l'attenzione è solo per l'oggetto che passa al nominativo e viene circostanziato: *nullo praemio conflictus certaminum*. Qui l'allitterazione rafforza

¹⁵¹ *serm.* 313/A, 3 in *MiAg* 1, p. 67.

¹⁵² *Et quid poterit homo facere rectum in se ipso peruersus?*

l'espressività dei due termini sinonimici rendendo più netto il contrasto fra questi che esprimono la dura lotta e i primi due, omeoteleutici, che esprimono la mancanza di un premio.

Questo processo dalla *curiositas* al *conflictus* permette ad Agostino di focalizzare e precisare mano a mano l'effettiva origine di questo male, di rispondere cioè alla necessità di identificazione espressa dall'aggettivo esclamativo *quae*: «Quali mali compie...»¹⁵³. Il termine *curiositas*, infatti, è per il vescovo d'Ipbona ampio e ricco di significati e si configura come «desiderio non ordinato di sapere derivato dall'esperienza sensoriale, [...] un appetito intellettuale eccessivo e sregolato di cose diverse da Dio»¹⁵⁴. Esso ha un'importanza estesa che attraversa il campo epistemologico, in quanto desiderio disordinato di conoscenza, quello morale, in quanto desiderio disordinato di esperienze sensoriali, quello metafisico, in quanto getta l'anima in balia delle sensazioni. Nel nostro caso Agostino, parlando dal pulpito ad un pubblico eterogeneo è interessato soprattutto alla declinazione pratica del vizio più che alla speculazione sul vizio stesso e, infatti, focalizza l'attenzione sugli occhi del corpo che bramano spettacoli e gare di ogni tipo¹⁵⁵.

La curiosità, dunque, è tale, e perciò turpe e rovinosa, poiché si rivolge a spettacoli privi di sostanza, di valore e senza utilità (*uanus, nugax, nullo praemio*). Essa inviluppa¹⁵⁶ l'animo dell'uomo fino a privarlo della propria assennatezza, qualità somma dell'uomo, e diviene perciò *in-saniam*. Il desiderio di vedere spettacoli è dunque maligno per la vacuità degli spettacoli stessi. Poiché, infatti, il male è assenza di bene¹⁵⁷, è la mancanza di sostanza e di utilità a rendere dannoso lo sguardo e questa mancanza la sentiamo risuonare nel lessico di sottrazione scelto da Agostino.

Con una figura etimologica Agostino riprende l'ultimo termine dell'esclamativa per approfondire il problema dell'utilità delle gare. Un parallelismo, infatti, contrappone gli aurighi che gareggiano certi di ricevere un seppur vago premio agli schieramenti del pubblico. Agostino così si chiede quale vantaggio possano trarre i tifosi dalle loro liti.

¹⁵³ *Quae mala facit...*

¹⁵⁴ Cfr. TORCHIA 2007, p. 535.

¹⁵⁵ Nel nostro sermone Agostino usa *oculi* in senso proprio, riferendolo a esperienze visive, mentre N. Joseph Torchia afferma che generalmente il termine, in questa locuzione, viene usato come sineddoche per tutti cinque i sensi. TORCHIA 2007, p. 536: «Per Agostino "occhi" si riferisce a tutti e cinque i sensi, e la visione fornisce un paradigma dell'esperienza sensoriale in generale».

¹⁵⁶ In tal senso è significativa l'origine di *curiositas* da *cura*.

¹⁵⁷ Cfr. EVANS 2007.

L'espressione stilistica è assolutamente curata e mentre il primo membro si unisce a chiasmo al segmento precedente, i due elementi del parallelismo sono uniti da omeoptoto (-ant), poliptoto (*aurigae-aurigis*), paronomasia rimata (*aliquo-quo*) ed epifora (*praemio*):

nullo praemio conflictus certaminum!

Certant aurigae aliquo praemio:

litigant populi quo praemio?

Alla domanda, che esigerebbe una risposta come *nihil*, Agostino risponde con l'obiezione di chi segue questi spettacoli: procurano piacere! Il *trikolon* anaforico punta l'attenzione sul diletto che si prova indipendentemente dal tipo di manifestazione:

Sed delectat auriga,

delectat uenator,

delectat scenicus.

All'obiezione Agostino risponde con un'ulteriore domanda retorica¹⁵⁸ che esplicita il paradosso insito nella triplice affermazione. Considerando, infatti, *turpido* le *performances* dell'auriga, del gladiatore e dell'attore, esse non possono in alcun modo procurare piacere all'uomo onesto. L'uomo, infatti, nella visione di Agostino gode veramente solo quando si rivolge a Dio, fonte di ogni piacere, mentre dal mondo sensibile non può che avere illusioni di godimento. La domanda, inoltre, richiama quella conclusiva del paragrafo precedente¹⁵⁹: in quella la natura dell'uomo traviato non consente di fare cose giuste, qui la natura dell'uomo onesto rende impossibile godere delle cose turpi¹⁶⁰.

Siamo di fronte nuovamente a quello schema di domanda-risposta che dà vivacità e dinamismo al discorso, coinvolge emotivamente il pubblico, che può riconoscersi in una delle due posizioni, e conduce chi ascolta alla persuasione del vero.

¹⁵⁸ *Itane honestum delectat turpitude?*

¹⁵⁹ *Et quid poterit homo facere rectum in se ipso peruersus?*

¹⁶⁰ Questo concetto viene ripreso più esplicitamente nell'ultima parte di questo paragrafo. Cfr. *infra* § 2.2.2.4.

2.2.2.2 *Muta etiam cupiditatem... dei adiutorium sperabamus*

*Muta etiam cupiditatem spectaculorum: exhibet ecclesia menti tuae honorabiliora et veneranda spectacula. Modo legebatur passio beati Cypriani: aure audiebamus, mente spectabamus, certantem uidebamus, periclitanti quodammodo timebamus, sed Dei adiutorium sperabamus*¹⁶¹.

A questo punto Agostino si rivolge direttamente ad un interlocutore fittizio nel quale chiunque nel pubblico, assiduo a questi spettacoli¹⁶², si indentifica. Il predicatore chiede con forza di trasformare il proprio desiderio e di volgerlo a qualcosa di migliore. Nel far questo il nostro autore propone come alternativa alle manifestazioni pagane le rappresentazioni cristiane e, in particolare, l'ascolto delle narrazioni degli *acta martyrum* lette nelle feste dei santi. Vedremo in seguito che è importante non solo il cambio di contenuti, dalla vacuità immorale degli spettacoli pagani alla moralità edificante dell'esempio dei martiri, ma anche il cambio di forma rappresentativa, da quella scenica a quella linguistica e pienamente rituale¹⁶³.

È interessante notare come Agostino in campo morale tenga lontana la prospettiva della repressione indistinta e, riconoscendo il naturale bisogno degli uomini di godere di rappresentazioni¹⁶⁴, cerchi di offrire un'alternativa positiva al circo, allo stadio e al teatro. È la terza volta che incontriamo il verbo *muta*¹⁶⁵ e per la terza volta esprime l'esortazione alla conversione. Già aveva invitato a trasformare il desiderio (*non auferatur cupiditas, sed mutetur*), già aveva pregato di sostituire gli oggetti dell'amore e del timore (*muta amorem, muta timorem*), ora invita a cambiare la *cupiditatem spectaculorum*. L'approccio costruttivo mira a elevare la persona dalle cose terrene a quelle eterne, da ciò che rovina a ciò che beatifica. Se, infatti, gli spettacoli pagani sollecitano gli occhi del corpo e lo fanno con visioni turpi, quelli della Chiesa si offrono alla mente dell'uomo, alla parte, cioè, più nobile dell'anima, punto di tangenza fra umano e divino, e lo fanno attraverso il canale linguistico con una lettura onorevole

¹⁶¹ *serm.* 313/A, 3 in *MiAg* 1, p. 67.

¹⁶² Probabilmente non si tratta di un numero esiguo considerando lo spazio che Agostino dedica a questo tema.

¹⁶³ Cfr. *infra* § 2.2.2.8.

¹⁶⁴ Agostino parla indistintamente di *spectacula*, mentre noi preferiamo distinguere fra il termine generico "rappresentazione" e quello specifico "spettacolo" per le ragioni di cui sotto al § 2.2.2.8.

¹⁶⁵ Nel § 2 in *MiAg* 1, p. 66, l. 8 e p. 67, l. 2. Tornerà ancora una quarta volta tra poche battute: *MiAg* 1, p. 68, l. 11.

e venerabile. Questa esperienza coinvolge tutta la persona a partire dai sensi fino all'interiorità: essa nasce dall'ascolto fisico e diventa contemplazione mentale, suscita emozioni e si fa preghiera.

Dal punto di vista stilistico è da sottolineare la capacità delle parole di seguire i movimenti dell'animo. Mentre Agostino fa la sua proposta lo stile è semplice e pacato; quando, invece, egli ripercorre l'esperienza della lettura della passione, il discorso si spezza in brevi membri asindetici che riproducono il dramma emotivo vissuto durante il racconto. I *kola* si intrecciano l'uno all'altro in una sorta di scala che parte dalla dimensione corporea e giunge a quella spirituale. L'ascolto iniziale con l'orecchio si contrappone alla visione che avviene con la mente: due membri paralleli, omeoteleutici e quasi isosillabici (7:6); nel primo membro, inoltre, i due termini sono allitteranti. Questa visione si specifica nel terzo membro con l'oggetto della visione: il verbo richiama per significato il precedente senza rinunciare alla *uariatio*. Anche questa proposizione ha l'omeoteleuto *-bamus* e, come prima, è composta da due sole parole, per un totale di 7 sillabe. Il segmento successivo si allunga, ma mantiene la comune desinenza verbale e stabilisce col membro precedente la coppia *certantem-periclitanti*. Questa proposizione, infine, si lega all'ultima con la congiunzione oppositiva *sed* e mantiene con i *kola* precedenti il legame dell'omeoteleuto: il fedele contrappone alla paura la fede e sposta lo sguardo da Cipriano a Dio:

aure audiebamus,

mente spectabbamus,

certantem uidebamus,

periclitanti quodammodo timebamus,

sed Dei adiutorium sperabbamus.

Dal punto di vista della struttura del discorso possiamo notare che Agostino torna a usare, anche se in modo meno netto, il modulo imperativo-spiegazione. Egli, infatti, prima invita a convertire gli spettacoli, proponendo quelli ecclesiastici, poi motiva la sua proposta mostrando nell'esperienza appena intercorsa gli effetti positivi che questi producono.

Un ulteriore appunto è da fare a proposito del nome di Cipriano qui richiamato. Come abbiamo detto sopra¹⁶⁶, il riferimento alla memoria di S. Cipriano è nel discorso di Agostino un elemento piuttosto marginale, ma non privo di utilità. Da un lato, infatti, Agostino non vuole concentrarsi sul santo festeggiato e, anche nel momento in cui lo ricorda, come in questo caso, poco importa che si tratti di Cipriano, e non, per esempio, di Stefano o di un altro martire. L'attenzione è, infatti, rivolta verso i fedeli e la loro crescita spirituale. Dall'altro lato, quando può, Agostino sfrutta la contingenza della festa per arricchire il suo discorso. All'inizio della predica, dopo il riferimento formulare, egli ha usato il martirio come paragone per l'esercizio di ascesi che il cristiano è chiamato a fare, qui si riferisce alla narrazione della passione del martire come esempio di spettacolo positivo, in seguito, vedremo¹⁶⁷, parlerà di Cipriano come suo illustre predecessore, che, con il suo esempio, spinge Agostino a non temere di parlare di cose scomode. Infine, il nome del martire tornerà per aiutare Agostino a riannodare le fila del discorso e, attraverso la corrispondenza martirio-ascesi, a ricondurre gli argomenti della predica nel solco della festa celebrata.

2.2.2.3 *Denique uultis... ualemus, optemus*

Denique uultis nosse cito, quid intersit inter spectacula nostra et theatra? Nos, quantum in nobis uiget sana mens, martyres, quos spectamus, cupimus imitari; nos, inquam, sanctos martyres, quos certantes spectamus, cupimus imitari. Honesti spectator, in theatris cum spectas, insanis, si audes imitari quem diligis. Ecce ego specto Cyprianum, amo Cyprianum. Si irasceris, maledic mihi, et dic, Talis sis. Specto, delector, quantum ualeo lacertis mentis amplector: uideo certatorem, gaudeo uictorem. Irascere, ut dixi, et dic mihi, Talis sis. Vide si non amplector, uide si non opto, uide si non cupio, uide si non indignum me possum dicere, refugere tamen auertique non possum. Specta tu, delectare tu, ama tu. Noli irasci, si dixerò, talis sis. Sed parco, non dico: agnosce amicum, spectacula muta mecum. Tales amemus, de quibus non erubescamus; tales amemus, quos imitari, quantum ualemus, optemus¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cfr. *supra* § 2.1.1.4.

¹⁶⁷ Cfr. *infra* § 2.2.2.5.

¹⁶⁸ *serm.* 313/A, 3 in *MiAg* 1, pp. 67-68.

Questa sequenza è strettamente connessa con quanto detto prima (*denique*), pure possiamo riconoscere un progressivo innalzamento di tono da parte del predicatore che con la domanda introduce la contrapposizione tra gli *spectacula nostra* e quelli *theatrica* e, quindi, fra le rappresentazioni di un tipo e quelli dell'altro. Agostino continua a rivolgersi al suo interlocutore, che è spettatore *theatricus*, e gli chiede se voglia conoscere la differenza fra le due proposte. L'oratore, anziché formulare una domanda generica, interpella esplicitamente (*uultis nosse*) l'ascoltatore, eccitando così la curiosità del pubblico e creando un'aspettativa su quanto segue.

La risposta enfatizza, anche attraverso l'iterazione, l'assunto secondo cui il pubblico delle rappresentazioni ecclesiastiche desidera imitare ciò che vede. La frase è ripetuta – e Agostino sottolinea che la sta coscientemente ripetendo con *inquam* – ma con leggere differenze che spostano il baricentro prima sul fedele spettatore, poi sui martiri contemplati. La struttura del periodo mette al primo posto, in una posizione di rilievo, il soggetto *nos* e lo isola e lo arricchisce con una proposizione relativa. Il pronome è ulteriormente rafforzato dal poliptoto (*nos-nobis*) e si contrappone in modo forte all'interlocutore. Quando Agostino ripete la frase tralascia la relativa ma aggiunge a *martyres* gli attributi di *sanctos* e *certantes*: l'uno evidenzia la bontà dello spettacolo, l'altro la dimensione agonistica con le sue implicazioni emotive per chi guarda.

L'apostrofe *honeste spectator*, con il suo sarcasmo, è una provocazione per l'interlocutore che, contestualmente, è detto pazzo se cerca di imitare ciò che apprezza. La contrapposizione con le frasi precedenti è netta: il vocativo in posizione iniziale, isolato dalla circostanziale, si oppone al *nos*, mentre *insanis* risponde al *sana mens* precedente.

Il discorso continua con il predicatore che scende in campo in prima persona, sostituendosi, con l'allitterante *ecce ego*, al generico *nos* precedente. Il tono si è innalzato e Agostino si pone a modello di coerenza. Egli, infatti, ama colui che guarda "esibirsi", mentre gli altri spettatori si limitano a *diligere* i loro "divi"¹⁶⁹: ciò è sottolineato dall'isosillabismo epiforico:

*specto Cyprianum,
amo Cyprianum.*

¹⁶⁹ Sulla problematicità del rapporto fra chi guarda e chi si esibisce si veda *infra* § 2.2.2.8.

Agostino vuole che la sua provocazione spinga il suo interlocutore alla replica e lo esorta a maledirlo nella sua rabbia e a dirgli di diventare egli stesso martire. Agostino, infatti, vuole mostrare che egli non solo ama veramente Cipriano, andando oltre il semplice apprezzamento che l'astante nutre per chi si esibisce, ma anche che, a differenza del suo interlocutore, il suo amore si concretizza nel desiderio di poter imitare il santo nella sua lotta vittoriosa.

Il nostro autore esprime questa differenza continuando a sfidare chi lo ascolta e a eccitare il suo animo. In tal senso leggiamo il discorso diretto introdotto dai due imperativi in rima fra loro per il gioco etimologico: *dic-maledic*. La frase spezzata in brevi segmenti, inoltre, concorre a render maggiormente drammatica l'intera espressione:

*Si irasceris,
maledic mihi,
et dic,
Talis sis.*

A chi gli dicesse così, dunque, Agostino potrebbe facilmente manifestare la sua coerenza. Egli infatti rappresenta un nuovo tipo di spettatore, che godendo di ciò che contempla, lo approva. Agostino si esprime con cinque segmenti, di cui i primi due coincidono con il solo verbo e parlano del guardare e del godere; essi sono richiamati nei significati rispettivamente dal quarto e dal quinto membro del periodo che li ampliano nella coppia omeoteleutica e parallela di verbo-oggetto. Il membro centrale è quello che si estende maggiormente e significa lo sforzo di Agostino di accogliere il più possibile con l'abbraccio della mente le gesta del santo.

*Specto,
delector,
quantum ualeo lacertis mentis amplector:
uideo certatorem,
gaudeo uictorem.*

Agostino continua incalzando il suo interlocutore e ripete la sua richiesta: Dimmi di essere come Cipriano! Ma, se prima la rabbia era un ipotetico stato di chi ascoltava (*si irasceris*), ora diventa parte del comando di chi parla (*irascere!*). Lo stile continua ad essere drammaticamente spezzato in brevissimi segmenti di testo:

*Irascere,
ut dixi,
et dic mihi,
Talis sis.*

Segue una serie di *kola* anaforici introdotti da *uide si non*. Agostino si pone di nuovo come modello positivo in contrapposizione al suo interlocutore. Egli va fiero della sua scelta e la esalta perché l'oggetto del suo desiderio gli è superiore in dignità e gode dall'esserne inevitabilmente attratto:

*uide si non amplector,
uide si non opto,
uide si non cupio,
uide si non indignum me possum dicere,
refugere tamen auertique non possum.*

Ma Agostino sa che il suo uditore non può gloriarsi ugualmente degli istrioni, dei gladiatori o degli aurighi e per questo lo pungola ulteriormente nel suo orgoglio: il *trikolon* è imperioso, contrappone ad Agostino l'epiforico *tu* e gli impone di essere spettatore altrettanto attento, di godere allo stesso modo dello spettacolo e, soprattutto, di amare i suoi "idoli" come il nostro autore ama Cipriano:

*Specta tu,
delectare tu,
ama tu.*

Se chi ascolta Agostino andasse davvero fiero degli spettacoli che guarda – Agostino sa per esperienza personale che non è così¹⁷⁰ – non dovrebbe arrabbiarsi se egli gli augura d’esser come chi si esibisce: questa l’ultima e definitiva provocazione dell’Ipponense:

*Noli irasci,
si dixero,
tal^{is} sis.*

Il *sed* che segue è il segnale dell’abbassamento dei toni. Agostino, dopo aver sfidato e messo all’angolo il suo destinatario, gli tende una mano, gli si dichiara amico e gli mostra riguardo. Egli, infatti, non vuole davvero inimicarsi colui al quale sta parlando, perché sarebbe controproducente ai fini della persuasione, ma, dopo aver ostentato la sua superiorità morale, mostra tutta la sua misericordiosa clemenza perché definitivamente si affidi alla sua guida autorevole e benevola. Reso docile l’ascoltatore con la sua veemente requisitoria, lo invita alla conversione assicurandogli la sua stabile e amichevole presenza.

Retoricamente riconosciamo due coppie di *kola*: la prima esprime un’antitesi con la grazia del parallelismo isosillabico e della consonanza; la seconda da un lato sottolinea con il chiasmo due aspetti della conversione: la possibilità di conoscere un vero *amicus* e la necessità di cambiare gli *spectacula*, dall’altro rassicura chi deve compiere il passaggio con l’assistenza del *mecum* rimato ad *amicum*:

*Sed parco,
non dico:
agnosce amicum,
spectacula muta mecum.*

Ora Agostino, postosi a fianco dell’interlocutore, lo esorta ad amare con lui i martiri, modelli di cui non si prova vergogna, ma che si desidera imitare. L’eleganza del linguaggio è espressione della premura con cui Agostino si rivolge al destinatario: il congiuntivo esortativo alla prima persona plurale è la mano tesa dell’amico che invita e

¹⁷⁰ Cfr. *conf.* IV, 14, 22, il testo è riportato *infra* § 2.2.2.8.

consiglia, senza imporre, e la ripetizione anaforica *tales amemus* significa la sollecitudine del predicatore. Il richiamo al tema della vergogna è segnato dall'espressività della metonimia (*erubescamus*). *Quantum ualemus*, inoltre, da un lato riprende il *quantum in nobis uiget sana mens* – sia per l'uso di *quantum* in un inciso legato a *imitari*, sia perché *ualeo* che qui significa “aver forza”, “esser capace di”, ha in sé anche il significato di “star bene” ed il cristiano più è “in buona salute” nello spirito e più è in grado di imitare l'esempio dei santi –, dall'altro richiama la dichiarazione di umiltà rispetto al santo appena fatta: *uide si non indignum me posse dicere*.

Continuiamo, dunque, a osservare come Agostino usi la retorica come veicolo del suo messaggio: le scelte formali non fungono da mero abbellimento, ma contribuiscono sostanzialmente all'espressione dei contenuti, istituendo relazioni, sottolineando concetti, provocando emozioni. Ciò che vuole fare Agostino è scuotere gli animi dei fedeli dalle loro trite abitudini e, considerando la profondità in cui questo uso era radicato, deve mettere in atto tutti gli stratagemmi retorici utili ad accrescere la *uis* del discorso. Il *genus* si è fatto *grande*, il tono è veemente. La *uis* espressiva è trasmessa dal sarcasmo (*honeste spectator, noli irasci...*), dall'uso di un lessico provocatorio (*insanis, si audes, maledic*, il poliptoto del verbo *irascor*), dagli imperativi (*maledic, dic, irascere, dic, uide* per 4 volte, *specta, delectare, ama, noli irasci*) rapidamente alternati, e così contrapposti, alla prima persona singolare dell'indicativo¹⁷¹ – gli uni scuotono l'uditore, gli altri affermano la stabilità del parlante –, dall'uso del discorso diretto, dall'anafora (*uide*), dall'isosillabismo epiforico, dagli asindeti, dai parallelismi e dalle rime. Fra i significanti del messaggio morale, oltre ai lessemi, vi è l'intera costruzione del discorso, nella sua dimensione retorica.

È da notare come Agostino moduli il tono in varie gradazioni di intensità e ciò si rende manifesto soprattutto nell'alternanza dei modi verbali. All'inizio di questa sequenza predomina l'indicativo a descrivere lo stato delle cose: chi parla desidera imitare ciò che vede, chi ascolta è un pazzo se fa lo stesso. Segue una sezione in cui gli imperativi scuotono l'animo di chi è di fronte, mentre, come abbiamo visto, gli

¹⁷¹ Prendendo in considerazione la sezione in cui compaiono gli imperativi ecco in ordine tutti i verbi presenti; tra parentesi quelli che esulano dal binomio imperativo, 2° p. s.-indicativo, 1° p. s.: *specto, amo, (irascaris), maledic, dic, (sis), specto, delector, ualeo, amplector, uideo, gaudeo, irascere, (dixi), dic, (sis), uide, amplector, uide, opto, uide, cupio, uide, possum, (dicere), (refugere), possum, specto, delectare, ama, noli irasci, dixero, (sis), parco, dico, agnosce, muta*.

indicativi continuano a garantire la stabilità del parlante. Infine, il congiuntivo esortativo, alla prima persona plurale, ha preso il posto dell'imperativo poiché colui che predica da una posizione contrapposta si è messo al fianco di chi ascolta come un amico che prende per mano chi vuole sottrarre al pericolo.

2.2.2.4 *Sed infamis... turpium uoluptatum*

*Sed infamis est ille, qui spectatur; qui spectat, honestus est? Cesset cupiditas emptoris, et nulla erit turpitude uenalis. Infamiam spectando confirmas. Quid prouocas quod accusas? Miror, si amati tui non te aspergit infamia. Sed non te aspergat, immaculata maneat honestas, si potest, spectatrix libidinum, emprix turpium uoluptatum*¹⁷².

Agostino a questo punto approfondisce la contraddizione già denunciata con la domanda: *itane honestum delectat turpido?* Il predicatore vuole qui rendere evidente la connivenza dello spettatore con le infamie a cui assiste. L'illusione del distacco fra chi guarda e chi agisce è sgretolata da Agostino, che riprende per questo un tono energico.

Il *sed* iniziale segna la profondità della cesura con i *tales* di prima, i positivi martiri da amare, e a questi contrappone l'infame che si esibisce. A questo punto si palesa il dubbio sull'effettiva onestà di chi se ne sta a guardare, mentre è certa l'infamia di chi si rende spettacolo per l'altrui brama di oscenità. La costruzione chiasmica dei quattro membri sottolinea come i due poli dell'*infamis* e del presunto *honestus*, teoricamente distanti nella finzione dello spettacolo, siano tremendamente uniti, siano due diatesi, l'attiva e la passiva, della stessa azione¹⁷³. Da ciò il poliptoto dei termini centrali, ulteriormente sottolineato dall'anafora di *qui*:

*Sed infamis est ille,
qui spectatur;
qui spectat,
honestus est?*

¹⁷² *serm.* 313/A, 3 in *MiAg* 1, p. 68.

¹⁷³ Fra i padri era già stata evidenziata questa responsabilità dello sguardo dello spettatore nel creare l'attore. Ricordiamo ad esempio Giovanni Crisostomo: JOH. CHRYS., *hom. in Mt.* 6, 7: εἰ μηδεὶς ἦν ὁ τὰ τοιαῦτα θεώμενος, οὐδ' ἂν ὁ ἀγωνιζόμενος ἦν.

A unire chi si esibisce e chi assiste non vi è solo l'atto del guardare, ma anche uno scambio commerciale senza il quale gli spettacoli non sarebbero finanziati. Agostino avendo di fronte anche fedeli coinvolti da questo mercato, mantiene un tono sostenuto e alla spiegazione preferisce l'esortazione. Nella frase successiva, poi, torna alla seconda persona singolare dell'indicativo per esprimere una condanna ferma e senza appello contro il suo interlocutore-spettatore (*infamiam spectando confirmas*). Le responsabilità vengono così stabilite in modo preciso, ma Agostino vuole toccare il cuore di chi ascolta e per questo aggiunge una domanda. Se, infatti, la constatazione affermativa può toccare superficialmente l'ascoltatore, l'interrogazione esige una risposta e perciò un coinvolgimento più profondo della persona cui è rivolta. Non a caso nello stile sublime, diversamente dagli altri due, viene fatto spesso uso di interrogative, come spesso abbiamo sottolineato in questa predica. Ora la domanda è concisa e ben bilanciata; il parallelismo della forma evidenzia per contrasto la contraddizione espressa nei contenuti e l'appello al destinatario è rinforzato dall'omeoteleuto:

quid prouocas

quod accusas?

Agostino a questo punto manifesta tutta la sua meraviglia e sgomento di fronte a questo stato di cose. Il suo pubblico è abituato a frequentare con disinvoltura e senza provare alcuna vergogna da un lato la chiesa, dall'altro gli stadi, i teatri e le arene, come un tempo passava tranquillamente dai templi agli spettacoli¹⁷⁴. Il vescovo, invece, considera la grande incongruenza di questo atteggiamento e se ne indigna profondamente. L'onestà non può convivere con l'infamia: esse sono in se stesse alternative e dove è presente l'una non può esserci l'altra. Agostino non nasconde il suo coinvolgimento emotivo e ricorre al sarcasmo augurando al suo pubblico che le due cose possano davvero stare integre l'una accanto all'altra. L'amarezza del predicatore emerge espressivamente dal chiaroscuro lessicale: *amati tui* è riferito all'infame che si esibisce e crea un effetto di straniamento, mentre *immaculata honestas* è resa *spectatrix libidinum ed emprix turpium uoluptatum*.

¹⁷⁴ Anche su questo fa leva la polemica cristiana contro i pagani: il teatro irride gli dei celebrati nei templi e lo fa per volontà dei medesimi dei. Cfr. *infra* § 2.2.2.8 e LUGARESI 2003, pp. 290-291.

2.2.2.5 *Audeo prohibere... falsa dico*

*Audeo prohibere spectacula? Audeo prohibere, audeo plane: dat mihi fiduciam locus hic, et qui me constituit in isto loco. Potuit sanctus martyr saeuientes sustinere paganos: ego non audeam audientes instruere christianos? Ego metuam tacitas offensiones, cum ille contempserit apertos furores? Dicam prorsus: certe redarguar in cordibus audientium, si falsa dico*¹⁷⁵.

Con questa sequenza l'attenzione si sposta su Agostino stesso. Egli sa che sta conducendo una battaglia impopolare e ha bisogno di affermare l'autorità con la quale può esprimersi in quei termini. La domanda che apre la nostra sezione risponde a un'obiezione che probabilmente serpeggiava fra il pubblico e la risposta, riprendendo la domanda e reiterando due volte *audeo*, è ferma e determinata. Agostino si appella al suo ruolo ministeriale e a Dio stesso che lo ha chiamato a ricoprirlo. Il nostro autore ha un alto concetto del ministero sacerdotale che, voluto da Dio, supera i limiti umani. Abbiamo visto nel *De doctrina christiana* come il predicatore, anche se di dubbia moralità, sia costretto a parlare in conformità alla cattedra su cui siede, come i farisei al tempo di Gesù dovevano predicare ciò che non agivano, in ossequio della cattedra di Mosè. Così ora, se chi ascolta può dubitare che Agostino abbia sufficiente autorevolezza come uomo, di certo non può dubitare che ne abbia abbastanza la sua carica di vescovo e la cattedra che fu di Cipriano. A questo fine i due deittici *hic, isto* indicano concretamente la fonte dell'autorità.

Agostino viene così a stabilire un paragone fra se stesso e Cipriano e fra il suo pubblico e i carnefici del santo: mentre il martire di Cartagine ha affrontato dei pagani spietati, egli ha innanzi, o dovrebbe avere innanzi, dei cristiani che lo stanno ascoltando. Se quello ha rigettato il delirio manifesto, egli non deve temere la silenziosa irritazione. Il confronto impone al predicatore il coraggio di parlare senza timore, ma allo stesso tempo all'ascoltatore un esame di coscienza sul suo essere ben disposto, piuttosto che irroso come un pagano, verso il vescovo che ammaestra. Ricorrendo a una domanda retorica¹⁷⁶ Agostino fa in modo che sia l'ascoltatore a tirare le conclusioni del ragionamento. In questo modo Agostino non impone la sua prospettiva come un punto

¹⁷⁵ *serm.* 313/A, 3 in *MiAg* 1, p. 68.

¹⁷⁶ *Ego non audeam audientes instruere christianos?*

di vista estraneo, ma fa sì che sia il suo stesso destinatario a creare in sé quella visione delle cose di cui egli è portatore. La risposta alle due domande, poi, è un'ulteriore concessione di potere al pubblico. Agostino, infatti, non dice che continuerà a parlare per la sua responsabilità rispetto a Cipriano, ma, dando per scontato che lo farà, si obbliga a parlare secondo verità per rispetto del giudizio del suo stesso uditorio.

Se, dunque, finora Agostino ha usato un interlocutore fittizio per rivolgersi a chi veramente fra i suoi fedeli era spettatore, ora si rivolge realmente al suo pubblico, indirizzandosi a loro come cristiani ben giudicanti. Egli attua una sorta di dissociazione fra la parte peccatrice e la parte nobile di ciascun membro dell'uditorio e, mentre condanna e cerca la conversione dell'una, chiama in aiuto e dà potere alla santità dell'altra.

Notiamo, in conclusione, come l'eleganza dell'*ornatus* non venga meno neppure in questa sezione: le due domande si corrispondono a chiasmo nei soggetti, l'allitterazione in *s-* e in *au-* impreziosisce i primi due membri fra loro in rima, mentre gli altri due sono in consonanza. Si noti, infine, la posizione privilegiata di *paganos* e *christianos*:

Potuit sanctus martyr saeuientes sustinere paganos:

ego non audeam audientes instruere christianos?

Ego metuam tacitas offensiones,

cum ille contempserit apertos furores?

2.2.2.6 *Optime fecit... uoluptas tua*

Optime fecit, omnino optime fecit antiqua disciplina romana, quae omne genus histrionum in infami loco deputauit. Non illis ullus honor in curia, non saltem in plebeia tribu: undique ab honestis remoti, et honestis uenales propositi. Quid a te propter dignitatem de curia remouisti, et propter uoluptatem tibi in theatro posuisti? Consonet dignitati tuae uoluptas tua¹⁷⁷.

¹⁷⁷ *serm.* 313/A, 3 in *MiAg* 1, pp. 68-69.

Lo sguardo alla storia romana è ugualmente acuto nell'esaltare da un lato gli elementi positivi del *mos maiorum* e denunciare, dall'altro, le incongruenze nelle azioni. Emerge qui un'ulteriore contraddizione degli spettacoli pagani: mentre questi godono di popolarità, i protagonisti di tali spettacoli sono relegati all'ultimo posto della scala sociale¹⁷⁸. Con l'epanalessi e l'allitterazione di *o-*, Agostino manifesta tutto il suo entusiasmo per la saggezza degli antichi costumi che sancivano il discredito degli istrioni, banditi dalle assemblee politiche, nettamente separati dalle persone oneste e da queste trattati come schiavi. Tuttavia Agostino osserva come il romano ugualmente si associ a loro per il proprio piacere.

La prima parte di questo brano propone in tono medio una descrizione dello stato delle cose. Ancora una volta Agostino predilige periodi non troppo lunghi strutturati in *kola* paralleli. La seconda parte, invece, torna di nuovo a interpellare il destinatario attraverso la domanda, l'invito del congiuntivo e il poliptoto del pronome personale/aggettivo possessivo di seconda persona singolare (*a te, tibi, tuae, tua*).

Notiamo come in questa ultima parte del terzo paragrafo si sia generata una sorta di mappa di luoghi, fisici e metaforici. Due volte il termine *locus* è stato riferito alla cattedra del vescovo di Cartagine, su cui sedette Cipriano e dalla quale sta predicando Agostino, mentre una terza volta la parola ritorna per significare metaforicamente la condizione socialmente infima degli istrioni. Subito dopo è citato un paio di volte il luogo rappresentativo del potere di Roma, la *curia*, contrapposto al *theatrum*. Anche da questo punto di vista, dunque, è rimarcata la contrapposizione fra l'autorità spirituale, la cattedra di Cartagine, l'autorità temporale, il senato di Roma, e il teatro con i suoi attori.

2.2.2.7 *Et ipsi miseri... spectare noluerit*

*Et ipsi miseri addicti sunt spectantium uocibus, spectantium cupiditatibus, spectantium insanientibus uoluptatibus. Remoue ista omnia, liberantur: misericordiam in illos facit, qui spectare noluerit*¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Questo concetto è approfondito *infra* al § 2.2.2.8.

¹⁷⁹ *serm.* 313/A, 3 in *MiAg* 1, p. 69.

L'ultimo argomento che Agostino propone perché cessi la frequentazione degli spettacoli immorali considera le persone che in quegli spettacoli si esibiscono. Se prima Agostino si rallegrava essi, in quanto *infames*, fossero *honestis uenales propositi*, ora, in quanto anch'essi persone, li definisce *miseri*. Essi, infatti, sono davvero schiavi del pubblico e delle sue istanze più abiette. Il triplice complemento di causa efficiente del verbo *addici sunt* rende evidente la pluralità dei legacci che stringono queste persone rendendole marionette degli spettatori. La triplice ripetizione di *spectantium* mira a enfatizzare le responsabilità di coloro che assistono agli spettacoli, i cui tratti peculiari sono le voci che gridano, le brame e i piaceri deliranti, come sottolineato dall'omeoteleuto:

spectantium uocibus,
spectantium cupiditatibus,
spectantium insanientibus uoluptatibus.

Una volta ancora Agostino si rivolge direttamente al responsabile, allo spettatore, e fa appello alla sua misericordia. Solo boicottando questi spettacoli si permette agli attori di affrancarsi dalla loro condizione conseguendo, in senso lato, l'evangelica liberazione dei prigionieri¹⁸⁰. Non ci può essere, infatti, misericordia alcuna all'interno dell'istituto teatrale, per la sua stessa natura che separa irrimediabilmente la reale esperienza di chi si esibisce dalla finzione percepita da chi guarda¹⁸¹.

L'imperativo è seguito dal congiuntivo esprimendo l'accorata supplica di chi vuole penetrare nel cuore nell'uomo e scuoterlo. Le frasi concise ricreano lo stile spezzato, che rende la comunicazione immediata, espressiva e il più possibile incisiva.

2.2.2.8 Agostino, la patristica e il problema degli spettacoli

Ci sembra opportuno, al termine del commento di questo paragrafo, interamente dedicato al tema degli spettacoli, approfondire lo sguardo sul rapporto dei padri della

¹⁸⁰ Cfr. Lc 4, 18.

¹⁸¹ Si veda meglio *infra* § 2.2.2.8.

Chiesa, e di Agostino in particolare, rispetto ad alcune forme di rappresentazione. Vorremmo, soprattutto, contestualizzare le posizioni di Agostino in una prospettiva storico-antropologica che ci eviti di considerare anacronisticamente il suo intervento una semplice puntata polemica moralista ed idiosincratica. Agostino, infatti, si inserisce pienamente in un più ampio movimento della patristica cristiana che osteggia tenacemente ogni forma di spettacolo, percependo, nelle molteplici ambiguità della rappresentazione, un concreto pericolo per la salvezza dell'uomo. A offrire un quadro organico di tali ambivalenze è uno studio di Leonardo Lugaresi¹⁸², di cui proponiamo in seguito un sunto. Tali riflessioni sono funzionali a cogliere pienamente le evidenze emerse nel nostro precedente commento.

Per comprendere a pieno questo fenomeno dobbiamo, con Lugaresi, considerare la differenza fra le varie forme di rappresentazione¹⁸³. Se, infatti, ogni rappresentazione, per definizione, ri-presenta una realtà al momento assente¹⁸⁴, non tutte le rappresentazioni sono problematiche allo stesso modo e non tutte le rappresentazioni, perciò, sono state condannate dai padri. Il linguaggio, ad esempio, essenziale per l'uomo, non viene mai abolito né dall'ascetica cristiana né in nessun altro contesto culturale¹⁸⁵. Il discrimine fra un tipo di rappresentazione e un altro è il grado di mimesi che esso ha con la realtà rappresentata: più è alto il grado di verosimiglianza e più diventa problematico mantenere distinta la finzione della rappresentazione dalla realtà stessa, facendo progressivamente insorgere quella che viene definita “contraddizione cognitiva” e che vedremo a breve declinata anche da Agostino¹⁸⁶. Questa precisazione sulle varie forme di rappresentazione è fondamentale per capire come mai per i primi cristiani erano ammesse le arti figurative o i riti, mentre gli spettacoli erano condannati

¹⁸² LUGARESÌ 2003.

¹⁸³ Cfr. LUGARESÌ 2003, pp. 282-287.

¹⁸⁴ La rappresentazione linguistica, per esempio, presenta attraverso le parole le realtà da esse significate, pur non essendo le parole quelle realtà che vogliono significare e dunque, in ultima analisi, essendo la realtà significata assente nel significante: la parola cane rappresenta un cane, ma non è cane. Lo stesso si dica per tutte le altre forme di rappresentazione.

¹⁸⁵ Lugaresi afferma che si giunge all'afasia solo in «certi esiti psicopatologici di interesse strettamente ideografico» (LUGARESÌ 2003, p. 283), che possono diventare essi stessi oggetto di rappresentazione come accade nel finale di *Uno, nessuno, centomila* di Pirandello.

¹⁸⁶ Nel linguaggio nessuno confonde la parola con ciò che dice di essere e la parola *omicidio* non è confusa con la realtà dell'omicidio. Negli spettacoli, invece, la situazione è più complessa: l'omicidio può essere detto (come nel teatro classico), rappresentato figurativamente, rappresentato mimeticamente come azione fittizia (come nel teatro più tardo), rappresentato “realmente” sulla scena istituzionale (come nei *munera gladiatoria*), rappresentato realmente in uno spazio pubblico non istituzionalmente spettacolare (come in certe forme di esecuzioni capitali). Cfr. LUGARESÌ 2003, pp. 284-285.

duramente e ci risulta più chiaro il rapporto che Agostino istituisce fra gli *spectacula theatra* e gli *spectacula nostra*¹⁸⁷.

Una seconda distinzione preliminare, utile a comprendere meglio la censura cristiana degli spettacoli, è quella che sussiste fra spettacolo e rito. Per differenziare l'uno dall'altro è essenziale tenere in considerazione il punto di vista e la percezione della realtà di chi vive la *performance*: nello spettacolo c'è un'azione mimetica, finta, osservata con distacco, nel rito vi è la partecipazione a una realtà che coinvolge e segna efficacemente i partecipanti¹⁸⁸.

Fatti questi preamboli vediamo schematicamente quali sono gli elementi che portano i primi cristiani ad attaccare duramente gli spettacoli.

1. La prima ambivalenza che Agostino evidenzia è l'ambiguità della natura della *performance*, sospesa fra spettacolo e rito. Nelle rappresentazioni in onore degli dei è il carattere sacro che permette a chi si esibisce di vincere il suo pudore e a chi osserva di non condannare le sconcezze a cui assiste. Tuttavia, tutte le rappresentazioni teatrali hanno un'origine sacra poiché si ritengono istituite dagli dei. In esse permane, perciò, un elemento rituale che non consente di considerarle semplici *nugae*, frivolezze, pur anche censurabili, ma di nessun valore. Se, infatti, si trattasse di solo spettacolo sarebbe pura finzione, imitazione, ma l'impronta rituale residua esige un'attenzione particolare e rende efficace la *performance* sui partecipanti. A tal proposito Agostino testimonia la sua esperienza personale¹⁸⁹ e mostra come il segno lasciato dalla scena incida, suo malgrado, anche chi non va a teatro per partecipare ad un rito, ma solo per assistere ad uno spettacolo. Il pericolo, dunque, non è tanto nel fatto che gli spettacoli favoriscano l'idolatria degli astanti, come fossero di per sé tributi offerti alle divinità pagane, ma nell'ambiguità insolubile fra azione rituale e spettacolo¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Cfr. *supra* § 2.2.2.2-3.

¹⁸⁸ Lugaresi fa l'efficace esempio dell'arcivescovo: nel rito chi agisce è arcivescovo, nel dramma, per esempio in *Assassinio nella cattedrale* di T. S. Eliot, l'attore imita l'arcivescovo.

¹⁸⁹ Sull'ambiguità fra spettacolo e rito è esemplare il caso del culto in onore della dea Celeste, assistito personalmente dal giovane Agostino e descritto in *ciu.* II, 4; 26, 2. Sull'efficacia del rito sul pubblico spettatore si legga in particolare: *Quae (scil. multitudo) si inlecta curiositate adesse potuit circumfusa, saltem offensa castitate debuit abire confusa* (*ciu.* II, 4).

¹⁹⁰ Cfr. LUGARESÌ 2003, pp. 287-294.

2. La seconda ambivalenza è in una duplice e contraddittoria tendenza degli spettacoli tardo-antichi: da un lato tendono all'iperrealismo sostituendo ciò che nel teatro classico veniva solo detto o rappresentato figurativamente con rappresentazioni reali – si pensi per esempio alle scene di violenza o di sesso –, dall'altro lato il pubblico viene reso sempre più distaccato dalla *performance* e spettatore deresponsabilizzato. Chi si esibisce vive perciò sempre più realmente ciò che rappresenta, mentre chi assiste partecipa sempre meno dello spettacolo, vivendolo come finzione. Eppure abbiamo visto, anche nel nostro sermone¹⁹¹, che spettatore e attore sono strettamente legati. Dunque, il grado di realtà dell'esperienza dell'attore non permette di considerare lo spettacolo solo una frivolezza e, allo stesso tempo, la prospettiva dello spettatore, rendendo falsa quella realtà, non gli permette né di redimerla, né di esercitare misericordia nei confronti degli attori. Essi, che pure rimangono persone nel loro essere attori, non esistono realmente agli occhi dello spettatore, che li osserva in quanto personaggi, pure finzioni, ontologicamente inconsistenti. La denuncia di questa ambiguità trapela nel finale del quarto paragrafo del *Sermo* 313/A, quando Agostino invoca misericordia per chi si esibisce. La misericordia, tuttavia, è impossibile nel rapporto fra spettatore e attore perché questo rapporto istituzionale richiede il distacco della finzione scenica, mentre la misericordia esige l'intervento per compassione¹⁹². Infatti abbiamo visto che l'esortazione di Agostino alla misericordia è concomitante con l'invito a liberare quegli uomini dai legacci di uno sguardo che rende schiavi¹⁹³.
3. Nel rapporto fra spettatore e attore sussiste un'ulteriore ambivalenza. Lo spettatore infatti da un lato ama l'attore, dall'altro lo sente diverso e

¹⁹¹ Cfr. *supra* § 2.2.2.4.

¹⁹² Cfr. *ciu.* IX, 5: *quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subuenire compellimur? Seruit autem motus iste rationi, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conseruetur, siue cum indigenti tribuitur, siue cum ignoscitur paenitenti; mor. Eccl. 53: quare illa omnia, quibus huiusmodi malis incommodisue resistitur, qui officiose atque humaniter praebent, misericordes uocantur, etiamsi sapientes usque adeo sint, ut iam nullo animi dolore turbentur.*

¹⁹³ Cfr. *serm.* 313/A, 4: *remove ista omnia, liberantur: misericordiam in illos facit, qui spectare noluerit.* Cfr. *supra* § 2.2.2.7. Su questo secondo punto si veda LUGARESI 2003, pp. 294-295 e 307-308.

lontano da sé, né vorrebbe in alcun modo essere al suo posto. Agostino mostra questa ambiguità nelle *Confessioni*¹⁹⁴:

Sic enim tunc amabam homines ex hominum iudicio; non enim ex tuo, Deus meus, in quo nemo fallitur. Sed tamen cur non sicut auriga nobilis, sicut uenator studiis popularibus diffamatus, sed longe aliter et grauius et ita, quemadmodum et me laudari uellem? Non autem uellem ita laudari et amari me ut histriones, quamquam eos et ipse laudarem et amarem, sed eligens latere quam ita notus esse et uel haberi odio quam sic amari. Ubi distribuuntur ista pondera uariorum et diuersorum amorum in anima una? Quid est, quod amo in alio, quod rursus nisi odissem, non a me detestarer et repellerem, cum sit uterque nostrum homo? Non enim sicut equus bonus amatur ab eo qui nolle hoc esse, etiamsi posset, hoc et de histrione dicendum est, qui naturae nostrae socius est. Ergo ne amo in homine quod odi esse, cum sim homo? Grande profundum est ipse homo.

Il paragone con il cavallo denuncia l'ambivalenza della relazione: l'attore è un uomo, eppure i sentimenti dello spettatore nei suoi confronti sono gli stessi che per il cavallo da corsa. Questa ambiguità è poi riflessa a livello sociale nel divario fra la popolarità e la funzione civile degli spettacoli e la condizione infima degli istrioni sancita dal diritto e dal costume romano¹⁹⁵.

4. La condizione dello spettatore è ontologicamente passiva e in essa l'uomo perde la propria personalità. Chi assiste a una rappresentazione viene inevitabilmente risucchiato nel vortice dell'irrealtà e delle passioni. Esemplare in tal senso è la vicenda di Alipio nel sesto libro delle *Confessioni*¹⁹⁶. Egli è preso e perso nel gorgo degli spettacoli, ma talvolta partecipa alle lezioni di Agostino, nelle quali recupera il dominio di sé nella concentrazione. Provvidenzialmente in una di queste lezioni ascolta un intervento sugli spettacoli che lo fa d'un tratto rinsavire e si decide di non frequentarne più. Tuttavia, affrancatosi per qualche tempo da questo

¹⁹⁴ *conf.* IV, 14, 22.

¹⁹⁵ Cfr. LUGARESI 2003, pp. 298-299 e *supra* § 2.2.2.6.

¹⁹⁶ *Conf.* VI, 7-8.

vizio, viene nuovamente spinto da alcuni amici ad andare a vedere degli spettacoli gladiatori. Alipio, sicuro di sé, crede di poter vincere le proprie passioni tenendo chiusi gli occhi, ma la folla vince in un boato la sua volontà e accende la curiosità che lo porta a guardare la scena. Questo sguardo è decisivo e rende Alipio pienamente spettatore, lo spersonalizza (*unus de turba*) e lo segna rendendolo diverso da ciò che era (*non erat iam ille qui uenerat*). Agostino conclude affermando che solo l'intervento divino lo salverà diverso tempo a seguire¹⁹⁷.

5. Un ulteriore e fondamentale pericolo insito negli spettacoli deriva dalla contraddizione fra l'iperrealismo, di cui si è detto al punto 2, e la *uanitas* degli spettacoli stessi. Essa si traduce facilmente in una "contraddizione cognitiva", che non permette più di distinguere fra realtà e rappresentazione. Agostino delinea lucidamente i tratti di questo pericolo nel *De uera religione*¹⁹⁸:

Itaque in tantas nugas et turpitudines mersi sumus, ut cum interrogati, quid sit melius, uerum an falsum, ore uno respondeamus uerum esse melius. Iocis et ludis tamen, ubi nos utique non uera, sed ficta delectant multo propensius quam praeceptis ipsius ueritatis haereamus. Ita nostro iudicio et ore punimur, aliud ratione approbantes aliud uanitate sectantes. Tamdiu autem est ludicrum et ioculari aliquid, quamdiu nouimus, in cuius ueri comparatione rideatur. Sed diligendo talia excidimus a uero et non iam inuenimus, quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam primis pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur nostra phantasmata. Nam redeuntibus nobis ad inuestigandam ueritatem ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt nullis uiribus, sed magnis insidiis latrocinantia.

Nel momento in cui lo spettatore non ha più chiaro quale sia il vero in rapporto al quale sussiste la finzione, egli inizia ad amare la finzione stessa come vera. L'immaginazione inganna così la percezione delle cose e impedisce di giungere alla verità, mentre l'inconsistenza ontologica di

¹⁹⁷ Cfr. LUGARESI 2003, pp. 301-305.

¹⁹⁸ *uera relig.* 49, 94.

phantasmata tra l'altro immorali prende il posto della verità e del bene di Dio¹⁹⁹.

2.2.3 Paragrafo IV

2.2.3.1 *Dicta sint... in elationem*

*Dicta sint haec de concupiscentia oculorum. Ambitio saeculi quantum mali habet. Ibi omnis superbia: et quid est peius superbia? Sententiam domini audi: DEUS SUPERBIS RESISTIT, HUMILIBUS AUTEM DAT GRATIAM*²⁰⁰. *Ergo et ambitio saeculi maligna est. Dicit aliquis: sine illa non possunt saeculi potestates. Prorsus possunt. Nescio quis auctor ipsorum ait: SUAM QUISQUE CULPAM AUCTORES AD NEGOTIA TRANSFERUNT*²⁰¹. *Prorsus possunt. Rector est in potestate constitutus: se regat, et rexit. Sed humana mens pergīt in elationem? Frenetur elatio: hominem se esse cognoscat, qui de homine iudicat. Dispar est dignitas, sed communis est ipsa fragilitas. Hoc qui pie sancteque cogitat, et habet potestatem, et non pergīt in elationem*²⁰².

La prima parte del quarto paragrafo sviluppa il terzo elemento della *triplex radix*, ossia l'*ambitio saeculi*. Il passaggio è segnalato esplicitamente da Agostino che dichiara conclusa la trattazione attorno alla *concupiscentia oculorum* e apre la nuova sezione con la consueta forma esclamativa. In questo caso al primo posto pone il soggetto *ambitio saeculi* che così si trova in una posizione di evidenza, mentre *quantum mali habet* potrebbe suggerire l'idea della grandezza, del gonfiore insito nell'ambizione. Il nostro autore torna qui a sottolineare l'interconnessione fra l'ambizione del mondo e la superbia. È necessario, tuttavia, fare una puntualizzazione sull'uso di questo termine. Con *superbia*, infatti, Agostino generalmente intende «il peccato archetipico, il peccato originale da cui procede ogni altro peccato»²⁰³, poiché essa consiste nel sostituire Dio con sé stessi. La superbia, così intesa, è il male peggiore, che accompagna ogni altro

¹⁹⁹ Cfr. LUGARESI 2003, pp. 295-297.

²⁰⁰ Gc 4, 6.

²⁰¹ SALL. *Iug.* 1, 4.

²⁰² *serm.* 313/A, 4 in *MiAg* 1, p. 69.

²⁰³ CAVANDINI 2007, p. 1345.

male, perché scambia la sostanza di Dio con la mancanza delle creature. In tal senso la superbia è l'origine stessa da cui deriva la triade peccaminosa, riassuntiva di tutti i peccati, individuata nella *Prima lettera* di Giovanni. Abbiamo visto, infatti, come la concupiscenza della carne fosse rovinosa in quanto invertisse l'ordine naturale stabilito da Dio e asservisse la mente ai sensi e la concupiscenza degli occhi si rendesse deleteria nel suo scegliere come spettacoli le esibizioni di uomini turpi. L'ambizione del mondo si delinea, qui, come il desiderio di popolarità e di potere – ricordiamo che il suo significato originario si riferiva all'andare in giro per avere voti – e perciò come la brama di porre se stessi al centro dell'attenzione. Per questa sua valenza, l'ambizione è il male più chiaramente legato alla superbia archetipica, ma non vi coincide, perché l'ambizione del mondo interessa solo un aspetto del male, mentre la superbia originale è causa di ogni peccato. Dunque la superbia *proprio sensu* è quell'apostasia che caratterizza l'intera triplice manifestazione del male, «una macabra parodia dell'unica sostanza o essenza della Santissima Trinità»²⁰⁴, mentre nel nostro testo il termine è considerato nel suo specifico legame col terzo elemento della terna diabolica. Grazie a questa puntualizzazione comprendiamo l'uso di *ibi* che rende *omnis superbia* figlia dell'*ambitio saeculi*.

Dal punto di vista stilistico, l'inizio di questo nuovo brano accenna una continuazione del tono elevato d'invettiva che ha caratterizzato i passi precedenti: lo suggerisce l'esclamazione e la domanda retorica. Tuttavia, subito le parole che seguono riconducono il discorso a un tono più pacato. Siamo di fronte al *genus humile*, caratteristico del discorso didascalico e, infatti, Agostino sta insegnando ai fedeli perché l'ambizione debba esser considerata un male. Non è suo interesse sollecitare gli animi, anche perché ha già ampiamente fatto uso del *genus grande* per parlare dei mali precedenti e, come abbiamo visto nel *De doctrina christiana*, Agostino stesso raccomanda di non impiegare troppo a lungo lo stile sublime, onde evitare di stancare l'ascoltatore²⁰⁵.

Anche in questo caso, osserviamo che Agostino nella sua pratica oratoria è coerente con i precetti teorici: se infatti in *doctr. christ.* IV, XXVI 56 leggiamo: *et in hoc igitur genere submisso iste noster doctor et dictor id agere debet ut non solum intellegenter, uerum etiam libenter et oboedienter audiatur*, vediamo che qui il vescovo

²⁰⁴ Ivi, p. 1346.

²⁰⁵ Cfr. *supra* § 1.8.2.

realizza questa triplice finalità. Egli, che aveva consigliato di suffragare gli insegnamenti attraverso testimonianze scritturistiche²⁰⁶, cita qui Gc 4, 6 che era stato ascoltato durante la liturgia (*audi*) per concludere (*ergo*) la natura maligna dell'*ambitio*. Egli, che aveva raccomandato la chiarezza, senza la quale non può esserci alcuna comprensione²⁰⁷, interpreta e scioglie due possibili obiezioni del pubblico. La prima sostiene che senza ambizione non può esservi neppure il potere ed è espressa in forma di discorso diretto²⁰⁸. A ciò Agostino risponde con due sole parole allitteranti, riprendendo il verbo usato dall'obbietto: *prorsus possunt*. Tale risposta è reiterata dopo la citazione di Sallustio²⁰⁹, con cui invita a non cercare fuori di sé le responsabilità delle proprie azioni. L'uso di questo passo sallustiano, forse divenuto proverbiale visto che viene riportato in un contesto non affine a quello d'origine, si comprende meglio con le parole che seguono e il legame fra quello e queste ultime è sancito dall'iterazione appena segnalata. L'autorità di chi comanda – si noti l'insistenza allitterante sulla radice *reg-* – è insita nella carica ricoperta e non proviene dall'apprezzamento altrui, dunque chiunque ha autorità deve innanzitutto amministrare se stesso e preservarsi dall'ambizione e, se sarà riuscito a governarsi, avrà già esercitato pienamente il suo potere, anche sugli altri:

rector est in potestate constitutus:

se regat,

et rexat.

La seconda obiezione, formulata di nuovo come un'interrogazione diretta, si chiede se la mente umana non sia naturalmente inclinata verso questo tipo di esaltazione. Agostino, pur non negando questa disposizione, offre la ricetta dell'umiltà in un esercizio di conoscenza di sé e della propria fragilità umana. Il poliptoto (*hominem-homine*) sottolinea l'elemento che accomuna tutti, ossia lo stesso essere uomini, ed evidenzia che proprio in questa essenza è insita quella fragilità che dovrebbe

²⁰⁶ Cfr. *doctr. christ.* IV, XXVI 56.

²⁰⁷ Cfr. *supra* § 1.6 e, inoltre, sempre riferito allo stile umile, *doctr. christ.* IV, XXVI 56: *Nam si non intellegatur, quis nesciat nec libenter eum posse nec oboedienter audiri?*

²⁰⁸ *Dicet aliquis: sine illa non possunt saeculi potestates.*

²⁰⁹ SALL. *Iug.* 1, 4.

frenare l'esaltazione. A significare questo assunto concorre anche l'opposizione dei due *kola* paralleli che seguono:

*dispar est dignitas,
sed communis est ipsa fragilitas.*

Infine, nella frase conclusiva della sezione sull'*ambitio saeculi* Agostino riunisce in una sintesi gli elementi della sua ricetta: una ponderata riflessione sulla propria condizione di fragilità umana permette un pieno esercizio del potere e preserva dalla boria. Anche in questo caso il periodo, pur nella sua semplicità, non rinuncia all'eleganza funzionale della correlazione (*et-et*) che coordina le due principali conseguenze del presupposto affermato nella relativa.

Vediamo, dunque, che la forma è continuamente curata poiché anche lo stile dimesso deve, se possibile, procurare diletto²¹⁰.

2.2.3.2 *Vicit ista... omnia superantur*

Vicit ista omnia Cyprianus. Quid enim non uicit, qui uitam ipsam omnibus temptationibus redundantem contempsit? Mortem illi minatus est iudex; ille confessus est Christum, paratus mori pro Christo. Ubi mors uenerit, nulla remanebit ambitio, nulla curiositas oculorum, nulla appetitio sordidarum et carnalium uoluptatum: una uita contempta omnia superantur²¹¹.

Il discorso si avvia alla sua fase conclusiva e ricompare la figura di Cipriano che diventa occasione per Agostino di ricondurre il discorso alle sue prime mosse, riunendo le fila del discorso. Egli, in fase introduttiva, aveva promesso di intessere le lodi del santo e al contempo aveva parlato dei due aspetti più faticosi nel cammino dei fedeli (la *uoluptatis abiectio* e la *tolerantia passionis*), spiegando che era necessario non solo celebrare la memoria del martire, ma anche imitarne la passione. Agostino, dunque,

²¹⁰ Cfr. *doctr. christ.* IV, XXVI 56: *Nolumus enim fastidiri, etiam quod submissee dicimus, ac per hoc uolumus non solum intellegenter, uerum etiam libenter audiri.*

²¹¹ *serm.* 313/A, 4 in *MiAg* 1, p. 69.

aveva tradotto il vittorioso combattimento di Cipriano contro i pagani nel quotidiano combattimento del cristiano contro i mali del mondo – spiegando peraltro in quale accezione si debba intendere “mondo”. Ora Agostino esplicita meglio la consonanza fra il percorso di rinuncia alle tentazioni del mondo del fedele ascoltatore e il martirio del vescovo di Cartagine: il santo non tenendo in gran conto la sua vita ha conseguito la vittoria anche su tutte le tentazioni proprie di tale vita.

L’espressione sintattica è piuttosto ricercata, ma l’*ornatus* è sempre funzionale alla comprensione e non mira al diletto fine a se stesso. *Tre kola* rappresentano il momento decisivo del processo di Cipriano e il periodare contrappone la posizione del giudice, associato alla morte di cui è portatore, a quella di Cipriano, associato a Cristo, portatore della vita. Il primo membro infatti corrisponde chiasticamente al secondo nel soggetto e nell’oggetto, mentre il terzo membro è parallelo al secondo di cui è ampliamento. I tre verbi, invece, fungono da *trait d’union*, essendo tutti deponenti e in posizione centrale. Due poliptoti uniscono i tre *kola*: fra il primo e il secondo *illi-ille*, fra il secondo e il terzo *Christum-Christo*. Il giudice umano è, dunque contrapposto a Cipriano, ma anche a Cristo, vero e definitivo giudice. Mentre il giudice minaccia una morte corporale, Cipriano sceglie quella morte per non rinunciare a Cristo, vita eterna. Le allitterazioni, infine, rafforzano l’armonia di ciascun membro:

*Mortem illi minatus est iudex ; ille confessus est Christum,
paratus mori pro Christo.*

Con un ulteriore poliptoto Agostino recupera il termine *mors* per indicare come nell’esperienza del martirio la morte sia il punto decisivo innanzi al quale la scelta dell’uomo diventa definitiva. L’anaforico *nulla* scandisce i tre mali partendo dall’ultimo trattato fino al primo. A conclusione del brano la *sententia* bimembre sintetizza l’assunto: nell’unica vita disprezzata sono superate tutte le cose del mondo:

*Ubi mors uenerit,
nulla remanebit ambitio,
nulla curiositas oculorum,
nulla appetitio sordidarum et carnalium uoluptatum:
una uita contemta omnia superantur.*

Osserviamo che Agostino in questo brano ricorre nuovamente al verbo *uinco*, riconducendo la vita del cristiano in una dimensione di agonismo e di conflittualità con le forze del male²¹², ma garantendo la certezza del successo²¹³. Ritorna, inoltre, anche il verbo *contemno*, che avevamo ugualmente incontrato all'inizio della predica. Il non tenere in conto la vita terrena, con i suoi piaceri, le sue sofferenze e tentazioni è la via per superare il male del mondo e giungere al bene eterno.

Ancora una volta è difficile attribuire il passo ad un unico, definito genere oratorio. Agostino infatti sta ancora ammaestrando i fedeli sui misteri della fede: su come Cipriano abbia ottenuto in un solo momento la vittoria su tutte le tentazioni e, per reciprocità, su come i cristiani, che vincono le loro quotidiane lotte contro il maligno, ottengano la stessa corona di gloria del martire. Tuttavia lo stile è piuttosto elaborato e la lode sottesa per il santo fa sfumare quello stesso stile verso il *genus temperatum*.

2.3 Conclusio

2.3.1 Paragrafo V

Beatus ergo laudetur in domino. Quando hoc posset, si non adiuuisset dominus? Quando uinceret, si non spectator, qui coronam parabat uincendi, subministraret uires laboranti? Gaudet plane et ipse, gaudet pro nobis, non pro se, quando in domino laudatur. Mitis enim est ualde, et scriptum est: IN DOMINO LAUDABITUR ANIMA MEA; AUDIANT MITES ET LAETENTUR²¹⁴. Mitis erat: in domino uult laudari animam suam. In domino laudetur anima eius. Honoretur etiam corpus eius, quia PRETIOSA IN CONSPECTU DOMINI MORS SANCTORUM EIUS²¹⁵. Sancte celebretur, tamquam a christianis celebretur. Non enim aram constituimus tamquam Deo Cypriano, sed uero Deo aram fecimus Cyprianum²¹⁶.

²¹² Torna alla mente 2 Tm 4, 7-8 che riunisce questi due elementi e li associa alla corona di vittoria preparata da Dio, corona di cui Agostino parlerà a breve nel quinto paragrafo: *Bonum certamen certauit, cursum consummauit, fidem seruauit. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi dominus in illa die iustus iudex.*

²¹³ Sul verbo *uinco* si veda anche *supra* §§ 2.1.1.3; 2.2.1.1 e 2.2.1.4 e *infra* § 2.3.1.

²¹⁴ Sal 33, 3.

²¹⁵ Sal 115, 6.

²¹⁶ *serm.* 313/A in *MiAg* 1, pp. 69-70.

Il richiamo ad anello all'introduzione è ancora più evidente in questo ultimo paragrafo. Agostino invita a lodare Cipriano, ma come aveva ammonito all'inizio della predica²¹⁷, la lode deve essere in Dio, poiché senza l'assistenza divina neppure Cipriano avrebbe potuto vincere contro il male. I protagonisti, dunque, tornano ad essere Dio e Cipriano, ciascuno dei quali conta 11 riferimenti alla propria persona, diretti o indiretti²¹⁸.

Dio è significativamente presentato come osservatore, spettatore, ma il suo sguardo è diametralmente opposto a quello dello spettatore umano. Mentre abbiamo visto che l'uomo, col suo sguardo, apparentemente dà un sostegno al suo idolo, mentre in realtà rende schiavo l'attore, l'atleta, il gladiatore, esigendo da lui un'esibizione che lo abbruttisce e – con una prospettiva moderna – lo “consuma”, lo sguardo di Dio corrobora le forze di chi è di per sé nella fatica e rende possibile la vittoria, altrimenti impossibile.

Qui Agostino, rispetto all'introduzione, aggiunge che Cipriano è lieto che la sua lode sia condotta in Dio. Afferma, inoltre, che la gioia del santo non è un autocompiacimento per la lode ricevuta, ma è la contentezza di vedere che i suoi figli, lodando le opere di Dio in lui, si pongono nella verità e si dispongono verso la santità. Cipriano è indicato come modello di mitezza e secondo il dettato del Sal 33, 3 il mite si rallegra che la sua anima venga lodata nel Signore. La citazione di questo salmo è cara ad Agostino²¹⁹ e rende autorevoli le affermazioni del predicatore.

In un secondo momento Agostino aggiunge alla lode per l'anima del beato, l'onore per il suo corpo. L'attenzione, in questo caso, è massima per fare in modo che l'opportuna venerazione non si trasformi in idolatria. L'autore, infatti, puntualizza che la celebrazione del corpo deve esser condotta al modo cristiano (*sancte celebretur, tamquam a christianis celebretur*). L'altare, dunque, su cui avviene la liturgia non è in onore di Cipriano, ma è il corpo di Cipriano a diventare un altare in onore dell'unico Dio. L'insistenza di Agostino nel puntualizzare che la lode del santo, sia della sua

²¹⁷ Cfr. *serm.* 313/A, 1: [...] *laudemus eum (scil. Cyprianum), immo dominum laudemus in eo: dominum in illo, et illum in domino*. Si veda *supra* § 2.1.1.1.

²¹⁸ Per Dio abbiamo in ordine: *domino, dominus, spectator, domino, domino, domino, domini, (sanctorum) eius, Deo, Deo*. Per Cipriano: *beatus, laboranti, ipse, se, (anima) mea, (animam) suam, (anima) eius, (corpus) eius, sanctorum (eius)*, che contiamo anche se generico perché Agostino nomina tali santi per riferirsi a Cipriano, *Cypriano, Cyprianum*.

²¹⁹ La ritroviamo anche in *serm.* 312, 1; 313/C, 1. 2, per limitarci all'ambito dei sermoni dedicati a Cipriano.

anima che del suo corpo, deve necessariamente essere lode di Dio tradisce il bisogno di differenziare il culto del martire dalla celebrazione pagana di dei e uomini divinizzati. Dunque, anche il *topos* del corpo del santo, che incontriamo ancora in altre prediche per la festa del martire, non è un vuoto *cliché* letterario, ma un'essenziale ammonizione pastorale.

Fra gli altri sermoni su Cipriano possiamo incontrare il tema del corpo del martire in *serm.* 312, dove è nuovamente abbinato alla lode di Dio, qui sottolineata dalla costruzione anaforica:

Illi laus, illi gloria, domino Deo nostro, regi saeculorum, creatori et recreatori hominum, qui suo tali antistite huius ciuitatis ecclesiam ditauit, et tam sancto corpore huius loci amplitudinem consecrauit.

Illi laus, illi gloria, qui dignatus est illum uirum praedestinare inter sanctos suos ante tempora, creare inter homines opportuno tempore, uocare errantem, mundare sordentem, formare credentem, docere obedientem, regere docentem, adiuuare pugnantem, coronare uincetem.

Illi laus, illi gloria, qui hunc talem fecit, in quo maxime ostenderet ecclesiae suae quantis malis opponenda et quantis esset bonis charitas praeponenda, et quam nulla esset charitas christiani, a quo non custodiretur unitas Christi.

Anche il *serm.* 313 si conclude con il doppio riferimento, prima all'anima del Santo: *magna itaque framea Dei anima beatissimi Cypriani*, poi, mantenendo la metafora delle armi, al corpo dello stesso:

Cuius uictricis animae sanctam carnem, tanquam frameae illius uaginam, hoc loco sublimitate diuini altaris ornamus; eidem ipsi animae triumphali resurrectione reddendam et nulla deinceps morte ponendam.

Notiamo anche qui la puntualizzazione, sebbene più debole, dell'aggettivo *diuinus* al termine *altar*.

In *serm.* 313/C troviamo nuovamente il richiamo al corpo di Cipriano, per il possesso del quale si dà lode a Dio. In questo sermone, inoltre, Agostino ritorna a specificare che la lode di Cipriano è nel Signore, grazie al quale il Santo è divenuto tale:

Sed nos uberiores gratias domino agamus, quod habere meruimus sanctum corpus membrorum eius: ubi preces nostras domino, cui placuit, et cuius gratia talis extitit, affectu ardentiore fundamus, et eum in domino laudemus, per quem dominum sic laudatum esse gaudemus.

2.4 Un termine di paragone stilistico: *uer. relig.* 38

Ci sembra utile, al fine di comprendere meglio le scelte stilistico-retoriche operate nel *Sermo* 313/A, osservare, per contrasto, come Agostino si esprime in un contesto non omiletico nel quale tratta le stesse tematiche. Abbiamo perciò individuato come termine di paragone il capitolo 38 del *De uera religione*, nel quale l'Ipponense, dopo aver parlato di come l'idolatria nasca dall'amore riposto nelle creature anziché nel Creatore, considera il caso di chi dice di rifiutare ogni superstizione. Costoro, secondo il vescovo d'Ipbona, s'ingannano nel credersi liberi dalla schiavitù perché non s'accorgono che, pur rifiutando la venerazione agli idoli, si incatenano a uno o più vizi della *triplex cupiditas uel uoluptatis uel excellentiae uel spectaculi*. Riportiamo l'intero capitolo per poter poi evidenziare nel testo le differenze rispetto all'omelia commentata.

Est enim alius deterior et inferior cultus simulacrorum, quo phantasmata sua colunt, et quidquid animo errante cum superbia uel tumore cogitando imaginati fuerint, religionis nomine obseruant, donec fiat in anima nihil omnino colendum esse et errare homines, qui superstitione se inuoluunt et misera implicant seruitute. Sed frustra hoc sentiunt. Non enim efficiunt, ut non seruiant, remanent quippe ipsa uitia, quibus ut illa colenda opinarentur attracti sunt. Seruiunt enim cupiditati triplici uel uoluptatis uel excellentiae uel spectaculi. Nego esse quemquam istorum, qui nihil colendum existimant, qui non aut carnalibus gaudiis subditus sit aut potentiam uanam foueat aut aliquo spectaculo delectatus insaniat. Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem exspectent.

His autem rebus, quibus quisque beatus uult effici, seruiat necesse est, uelit nolit. Nam quocumque duxerint sequitur, et quisquis ea uisus fuerit auferre posse metuitur. Possunt autem auferre ista et scintilla ignis et aliqua parua bestiola. Postremo, ut omittam innumerabiles aduersitates, tempus ipsum auferat necesse est omnia transeuntia. Itaque cum omnia temporalia mundus iste concludat, omnibus mundi partibus seruiunt, qui propterea putant nihil colendum esse, ne seruiant.

Verumtamen quamquam in hac rerum extremitate miseri iaceant, ut uitia sua sibi dominari patiantur uel libidine uel superbia uel curiositate damnati uel duobus horum uel omnibus, quamdiu sunt in hoc stadio uitae humanae, licet eis congregari et uincere, si prius credant, quod intellegere nondum ualent, et non diligant mundum, quoniam omne, quod in mundo est, sicut diuinitus dictum est, CONCUPISCENTIA CARNIS EST ET CONCUPISCENTIA OCULORUM ET AMBITIO SAECULI²²⁰. Hoc modo tria illa notata sunt, nam concupiscentia carnis uoluptatis infimae amatores significat, concupiscentia oculorum curiosos, ambitio saeculi superbos.

Triplex etiam temptatio in homine, quem Veritas ipsa suscepit, cauenda monstrata est: DIC, inquit temptator, LAPIDIBUS ISTIS, UT PANES FIANI²²¹. At ille unus et solus magister: NON IN PANE SOLO VIVIT HOMO, SED IN OMNI VERBO DEI²²². Ita enim domitam docuit esse oportere cupiditatem uoluptatis, ut nec fami cedendum sit. Sed forte dominationis temporalis fastu decipi poterat, qui carnis uoluptate non potuit. Omnia ergo mundi regna monstrata sunt et dictum est: OMNIA TIBI DABO, SI PROSTRATUS ADORAVERIS ME²²³. Cui responsum est: DOMINUM DEUM TUUM ADORABIS ET ILLI SOLI SERVIES²²⁴. Ita calcata superbia est. Subiecta est autem extrema etiam curiositatis illecebra, non enim, ut se de fastigio templi praecipitaret, urgebat nisi causa tantum aliquid experiendi. Sed neque hic uictus est et ideo sic respondit, ut intellegeremus non opus esse ad cognoscendum Deum temptationibus uisibiliter diuina explorare molientibus: NON TEMPTABIS, inquit, DEUM ET DOMINUM TUUM²²⁵. Quamobrem quisquis intus Dei uerbo pascitur, non quaerit in ista eremo uoluptatem, qui uni Deo tantum subiectus est, non quaerit in monte, id est in terrena elatione iactantiam. Quisquis aeterno spectaculo incommutabilis ueritatis adhaerescit, non per fastigium huius corporis, id est per hos oculos praecipitatur, ut temporalia et inferiora cognoscat.

²²⁰ 1 Gv 2, 16.

²²¹ Mt 4, 3.

²²² Mt 4, 4.

²²³ Mt 4, 9.

²²⁴ Mt 4, 10.

²²⁵ Mt 4, 7.

Abbiamo visto che Agostino individua un gruppo di uomini che giungono a comprendere la falsità degli idoli e la schiavitù che comporta l'adorarli. Questi, tuttavia, continuano a rimanere legati ai propri vizi che, senza ch'essi se ne avvedano, li rendono ugualmente schiavi, attraendoli al punto da essere nuovo oggetto di sacra venerazione (il verbo *colo* è termine proprio del culto). Come nel sermone 313/A, Agostino propone di suddividere tali mali in desiderio di piacere, ambizione e curiosità, come fece l'apostolo Giovanni nella sua *Prima lettera*²²⁶, alla quale il nostro autore si appella esplicitamente. Per Agostino tutti gli uomini che rifiutano la religione sono presi da almeno una di queste brame terrene e ricercano in essa la fonte della felicità. Da ciò ha origine la schiavitù e la nuova idolatria: da un lato gli uomini si legano strettamente a ciò che ritengono possa renderli felici e fanno di tutto per non separarsene tanto da divenire loro servi, dall'altro lato ripongono la propria fede in cose terrene e transitorie, soggette al mutare della fortuna e al trascorrere del tempo. A tutti, però, è concessa la possibilità del riscatto a una duplice condizione: in primo luogo essi devono riporre la propria fede in ciò che ancora non comprendono, l'eterno artefice del mondo; in secondo luogo devono smettere di amare le cose del mondo che sono espressione del triplice male.

Agostino, dopo essersi occupato degli esempi negativi, di quanti cioè sono sottomessi ai propri vizi, presenta il modello positivo per eccellenza, ossia l'esempio del Cristo. Il nostro autore, infatti, propone ai suoi lettori il passo in cui Gesù viene tentato dal demonio nel deserto e mostra come le tre lusinghe vinte da Gesù siano riconducibili alle tre tentazioni del mondo: la tentazione della concupiscenza della carne si realizza nell'invito a trasformare i sassi in pani, la tentazione dell'ambizione nell'invito a dominare il mondo in cambio della sottomissione al diavolo, la tentazione alla curiosità nell'invito a provare Dio gettandosi dall'alto del tempio. Secondo Agostino tutte e tre le lusinghe diaboliche si sconfiggono nello spostare l'attenzione dalle cose del mondo a Dio: al pane Gesù preferisce la parola di Dio, all'esaltazione di sé la sottomissione a Dio, alla curiosità degli occhi la contemplazione dello «spettacolo eterno della verità immutabile». Notiamo, dunque, che Agostino riconduce il triplice male a quella superbia archetipica di cui s'è parlato *supra* al § 2.2.3.1.

²²⁶ Cfr. 1 Gv 2, 16.

La stessa tematica, dunque, del *serm.* 313/A, 2-4 è sviluppata nel *De uera religione*, ma in modo profondamente diverso a causa del diverso fine. Questo trattato è considerato un'opera apologetica, volta cioè a difendere e a dare ragione della propria fede di fronte agli oppositori, mentre la nostra predica era tesa a spingere i fedeli sulla via della santità. Agostino, dunque, mentre nell'omelia dedica largo spazio al *flectere*, in questo passo, invece, è interessato a spiegare, a *docere*.

Nella predica abbiamo visto che Agostino passa in rassegna velocemente la concupiscenza della carne facendo un elenco di mali ad essa connessi, mentre si dilunga ampiamente sul desiderio degli spettacoli, spronando in ogni modo i fedeli ad abbandonare la cattiva abitudine di frequentare il teatro, lo stadio e i giochi gladiatori. Il problema dell'ambizione, infine, è trattato con un tono maggiormente didascalico, ma curando sempre un certo grado di elaborazione stilistica, tesa a persuadere del carattere negativo dell'esaltazione di sé. Agostino ha come obiettivo la redenzione di chi, fra il pubblico, è ancora legato ad abitudini negative e per questo sceglie di creare una tensione emotiva, di spronare verso un certo stile di vita di cui si spiegano le ragioni: il risultato è l'uso di tutti e tre i generi oratori, con la preminenza della *dictio grandis*.

Nel *De uera religione*, Agostino tratta complessivamente i tre vizi e, anziché soffermarsi su ciascuno, mostra come tutti e tre costringano il pagano in una condizione di schiavitù. Egli costruisce il suo discorso in due momenti nei quali contrappone l'esperienza di peccato degli uomini allo stato di vittoriosa libertà di Gesù Cristo. Agostino è intento a dimostrare al proprio lettore la bontà del cristianesimo rispetto alla presunzione di chi si crede libero dalle religioni e lo fa attraverso un'argomentazione lucida e pacata: ci troviamo di fronte al *genus submissum*.

Il periodare è più ampio rispetto alla predica, dove lo stile era spesso spezzato, caratterizzato da brevi *kola*, per lo più paratattici, legati da vincoli di parallelismo o di chiasmo e frequentemente asindetici. Qui, invece, c'è un maggior ricorso all'ipotassi – in particolare ricorre spesso la frase relativa –, e i legami sintattici sono chiaramente esplicitati dalle congiunzioni. Inoltre, sempre al fine di una maggiore chiarezza espositiva, Agostino fa un uso sistematico dei connettivi²²⁷, decisamente più rari nel sermone. Le figure retoriche sono, di contro, quasi assenti. Notiamo l'uso delle

²²⁷ Contiamo 5 *enim*, 4 *ita/itaque*, 3 *autem*, 3 *sed*, 2 *nam*, 2 *id est*, e ancora *postremo*, *uerumtamen*, *at*, *ergo* e *quamobrem*.

correlazioni (*uel-uel, aut-aut, et-et*), che aiutano Agostino a strutturare gli elementi delle frasi e un *trikolon* asindetico:

*nam concupiscentia carnis uoluptatis infimae amatores significat,
concupiscentia oculorum curiosos,
ambitio saeculi superbos.*

Ancora, si osserva un accennato parallelismo asindetico fra le ultime proposizioni, suggerito dalla disposizione delle relative, dalla ripetizione *non quaerit* e dalla comunanza di *quisquis* fra il 1° e il 3° elemento e dell'inciso introdotto da *id est* fra il 2° e 3° elemento. Tuttavia la lunghezza e la composizione dei segmenti è comunque molto varia:

- (1) *Quamobrem **quisquis** intus Dei uerbo pascitur, **non quaerit** in ista eremo uoluptatem,*
- (2) *qui uni Deo tantum subiectus est, **non quaerit** in monte, id est in terrena elatione iactantiam.*
- (3) ***Quisquis** aeterno spectaculo incommutabilis ueritatis adhaerescit, non per fastigium huius corporis, id est per hos oculos praecipitatur, ut temporalia et inferiora cognoscat.*

Agostino, dunque, impiega solo qualche accorgimento nella disposizione delle parole, per rendere più chiaro il suo ragionamento. D'altronde, non si profila qui l'esigenza di catturare e mantenere l'attenzione del pubblico, come invece è necessario durante la predica, poiché chi si accosta all'opera è già interessato a leggerla. La presenza del *trikolon* appena evidenziato ci mostra, nondimeno, che Agostino non disdegna qualche abbellimento purché sia in funzione di una maggior comprensione.

Notiamo, ancora, che anche qui Agostino fa uso del discorso diretto, ma non si tratta del dialogo fra l'autore e il suo pubblico, tipico di un tono allocutorio, ma della riproposizione di un episodio raccontato nel *Vangelo* di Matteo in cui due personaggi, Gesù e il tentatore, effettivamente si scambiano quelle battute. La scelta di Agostino, dunque, si inserisce in quella diffusa volontà di ancorare i propri ragionamenti alla sacra scrittura, che emerge particolarmente forte nel genere dimesso.

Agostino si avvale delle *scripturae* sia per diagnosticare il male degli uomini viziosi, nella prima parte, sia per mostrare la risposta pienamente cristiana a quel problema, nella seconda. Inoltre, scegliendo di citare separatamente le provocazioni del diavolo e le risposte di Cristo ottiene il risultato di polarizzare i due punti di vista contrapposti.

CONCLUSIONE

A conclusione di questo lavoro evidenziamo la sostanziale coerenza fra i principi teorici che Agostino formula attorno al tema della predicazione e la sua concreta pratica oratoria.

Abbiamo visto che Agostino assume e supera – è il movimento dell'*aufheben* – la tradizione retorica classica in un'ottica cristiana, consentendone così la piena riabilitazione. Egli svincola l'eloquenza dalla patina di vacuo autocompiacimento di cui si era rivestita e rivitalizza il suo originario legame con la sapienza, che, ora, cristianamente, viene a coincidere con la verità di fede rivelata nella Scrittura. Agostino stabilisce, inoltre, che l'eloquenza del predicatore è funzionale alla salvezza eterna dei suoi uditori. I contenuti della predicazione, di conseguenza, sono sempre della massima importanza e sono costruiti su base scritturistica, unica vera *auctoritas* da interpretare alla luce del magistero della Chiesa.

Abbiamo osservato che Agostino applica nei suoi interventi questo criterio teorico attingendo frequentemente alla sacra scrittura per fondare il suo discorso. Nella predica considerata in questo studio abbiamo contato otto citazioni esplicite, che danno autorevolezza e supporto al vescovo, lo aiutano a interpretare la stessa scrittura e a leggere la realtà delle cose.

Abbiamo visto, poi, come Agostino completi la rielaborazione del concetto di eloquenza slegandolo dal monopolio della letteratura greco-latina e riconoscendo che l'espressione umana «presiede agli stessi precetti della retorica»²²⁸ e li precede cronologicamente. Agostino parte dalla considerazione che in ogni testo si configura un particolare tipo di eloquenza, che risponde alle finalità e al contesto in cui quell'intervento ha origine; da qui mostra che anche le *scripturae* sono a loro modo eloquenti e introduce il concetto di un'*altera eloquentia*. In questa, secondo il nostro autore, si possono ugualmente riconoscere anche gli stilemi della retorica tradizionale, accanto naturalmente ai tratti più caratteristici come l'oscurità pedagogica nella sacra scrittura. Nel rivolgersi al predicatore Agostino rimarca che non è bene per lui imitare tale oscurità perché il suo discorso esegetico non necessiti di essere a sua volta interpretato.

Per quanto riguarda la chiarezza espositiva abbiamo visto che l'Ipponense è risoluto nel porla come presupposto per ogni buon discorso. L'oratore cristiano, secondo il vescovo d'Ipbona, deve mettere in pratica ogni strategia affinché il suo sermone sia efficace e aiuti i fedeli nel cammino verso Dio. Per questo Agostino sottolinea l'importanza di modulare la predica sulle

²²⁸ MARIN 1988, p. 221.

esigenze del pubblico. A questo proposito, abbiamo ripetutamente segnalato, nella lettura del *Sermo* 313/A, gli elementi che pongono l'uditorio in primo piano e ne favoriscono il coinvolgimento, a partire dalla scelta dell'argomento fino alle singole strategie retoriche.

Un altro elemento indispensabile perché il discorso sia persuasivo abbiamo visto essere la consonanza della vita con le parole dell'oratore. Si rende necessario per l'oratore cristiano allineare i propri comportamenti ai sermoni che pronuncia; essi, a loro volta, devono essere conformi al ministero ricoperto. Abbiamo considerato come Agostino pure ammetta che vi sono predicatori incoerenti, ma li accusi di parlare di cose che non appartengono a loro, essendo nella vita lontani da Dio, vero autore di ogni discorso. Il predicatore, infatti, si riduce a mero strumento della grazia di Dio, che attraverso di lui parla a ciascuno per ciò che gli abbisogna. L'oratore, infatti, mai potrebbe conoscere e rispondere alle esigenze di un pubblico tanto eterogeneo, e, in ogni caso, la sua azione non sarebbe efficace se non fosse voluta da Dio. La comunione con Dio è, dunque, fondamentale e si nutre con la preghiera assidua, di cui resta talora una traccia esplicita nei sermoni di Agostino.

Ancora, abbiamo osservato che la rilettura della tradizione oratoria classica si estende anche alla suddivisione dei tre *genera dicendi*: *submissum*, *temperatum* e *grande*. Essi sono ridefiniti dal nostro autore a partire dalla finalità di chi parla, piuttosto che dai contenuti del discorso.

Lo stile dimesso si volge al *docere* ed è per di più caratterizzato da una forma sobria, che pure non disdegna di alcuni accorgimenti retorici, utili a risultare graditi al pubblico. Agostino lo ritiene l'unico stile necessario, sebbene non sempre sufficiente. Grazie ad esso si persuade del vero, che talvolta può da solo spingere l'uomo alla conversione. Poiché il vero, che la *dictio submissa* si incarica di tramettere, ha sede nella sacra scrittura, questo stile è particolarmente ricco di riferimenti biblici, come abbiamo osservato nel passo del *De uera religione*. Questo *genus*, infine, è quello che più a lungo può essere usato perché non affatica l'ascoltatore.

Lo stile elevato è teso al *mouere*: il suo scopo è scuotere l'ascoltatore che già conosce ciò che è bene fare affinché effettivamente adotti i comportamenti consoni al suo essere cristiano. La caratteristica principale di questo genere è la *uis*, la forza espressiva, che si trasmette attraverso l'uso di immagini espressive, domande retoriche, allocuzioni e figure di significato. Non è sempre necessario ricorrere a questo stile, ma quando lo si usa si deve badare a intercalarlo con brani di stile inferiore, temperato o dimesso, per non stancare l'ascoltatore. Il *genus grande* inoltre deve essere usato solo per il tempo necessario affinché l'ascoltatore sia persuaso a fare il bene, senza ulteriori prolungamenti.

Lo stile temperato, come si è detto, è di difficile definizione. Venendo a mancare per il predicatore cristiano lo scopo di dilettere il pubblico, questi dovrà associare l'uso di questo stile agli altri due per ottenere un discorso che sia sempre piacevole, e quando insegna e quando sprona. Un

tentativo di trovare uno scopo proprio anche per questo genere porta Agostino a dire che esso serve a lodare o a biasimare o più in generale a *praedicare*, oppure anche come sprone per chi conosce il bene da compiere ed è già predisposto a compierlo, senza però che sia ancora giunto all'azione.

Agostino in ogni caso consiglia di intersecare gli obiettivi propri di ogni stile perché ogni discorso miri a far intendere ciò che è vero, buono e giusto, esorti a comportarsi in conformità ad esso e cerchi di rendere piacevole l'ascolto.

Agostino, infine, considera che per ottenere un buon discorso, efficace e gradito a Dio, occorre parlare con gioia e a tal fine indica al diacono Deograzia, e per suo tramite ai lettori del *De catechizandis rudibus*, come coltivare una buona disposizione interiore in sei punti.

Abbiamo, quindi, analizzato il *Sermone* 313/A, riconoscendovi sezioni dal carattere più propriamente parenetico e sezioni prevalentemente didascaliche, mentre in tutto il discorso si è riscontrato un esuberante uso di figure retoriche di ogni tipo. Si è osservato che i tre generi sono fortemente contaminati fra loro rendendo talvolta impossibile una classificazione netta. Nell'ambito della parenesi, inoltre, abbiamo sottolineato l'uso del dialogo, di matrice diatribica, con un interlocutore fittizio.

La contestualizzazione della predica nel gruppo di omelie per la festa di S. Cipriano ci ha permesso, inoltre, di mettere in luce dei procedimenti tipici caratterizzanti la sede introduttiva e conclusiva. In particolare, nell'introduzione si sono individuati:

1. il riferimento alla ricorrenza liturgica celebrata, motivo per il quale l'uditorio si è riunito innanzi al predicatore;
2. la configurazione della predica come risposta ineludibile alla solennità della festa, che evidenzia il ruolo istituzionale del predicatore nell'assemblea dei fedeli;
3. la dichiarazione di indegnità del discorso, che abbassa le aspettative del pubblico, dispone alla benevolenza chi ascolta e definisce l'oratore in un profilo di modestia;
4. la preghiera che invoca dall'alto l'ispirazione necessaria per parlare, la compensazione che supplisce alle proprie mancanze e l'aiuto a ben disporre l'ascoltatore;
5. la definizione del rapporto fra le lodi di Dio e quelle del santo.

Nella conclusione, invece, è ricorrente il riferimento al corpo del santo e la definizione del suo stato in relazione a Dio.

In ultima battuta ci siamo soffermati a considerare il capitolo 38 del *De uera religione* dove Agostino si occupa dello stesso tema trattato nella predica, per mettere in luce come lo stesso argomento venga sviluppato in modi molto diversi conformemente all'obiettivo dell'autore. Abbiamo voluto evidenziare come il testo apologetico sia costruito con il *genus submissum*, nel

quale è stato quasi totalmente trascurato l'*ornatus* dello stile temperato e la *uis* dello stile sublime era assolutamente assente, elementi invece ben presenti nel *Sermo* 313/A.

BIBLIOGRAFIA

1 Fonti

- SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, introduzione generale di J. Fontaine, bibliografia generale di J. Guirau, testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di M. Cristiani, L. F. Pizzolato, P. Siniscalco, (vol. I: libri I-III, II: IV-VI, III: VII-IX, IV: X-XI, V: XII-XIII), Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1992-1997.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *Contra Faustum libri XXXIII*, recensuit I. Zycha (CSEL 25, 1), Pragae-Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag, 1891, pp. 249-797.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De catechizandis rudibus*, cura et studio I. B. Bauer (CCSL 46), Turnholti, Brepols, 1969, pp. 115-178.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De ciuitate Dei*, ad fidem quartae editionis teubnerianae quam curaverunt B. Dombart & A. Kalb (CCSL 47: I-X, 48: XI-XXII), Turnholti, Brepols, 1955.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, edidit A. Mutzenbecher (CCSL 44), Turnholti, Brepols, 1970.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De doctrina christiana*, cura et studio I. Martin (CCSL 32), Turnholti, Brepols, 1962, pp. 1-167.
- SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2011⁴.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De ordine libri duo*, cura et studio W. M. Green (CCSL 29), Turnholti, Brepols, 1970, pp. 87-137.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De ordine libri duo*, recensuit P. Knöll (CSEL 63), Vindobonae-Lipsiae, Hölder-Pichler-Tempsky, 1922, pp. 119-185.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De uera religione*, cura et studio K.-D. Daur (CCSL 32), Turnholti, Brepols, 1962, pp. 169-260.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *Enarrationes in Psalmos*, post Maurinos textum edendum curaverunt D. E. Dekkers & I. Fraipont (CCSL 38: I-L, 39: LI-C, 40: CI-CL), Turnholti, Brepols, 1956.

- S. AURELI AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *Epistulae*, recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher (CSEL 34, 1: epistulae I-XXX, 34, 2: XXXI-CXXIII, 44: CXXIV-CLXXXIV, 57: CLXXXV-CCLXX), Pragae-Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag, 1895-1911.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensuit J. Divjak (CSEL 88), Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1981.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *Epistula ad catholicos de secta donatistarum*, recensuit M. Petschenig (CSEL 52), Vidobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag, 1909, pp. 229-322.
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *Retractationum libri II*, edidit A. Mutzenbecher (CCSL 57), Turnholti, Brepols, 1984.
- M. TULLI CICERONIS *De Oratore*, edidit K. F. Kumaniecki, Leipzig, Teubner, 1969.
- S.P.N. JOANNIS CHRYSOSTOMI *Homiliae in Matthaem*, edidit F. Field (PG 57), Parisiis, s.n., 1862.
- POSSIDII *Vita Augustini*, testo critico a cura di A. A. R. Bastiaensen, trad. C. Carena, in *Vite dei Santi*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1975, vol. III, pp.127-241.
- C. SALLUSTI CRISPI *Catilina, Iugurtha fragmenta ampliora*, edidit A. Kurfess, Lipsiae, Teubner, 1957³.

Di ciascun sermone agostiniano citato è stata consultata, di volta in volta, l'edizione indicata dalla *Clavis Patrum Latinorum* (eccetto per il *serm.* 302 per il quale abbiamo fatto riferimento a PIERI 1998). Abbiamo perciò fatto riferimento a:

- S. AURELII AUGUSTINI, HIPPONENSIS EPISCOPI *Sermones ad populum, omnes classibus quatuor nunc primum comprehensi*, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri editio novissima, emendata et auctior, accurante J. P. Migne (PL 38-39), Parisiis, s.n., 1841.
- SANCTI AUGUSTINI *Sermones post Maurinos reperti...* studio ac diligentia D. G. Morin, in *Miscellanea agostiniana*, vol. I, Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1930.
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *Sermones de Vetere Testamento id est...* recensuit C. Lambot (CCSL 41), Turnholti, Brepols, 1961.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, édités et commentés par F. Dolbeau, Paris, Études Augustiniennes, 1996.

- SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *Sermones selecti duodeuiginti*, quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis notisque instruxit D. C. Lambot (SPM 1), Ultraiecti-Bruxellis, in aedibus Spectrum, 1950.
- ISABELLA SCHILLER – DOROTHEA WEBER – CLEMENS WEIDMANN, *Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 1 mit Edition dreier Sermones*, in «Wiener Studien», CXXI (2008), pp. 227-284.
- ISABELLA SCHILLER – DOROTHEA WEBER – CLEMENS WEIDMANN, *Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen*, in «Wiener Studien», CXXII (2009), pp. 171-213.
- *serm. 126*: C. LAMBOT, *Le sermon CXXVI de saint Augustin sur le thème foi et intelligence et sur la vision du Verbe*, in «Revue Bénédictine», LXIX (1959), pp. 176-190.
- *serm. 254*: C. LAMBOT, *Sermon démembré de saint Augustin*, in «Revue Bénédictine», LXXIX (1969), pp. 53-69.
- *serm. 335/G: Sermo Lambot 15*, in PLS 2, coll. 803-805.
- *serm. 359/A: Sermo Lambot 4*, in PLS 2, coll. 759-769.

2 Studi

- BANNIARD 1992: M. BANNIARD, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1992.
- BURNELL 2007: P. BURNELL, *Concupiscenza*, in FITZGERALD 2007, pp. 443-448.
- CAVADINI 2007: J. CAVADINI, *Superbia*, in FITZGERALD 2007, pp. 1345-1352.
- CIPRIANI 2007: N. CIPRIANI, *Retorica*, in FITZGERALD 2007, pp. 1203-1205.
- CLARK 2007: M. T. CLARK, *Mondo*, in FITZGERALD 2007, pp. 964-967.
- CURLEY 2007: A. CURLEY, *Cicerone, Marco Tullio*, in FITZGERALD 2007, pp. 395-399.
- CURTIUS 1992: E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- EVANS 2007a: G. R. EVANS, *Autorità*, in FITZGERALD 2007, pp. 268-271.
- EVANS 2007b: G. R. EVANS, *Male*, in FITZGERALD 2007, pp. 882-888.
- GORI 2002: F. GORI, *Genere oratorio, tradizione manoscritta e critica testuale delle Enarrationes in Psalmos predicate di Agostino*, in «Textsorten und Textkritik», Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, pp. 125-140.

- FREDOUILLE 1996: J. C. FREDOUILLE, «*Latin chrétien*» ou «*latin tardif*»? in «*Recherches augustinienes*», XXIX (1996), pp. 5-23.
- HANKEY 2007: W. HANKEY, *Mente*, in FITZGERALD 2007, pp. 939-944.
- LAMBOT, *Mémorial*: C. LAMBOT, *Critique interne et sermons de saint Augustin*, in «*Revue Bénédictine*», LXXIX (1969), pp. 134-147.
- LAWLESS 2007: G. LAWLESS, *Predicazione*, in FITZGERALD 2007, pp. 1146-1150.
- LETTIERI 2001: G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2001.
- LUGARESI 2003: L. LUGARESI, *Ambivalenze della rappresentazione: riflessioni patristiche su riti e spettacoli*, in «*Zeitschrift für antikes Christentum*», VII (2003), pp. 281-309.
- MADEC 2007: G. MADEC, *Agostino, influssi cristiani su*, in FITZGERALD 2007, pp. 139-146.
- MARIN 1988: M. MARIN, *Retorica ed esegesi in Sant'Agostino*, in AA.VV. *L'umanesimo di Sant'Agostino. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986*, Bari, Levante, 1988, pp. 215-233.
- MARIN 2008: M. MARIN, *Riflessioni intorno alla retorica della verità nella cristianità antica*, in *L'attualità della retorica. Atti del convegno internazionale di Foggia 18-19 maggio 2006*, a cura di S. Nienhaus, Bari, Levante, 2008, pp. 121-139.
- MARTANO 1988: G. MARTANO, *Retorica della «ratio» e retorica della «fides». Il 4° libro del De Doctrina Christiana di S. Agostino*, in AA.VV. *L'umanesimo di Sant'Agostino. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986*, Bari, Levante, 1988, pp. 537-551.
- MOHRMANN 1961: CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, vol. I, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958.
- MOHRMANN 1965: CH. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Amsterdam, Hakkert, 1965².
- O'DONNELL 2007a: J. J. O'DONNELL, *Bibbia*, in FITZGERALD 2007, pp. 298-303.
- O'DONNELL 2007b: J. J. O'DONNELL, *Doctrina christiana, De*, in FITZGERALD 2007, pp. 584-588.
- PELLEGRINO 1979: M. PELLEGRINO *Introduzione generale*, in SANT'AGOSTINO, *Discorsi* (NBA 29), Roma, Città Nuova, 1979, pp. IX-CII.
- PIERI 1998: AURELII AUGUSTINI *Sermo CCCII*, testo traduzione e commento a cura di Bruna Pieri, Bologna, Pàtron, 1998.
- PIERI 1999: B. PIERI, *Retorica, conversione, introversione. Su alcuni aspetti dello stile di Agostino*, in «*Bollettino di studi latini*», XXIX (1999), pp. 523-540.

- PIZZOLATO 2007: L. F. PIZZOLATO, *L'omelia di Ambrogio e di Agostino come luogo privilegiato dell'interferenza dei generi e degli stili*, in *Declamation. Proceedings of the Seminars held at the Scuola Superiore di Studi Umanistici, Bologna (Februar-March 2006)*, edited by L. Calboli Montefusco (Papers on rhetoric, VIII), Roma, Herder, 2007, pp. 235-254.
- QUACQUARELLI 1992: A. QUACQUARELLI, *Unità di linguaggio e fede nell'esegesi biblica. Gli stati d'animo e gli stili (genera dicendi)*, in SANT'AGOSTINO, *La dottrina cristiana* (NBA 8), Roma, Città Nuova, 1992, pp. XLI-LX.
- RAMSEY 2007: B. RAMSEY, *Catechizandis rudibus, De*, in FITZGERALD 2007, pp. 350-352.
- REBILLARD 2007: É. REBILLARD, *Sermones*, in FITZGERALD 2007, pp. 1300-1305.
- RICOTTILLI 1980: L. RICOTTILLI, *Hofmann e il concetto di lingua d'uso*, in J. B. HOFMANN, *La lingua d'uso latina*, introd., trad. e note a cura di L. Ricottilli, Bologna, Pàtron, 1980, pp. 9-69.
- SCHRIJNEN 2002: J. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino cristiano antico*, con un'appendice di Ch. Mohrmann: "Dopo quarant'anni", a cura di S. Boscherini, Bologna, Pàtron, 2002⁴.
- SIMONETTI 1954²²⁹: M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sulla struttura dei «Sermones de Sanctis» agostiniani*, in *Augustinus magister. Congrès international augustinienn. Paris, 21-24 septembre 1954*, Paris, Études Agustiniennes, s.d., vol. I, p. 141-149.
- SIMONETTI 2004: M. SIMONETTI, *Auctores nostri (Agostino, doctr. christ. 4, 6, 9)*, in «Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica», I (2004), Bari-S. Spirito, Edipuglia, pp. 183-200.
- SIMONETTI 2011: SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2011⁴.
- STRAW 2007: C. STRAW, *Martirio*, in FITZGERALD 2007, pp. 914-920.
- TILLEY 2007: M. TILLEY, *Cipriano di Cartagine*, in FITZGERALD 2007, pp. 401-403.
- TORCHIA 2007: N. J. TORCHIA, *Curiosità*, in FITZGERALD 2007, pp. 535-537.
- TRAINA 1987: A. TRAINA, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna, Pàtron, 1987⁴.
- TRAPÈ 1976: A. TRAPÈ, *S. Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano, Esperienze, 1976.
- UGENTI 2011: V. UGENTI, *Il catalogo dei vizi nella polemica pagana*, in «Auctores Nostri», IX (2011), pp. 161-168.

²²⁹ Usiamo per comodità l'anno in cui si è tenuto il congresso.

- VERBRAKEN 1976: P. P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin (Instrumenta Patristica XII)*, Steenbrugge, Brepols, 1976.

3 Collane e strumenti di consultazione

- *Bibbia di Gerusalemme*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2009 (per le abbreviazioni bibliche).
- *Clavis Patrum Latinorum* qua in corpus christianoru, edendum optimas quasque scriptorum recensioni a Tertulliano ad Bedam commode recludit E. Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvuit Aem. Gaar †, Vindobonensis, Steenbrugis, Brepols, 1995³.
- FITZGERALD 2007: A. D. FITZGERALD (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma, Città Nuova, 2007.
- MERK 1948: *Nouum Testamentum graece et latine*, edidit A. Merk, Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1948.
- BA: *Tutte le opere di Sant’Ambrogio*, edizione bilingue a cura della Biblioteca Ambrosiana, promossa dal cardinale G. Colombo, 27 voll., Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1979-1993.
- CCSL: *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholti 1954–
- CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae, 1866–.
- NBA: *Nuova Biblioteca Agostiniana*, 44 voll. Roma, Città Nuova, 1965-2011.
- PL: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne, 221 voll., Pariis, s.n., 1844-1864.
- PG: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, ed. J. P. Migne, 161 voll., Pariis, s.n., 1857-1966.
- PLS: *Patrologiae Cursus Completus. Supplementum. Series Latina*, ed. A. Hamman [& L. Guillaumin], 5 voll., Paris, Garnier frères, 1958-1974.

4 Siti internet

- <http://www.augustinus.de/>
- <http://www.augustinus.it/index2.htm>
- <http://clt.brepolis.net/lta/Default.aspx>
- <http://www.degruyter.com/databasecontent?dbid=tll&dbsource=%2Fdb%2Ftll>
- <http://pld.chadwyck.co.uk/>

Per le abbreviazioni delle opere agostiniane:

- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_020.xml?pi=0&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_021.xml?pi=1&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_022.xml?pi=0&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_023.xml?pi=1&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_024.xml?pi=1&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_025.xml?pi=1&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_026.xml?pi=1&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_027.xml?pi=1&moduleId=tll-index
- http://www.degruyter.com/view/TLL/index_028.xml?pi=1&moduleId=tll-index

Data di ultima consultazione: 07/02/2016.