



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in Lettere
Classe L-10

Lo spazio della memoria nelle Confessiones di Agostino

Relatore
Prof. Enrico Moro

Laureando
Nicola Carollo
n° matr.1170787/ LT

Anno Accademico 2021 / 2022

Lo spazio della memoria nelle *Confessiones* di Agostino

Indice

Introduzione	3
Capitolo I: Il concetto di memoria in Agostino	4
Capitolo II: Metafore, analogie, stilemi rappresentanti la memoria	37
Osservazioni conclusive	42
Bibliografia	43

Introduzione

Il presente lavoro di tesi vuole proporre un'analisi della riflessione agostiniana del concetto di memoria, portato avanti da Agostino, con particolare riferimento al libro X delle Confessioni. Le teorie del filosofo sull'argomento sono state all'origine delle riflessioni medievali sul tema, costituendo un riferimento imprescindibile anche nell'ambito della contemporaneità filosofica e letteraria.

La riflessione agostiniana sulla memoria è stata finora oggetto di numerose indagini teoretiche e storico-filosofiche, mentre non ne è ancora stata indagata la struttura letteraria e narrativa. Questo è quello che la tesi si propone di fare.

Nel primo capitolo, l'analisi si pone l'obiettivo di spiegare quanto intenda Agostino con il termine memoria, collegata al concetto di oblio. Nel secondo capitolo, invece, essa cerca di individuare e analizzare quali artifici retorici vengano utilizzati dal filosofo per descrivere la memoria.

Capitolo I: Il concetto di memoria in Agostino

Nel libro X delle *Confessioni*, Agostino tratta il tema della memoria come uno dei luoghi in cui può trovarsi Dio.

Nella monografia intitolata *Agostino*¹, pubblicata nel 2010, presa in esame per il contributo dato da uno dei più importanti studiosi del filosofo al presente lavoro; Giovanni Catapano affronta il tema della memoria partendo da quanto scrive l'Ipponate nel X libro delle *Confessioni*.

Secondo Catapano, il libro X delle *Confessioni* si divide in due grandi sezioni, precedute da un'introduzione sul senso della confessione del presente², e seguite da un riepilogo e una riflessione finale su Cristo unico mediatore simile a quella che verrà svolta nel *sermone 26 Dolbeau*³ (X, xl, 65-xliii, 70).

La prima sezione (X, vi, 8-xxvii, 38) traccia un percorso di ricerca di Dio, motivato da una fondamentale certezza che si affaccia alla coscienza di Agostino, quella di amare Dio.

La *vis vegetativa* e quella *sensitiva* vengono subito oltrepassate, perché comuni anche agli animali privi d'intelletto. Una sosta ben più lunga richiede invece la memoria, vista come una *magna vis* che, pur essendo anch'essa posseduta dalle bestie, assume nell'uomo dimensioni incalcolabili e stupefacenti, perché tutto ciò di cui possiamo parlare è presente in qualche modo nella memoria: sono infatti comprensibili solo le parole di cui ricordiamo il significato. Nei suoi «campi e larghi spiazzi⁴» la memoria contiene le immagini degli oggetti percepite dai sensi, formatesi in modo misterioso a seguito delle sensazioni e pronte per essere richiamate a piacimento separatamente per ogni senso. Questa capacità di conservare tante immagini di altrettante cose è sorprendente, e ancora più lo è il fatto che l'animo non riesca a coglierne i limiti.

Un secondo contenuto dell'immensa *capacitas* della memoria è costituito dalle nozioni che si apprendono studiando le discipline liberali, tanto quelle logico-linguistiche (grammatica, dialettica) quanto quelle matematico-geometriche. In questo caso, nella memoria sono riposte non le immagini, ma le cose stesse. Esse non sono certo entrate nella memoria attraverso i sensi, poiché non sono sensibili, e neppure in base alla fiducia nelle parole di un altro, ma grazie al riconoscimento della loro verità operato con la propria intelligenza. Perciò si può dire che esse esistevano già nella memoria, ma ad un livello più profondo, inconsapevole, come sparse qua e là. Il loro apprendimento consiste nel raccoglierle e nel portarle alla chiara attenzione dell'animo sotto la guida di qualcuno. Quando tornano a scivolare nella zona d'ombra dello spirito, è necessario risospingerle dinanzi alla coscienza; questa operazione è il pensare, designato dal verbo *cogito* che, spiega Agostino, è un frequentativo derivato da *cogo* (“raduno”, “costringo”), come *agito* da *ago*⁵.

Un terzo genere di contenuti mnemonici è quello relativo alle affezioni dell'animo, ossia a sentimenti come letizia e tristezza. Non si tratta né di immagini originate dai cinque sensi, perché si ha a che fare con esperienze interne, né delle cose stesse, perché è possibile ricordare una letizia passata provando attualmente tristezza e viceversa; si tratta bensì di non meglio definite *notiones* o *notationes*, nozioni o concetti frutto di una sorta di attività digestiva dell'animo, il quale metabolizza le proprie esperienze in quel “ventre” che è la memoria e le conserva in altra forma.

¹ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010.

² Aug., *conf.*, X, i, 1-v, 7.

³ Catapano, *Agostino*, pp. 184-185.

⁴ Aug., *mag.*, X, viii, 12.

⁵ Aug., *conf.*, X, x, 17-ix, 18.

Ogni cosa che si riesce a nominare comprendendo quel che si dice ha un suo modo di esistenza nella memoria, o reale (*per se ipsam*) o rappresentativo (*per imaginem*, sia tale immagine di tipo sensibile oppure no). Ma proprio questo genera un singolare paradosso nel caso della dimenticanza (*oblivio*). Anch'essa può essere nominata e riconosciuta, quindi anch'essa è presente nella memoria. Ma come potrebbe essere presente *per se ipsam*, dal momento che la dimenticanza è privazione di memoria e, quando c'è, fa dimenticare? Se invece è presente *per imaginem*, come ha potuto scrivere tale immagine nella memoria, dato che al contrario essa cancella ciò che si trova già annotato in essa? L'inspiegabilità della presenza della dimenticanza nella memoria è un ulteriore esempio dell'opacità dell'io a sé stesso, che suscita la meraviglia di Agostino:

Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus: ego sum, qui memini, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum: quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam⁶.

Io, Signore, certamente mi arrovello su questo fatto, ossia mi arrovello su me stesso. Sono diventato per me un terreno aspro, che mi fa sudare abbondantemente. Non stiamo scrutando *le regioni celesti* [Ef 6, 12], né misurando le distanze degli astri o cercando la ragione dell'equilibrio terrestre. Chi ricorda sono io, lo spirito. Non è così strano che sia lungi da me tutto ciò che non sono io; ma c'è nulla più vicino a me di me stesso? Ed ecco che invece non posso comprendere la natura della mia memoria, mentre senza di quella non potrei nominare neppure me stesso⁷.

Un paradosso ancor più grande è quello che riguarda Dio. Egli va cercato al di sopra della memoria, eppure non può essere trovato che in essa, poiché senza il ricordo di Lui non si può riconoscerlo. Ora, Dio è per l'anima fonte di vita, come l'anima lo è per il corpo: cercando Dio si cerca dunque la vita felice. Questa, la desiderano tutti; ma non si può desiderare ciò che è totalmente ignoto, perché bisogna ammettere che tutti ne hanno già una qualche conoscenza. Ciò è possibile perché tutti hanno avuto una qualche esperienza della gioia (*gaudium*), e la vita felice universalmente desiderata è appunto un tipo di gioia. Non ogni gioia rende davvero felici, ma solo quella che si prova per la verità, che tutti amano in quanto nessuno vuole essere ingannato. «[L'animo umano] sarà dunque felice se, senza che alcun fastidio lo disturbi, gioirà soltanto della Verità stessa, grazie alla quale sono tutte le cose vere»⁸. In ultima analisi, è facendo esperienza della verità che l'animo umano trova Dio e ne può conservare il ricordo. Così è accaduto per Agostino, che lo confessa in una pagina delle *Confessiones*:

Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te [...] Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim, ut discerem te, nisi in te supra me? [...] Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. [...] Sero te amavi, pulchritudo tam

⁶ Aug., *conf.*, X, xvi, 25 (CCSL, 27, pp. 167-168).

⁷ *Ibid.* (trad. Carena, Mondadori, Milano 1984, p. 267).

⁸ Aug., *conf.*, X, xxiii, 34.

antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam⁹.

Dove ho trovato la verità, là ho trovato il mio Dio, la Verità in persona; e non ho dimenticato la Verità dal giorno in cui la conobbi. Perciò dal giorno in cui ti conobbi, dimori nella mia memoria, e là ti trovo ogni volta che ti ricordo e mi delizio di te. [...] Dove dunque Ti trovai, per conoscerti? Certo non eri già nella mia memoria prima che ti conoscessi. Dove dunque ti trovai, per conoscerti, se non in te, sopra di me? [...] Tu, la Verità, siediti alto sopra tutti coloro che ti consultano anche su cose diverse. Le tue risposte sono chiare, ma non tutti le odono chiaramente. [...] Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelai verso di te, gustai e arsi di desiderio della tua pace¹⁰.

La seconda sezione del libro X (xxviii, 39-xxxix, 64) invece è uno scrupoloso esame di coscienza pubblico sui progressi e le lacune di Agostino nel cammino verso la continenza comandata da Dio rispetto alle tre forme di amore peccaminoso del mondo distinte da 1 Gv 2,16: la “concupiscenza della carne”, inerente ai piaceri dei sensi; la “concupiscenza degli occhi”, cioè la vana *curiositas*; l’ambito saeculi, intesa come il compiacersi di essere temuti e amati dagli altri¹¹.

Secondo la monografia di Beatrice Cillerai, *La memoria come capacitas dei secondo Agostino - unità e complessità*¹², del 2008, la memoria viene considerata da Agostino una *magna et ardua quaestio*.

La complessità della memoria, in Agostino, è frutto di riflessioni prodotte da istanze teoriche spesso molto diverse fra loro, ma segue una sorta di filo rosso teso ad indicare la profondità e il mistero dell’animo umano¹³.

Se, come diceva Goulven Madec, l’esplorazione delle profondità della memoria, in Agostino, ha come fine quello di trovare Dio, le vie diverse che questo lavoro percorre tentano proprio di confluire nel punto nevralgico della relazione fra umano e divino: in questo punto la memoria si rivela come il ‘fondo’ dell’interiorità ‘dove’ Dio è costantemente presente e rende ragione di ogni desiderio di autopossesso e di autotrascendimento dell’anima umana.

La memoria, nel suo senso più profondo, va reinterpretata come base di quel desiderio, annunciato nei *Soliloquia*¹⁴, che anima ininterrottamente la ricerca agostiniana: «*Deum et animam scire cupio*». Come Agostino sottolinea spesso, quel duplice desiderio di conoscenza - ed in generale ogni desiderio

⁹ Aug., *conf.*, X, xxiv, 35; xxvi, 37; xxvii, 38 (CCSL, 27, pp. 174-175).

¹⁰ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 275-277).

¹¹ Catapano, *Agostino*, pp. 130-134.

¹² B. Cillerai, *La memoria come capacitas dei secondo Agostino. Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008.

¹³ Secondo Goulven Madec, Agostino non parla della memoria limitandosi ad un’analisi fenomenologica dell’interiorità con fini esclusivamente ‘psicologici’. Ciò significa che parlare della memoria è, per Agostino, un tentativo di ‘espandere’ i confini del sé psicologico fino a svelarne l’estremo margine dove avviene l’incontro con il divino. G. Madec, *Memoria: introspection et intériorité*, in Id., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 1996, pp. 85-91.

¹⁴ Aug., *sol.*, I, ii, 7.

- non può nascere dalla scommessa dell'ignoto, ma deve reggersi su una qualche 'preventiva' conoscenza, su una presenza speciale che alimenta il desiderio di ricerca e che fa da garante della conoscenza che si raggiunge. La memoria è questa 'presenza di sapere', radice del movimento di interiorizzazione - la memoria di sé è un'auto-conoscenza - e ragione della tensione costante fra uomo e Dio, perché ogni volontà d'interiorizzazione, per Agostino, è già, in qualche modo, una *extentio* verso il divino¹⁵.

La memoria, nel suo senso più profondo, viene considerata come l'altro modo per dire che l'anima è sempre *capax Dei*, vale a dire inestinguibilmente marcata da una qualche conoscenza di Dio¹⁶. Il senso più profondo della memoria, è quello della presenza di Dio nella mens, a prescindere dalla disattenzione umana; Dio è presenza perenne - perché la mente non smette mai di conoscerlo - come fonte, come ragione assoluta, e come garanzia di ogni altra conoscenza. La presenza di Dio, che la memoria tiene viva, è ciò che annuncia l'incontro e insieme la distinzione tra natura e grazia; solo in ragione del fatto che l'anima è memore di Dio può attualizzare il ricordo di Lui, ovvero può trasformarlo con l'amore, la preghiera e l'intelligenza della fede, in conoscenza, lasciando al contempo che Dio stesso, con il suo amore gratuito, la trasformi, la abbellisca, la salvi dalla *deformatas*¹⁷.

Nella memoria sta la possibilità per l'uomo di esser con l'intelligibile, di autotrascendersi, di aprirsi all'Essere divino¹⁸.

«Ubi ego te inveni ut discerem te?»¹⁹. Il problema di fondo che anima la ricerca di Agostino, consiste nel chiedersi se esista un luogo speciale, all'interno dell'anima umana, che Dio avrebbe scelto come dimora. Ma qual è quel luogo, e come può essere inteso? La memoria con la sua vastità (*penetrabile amplum et infinitum*)²⁰ può essere quel luogo speciale, ma solo a patto di disinnescare il meccanismo che lega l'idea di luogo a quella di spazio fisico. Il sapiente impiego che Agostino fa delle metafore spaziali disattiva quel meccanismo: solo restando entro il confine del senso metaforico, la memoria può esprimere in pieno l'idea di una profondità dell'anima dove Dio, in quanto presente, può esser cercato. La metafora manifesta, infatti, il senso di una grandezza che non ha estensione, ma che consiste in un potere sorprendente, onnipresente nelle molteplici attività della vita interiore, il cui 'apice' o 'sottofondo metafisico' giunge fino a 'lambire' Dio²¹.

Il *modus operandi* della memoria, potere di coordinazione e di dilatazione, risulta indispensabile nei processi più elementari dell'agire e del conoscere: ogni azione da compiere ed ogni atto percettivo necessitano infatti della memoria per svolgersi adeguatamente. Agostino sottolinea quanto sia importante il ruolo svolto da questa specifica facoltà nella misura in cui rende possibili azioni e percezioni, facendo durare e disponendo, in una serie ordinata, i singoli istanti di ogni atto intenzionato dall'anima²². L'individuazione di questo importante aspetto della memoria, fornisce gli

¹⁵ M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949, p. 266.

¹⁶ La *capacitas* indica uno stadio iniziale di conoscenza sempre presente per l'uomo durante la vita terrena. Essa è quella conoscenza inestinguibile (fonte e ragione di ogni altra conoscenza) che si salva dal naufragio del peccato, che permane come forma di memoria nel presente; l'anima dispersa a causa del peccato diventa come obliosa di sé e di Dio, ma il suo oblio non è totale perché la *capacitas* che la segna naturalmente le rimane sempre presente, come forma di memoria, anche quando la natura è natura decaduta. Sul significato di *capacitas*, cf. P. Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Centre Sèvres, Paris 1982, p. 27; J.-L. Marion, *Distance et Béatitude. Sur le mot capacitas chez saint Augustin*, «Résurrection», 29 (1969), pp. 58-80.

¹⁷ Cillerai., *La memoria come capacitas dei*, p. 16.

¹⁸ Ivi, p.17.

¹⁹ Aug., *conf.*, X, xxvi, 37.

²⁰ Aug., *conf.*, X, viii, 15.

²¹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 18-19.

²² Parafrasando Monique Moreau, lo studioso cui si deve l'idea di questa memoria come facoltà della durata, potremmo dire che senza di essa non saremmo capaci di percepire alcunché: non potremmo infatti trattenere gli istanti sensoriali che

elementi in base alla riflessione più nota del libro XI delle *Confessiones* (xiv, 17-xxxi, 41): l'indagine sul tempo, la cui natura si rivela complessa e sfuggente, spinge Agostino ad appellarsi alla memoria come possibilità per l'uomo di avere una 'presa' sul tempo stesso; infatti, solo nella misura in cui una memoria crea una durata, 'trasponendo' il tempo nell'anima che lo trattiene come 'traccia', esso può essere colto (misurato)²³. L'anima fa il tempo attraverso la memoria che si apre dal passato verso il futuro e concentrandosi nell'attesa, che per Agostino sembra quasi 'un vedere la memoria in proiezione'²⁴, riuscendo a cristallizzare nel presente coglibile dell'*affectio*: cose passate, presenti e future.

Questo importante aspetto della memoria, la capacità di costruire una continuità laddove lo scorrere temporale impone una frammentazione, prende dunque parte ai processi fondamentali dell'interiorità umana; questo potere va infatti visto anche come condizione della storia personale, della coscienza che l'uomo ha di sé. L'indagine porta a un dato interessante: Agostino sembra alludere all'esistenza di una memoria individuale, perché ogni uomo è capace, grazie ad essa, di cogliersi nel presente della propria coscienza attuale e 'atemporale' fatta di ricordi, di eventi attesi, e di speranze future²⁵.

L'esperienza intima della memoria come presenza consente inoltre all'uomo di intravedere la possibilità di 'sporgersi' al di sopra della propria condizione di essere transuente, superando il divenire e tendendo verso l'eternità²⁶.

In seguito, si cercherà di affrontare l'annosa questione della *memoria Dei*, apertasi a proposito del libro X delle *Confessiones*. In esso si richiama l'attenzione su nuovi elementi che Agostino mette in campo: 1) l'associazione fra memoria e conoscenza *formabilis nondum formata* o presenza dell'intelligibile alla mente; 2) la presenza della memoria sui come condizione di un cosciente auto-possesso da parte della mente; 3) l'individuazione di una *capacitas Dei* insopprimibile di cui la mente dispone essendo immagine non accidentale di Dio. L'incontro di questi nuovi elementi consente di comprendere l'*itinerarium mentis ad mentem* col quale Agostino conduce al *summum* dell'interiorità, indicando una realtà che trascende l'interiorità stessa, e di consolidare l'ipotesi di una *memoria Dei* come trascendenza di Dio oscura e 'pre-oggettivata'.

Sembra ragionevole presupporre che questa particolare memoria indichi ciò che rimane sempre iscritto nella natura dell'uomo in quanto natura *capax Dei*: per l'anima, fatta ad immagine di Dio, Egli è sempre presente; ma di che presenza si tratta? La risposta sta presumibilmente nella presenza/assenza di Dio alla mente, esprimibile sotto forma di coscienza 'inconscia' o 'memoria metafisica', che neppure il peccato cancella, perché non cancella la costituzione *ad imaginem* e la naturale capacità del divino che deriva da essa. Il terzo itinerario si chiude, con l'ipotesi secondo cui ricordarsi di Dio significa sia avere accesso costante ad una conoscenza imperdibile di Lui, sia riconoscerLo ed amarLo riscattando come da un oblio della coscienza, la verità e la bellezza dell' *imago Dei* di cui ogni anima è portatrice²⁷.

Il tema della memoria si presenta, nel pensiero di Agostino, come una *magna et ardua quaestio* che si articola in un percorso vasto e ricco, ma privo di una sistematicità di fondo (Lo stesso pensiero di Agostino, del resto, non mira alla dogmatizzazione; il pregio del suo genio sta proprio nella

compongono la percezione perché, disperdendosi, essi diventerebbero come frammenti intelligibili per l'anima. M. Moreau, *Mémoire et Durée*, Fayard/Mille et une nuits, Turnhout 2004, p. 240.

²³ Come ha sottolineato Jules Chaix-Ruy: «nous ne puorrons rien dire du temps sans l'intériorisation qu'il subit dans la conscience [...]». J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Études Augustiniennes, Paris 1956, p. XII.

²⁴ Cf. *infra*, cap. III, §§ 1 e 2.2.

²⁵ Aug., *conf.*, X, viii, 14 (il riferimento si trova in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 19-20).

²⁶ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 21.

²⁷ Ivi, pp. 22-23.

mobilità e spesso nel seducente incedere per i *longi circuitus* della speculazione nella continua ricerca e nell'approfondimento incessante)²⁸.

Agostino propone per la prima volta una riflessione sulla memoria in uno dei dialoghi nati dalle dispute cum praesentibus²⁹.

Nelle *Confessiones*³⁰, affrontando il problema dell'oblio, Agostino chiarirà bene che nella memoria esistono realtà presenti di per sé (perché prive di un corrispondente rappresentativo), ma assenti rispetto alla coscienza, che 'aspettano' di essere ri-conosciute³¹.

Questa visione poggia su un presupposto fondamentale, che Agostino ha forse già chiaro a partire dal 386; nei *Soliloquia* egli presenta infatti l'idea secondo cui le rappresentazioni immaginative, caratterizzate da un'insita mutevolezza, non possono riprodurre i concetti intellettivi, i quali partecipano ad una realtà immutabile: la verità intellegibile³².

Individuando una forma di memoria che coincide con la presenza di contenuti intelligibili in sé (nella loro natura di permanenza, atemporalità e verità), Agostino sembra alludere ad una dimensione profonda della memoria stessa, coincidente con una sorta di 'sorgente' del pensiero³³.

Il termine *cogitare* indica una conoscenza che risulta dall'attenzione del pensiero su un sapere di cui esso già dispone; questa sembra differire infatti da quel sapere definibile come patrimonio 'mnemonico' latente che può essere identificato con la presenza del pensiero di nozioni che permangono implicite e che possono essere attualizzate in ogni momento³⁴.

Dio, o meglio il Cristo/Sapienza, in quanto Verità immutabile che presiede la mente, è la garanzia ontologica e logica della conoscenza. La mente stessa si pone in colloquio con l'intelligibile, con la verità che scopre dentro di sé, perché l'intelligibile/verità le è sempre presente come Maestro interiore (*in interiore homine habitare dictus est Christus ... sempiterna sapientia*)³⁵. In questo caso il linguaggio assume senso nella misura in cui si traduce in monito; esso deve spingere ad una 'introversione' che si apra alla verità (*intus menti praesidentem consulimus veritatem*), una verità la cui presenza alla mente ne costituisce anche la struttura portante. Tale presenza della verità che, come Agostino dirà nelle *Confessiones*, trascende ogni espressione linguistica³⁶, avvalorata l'idea per cui il pensiero è in un certo senso già possibile in modo atemporale (senza accesso all'esperienza sensibile) come condizione del conoscere e del dire³⁷.

Stabilendo semplicemente una relazione fra il significato generale dell'imparare come *commemorari*, enunciato poco sopra da Agostino, e quello di imparare come *conversio* al Maestro interiore - Verità sempre presente in *interiore homine*³⁸ - si può ben comprendere che la memoria

²⁸ Ivi, p. 25.

²⁹ Ivi, p. 29.

³⁰ Aug., *conf.*, X, xvi, 24-xix, 28.

³¹ R. Piccolomini, *Memoria in Sant'Agostino. Verso la verità*, Città Nuova, Roma 1990, p. 66.

³² Aug., *sol.*, II, xx, 35: «Ipsae sunt illae imaginationes magna cautione vitandae; quae deprehenduntur, cum cogitationis variatio quasi speculo variantur, cum illa facies veritatis una et inmutabilis maneat».

³³ Dall'*epistola* 7 in poi, Agostino sosterrà con decisione la presenza degli intelligibili nella memoria senza il supporto delle immagini. Per una chiara messa a tema di quello che egli intende occorre arrivare al libro X delle *Confessiones*, dove si legge che la memoria delle realtà intellegibili è ricordo di quelle stesse realtà *per se ipsae* e non *per imagines*.

³⁴ Cf. es. Aug., *conf.*, X, x, 17 (*notiones impressae*).

³⁵ Aug., *trin.*, XI, viii, 14.

³⁶ Aug., *conf.*, XI, iii, 5: «Intus [...] in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum deceret «Verum dicis». Agostino riflette sulla comunicabilità della verità della creazione che Mosè avrebbe raccontato nella Genesi; essa non potrebbe essere riconosciuta come Verità dalle parole, anche se fosse lo stesso Mosè a comunicarla in una lingua comprensibile a chi lo ascolta. Solo nell'interiorità 'muta' che non necessita di espressione per comprendere il vero-perché il vero le è presente-la verità può essere conosciuta.

³⁷ Cillerai., *La memoria come capacitas dei*, pp.89-90.

³⁸ Aug., *conf.*, XI, iii, 5; s. 179, vi, 7; *en. Ps.*, 50, 13; *Io. ev. tr.*, 96, 4; *ep.* 140, xxxvii, 85. Sul tema del Maestro interiore/Verità/Sapienza inoltre G. Madec, «*Condiscipuli sumus*», *Note complémentaire 7*, in *Ouvres de Saint Augustin*.

incarna la presenza costante dell'*animus* in un 'patrimonio' conoscitivo immutabile. Come risulterà più chiaro andando avanti, secondo Agostino il Trascendente è presente ad ogni anima specialmente attraverso la memoria³⁹. In questo senso, parafrasando Étienne Gilson, potremmo affermare che al di là di ciò che la mente sa o pensa, esiste anche ciò a cui essa non pensa, ma che potrebbe tuttavia conoscere, perché Cristo-Maestro non cessa mai di insegnarglielo con la sua presenza; in altre parole, dunque, imparare dal Verbo significa, per Agostino, ricordare o semplicemente pensare⁴⁰.

Nei suoi scritti più antichi, Agostino presenta quel primo fermento concettuale che fungerà da riserva speculativa per la sua concezione matura della memoria⁴¹. La penna del vescovo d'Ipbona scriverà infatti di una facoltà intellettuale, di un sapere presente e misterioso, che dischiude il sapere al sé nel modo più vero proiettando, al contempo, verso ciò che lo trascende; e scriverà anche di una facoltà che corre lungo le vie che dall'uomo conducono a Dio, attraverso il ricordo di Lui. In questo senso la memoria si presenterà come la profondità ontologico-metafisica dove risiede la condizione di ogni umano trascendimento, la *capacitas Dei*⁴².

Il cammino di Agostino *gradibus ascendens ad Deum*⁴³ lo spinge a compiere il passo che introduce nello 'spazio' infinito della memoria; questa con la sua complessità, condensata in una formidabile significazione metaforica, annuncia subito la profondità di un mistero. Due tipologie di immagini: gli ampi spazi e gli angusti recessi delineano, in un apparente paradosso, la grandezza insondabile di un potere che, già nel suo costituirsi come mero 'serbatoio' di dati passati, evoca ed annuncia un'attività amplissima e piena (in effetti come risulterà più avanti, la conservazione del passato è solo un caso particolare, e relativamente ristretto, di una delle molteplici e complesse attività mnestiche, la latenza).

Un'insondabilità di fondo caratterizza la memoria nelle sue funzioni: la conservazione e la rievocazione.

Agostino intende la memoria come un potere così grande da trascendere l'*animus* a cui appartiene; essa rende inesauribile la tensione auto comprensiva, cosicché l'animo sembra troppo 'ristretto' per possedersi pienamente (*animus ad habendum se ipsum angustus est*)⁴⁴.

Agostino non condivide necessariamente la teoria platonica presentata da Cicerone in tutte le sue implicazioni, e tuttavia è innegabile che essa costituisca per lui uno spunto teorico di prim'ordine nella formulazione del concetto di memoria come potere intellettuale ordinato dall'intelligibile: alle nozioni e non soltanto alle rappresentazioni⁴⁵. In effetti, Agostino sosterrà che le idee stesse con le loro componenti costitutive, ovvero le nozioni di essenza, esistenza e valore, così come le leggi numeriche, le verità logiche o, più in generale, tutti i concetti normativi delle discipline, sono conservati dalla memoria *per praesentiam*⁴⁶.

In apertura della sezione sulla memoria Agostino sottolinea i diversi e singolari modi con cui i ricordi affiorano alla mente: alcuni si presentano immediatamente, altri necessitano di una lunga

6, *Dialogues philosophiques* / introductions, traductions et notes par Goulven Madec, Desclée de Brouwer, Paris 1976 [BA 6/3] pp. 545-548.

³⁹ J. Pépin, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 55/2 (1950), pp. 128-148: 143.

⁴⁰ È. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Torino 2020, p. 97.

⁴¹ A questo proposito si rimanda alla concezione che emerge dalle corpose riflessioni sulla memoria presenti, in particolare, nelle *Confessiones* (lib. X) e nel *De Trinitate* (libb. IX - XV).

⁴² Cillerai., *La memoria come capacitas dei*, pp. 93-94.

⁴³ Aug., *conf.*, X, viii, 12.

⁴⁴ Aug., *conf.*, X, viii, 15 in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 116.

⁴⁵ Aug., *conf.*, X, ix, 16-x, 17; xii, 19; xvii, 26. Per le somiglianze testuali fra Agostino e Cicerone A. Solignac, *Introduzione al libro X*, in Sant'Agostino, *Confessioni Vol. IV* (Libri X-XI), Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2006, p. 173.

⁴⁶ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 118.

ricerca perché sembrano nascondersi in recessi segreti, altri ancora irrompono in massa senza essere richiamati quando l'attenzione è rivolta ad altro⁴⁷. Questo piccolo frammento dei poteri, quasi inspiegabili, che la memoria presenta costituisce già il motivo del senso di stupore (*admiratio, stupor*) che invade chi lo osserva⁴⁸.

L'individuazione presso Quintiliano di una misteriosa *varietas* che avvalora l'ipotesi della *divinitas* della memoria, sembra fare da sfondo, sebbene con toni diversi, all'idea di *infinita multiplicitas* presentata da Agostino: essa si traduce nell'insondabile profondità della memoria, limite e forza dell'uomo che sfugge alla propria autocomprensione superandola⁴⁹.

Agostino inizia la sua indagine dal primo livello della *vis memoriae*, ovvero da quell'insieme di modalità attraverso le quali la memoria opera avendo come oggetto le forme rappresentate del sensibile. In poche battute egli sintetizza tutte le funzioni che sono connesse con questo tipo di memoria: la conservazione delle immagini degli oggetti percepiti, la rievocazione e la capacità rielaborativa che si esercita su di esse. Una profonda complessità contraddistingue la memoria già a partire da queste attività legate all'esperienza sensibile. Nella memoria, dice Agostino, sono presenti:

[...] *thesauri innumerabilium imaginum de cuiscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit [...] Haec (scil. Memoria) omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda [...] Ita [...] quae per sensu ingesta atque congesta sunt, recordor prout libet [...]*⁵⁰.

[...] i tesori delle innumerevoli immagini di ogni sorta di cose, introdotte dalle percezioni; dove sono pure depositati tutti i prodotti del nostro pensiero, ottenuti amplificando o riducendo o comunque alterando le percezioni dei sensi [...] La memoria accoglie tutte queste cose per richiamarle e riconsiderarle all'occorrenza [...] Così [...] tutte le altre cose immesse e ammassate attraverso gli altri sensi, io le ricordo a mio piacimento [...]⁵¹.

In primo luogo, la memoria che potremmo definire 'sensibile' consiste nella conservazione (come dati passati) delle immagini di tutte le cose che sono state percepite attraverso i canali sensoriali. In secondo luogo, essa consiste nella rielaborazione di quelle stesse immagini costituendosi sia come atto del ricordare - il ricordo consiste infatti nella riattivazione di un'immagine conservata nella memoria⁵² sia come attività "fabulatrice"⁵³ o immaginativa che rielabora e crea delle rappresentazioni nuove a partire da immagini percepite. In terzo luogo, la memoria conserva anche i risultati di queste attività che confronta, dissocia e unisce dando vita ad immagini svariate e spesso del tutto fantastiche.

⁴⁷ Aug., *conf.*, X, viii, 12 «[...] quaedam statim proderunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur quaedam catervatim se prouuntunt et, dum aliud petitur, prosiliunt in medium [...]».

⁴⁸ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 119.

⁴⁹ Aug., *conf.*, X, xvii, 26: «Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum [...] profunda et infinita multiplicitas [...] Quid ergo sum Deus meus? Quae natura sum? [...] ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor sum tui. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?».

⁵⁰ Aug., *conf.*, X, viii, 12-13 (CCSL, 27, pp. 161-162)., Cf. anche *ep.* 7, 6; 162, 5; *vera rel.*, x, 18.

⁵¹ Aug., *conf.*, X, viii, 12-13, (trad. Carena, pp. 257-258).

⁵² G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988, pp. 138-139.

⁵³ Il termine è stato coniato da Aimé Solignac, il quale parla di una «fonction créatrice ou fabulatrice» con cui la memoria modifica e rielabora le immagini derivanti dall'esperienza sensibile: A. Solignac-A. Bord, *La mémoire*, Beauchesne Éditeur, Paris 2017, p. 559.

Prima di analizzare singolarmente queste attività, è interessante anticipare che, pur nella loro diversità risultano tutte riconducibili all'attività della *ratio*; si tratta infatti di poteri specificatamente umani che, in quanto intenzionali e cognitivi, richiedono un'attenzione derivante dall'attività razionale⁵⁴. Questa idea di un legame fra memoria 'sensibile' e razionalità viene presentata nel libro X delle *Confessiones*⁵⁵.

Agostino sostiene che sebbene gli animali possano avere una certa conoscenza delle cose materiali attraverso i sensi, ed una certa memoria-spontanea, forse simile all'abitudine⁵⁶, come movente dell'appetizione, solo l'uomo è capace di alcuni processi che dipendono dall'attività della *mens*: 1) manifestare un'attenzione specifica ai dati sensibili; 2) memorizzare le conoscenze che si acquisiscono attraverso le percezioni (*rapta, naturaliter*)⁵⁷ e quelle apprese metodicamente (*commendata de industria*) (Agostino si riferisce a ricordi intenzionalmente memorizzati come quando si impara una poesia per poi recitarla); 3) elaborare i ricordi per formare immagini nuove; 4) esprimere giudizi su realtà di varia natura. Agostino chiarisce di seguito che esiste una specifica forma di razionalità, o meglio una capacità della mente, che è deputata alle attività di ordine materiale o temporale⁵⁸.

Il materiale mnemonico latente consiste nell'insieme di infinite immagini che derivano dagli oggetti esperiti e che, in una permanenza ordinata, costituiscono la base 'inespressa' di ogni atto rammemorativo. In effetti dice Agostino:

*Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculo [...] a sensu totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve [...] sine extrinsecus corpori [...] Nec ipsa tamen inrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas*⁵⁹.

Lì [nella memoria] si conservano, distinte per specie, le cose che, ciascuna per il proprio accesso, vi furono introdotte: la luce e tutti i colori e le forme dei corpi attraverso gli occhi [...] mentre per la sensibilità diffusa in tutto il corpo la durezza e mollezza, il caldo o freddo [...] sia all'esterno, sia interno del corpo stesso [...]. Non le cose in sé, naturalmente, vi entrano; ma lì stanno, pronte al richiamo del pensiero che li ricordi, le immagini delle cose percepite⁶⁰.

⁵⁴ Come ha sostenuto John A. Mourant: «The sensible memory is a spiritual activity and one of the functions or powers of the mind». J.-A. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, Augustinian Institute, Villanova 1980, p. 15; inoltre O'Daly, *La filosofia della mente*, p. 127.

⁵⁵ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 120-121.

⁵⁶ Aug., *an. quant.*, xxxiii, 71; Cf., *conf.*, X, xvii, 26. Agostino riconosce negli animali una sorta di pseudo-conoscenza subrazionale simile, ma non identica, a quella umana; essa si manifesta nel possesso di una forma di memoria che consente di ripetere certe attività fino a trasformarle in abitudine, nonché di scegliere ciò che è piacevole fuggendo ciò che procura dolore. Questo sembra indicare che nelle bestie la memoria è contraddistinta dalla istintualità e non da un processo intenzionale e razionale come accade invece nell'uomo. Un'esemplificazione di questa differenza compare nella sensazione; nell'uomo esiste infatti una *intentio sentiendi* che indirizza la percezione sensoriale e che dà vita a una forma di conoscenza accompagnata dal discernimento - gli uomini sono capaci di conoscere un oggetto riconoscendo per esempio che il suo sapore proviene dal gusto ed il suo colore dalla vista - di cui gli animali sono privi. O'Daly, *La filosofia della mente*, pp. 118-119.

⁵⁷ Con «ricordi colti naturalmente» Agostino intende probabilmente quelle immagini che derivano dalle percezioni, e che vengono fissate come dati mnemonici. G. Verbeke, *Pensée et discernement chez Saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme «cogitare»*, «Recherches Augustiniennes», 2 (1960), pp. 58-80: 68.

⁵⁸ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 122-123.

⁵⁹ Aug., *conf.*, X, viii, 13 (CCSL, 27, pp. 161-162).

Nella memoria sono conservate tutte le rappresentazioni incorporee dei corpi percepiti: ogni immagine rappresenta un oggetto e mantiene la traccia dell'operazione discriminante operata su di esso, cioè la distinzione secondo il genere, la specie e l'appartenenza ad uno dei cinque organi di senso specifico; all'interno di uno stesso genere, ad esempio quello del profumo di un fiore, si trovano poi, distinti per specie, il profumo, ad esempio, del giglio e delle viole⁶¹. L'esistenza di un ordine che attribuisce sempre una sorta di identità ben precisa ai contenuti mnemonici - l'immagine di una rosa è sempre distinta da quella di un giglio - è dunque riprova di quanto anticipato: la memoria, fin dalla fissazione delle immagini, non è latenza automatica, ma attività intenzionale e razionale che opera discriminando. In effetti, come sarà chiaro più avanti, Agostino sostiene che gli oggetti sensibili vengono colti, discriminati e classificati con l'ausilio della memoria, perché essa è la condizione stessa dei processi percettivi, e più in generale, delle azioni coscienti⁶².

Un abbozzo di risposta alla domanda, posta nelle *Confessiones*, su come siano formate le immagini⁶³, compare nell'*epistola 162*, scritta alcuni anni più tardi (414-415 ca.); all'interno della lettera sono presentate due ipotesi: 1) o una sostanza (l'immagine) si sovrappone all'altra (la mente) come accade quando con l'inchiostro si scrivono delle lettere sulla pergamena; 2) oppure la mente (intesa come *subiectum* su cui si imprimerebbero figure) viene in qualche modo modificata dalle immagini come nel caso del sigillo sulla cera; Agostino non sa determinare se entrambe le ipotesi siano valide e se possano verificarsi alternativamente in tempi diversi⁶⁴: egli prende solo atto del problema senza scegliere. Al di là della mancata soluzione è inevitabile notare che gli esempi impiegati confliggono con il suo modo di intendere la percezione e la memorizzazione, perché sembrano poggiare su una concezione passiva e 'materialistica' della conoscenza sensibile e della memoria⁶⁵.

È possibile che, come afferma Agostino, seppur quando intendo ricordare qualcosa molte immagini estranee o simili a quelle che ricerco si presentino alla mia mente, tuttavia sono in grado di scegliere l'immagine giusta, perché la memoria l'ha conservata distintamente; in altre parole, la rappresentazione del miele conservata nella mente, con il suo corredo di caratteri specifici, è ben distinta da quella della sapa⁶⁶, perché al momento della fissazione di essa - e soprattutto del sapore

⁶⁰ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 257-258).

⁶¹ Aug., *conf.*, X, viii, 13. Riguardo alla capacità discriminante tipica degli atti percettivi umani dell'uomo.

⁶² Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 124-126.

⁶³ Aug., *conf.*, X, viii, 13: «Quae (scil. Imagines) quomodo fabricatae sint, quis dicis, cum appareat quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae?». Sulla difficoltà di Agostino di fronte al mistero per cui l'immagine che si fissa nella memoria è come 'spogliata' dalla corporeità L. Cilleruelo, *Teoria agostiniana de la imaginación*, «Revista de psicología general y aplicada Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología», 12/4 (1949), pp. 451-474: 443-444.

⁶⁴ Aug., *ep.*, 162, 4. Riguardo alle immagini dei corpi ed al loro rapporto con l'animus, Agostino afferma che non si riesce a determinare «utrum ita in animo fiant ut in membrana ex atramento litterae, ubi utraque substantia est et membrana scilicet et atramento, an utroque modo fiant ista in spiritu nostro aliquando sic aiquando autem sic».

⁶⁵ In effetti sembra piuttosto insolito il fatto che Agostino, dopo aver dedicato ampio spazio (per es. *mus.*, VI, xi, 32; *conf.*, X, passim; *Gn. litt.*, XII, xvi, 33) alla trattazione del carattere assolutamente non corporeo delle immagini mnemoniche e della non passività della loro formazione, impieghi un modello non esemplificativo come quello del sigillo e della cera per illustrarne il processo formativo. Questo è ancora più singolare se si pensa che Agostino doveva conoscere le teorie materialistiche - Plotino poteva forse esserne la fonte (*Enn.*, IV, 7) - dei processi percettivi che avevano impiegato quel modello. In effetti si tratta di un'immagine che viene impiegata da Aristotele (es. *Mem.*, 450a 30) e dagli stoici (es. *SVF* I, 484; II, 56 [1-2]; 59) per esemplificare proprio il mutamento 'materiale' che uno stimolo come quello percettivo imprime nell'anima sensitiva: l'impressione prodotta sull'anima è infatti considerata come una specie di impronta (σφραγίς) presso Aristotele, o di depressione/rilievo (τύπωσις κατά εισοχήν ἔξοχήν) presso gli Stoici. Cf. Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 132.

⁶⁶ Aug., *conf.*, X, viii, 13: «Ita cetera quae per sensus ceteros ingesta atque congesta sunt, recorder prout liber et [...] mel defrito, lene aspero, nihil tum gustando neque contrectando, sed reminiscendo antepono».

come nota rilevante della rappresentazione del miele - era già intervenuto un discernimento per cui, un sapore, oltre ad essere distinto dall'altro, era già preferito rispetto all'altro⁶⁷.

Le immagini latenti della memoria sono 'inespresse', ma potenzialmente esprimibili; la conoscenza derivante da un'intenzione rammemorativa riproduce infatti sia la parola sia l'immagine nel momento in cui l'individuo ricorda/pensa. In questo caso non c'è differenza fra ricordare e pensare; Agostino afferma che la mente è il soggetto del ricordo⁶⁸. Anche in modo comune si dice infatti "tenere a mente qualcosa" in luogo di "averlo presente nella memoria"⁶⁹.

Lo statuto delle immagini mnemoniche è dunque caratterizzato da tre momenti diversi: 1) il primo, in cui ha luogo, grazie alla percezione, la conoscenza intesa come acquisizione dell'immagine di un oggetto accompagnata dal corrispondente potenziale semantico; 2) il secondo, in cui l'acquisizione è già latenza, cioè presenza di tale immagine come potenziale rappresentativo e semantico sempre disponibile (anche quando l'oggetto esterno è assente); 3) il terzo, in cui la presenza si trasforma in coscienza e la potenzialità diventa, ad opera dell'attenzione, un'attualità sia semantica sia rappresentativa: richiamando un oggetto alla coscienza, si opera una sorta di ri-produzione dell'immagine che è accompagnata da un'espressione articolata, cioè da un atto di pensiero semanticamente definito⁷⁰.

Nelle *Confessiones* Agostino ammette la possibilità che una serie di ricordi non richiamati invada la mente, ma riconduce, in qualche modo, anche questo fenomeno entro un atto volontario:

Ibi (scil. In memoria) quando sum, posco ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusquam receptaculis eruuntur, quaedam catervatim se proruunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: «Ne forte non sumus?». Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod volo atque in cospectum prodea ex abditis?»⁷¹.

Quando sono là dentro (nella memoria), evoco tutte le immagini che voglio. Alcune si presentano all'istante, altre si fanno desiderare più a lungo, quasi vengono estratte da ripostigli più segreti. Alcune si precipitano a ondate e, mentre ne cerco e desidero altre, balzano in mezzo con l'aria di dire: «Non siamo noi per caso?», e io le scaccio con la mano dello spirito dal volto del ricordo, finché quella che cerco si sabbia e avanza dalle segrete al mio sguardo; altre sopravvengono docili, in gruppi ordinati, via via che le cerco, le prime che si ritirano davanti alle seconde e ritirandosi vanno a riporsi ove staranno, pronte a uscire di nuovo quando vorrò⁷².

È la volontà di ricordare a costituire il movente primario della rievocazione, e a dare ordine al fenomeno rievocativo: essa produce infatti un'azione discriminante tra i ricordi che consente di insistere nella ricerca di quelli desiderati finché non si presentano alla mente (*abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod volo*), diventando ricordi chiari e distinti⁷³.

⁶⁷ Aug., *conf.*, X, viii, 13, citato in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 135-136.

⁶⁸ Aug., *conf.*, X, xvi, 24.

⁶⁹ Aug., *conf.*, X, xiv, 21.

⁷⁰ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 137.

⁷¹ Aug., *conf.*, X, viii, 12 (CCSL, 27, p. 161).

⁷² Aug., *conf.*, X viii, 12 (trad. Carena, Mondadori, Milano 1984, p. 257).

⁷³ Aug., *conf.*, X, viii, 12 citato in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 140-141.

Per Agostino il ricordo non è altro che una forma di pensiero, tanto che egli impiega in modo piuttosto frequente i termini *cogitatio* e *cogitare* per indicare questa attività della memoria⁷⁴. Se è vero che Agostino impiega il verbo *cogito* per indicare un'attività specifica della mente, l'espressione di dati intellegibili con cui l'uomo trasforma in pensiero attuale le nozioni latenti nella memoria⁷⁵, tuttavia riconosce allo stesso termine un valore molto più ampio, applicandolo anche alla funzione rielaborativa del pensiero sui contenuti mnemonici derivanti dalle esperienze sensibili; infatti egli sembra ammettere anche una *cogitatio* legata alla *scientia* delle cose mutevoli⁷⁶.

Come dice Agostino nella memoria:

[...] *sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini*⁷⁷.

[...] stanno tutte le cose di cui serbo il ricordo, sperimentate di persona o udite da altri⁷⁸.

La memoria conserva dunque anche quei dati esperienziali che non derivano da una percezione diretta. Ma come può accadere questo? Innanzitutto, occorre comprendere in che cosa consiste credere ad esperienze indirette: per Agostino la credenza non corrisponde alla credulità, poiché il credere si connette a un atto ragionevole che non può basarsi su un criterio meramente opinativo⁷⁹. Che cosa accade, dunque, quando un individuo accoglie e memorizza le esperienze raccontate da un'altra persona? Questi si rappresenta delle immagini che vengono evocate dalla narrazione e che sono il frutto di una rielaborazione fondata sul patrimonio di immagini mnemoniche già in suo possesso. In altre parole, la memoria esercita un ruolo fondamentale che si esplica in due modi: 1) fornisce gli strumenti per comprendere ciò che gli altri raccontano, o meglio mette a disposizione le immagini corrispondenti agli oggetti e al significato delle parole ascoltate⁸⁰; 2) conserva le immagini che il soggetto produce a partire dal confronto fra i ricordi personali e quelli altrui. In effetti, secondo Agostino, crediamo ad alcune cose sulla base della nostra esperienza, o meglio di ricordi nostri⁸¹.

La memoria sensibile è preziosa anche per l'uomo come soggetto cosciente, in quanto esercita una funzione significativa in rapporto all'individualità: il ricordo delle esperienze passate costituisce la struttura dell'identità personale di un soggetto storico calato nel tempo. La memoria permette ad ogni persona di riconoscere ciò che è passato come il proprio passato, ovvero di riconoscere un'esperienza esteriore come un atto proprio; essa si lega in altre parole al processo 'autocosciente'.

*Ibi (scil. In memoria) mihi et ipse occurro meque recolo quid quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim*⁸².

⁷⁴ Aug., *conf.*, X, viii, 13.

⁷⁵ Aug., *conf.*, X, xi, 18.

⁷⁶ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 141.

⁷⁷ Aug., *conf.*, X, viii, 14 (CCSL, 27, p. 162).

⁷⁸ Aug., *conf.*, X viii, 14 (trad. Carena, pp. 258-259).

⁷⁹ Secondo Agostino, il credere costituisce il fondamento dei rapporti umani: se non si crede a niente di non verificabile, non è possibile pensare che esistano rapporti veri; si potrebbe infatti giungere al paradosso di non amare i propri genitori per timore che non lo siano, dato che non abbiamo una diretta conoscenza né del nostro concepimento, né della nostra nascita. Cf. Aug., *util. cred.*, xii, 26.

⁸⁰ Come Agostino aveva già sostenuto nel *De magistro* (x, 35), nessuno può comprendere il significato di una cosa che un altro gli riferisce, se di quella cosa non conserva almeno un ricordo parziale dovuto ad un'esperienza diretta.

⁸¹ Aug., *conf.*, X, viii, 14. Cf. *mus.*, VI, xi, 32. Questo riporta all'idea della memoria come *cogitandi modus* in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 144-145.

⁸² Aug., *conf.*, X, viii, 14.

Là (nella memoria) incontro anche me stesso e mi ricordo negli atti che ho compiuto, nel tempo e nel luogo in cui li ho compiuti, nei sentimenti che ebbi compiendoli⁸³.

Nella memoria, un uomo ritrova delle esperienze che, in quanto non separabili dalla propria identità, costituiscono la struttura della coscienza di sé. La memoria va a coincidere con l'autocoscienza, il 'centro psichico' dove le esperienze, disposte in una serie coordinata, formano la continuità fra passato, presente e futuro dell'individuo stesso: la memoria lega il passato ed il presente con un filo sottile che sottende il futuro, frutto, anch'esso, di quell'attività 'fabulatrice' che compone, elaborandole, le esperienze passate⁸⁴. Agostino aggiunge che dal patrimonio di esperienze passate - un bagaglio di cose sperimentate direttamente e indirettamente - è possibile trarre dei raffronti e degli 'indizi', che ci consentono di progettare, nel presente della conoscenza, gli eventi futuri:

*Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et ipse, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor*⁸⁵.

Dalla stessa, copiosa riserva traggio via via sempre nuovi raffronti tra le cose sperimentate, o udite e sulla scorta dell'esperienza credute: non solo collegandole al passato, ma intessendo sopra di esse anche azioni, eventi e speranze future, e sempre a tutte pensando come a cose presenti⁸⁶.

La memoria consente di superare la discontinuità imposta dalla frammentarietà temporale; nella memoria tutto diventa presente (*omnia ... quasi praesentia*). Parafrasando Aimé Solignac, potremmo dire che, secondo Agostino, l'individuo tesse (*contexo*) con i fili della memoria una sola trama, quella della propria esistenza, rivivendo il passato, progettando il futuro e, allo stesso tempo, rendendo tale esistenza attuale e unica. Il soggetto 'presentifica' tutta la propria esperienza passata, presente e futura e, dal momento che la intende come un'attività che emana da lui, la personalizza⁸⁷. Agostino identifica memoria, mente e soggetto: senza la memoria non si può parlare di identità; tuttavia, la coscienza della propria identità presenta e mantiene un carattere sfuggente, perché la memoria che con essa si identifica è molteplicità infinita⁸⁸. Dice Agostino:

*Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam*⁸⁹.

Ed ecco che invece non posso comprendere la natura della mia memoria, mentre senza di quella non potrei neppure nominare me stesso⁹⁰.

⁸³ Aug., *conf.*, X viii, 14 (trad. Carena, p. 258).

⁸⁴ Ciò è quanto afferma Roberta De Monticelli nella nota *ad locum* in *conf.* X, viii, 14, in Agostino, *Confessioni*, introduzione di S. Pittaluga, saggio sull'opera, traduzione e commento di R. De Monticelli, Mondadori, Milano 2003, p. 366.

⁸⁵ Aug., *conf.*, X, viii, 14 (CCSL, 27, p. 162).

⁸⁶ *Ibid.* (trad. Carena, p. 259).

⁸⁷ La 'presenza' riferita all'interiorità, come risulta più chiaro nelle analisi che Agostino fa sul tempo (Aug., *conf.*, XI, xiv, 17 sgg.) evoca la prospettiva temporale, implicando contemporaneamente la permanenza nel tempo (Solignac- Bord, *La mémoire*, pp. 559-560; J. M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Aubier, Paris 1950, pp. 182-183).

⁸⁸ C. Horn, *Augustinus*, C.H. Beck, München 1995, trad. it.: *Sant'Agostino*, il Mulino, Bologna 2005, p. 72.

⁸⁹ Aug., *conf.*, X, xvi, 25 (CCSL, 27, p. 168).

⁹⁰ *Ibid.* (trad. Carena, p. 267).

*Magna vis est memoriae [...] profunda et infinita multiplicitas ; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*⁹¹.

La facoltà della memoria è grandiosa [...] la sua infinita e profonda complessità. E ciò è lo spirito, e ciò sono io stesso⁹².

Senza la memoria non esiste coscienza di sé; tuttavia la memoria stessa, con il suo fondo di mistero, sfugge ad una comprensione esaustiva, ad un autocoglimento attuale e totale. Se l'individuo manca all'esperienza completa di sé, allora il suo cogliersi implicherà più che altro una tensione dinamica.

In effetti, il fondo di incoglibilità della memoria rispetto alla coscienza di sé, si manifesta nelle Confessiones, sotto due aspetti, uno psicologico ed uno transpsicologico, che si intrecciano e che caratterizzano, in due modi completamente diversi, il dinamismo dell'anima umana⁹³.

Agostino amplia il dominio gnoseologico della memoria dilatandone sempre più i confini. Il primo passo consiste nell'edificare un ponte ideale fra due confini, attribuendo un carattere 'nozionale' ai ricordi delle *affectiones* e valicando i confini della memoria sensibile ed accede a quelli della memoria intellettuale. Agostino, infatti, ammette una classe di dati mnemonici che ha a che fare con l'esperienza del mondo, ma non è traducibile in immagini sensibili: le *notiones* derivano dagli stati affettivi dell'anima⁹⁴. Dice Agostino:

*Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam*⁹⁵.

Anche i sentimenti del mio spirito contiene la stessa memoria, non nella forma in cui li possiede lo spirito all'atto di provarli, ma molto diversa, adeguata alla facoltà della memoria. Ricordo di essere stato lieto, senza essere lieto; rievoco le mie passate tristezze, senza essere triste; mi sovvengo senza provare paura di aver provato talvolta paura, e sono memore di antichi desideri senza avere desideri. Talvolta ricordo all'opposto con letizia la mia passata tristezza, e con tristezza la letizia⁹⁶.

⁹¹ Aug., *conf.*, X, xvii, 26 (CCSL, 27, p. 168).

⁹² *Ibid.* (trad. Carena, p. 298).

⁹³ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 154-156.

⁹⁴ La speculazione relativa ai ricordi delle *affectiones* si lega strettamente al problema della conoscenza di sé. L'uomo fa esperienza del mondo, ma non in modo neutro: unisce agli oggetti percepiti dei sentimenti (desideri, gioie, dolori, etc. ...) che costituiscono le vie di sviluppo della sua personalità. Il dialogo col mondo assume in questo modo dei toni peculiari, che si giocano all'interno dell'anima producendo stati affettivi molteplici, cosicché la vita di un individuo si trasforma da mera successione di eventi in storia personale, in biografia. In questo senso è comprensibile il valore della memoria affettiva per la coscienza che un individuo ha di sé; senza una memoria degli stati affettivi vi sarebbe una frattura tra i ricordi delle affezioni e il soggetto che le ha provocate, e ciò produrrebbe una profonda spaccatura nell'autocoscienza del soggetto stesso. T.-N. Rodriguez, *Sentido gnoseológico de la memoria según San Agustín*, «Estudio agustiniano», 6/3 (1971), pp. 371-407: 380.

⁹⁵ Aug., *conf.*, X, xiv, 21 (CCSL, 27, p. 165).

⁹⁶ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 263-264).

Esiste una differenza ben precisa, come Agostino sottolinea in modo netto, fra l' *affectio* nel momento in cui è stata provata nell'animo, e ciò che di essa è conservata nella memoria. Tale differenza emerge chiaramente nel momento della rievocazione: lo stato affettivo dell'anima durante il ricordo di una *affectio* , cioè la reazione emotiva che ha luogo in conseguenza di quel ricordo, può essere neutra (*laetatum me fuisse reminiscor non laetus*) o anche contraria (*tristitiam meam transactam laetus reminiscor*) rispetto alla *affectio* che era stata provata. Questo fatto comporta tuttavia qualche difficoltà. Mentre se si tratta del corpo non è sorprendente pensare che si ricordi con gioia un dolore fisico ormai passato, quando ci si sposta sul piano dell' *animus* - identificato con la memoria (*cum animus sit etiam memoria* ⁹⁷) - sembra sorgere qualche problema: non c'è differenza fra ciò che ricorda e ciò che viene ricordato, dato che la memoria è nell' *animus* come le affezioni passate; ma la memoria e l' *animus* divergono rispetto alle *affectiones* . Infatti com'è possibile che in un ricordo felice di una tristezza passata l' *animus* avverta la felicità e la memoria contenga la tristezza senza tuttavia esser triste? Agostino risolve la difficoltà che sorge dall'apparente divergenza fra *animus* e *memoria* attraverso una nuova metafora:

Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitiam vero atque tristitiam quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt ⁹⁸.

In realtà la memoria è, direi, il ventre dello spirito, mentre letizia e tristezza sono il cibo, ora dolce ora amaro. Quando i due sentimenti vengono affidati alla memoria, passano in questa specie di ventre e vi si possono depositare, ma non possono avere sapore⁹⁹.

La metafora del *venter* introduce un'idea fondamentale: la memoria costituisce quel sottofondo nell' *animus* che neutralizza gli stati affettivi, così come vengono provati, per tradurli in contenuti mnestici inattivi dal punto di vista del sentire, ma attivi da quello del significato; ovvero, come il miele è dolce solo al palato, ma diventa assolutamente insapore quando è nello stomaco, similmente accade ad un'affezione: nel momento in cui è provata, la gioia è dolce per l'animo, ma quando viene conservata perde la dolcezza, mantenendo soltanto una presenza concettuale nella memoria¹⁰⁰. Dice Agostino:

Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi: cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam, et quidquid de his disputare potuero [...] ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro; et antequam recoleantur a me et retractarentur, ibi erant; propterea inde per recordationem potuere depromi ¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Aug., conf., X, xiv, 21 (CCSL, 27, p. 166).*

⁹⁹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 264).

¹⁰⁰ Come si spiega allora il fatto che esistono i ricordi di affezioni che non sono neutri, ma accompagnati da affezioni contrarie? Questo fenomeno si spiega probabilmente a partire da un giudizio di ordine morale, che il soggetto applica alle affezioni rievocate. Per esemplificare, potremmo prendere spunto da un episodio raccontato da Agostino che ricorda di aver provato piacere quando, da ragazzino, aveva rubato delle pere per gettarle ai porci; al momento del racconto il ricordo del piacere passato è accompagnato dal dolore che deriva dal giudizio morale negativo che disapprova quell'atto, riconoscendovi l'errore. Solignac-Bord, *La mémoire* , p. 563.

¹⁰¹ *Aug., conf., X, xiv, 22 (CCSL, 27, p. 166).*

Ma dirò di più: se asserisco che quattro sono i turbamenti dello spirito: desiderio, gioia, timore, tristezza, attingo alla memoria, come tutte le discussioni che potrò impostare su di essi [...] tutto ciò che ne dico, lo trovo e lo tratto dalla memoria. Eppure all'atto di rievocarli col ricordo, non mi sento turbare da nessuno di quei turbamenti, ed anche prima che li richiamassi e discutessi si trovano nella mia memoria, altrimenti non potevano essere attinti dal ricordo¹⁰².

Agostino individua quattro affezioni (*perturbationes*) fondamentali dell'*animus*: desiderio, gioia, paura e tristezza. Spogliate dal loro carattere emotivo dalla memoria (*nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro*) in modo da restituire la natura concettuale delle *perturbationes* stesse, garantendo una riserva di significato (totalmente neutra sul piano affettivo) a cui attingere quando si pensa ad esse. Si può constatare che, se il ricordo delle affezioni non fosse neutro sul piano emotivo, nessuno parlerebbe mai di affezioni negative.

La presenza delle *affectiones* nella memoria è esclusivamente nozionale:

*Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit*¹⁰³.

Eppure, non potremmo parlarne, se non ritrovassimo nella nostra memoria, oltre ai suoni delle parole, secondo le immagini che vi furono impresse dai sensi del corpo, anche le notizie delle cose che esprimono e che non ricevevamo per nessuna porta della carne. Lo spirito medesimo le sentì attraverso l'esperienza delle sue affezioni e le affidò alla memoria, oppure la memoria le trattenne di sua iniziativa senza che le fossero affidate da altri¹⁰⁴.

La presenza delle affezioni nella memoria si manifesta nelle immagini sensibili dei suoni delle parole ad esse relative - ovvero nei significanti -, facendolo soprattutto nella permanenza di nozioni che significano affezioni di per sé. Le affezioni non sono colte dai sensi, ma sono tutte interne all'animo, che le apprende attraverso le passioni che ha vissuto. Con il termine *notiones* Agostino indica, in questo contesto, il modo particolare con cui alcuni dati che hanno a che fare con l'esperienza esteriore sono tradotti e conservati nella memoria; uno stato affettivo non può possedere una forma sensibile come qualsiasi oggetto materiale, né come questi può essere ricordato.

Agostino manifesta una certa ambiguità intorno alla questione della presenza delle affezioni nella memoria ed alla natura delle *notiones* che le conservano. Delle *affectiones* egli dice che: 1) sicuramente non sono veicolate attraverso il corpo, cioè attraverso i cinque sensi (*nulla ianua carnis accepimus*) e quindi non sono rappresentabili, se non limitatamente al significato; 2) possono essere affidate alla memoria direttamente dalla mente, dopo che essa ne ha sottratto la qualità affettiva; 3) possono essere memorizzate involontariamente (*ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit*). Ma, allora, a che cosa corrispondono e in quale forma giungono nella memoria le *notiones* delle affezioni? Agostino si sofferma sulla difficoltà che l'argomento comporta. Si chiede se sia possibile

¹⁰² *Ibid.* (trad. Carena, pp. 264-265).

¹⁰³ Aug., *conf.*, X, xiv, 22 (CCSL, 27, p. 166).

¹⁰⁴ *Ibid.* (trad. Carena, p. 265).

escludere con certezza che la loro memorizzazione consti o sia possibile attraverso immagini¹⁰⁵. L'imbarazzo dipende dal fatto che Agostino stesso sia conscio di trovarsi su un terreno di confine dell'*animus*, fra un'attività rivolta al *foris* (la percezione) ed una che gli è totalmente estranea (la conoscenza intelligibile). L'analisi sembra incagliarsi in un'estrema schematizzazione, per cui le cose sono presenti alla memoria: o attraverso l'immagine, o di per sé. Agostino riconosce alle affezioni lo statuto di fenomeni interiori che scaturiscono da un'istanza tutta interna; per questa ragione, esse non possono essere conservate *per imagines* come i corpi. Il fatto che la loro memorizzazione derivi da un'esperienza (*per experientiam passionum*) gli fa anche escludere che esse appartengano alla speciale categoria di ricordi *per praesentiam*, quelli degli intelligibili.

Agostino non si sente in grado di determinare se si parli di *notiones* o di *notationes* per definire il 'supporto' memonico delle *affectiones*¹⁰⁶. Egli sembra non nascondere la difficoltà di definire se le *affectiones* siano presenti attraverso nozioni (dati di ordine cognitivo), o piuttosto attraverso *notationes*, cioè attraverso dati peculiari che rappresentano in un certo senso l'esperienza dell' *affectio*. Ammettere la possibilità che le *affectiones* siano presenti nella memoria attraverso dati cognitivi¹⁰⁷, ed evocare anche in questo caso l'insondabile natura della memoria, lascia spazio all'ipotesi di un'apertura verso una realtà interiore. Il fatto di confessare una certa ignoranza sulla memoria rientra nel quadro di una tensione che, individuando una certa inaccessibilità dell'interiorità umana, mira a superarla¹⁰⁸.

Il passo decisivo dell'auto-trascendimento che Agostino sta compiendo nel libro X delle *Confessiones*, si opera nel passaggio dall'analisi di una capacità della memoria più nobile, la cui superiorità gnoseologica è rivelata dalla natura intelligibile dei suoi oggetti.

Il confine che Agostino tende a tracciare entro i contenuti mnemonici, fra immagini e idee - le nozioni intelligibili come le leggi geometriche o i numeri (numeranti) matematici - rivela l'originalità della 'dimensione' intellettuale della memoria, basilare per l'epistemologia agostiniana e per il progetto 'spirituale' perseguito da essa.

Agostino giunge a delineare la capacità intellettuale della memoria ponendo l'attenzione sul fatto che essa 'possieda' dati puramente intelligibili e caratterizzati da una presenza immediata non veicolabile dal *foris*. L'eccezionale potere della memoria non consiste solo nel portare in sé le innumerevoli immagini delle cose apprese coi sensi, ma anche nel contenere le conoscenze relative alle *disciplinae*¹⁰⁹. Egli spiega che:

[...] *cum audio tria genera esse questionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per aureas cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significatur sonis, neque ullo sensu corporis attingi neque usquam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi*

¹⁰⁵ Aug., *conf.*, X, xv, 23: «Sed utrum per imagines an non, quis facile dixerit?».

¹⁰⁶ Aug., *conf.*, X, xvii, 26: «Ecce in memoriae meae campis et antris [...] innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria) per haec omnia discuro [...]».

¹⁰⁷ Agostino afferma a poca distanza, che un' *affectio* come la gioia si fissa nella memoria sotto forma di *notitia*, cioè di concetto; Aug., *conf.*, X, xxi, 31: «[...] gaudium meum etiam tristis memini [...] neque umquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vela udidi [...] sed expertus sum in animo meo, quando laetus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae».

¹⁰⁸ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 158-164.

¹⁰⁹ Aug., *conf.*, X, ix, 16: «Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero».

*non imagines earum, sed ipsas: quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. Nam percurro ianus omnes carnis meae nec invenio qua earum ingressae sint*¹¹⁰.

[...] Quando però mi si dice: «Tre tipi di problemi vi sono: se una cosa sia, che cosa sia, che qualità possieda», io afferro, sì, l'immagine dei suoni che queste parole compongono, so che passarono per l'aria risuonando e ora non esistono più; ma le cose in sé, che quei suoni indicano, non le toccai con nessuno dei sensi corporei, né le vidi fuori dallo spirito. Nella memoria riposi non già le loro immagini, bensì le cose stesse. Ma da dove entrarono in me? Lo dicano esse, se possono. Io, per quanto passi in rassegna tutte le porte della mia carne, non ne trovo una, per cui siano entrate¹¹¹.

Le nozioni intelligibili sono presenti nella memoria di per sé: non derivano da percezioni e non necessitano di immagini per essere trattenute.

Di tutte le *notiones* intelligibili soltanto i suoni, o meglio i dati verbali che le accompagnano, colpiscono i sensi e permangono come immagini sensibili nella memoria¹¹². Le nozioni in quanto tali, che quei suoni significano, non sono mai visibili fuori dalla mente (*neque upsiam vidi praeter animum meum*). Chi le conosce non fa altro che riconoscerle interiormente. Agostino aggiunge infatti:

*Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. [...] Vidi lineas fabrorum vel etiam tenuissimas [...] sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas*¹¹³.

La memoria contiene anche i rapporti e le innumerevoli leggi dell'aritmetica e della geometria, senza che nessun senso corporeo ve ne abbia impressa alcuna, poiché non sono dotate di colore né di voce né di odore, né si gustano o si palpano. [...] Vidi le linee sottilissime tracciate dagli artigiani [...] ma altro sono le linee geometriche, altro le loro rappresentazioni riferitemi dall'occhio della carne: ognuno le conosce riconoscendole dentro di sé, senza pensare a un corpo qualsiasi¹¹⁴.

Per quanto riguarda le nozioni intelligibili, occorre circoscrivere il dominio di riferimento alla sola mente. La verità o principi del conoscere trascendono ogni determinazione linguistica¹¹⁵ ed immaginativa, in quanto godono di un'irriducibilità strutturale al sensibile¹¹⁶.

Se la memoria contiene dei dati intelligibili universalmente riconosciuti o ontologicamente permanenti che sussistono, occorre porsi il problema della loro acquisizione.

Agostino tenta di rispondere a tale interrogativo; innanzitutto: richiama la teoria esposta nel *De magistro*, per cui conoscere significa ri-conoscere, ha già escluso che le nozioni intelligibili possano derivare da un insegnamento che passa attraverso le parole. Egli afferma di non sapere in che modo

¹¹⁰ Aug., *conf.*, X, x, 17 (CCSL, 27, p. 169).

¹¹¹ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 260-261).

¹¹² Aug., *conf.*, X, xiv, 22.

¹¹³ Aug., *conf.*, X, xii, 19 (CCSL, 27, pp. 164-165).

¹¹⁴ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 261-263).

¹¹⁵ Aug., *conf.*, X, xii, 19.

¹¹⁶ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 164-167.

tali nozioni entrino nella memoria, ma è certo che esse non provengano da una testimonianza che ha a che fare con l'esteriorità:

*Unde et qua haec (scil. notiones) intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant*¹¹⁷.

Da dove, dunque, e per dove entrano queste cose (le nozioni) nella mia memoria? Non lo so. Le appresi non già affidandomi a un'intelligenza altrui, ma nella mia riconoscendole e apprezzandone la verità, per poi affidarle ad essa come a un deposito da cui estrarle a mio piacere. Dunque là erano anche prima che le apprendessi; ma non erano nella memoria¹¹⁸.

Apprendere le nozioni intelligibili non significa accogliere nella propria mente delle conoscenze provenienti dalla mente altrui, al contrario, significa ri-conoscerle trovandole nel 'fondo' della propria interiorità¹¹⁹.

Agostino afferma che le nozioni sono presenti in corde, prima di essere apprese (*ibi ergo erant et antequam ea didicissem*), e tuttavia non erano presenti nella memoria (*sed in memoria non erant*), lasciando la questione in sospeso. Allo stesso tempo la pone sotto forma di domanda, fornendo un'ipotesi che risolve l'apparente aporia. Con essa introduce l'idea di una memoria più profonda (identificabile con il *cor meum*) che conterrebbe le nozioni intelligibili prima di ogni apprensione; egli dice infatti:

*Ubi ergo aut quare, cum dicerunt, agnovi et dixi: «Ita est, verum est», nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota e retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?*¹²⁰.

Dove dunque o perché, al sentirne parlare le riconobbi e dissi: «È così, è vero»? Erano forse già nella memoria, però tanto remote e relegate, per così dire, in cavità più segrete, di modo che forse non avrei potuto pensarle senza l'insegnamento di qualcuno che le estraesse?¹²¹.

Gli intelligibili sono presenti nella memoria, ma in una sorta di 'sottofondo' inesplorato della stessa, dal quale riemergono, richiamati da un 'invito' che viene dall'esterno: l'*admonitio* è quel fattore estrinseco che non fa acquisire le nozioni fissandole ex novo nella mente, ma è ciò che ne rende possibile il ri-conoscimento, facendole riaffiorare al pensiero. Tutte le nozioni intellegibili sono in qualche modo presenti nell'interiorità, prima che diventino oggetto di una conoscenza chiara¹²².

L'acquisizione della conoscenza consiste nel passaggio da ciò che è conosciuto in modo inespresso, a ciò che è conosciuto - in quanto espresso dal ragionamento. Tale passaggio si compie

¹¹⁷ Aug., *conf.*, X, x, 17 (CCSL, 27, p. 164).

¹¹⁸ *Ibid.* (trad. Carena, p. 261).

¹¹⁹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 168-169.

¹²⁰ Aug., *conf.*, X, x, 17 (CCSL, 27, p. 164).

¹²¹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 261).

¹²² Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 169-170.

nell'atto del cogitare: l'attività con cui la mente forma i concetti traendo dalla latenza, e trasformando in visione, i dati presenti nel 'sottofondo' della mente, nella memoria profonda. Dice Agostino:

*Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi conligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant*¹²³.

Da ciò risulta che l'approfondimento delle nozioni di cui non otteniamo le immagini attraverso i sensi, ma che senza immagini vediamo direttamente dentro di noi quali sono, altro non è, se non una sorta di raccolta, da parte del pensiero, di elementi sparsi, contenuti disordinatamente dalla memoria, e di lavoro da parte della riflessione, affinché nella stessa memoria, ove prima si nascondevano qua e là negletti, si tengano, diciamo così, a portata di mano per presentarsi d'ora in avanti facilmente alla considerazione familiare dello spirito¹²⁴.

L'apprendimento, e la coscienza intellettuale, consiste in una *conversio* che si svolge totalmente all'interno della mente: le nozioni intelligibili sono presenti di per sé nella memoria senza esservi veicolate dall'esterno¹²⁵.

Esiste una memoria di dati intellettuali la cui apprensione è già avvenuta, perché il pensiero ha già tradotto dei contenuti nozionali impliciti in concetti. Agostino spiega che:

*Quae si modestis temporum intervallis reholere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterunt - neque enim est alia regio eorum - et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velux ex quadam dispersione conligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito [...] Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo conligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur*¹²⁶.

Se però tralascio di evocarle anche per brevi intervalli di tempo, esse vengono sommerse di nuovo e dileguano, si direbbe, in più remoti recessi, tanto che poi il pensiero le deve estrarre da capo, quasi nuove e appunto di là, perché non hanno altra sede, e di nuovo raccoglierle, per poterle sapere, come adunandole dopo una sorta di dispersione. Da queste operazioni deriva il verbo cogitare, essendo cogo per cogito ciò che ago è per agito, [...] Senonché lo spirito si appropriò di questo verbo, in modo che ormai si dice propriamente cogitare l'azione di raccogliere, ossia di cogere, nell'animo e non altrove¹²⁷.

Il pensiero discorsivo ha un carattere di discontinuità: non si può pensare costantemente la stessa cosa, né contemporaneamente un'altra. Per questa ragione le conoscenze apprese non possono essere semplicemente affidate alla memoria, ma devono anche essere riutilizzate periodicamente; se ciò non

¹²³ Aug., *conf.*, X, xi, 18 (CCSL, 27, p. 164).

¹²⁴ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 261-262).

¹²⁵ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 173-174.

¹²⁶ Aug., *conf.*, X, xi, 18 (CCSL, 27, p. 164).

¹²⁷ *Ibid.* (trad. Carena, p. 262).

accade, il carattere di chiarezza assunto da quelle conoscenze si dissolve, causandone una specie di raccolta ulteriore che si esercita sempre a partire dalla memoria come “luogo” che consiste in una ri-apprensione delle idee che il pensiero aveva preventivamente esplicitato e conservato¹²⁸.

La trattazione del cogitare come attività del pensiero è collegata all’analisi del fenomeno della latenza.

Agostino dedica tre capitoli del libro X delle *Confessiones* (xvi, 24-25; xviii, 27-xix, 28) ad una discussione sulla dimenticanza (*oblivio*), svelando che essa non è altro che l’aspetto più profondo della latenza. Il binomio dimenticanza-memoria svela l’esistenza di dimenticanze parziali, e conferma l’idea di un ricordo non totalmente cancellato simile ad un sapere implicito.

Lo stesso margine di incertezza che caratterizza il ricordo delle *affectiones*, ricompare riguardo alla memoria in quanto tale e, successivamente, all’oblio. È possibile ricordare o richiamare alla mente la memoria, perché si riconosce il significato del termine memoria; dice Agostino:

*Nomino memoriam et agnosco quod nomino. Et ubi agnosco nisi in ipsa memoria?*¹²⁹

Pronuncio il nome della memoria, e riconosco ciò che nomino. Dove lo riconosco, se non nella memoria stessa?¹³⁰

Quando si nomina la memoria si è in grado di ricordare la stessa in quanto tale, poiché si può designare come ‘ricordo’ ed insieme riconoscere ciò a cui la parola “memoria” si riferisce; allo stesso modo, grazie all’esperienza, è possibile ricordare di ricordare, ovvero possedere una memoria del ricordo¹³¹. Agostino riconosce incontestabilmente, il carattere di ‘autocoscienza’ del ricordo; tuttavia, sembra cadere nuovamente nell’incertezza quando si tratta di stabilire se tale ‘autocoscienza’ si verifichi per una presenza diretta del ricordo a se stesso, oppure grazie a un’immagine. Egli afferma infatti:

*Num et ipsa (scil. Memoria) per imaginem suam sibi adest ac non per se ipsam*¹³².

E proprio la memoria sarebbe presente a sé con la sua immagine, invece che in se stessa?¹³³

Come nel caso delle *affectiones*, Agostino sembra rimanere indeciso di fronte alla rigida alternativa che, ha stabilito fra una presenza nella memoria *per imaginem* e una presenza *per se*.

Analisi dei rapporti fra memoria e oblio: Agostino applica alla sua analisi dell’oblio un criterio appena stabilito¹³⁴: se si vuole nominare l’oblio e riconoscere che cosa la parola ‘oblio’ significhi, occorre che si ricordi anche l’oblio stesso, che deve essere presente nella memoria. Ma tale presenza cosa riguarda? Agostino chiarisce che:

¹²⁸ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 174-175.

¹²⁹ Aug., *conf.*, X, xv, 23 (CCSL, 27, p. 167).

¹³⁰ *Ibid.* (trad. Carena, p. 266).

¹³¹ Aug., *conf.*, X, xiii, 20: «Ergo et meminisse me meminì, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor».

¹³² Aug., *conf.*, X, xv, 23 (CCSL, 27, p. 167).

¹³³ *Ibid.* (trad. Carena, p. 266).

¹³⁴ Aug., *conf.*, X, xv, 23.

*Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi reminissem? Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, qua meminero, oblivio quam meminero*¹³⁵.

Ma allora, quando nomino l'oblio, riconoscendo contemporaneamente ciò che nomino, lo riconoscerai, se non lo ricordassi? Non parlo del semplice suono di questa parola, ma della cosa che indica, dimenticata la quale, non varrei certamente a riconoscere cosa vale quel suono. Dunque, quando ricordo la memoria, proprio la memoria è in sé presente a se stessa; allorché invece ricordo l'oblio, sono presenti e la memoria e l'oblio: la memoria, con cui ricordo; l'oblio, che ricordo¹³⁶.

Applicando il criterio linguistico già stabilito, Agostino afferma che quando si nomina la parola "oblio" non si può riconoscerne il significato se la cosa (*rem*) che il suono significa non è presente nella memoria¹³⁷.

Ragionare sul fenomeno dell'oblio porta ad un paradosso inestinguibile: quando si parla del ricordo dell'oblio, come si può pensare che esso sia dato insieme alla memoria, da cui è tratto, essendone l'assoluta cancellazione?

*Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest ut eam meminero, quando cum adest meminisse non possum?*¹³⁸.

Ma cos'è l'oblio se non privazione di memoria? Come dunque può essere presente, affinché lo ricordi, se la sua presenza mi rende impossibile ricordare?¹³⁹

Se l'oblio consiste in un'assenza di memoria (*privatio memoriae*) è assurdo che esso sia presente nella memoria stessa; ciò comporta l'impossibilità di pensare l'oblio, richiamandolo alla mente, senza di fatto dimenticare. Sulla base del criterio stabilito da Agostino, sorge un'aporia insanabile: ciò che per definizione fa dimenticare può anche essere un dato mnemonico, qualcosa che consente di ricordare¹⁴⁰.

Agostino valuta l'idea per cui l'oblio sarebbe presente nella memoria attraverso un'immagine; in questo modo, egli tenta di ovviare a due paradossi: quello di dover ammettere il ricordo di qualcosa di estraneo alla memoria, e quello di pensare che l'oblio sia nella memoria a guisa del ricordo¹⁴¹.

Si tratta di un terreno irto di difficoltà, tanto da esser definito come *labor e terra difficultatis et sudoris*, a sottolineare la fatica richiesta all'uomo per capire se stesso¹⁴².

¹³⁵ Aug., *conf.*, X, xvi, 24 (CCSL, 27, p. 167).

¹³⁶ *Ibid.* (trad. Carena, p. 266).

¹³⁷ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 176-179.

¹³⁸ Aug., *conf.*, X, xvi, 24 (CCSL, 27, p. 167).

¹³⁹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 266).

¹⁴⁰ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 179-180.

¹⁴¹ Aug., *conf.*, X, xvi, 25: «Quid enim dicturus sum, quando mihi certum est meminisse me oblivionem? An dicturus sum non esse in memoria mea quod memini? An dicturus sum ad hoc inesse oblivionem in memoria mea, ut non obliviscar? Utrumque absurdissimum est».

¹⁴² Aug., *conf.*, X, xvi, 25, citato in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 180.

Affinché l'immagine della dimenticanza si fissi nella memoria, occorre che il soggetto faccia esperienza della dimenticanza, ma facendo tale esperienza non può che dimenticare anche ciò che già conservava, vale a dire gli altri dati mnemonici. Come dice Agostino:

Si ergo per imaginem suam, non per se ipsam in memoria tenetur oblivio, ipsa utique aderat, ut eius imago caperetur. Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscriberat, quando id etiam, quod iam notatur invenit, praesentia sua delet oblivio? Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem memisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur¹⁴³.

Se dunque la memoria conserva non proprio l'oblio in sé, ma la sua immagine, l'oblio fu pure presente, affinché si potesse coglierne l'immagine. Ma se era presente, come iscriveva la sua immagine nella memoria, quando con la sua presenza cancella tutto ciò che vi trova già impresso, l'oblio? Eppure, in qualche modo, in modo sia pure incomprensibile e inesplicabile, sono certo di ricordare anche l'oblio stesso, affossatore di ogni nostro ricordo¹⁴⁴.

Agostino non può che constatare l'esito aporetico dell'indagine condotta: anche supponendo che l'oblio sia presente nella memoria, non di per sé ma attraverso la sua immagine, non si risolve il problema di spiegare la contemporaneità di due fenomeni di cui uno è la negazione dell'altro. L'evidente *impasse* non induce Agostino alla resa, ma al contrario lo spinge a trovare una modalità diversa che spieghi la consapevolezza, facilmente sperimentabile, del fenomeno dell'oblio¹⁴⁵.

Riprendendo la parabola evangelica della donna che cercava con la lanterna la dracma perduta¹⁴⁶, Agostino stabilisce che, quando si smarrisce una cosa, si dimentica il luogo dove essa è, ma si continua a ricordare la cosa che si è persa ed il fatto di averla persa.

Perdiderat enim mulier dragmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret utrum ipsa esset, si memor eius non esset? Multa memini me perdita quaesisse atque invenisse. Inde istuc scio, quia, cum quaererem aliquid eorum et diceretur mihi: «Num forte illud?», tamdiu dicebam: «Non est», donec id offerretur quod quarebam¹⁴⁷.

La donna che aveva perso la dracma e la cercò con la lucerna non l'avrebbe trovata, se non ne avesse avuto il ricordo. Trovandola, come avrebbe saputo che era la sua dracma, se non ne avesse avuto il ricordo? Molti oggetti ricordo di aver perso anch'io, cercato e trovato; e so pure che, mentre ne cercavo qualcuno, se mi si chiedeva: «É forse questo?», «É forse quello?», continuavo a rispondere di no, finché mi veniva presentato quello che cercavo¹⁴⁸.

¹⁴³ Aug., *conf*, X, xvi, 25 (CCSL, 27, pp. 167-168).

¹⁴⁴ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 267-268).

¹⁴⁵ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 181.

¹⁴⁶ Lc 15, 9.

¹⁴⁷ Aug., *conf*., X, xviii, 27 (CCSL, 27, p. 169).

¹⁴⁸ *Ibid.* (trad. Carena, p. 269).

Di un oggetto smarrito conserviamo il ricordo che si riattiva quando lo stesso viene ritrovato e riconosciuto.

Si può parlare di ricordo dell'oggetto come movente, perché l'oggetto in questione non è assente alla memoria, ma alla percezione attuale:

*Verum tamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, donec reddatur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine, quae intus est, recognoscitur*¹⁴⁹.

Se mai qualcosa, ad esempio un qualsiasi oggetto visibile, scompare dai nostri occhi, ma non dalla nostra memoria, la sua immagine si conserva dentro di noi, e noi cerchiamo finché sia restituito alla nostra vista. Trovatolo, lo riconosciamo in base all'immagine interiore¹⁵⁰.

Nel caso di un oggetto smarrito non si può parlare di mancanza di memoria, ma di una 'traccia' che riporta su di esso e consente di riconoscerlo¹⁵¹.

Agostino dimostra che l'oblio non può essere considerato il fenomeno della cancellazione totale della memoria (*privatio memoriae*). Dice Agostino:

*Tamquam si homo notus sive conspiciatur oculis sive cogitetur et nomen eius obliti requiramus, quidquid aliud occurrerit non connectitur, quia non cum illo cogitari consuevit respuitur, donec illud adsit, ubi simul adsuefacta notitia non inaequaliter adquiescat. Et unde adest nisi ex ipsa memoria? Nam et cum ab alio commoniti recognoscimus, inde adest. Non enim quasi novum credimus, sed recordantes approbamus hoc esse, quod dictum est. Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur*¹⁵².

Così, quando rivediamo con gli occhi o ripensiamo con la mente una persona nota, ma ne cerchiamo il nome dimenticato, qualunque altro se ne presenti, non lo colleghiamo con quella persona, perché non avevamo l'abitudine di pensarla con lei. Quindi lo respingiamo, finché ci si presenta quello, che soddisfa pienamente la nozione della persona ormai ad esso congiunta. Ma donde si presenta un tal nome, se non nella stessa memoria? Anche nel caso che altri ce lo suggeriscano, e così lo riconosciamo, si presenta pure di là¹⁵³.

Il fenomeno che ci consente di scartare tutti i nomi che non sembrano consoni, e di capire quale sia quello giusto, indica che la dimenticanza non cancella un ricordo, ma ne costituisce la traccia mnestica¹⁵⁴.

Agostino mostra che l'oblio può essere anche relativo, se inteso alla luce dell'idea per cui la memoria conserva il contesto legato a oggetti dimenticati. Questa tesi si presenta sotto forma di domanda:

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Aug., *conf.*, X, xviii, 27, (trad. Carena, p. 269).

¹⁵¹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 182-183.

¹⁵² Aug., *conf.*, X, xix, 28 (CCSL, 27, pp. 169-170).

¹⁵³ *Ibid.* (trad. Carena, p. 270).

¹⁵⁴ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 183-185.

*An non totum exciderat, sed ex parte quae tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detruncata consuetudine claudicans reddi quod decerat falgitabat?*¹⁵⁵

O forse non ci era caduta per intero dalla mente e noi con la parte che serbavamo, andavamo in cerca dell'altra parte, quasi che la memoria, sentendo di non sviluppare tutt'insieme ciò che soleva ricordare insieme, e zoppicando, per così dire, con un moncone d'abitudine, sollecitasse la restituzione della parte mancante?¹⁵⁶

La memoria è capace di costituire l'unità di un insieme le cui parti, pur rimanendo sempre latenti, possono essere più o meno celate; per far riapparire totalmente un ricordo, bisogna porre l'attenzione su parti dello stesso, così da innescare il processo ricompositivo della rievocazione (*ex parte, quae tenebatur, pars alia quaerebatur*)¹⁵⁷.

Non è possibile ricordare una cosa di cui si ha un totale oblio, occorre almeno che ci si ricordi di averla dimenticata e se ne riconosca una qualche presenza nella memoria¹⁵⁸. La memoria conserva, e ricostruisce un contesto per ogni ricordo¹⁵⁹.

Agostino chiude la sua analisi con una considerazione fenomenologica, passo di importante impegno retorico: l'impiego di altre metafore per esprimere la meraviglia di fronte al carattere misterioso e sacrale della memoria (*profunda et infinita multiplicitas [...] varia multimoda vita et immensa vehementer*¹⁶⁰) affianca l'invito a trascendere anche la memoria stessa. Dice Agostino:

*Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen Quid dicis mihi? Ecce ego ascendes per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere unde attingi potes, et inhaerere tibi unde inhaereri tibi potest [...] Transibo et memoriam, ut tibi te inveniam, vere bone, secura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?*¹⁶¹

Supererò anche questa mia facoltà, cui si dà il nome di memoria, la supererò, per protendermi verso di te, *dolce lume* [Eccl. 11,7]. Che mi dici? Ecco, io, elevandomi per mezzo del mio spirito sino a te fisso sopra di me, supererò anche questa mia facoltà, cui si dà il nome di memoria, nell'anelito di coglierti dove si può coglierti, e di aderire a te da dove si può aderire a te. [...] Supererò anche la memoria, ma per trovarti dove? Trovarti fuori dalla mia memoria, significa averti scordato. Ma neppure potrei trovarti, se non avessi ricordo di te¹⁶².

Agostino afferma la necessità di un oltrepassamento della memoria come momento nodale dell'ascesa a Dio.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Aug., *conf.*, X, xix, 28, (trad. Carena, p. 270).

¹⁵⁷ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 185-186.

¹⁵⁸ Aug., *conf.*, X, xix, 28.

¹⁵⁹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 188.

¹⁶⁰ Aug., *conf.*, X, xvii, 26.

¹⁶¹ Aug., *conf.*, X, xvii, 26 (CCSL, 27, pp. 169-170).

¹⁶² *Ibid.* (trad. Carena, pp. 268-269).

Dio risiede in una permanente trascendenza (*qui desuper mihi manes*), ma l'uomo può 'avvicinarsi' a Lui, perché Dio stesso si è reso vicino all'uomo creandolo e dotandolo di una capacità speciale: la capacità di autotranscendersi¹⁶³.

Agostino intende cogliere Dio, non per ciò che Egli è in sé, ma per quello che rappresenta per l'anima, ovvero la vita beata:

*Quomodo ergo te quero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea [...] vivit anima mea da te*¹⁶⁴.

Come ti cerco dunque, Signore? Cercando te, Dio mio, io cerco la felicità della vita. Ti cercherò perché l'anima mia viva [...] la mia anima vive di te¹⁶⁵.

La ricerca di Dio si manifesta come la ricerca di una condizione di felicità permanente che ogni uomo desidera conseguire¹⁶⁶.

Bisogna cercare di sapere se esiste una nozione di beatitudine nella memoria, visto che, il significato universalmente riconosciuto rende ragione di un desiderio altrettanto universale:

*Audimus nomen hoc (scil. beatam vitam) et omnes rem ipsam nos appetere fatemur; non enim sono delectamur. Nam hoc cum Latine audit Graecus, non delectatur, quia ignorat quid dictum sit; nos autem delectamur, sicut etiam ille, si Graece hoc audierit, quoniam res ipsa nec Graeca nec Latina est, cui adipiscendae Graeci Latiniue inhiant ceterarumque linguarum homines. Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderet. Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur*¹⁶⁷.

Certo, se non la conoscessimo (la felicità), non l'ameremmo. All'udirne il nome tutti confessiamo, non l'ameremmo. All'udirne il nome tutti confessiamo di desiderarla in se stessa, e non è il suono della parola che ci rallegra. Non si rallegra un greco quando l'ode pronunciare in latino, poiché non comprende ciò che viene detto, mentre noi ci ralleghiamo, come si rallegra lo stesso greco all'udirlo in greco, poiché la cosa se stessa non è greca né latina, ed è la cosa, che i greci e i latini e popoli di ogni altra lingua cercano avidamente. L'umanità intera la conosce. Se si potesse chiederle con una sola parola se vuol essere felice, non v'è dubbio che risponderebbe di sì. Il che non accadrebbe, se appunto la cosa che la parola designa non si conservasse nella memoria¹⁶⁸.

Fondata la sua riflessione sull'antica concezione che tutti gli uomini desiderano la vita beata, Agostino sostiene che la nozione di beatitudine deve esser conservata dalla memoria¹⁶⁹.

¹⁶³ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 190-191.

¹⁶⁴ Aug., *conf.*, X, xx, 29 (CCSL, 27, p. 170).

¹⁶⁵ *Ibid.* (trad. Carena, p. 271).

¹⁶⁶ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 193.

¹⁶⁷ Aug., *conf.*, X, xx, 29 (CCSL, 27, p. 171).

¹⁶⁸ Aug., *conf.*, X, xx, 29, (trad. Carena, pp. 271-272).

¹⁶⁹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 194-195.

La felicità, per non rivelarsi illusoria, deve implicare la verità, perché nessuno vorrebbe esser felice al prezzo dell'inganno¹⁷⁰. È la verità divina che dà autenticità alla vita beata: Dio come oggetto di desiderio e di godimento conferisce, in quanto Verità, valore pieno ed immutabile al *gaudium*. Non ogni verità infatti può appagare, ma solo quella divina:

*Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, inluminatio mea, salus faciei meae, Deus meus*¹⁷¹.

Già, la felicità della vita è il godimento della verità, cioè il godimento di te, che sei la verità, o Dio, mia luce [Sal 26,1]¹⁷².

*Hanc vitam beatam omnes volunt [...] gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum*¹⁷³.

Questa felicità della vita vogliono tutti [...] il godimento della verità vogliono tutti. Ho conosciuto molte persone desiderose di ingannare; nessuna di essere ingannata. Dove avevano avuto nozione della felicità, se non dove l'avevano anche avuta della verità? Amano la verità, poiché non vogliono essere ingannate; e amando la felicità, che non è se non il godimento della verità, amano certamente ancora la verità, né l'amerebbero senza averne una certa nozione della memoria¹⁷⁴.

Agostino riparte dalla propria esperienza, presentandola come l'*exemplum* che si propone di guidare ed esortare chi lo ascolta: laddove egli ha trovato la verità, lì ha trovato Dio, non dimenticandolo più:

*Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quarens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissem, ex quo didici te, non sus oblituo tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te*¹⁷⁵.

Ecco quanto ho spaziato nella mia memoria alla tua ricerca, Signore; e fuori di questa non ti ho trovato. Nulla, di ciò che di te ho trovato dal giorno in cui ti conobbi, non fu un ricordo; perché dal giorno in cui ti conobbi, non ti dimenticai. Dove ho trovato la verità,

¹⁷⁰ Aug., *conf.*, X, xxiii, 33: «Non ergo certum est quod omnes esse beati volunt, quoniam qui non de te gaudere volunt, quae sola beata vita est, non utique beatam vitam volunt. An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem (Gal 5, 17), ut non faciant quod volunt, cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est, ut valeant? Nam quaero ab omnibus utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere: tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle». Cf. Aug., *lib. arb.*, I, xiv, 30.

¹⁷¹ Aug., *conf.*, X, xxiii, 33 (CCSL, 27, p. 173).

¹⁷² *Ibid.* (trad. Carena, p. 274).

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.* (trad. Carena, p. 274), citato in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 202-203.

¹⁷⁵ Aug., *conf.*, X, xxiv, 35 (CCSL, 27, p. 174).

là ho trovato il mio Dio, la Verità in persona; e non ho dimenticato la Verità dal giorno in cui la conobbi. Perciò dal giorno in cui ti conobbi, dimori nella mia memoria, e là ti trovo ogni volta che ti ricordo e mi delizio di te. È questa la mia santa delizia, dono della tua misericordia, che ebbe riguardo per la mia povertà¹⁷⁶.

Il cammino attraverso l'immensità misteriosa della memoria ha portato Agostino a scoprire che Dio non può esser trovato fuori dalla stessa (*non te inveni extra eam*)¹⁷⁷.

Beatrice Cillerai porta ad affermare un duplice interrogativo per il fatto che Dio sia stato 'appreso' e 'memorizzato': 1) esiste un luogo specifico all'interno della memoria nel quale Dio ha predisposto una sede propria? 2) Come è giunto Dio nella memoria, come e dove è stato 'appreso'?

Vediamo la prima questione. Dice Agostino:

*Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? [...] Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero*¹⁷⁸.

Ma dove dimori nella mia memoria, Signore, dove vi dimori? [...] Quale santuario ti sei edificato? Hai concesso alla mia memoria l'onore di dimorarvi, ma in quale parte vi dimori? A ciò sto pensando¹⁷⁹.

L'interrogativo verte sull'esistenza di una sede specifica, un luogo sacro nell'interiorità dell'uomo, preparato da Dio, e che sembra possa rendere la memoria umana in grado di contenerlo.

*Trascendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur cupimus metuimus meminimus obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es [...]*¹⁸⁰.

Cercandoti col ricordo, ho superato le zone della mia memoria che possiedono anche le bestie, poiché non ti trovavo là, fra immagini di cose incorporee. Passai alle zone ove ho depositato i sentimenti del mio spirito, ma neppure lì ti trovai. Entrai nella sede che il mio spirito stesso possiede nella mia memoria, perché lo spirito ricorda anche se medesimo, ma neppure là tu non eri, poiché, come non sei immagine corporea né sentimento di spirito vivo, quale gioia, tristezza, desiderio, timore, ricordo, oblio e ogni altro, così non sei neppure lo spirito stesso¹⁸¹ [...].

¹⁷⁶ *Ibid.* (trad. Carena, p. 276).

¹⁷⁷ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 203-204.

¹⁷⁸ Aug., *conf.*, X, xxv, 36 (CCSL, 27, p. 174).

¹⁷⁹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 276).

¹⁸⁰ Aug., *conf.*, X, xxv, 36 (CCSL, 27, p. 174).

¹⁸¹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 276).

Dio non può essere presentato nella memoria sensibile che raccoglie e conserva le immagini dei corpi materiali, né nella memoria ‘affettiva’, né nella mente/memoria, perché Egli non è né un’immagine corporea, né un’affezione, né la mente stessa. Agostino sta analizzando la possibilità della presenza di Dio nella memoria per come Lui è in se stesso.

*Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia (scil. imagines, affectiones, animus), tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici*¹⁸².

Essendo il Signore e Dio dello spirito, e mutandosi tutte queste cose (le immagini, le affezioni, la mente), mentre tu rimani immutabile al di sopra di tutte le cose. E ti sei designato di abitare nella mia memoria dal giorno in cui ti conobbi¹⁸³.

*Et quid quaero, quo loco eius (scil. memoriae) habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini ex quo te didici, et in ea te invenio cum recordor te*¹⁸⁴.

Perché cercare in quale luogo vi abitati? Come se colà vi fossero luoghi. Vi abitati certamente, poiché io ti ricordo dal giorno in cui ti conobbi, e ti trovo nella memoria ogni volta che mi ricordo di te¹⁸⁵.

È assurdo interrogarsi sulla possibilità di trovare una dimensione spazialmente intesa che nell’interiorità umana accolga Dio, perché nella memoria non c’è spazio, ma apertura al Trascendente. La memoria dischiude una realtà che eccede l’interiorità stessa, e che è leggibile nella relazione che Agostino descrive definendo Dio: *interior intimo meo est superior summo meo*¹⁸⁶.

Nel contributo di Bruna Pieri: “*Narrare memoriter temporaliter dicere*”. *Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, si afferma che ricordo e confessione si trovano in una relazione biunivoca: lo statuto della *confessio* prevede il ricordo (*commemorandi*) dei *beneficia* operati da Dio a favore di Agostino peccatore; e il ricordo (*recordatio*) a sua volta produce la *confessio*. La memoria è dunque sia oggetto (*confiteor tibi, domine, recordationem meam*)¹⁸⁷, sia soggetto del *confiteri*¹⁸⁸.

Agostino, parlando dell’operato provvidenziale di Dio, rappresentato mentre guida gli evangelisti nell’organizzare l’ordo del loro racconto. Trattando del diverso ordine in cui gli stessi episodi vengono narrati dai diversi evangelisti, Agostino arriva a intuire l’opposizione tra *fabula* e *storia*. Il ricordare degli evangelisti si traduce in racconto memoriale, o ‘memoria narrativa’, come definito da Bruna Pieri una ‘memoria narrativa’¹⁸⁹.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.* (trad. Carena, p. 276).

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Aug., *conf.*, X, xxv, 36, (trad. Carena, p. 276).

¹⁸⁶ Aug., *conf.*, III, vi, 11, citato in Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 203-206.

¹⁸⁷ Aug., *conf.*, III, xi, 20 (CCSL, 27, p. 20).

¹⁸⁸ B. Pieri, “*Narrare memoriter temporaliter dicere*”. *Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Pàtron, Bologna 2018, per la citazione: Aug., *conf.*, VI, vi, 9 (CCSL, 27, pp. 79-80).

¹⁸⁹ Per l’attività di rielaborazione dei dati in essa depositati, Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, 144 parla di «memoria fabulatrice» (sulla scorta di A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, texte de l’éd. de M Skutella, introd. et notes, trad. de E. Tréhorel et G. Bouissou, De Brouwer, Paris 1962, vol. 2, p. 559, che parla di «fonction créatrice, ou fabulatrice»), sottolineandone la componente «creativa (o immaginativa)». Pieri, “*Narrare memoriter temporaliter dicere*”, pp. 77-78.

Il vescovo d'Ipbona dà inizio alla sua riflessione sulla memoria illustrando l'atto del narrare *memoriter*. Con questa riflessione Agostino rappresenta il raccontare sulla base dei propri ricordi, la memoria narrativa, che organizza i ricordi in un racconto. Quando in X, viii, 14 descrive la capacità della memoria di raccogliere immagini mentali dall'ascolto e dall'osservazione di esperienze altrui e di ricavare anche inferenze sul futuro, il processo memoriale è espresso nei termini di una conversione in atto linguistico, l'attività del pensiero è sempre tradotta in un *dicere* (X, viii, 14):

*Faciam hoc et illud' dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus. [...] dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt imagines omnium quae dico ex eodem thesauro memoriae, nec omnino aliquid eorum dicerem, si defuissent*¹⁹⁰.

Farò questa cosa, farò quell'altra, dico fra me appunto nell'immane grembo del mio spirito, popolato di tante immagini di tante cose [...] dico fra me, e mentre lo dico ho innanzi le immagini di tutte le cose che dico, uscite dall'unico scrigno della memoria, e senza di cui non potrei nominarne una sola¹⁹¹.

Questo *dicere*, si trova in rapporto di mutua dipendenza rispetto alla memoria, alla quale dà e riceve voce¹⁹².

La memoria è un atto che deve essere innescato dalla *voluntas*, aspetto sottolineato nelle *Confessiones* nei primi due paragrafi dedicati alla memoria del X libro, dal ripetuto occorrere del lessema *volo*¹⁹³.

Il primo passo del *narrare memoriter*, ci introduce alle caratteristiche del processo:

*Et venio in campos et lata praetoria memoriaes, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditur est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepeliunt oblivio*¹⁹⁴.

Giungo allora ai campi e ai vasti tesori delle innumerevoli immagini di ogni sorta di cose, introdotte dalle percezioni; dove sono pure depositati tutti i prodotti del nostro pensiero, ottenuti amplificando o riducendo o comunque alterando le percezioni dei sensi, e tutto ciò che vi fu messo al riparo e in disparte e che l'oblio non ha ancora inghiottito e sepolto¹⁹⁵.

La memoria impone la rielaborazione dei dati sensibili (*augendo, minuendo, variando*), che porta a distinguere il fatto, la *res*, dalla *imago* - la sua immagine mentale - cioè la sola passabile di narrazione¹⁹⁶.

La memoria narrativa opera per selezione e soppressione dei particolari (*minuendo*), come dichiarato:

¹⁹⁰ Aug., *conf.*, X, viii, 14 (CCSL, 27, p. 162).

¹⁹¹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 259).

¹⁹² Pieri, "Narrare memoriter temporaliter dicere", pp. 78-79.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Aug., *conf.*, X, viii, 12 (CCSL, 27, p. 161).

¹⁹⁵ Aug., *conf.*, X, viii, 12, (trad. Carena, p. 257).

¹⁹⁶ Pieri, "Narrare memoriter temporaliter dicere", p. 82.

*Absit, ut tu falleres eam in illis usionibus et responsis tuis, quae iam commemoravi et quae non commemoravi, quae illa fideli pectore tenebat*¹⁹⁷.

Lungi da me il pensiero che avresti potuto ingannarla nelle sue visioni e nei tuoi responsi, già ricordati e non ricordati da me, che ella serbava nel suo cuore fedele¹⁹⁸.

Mentre racconta le continue preghiere di Monica a Dio perché il figlio abbracci la religione cattolica, Agostino ricorda le visioni e le premonizioni da lei ricevute in passato circa la sua futura conversione: si tratta di un 'rimando interno' all'opera, di alcune aveva parlato in un libro precedente (III, xi, 19-xii, 21); ma solo di certune, poiché il narratore dichiara che nel suo commemorare (un verbo tipico della memoria narrativa) ha operato una selezione. Scriveva infatti:

*Et multa praetereo, propter quod propter quod propero ad ea quae me magis urgent confiteri tibi, et multa non memini*¹⁹⁹.

Tralascio molti altri episodi per la fretta di giungere a quelli che più mi urgono perché li confessi, senza dire che molti li ho dimenticati²⁰⁰.

La memoria narrativa 'lavora' dando maggiore rilievo a certi episodi (*augendo*), e tralasciandone altri (*minuendo*); ma in alcuni casi il ricordo non c'è più (*multa non memini*) e allora il racconto deve arrestarsi di fronte a ciò che l'oblio ha fatto suo, come detto in X, viii, 12 (*absorbuit et sepelivit oblivio*). Un altro esempio è quello della dimenticanza di Agostino circa il numero dei libri del *De pulchro et apto* (IV, xiii, 20 *excidit mihi*)²⁰¹.

Secondo la riflessione portata avanti nel libro X, la memoria interviene anche sull'ordine con cui i ricordi vengono alla luce, su sollecitazione di chi esercita la *recordatio*:

*Ibi quando sum, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur divtius et tamquam de abstrusioribus quibusquam receptaculis erruntur, quaedam catervatim se proruunt et, dum aliud petitur, prosiliunt in medium quasi dicentia: 'ne forte nos sumus?' et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quo duolo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia faciliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggerentur et cedunt praecedentibus consequentibus conduntur, iterum cum voluero processura*²⁰².

Quando sono là dentro, evoco tutte le immagini che voglio. Alcune si precipitano a ondate e, mentre ne cerco e desidero altre, balzano in mezzo con l'aria di dire: «Non siamo noi per caso?», e io le scaccio con la mano dello spirito dal volto del ricordo, finché quella che cerco si snebbia e avanza dalle segrete al mio sguardo; altre sopravvengono docili, in gruppi ordinati, via via che le cerco, le prime che si ritirano davanti alle seconde e ritirandosi vanno a riporsi ove staranno, pronte a uscire di nuovo quando vorrò²⁰³.

¹⁹⁷ Aug., *conf.*, V, ix, 17 (CCSL, 27, p. 67).

¹⁹⁸ *Ibid.* (trad. Carena, p. 111).

¹⁹⁹ Aug., *conf.*, III, xii, 21 (CCSL, 27, p. 38).

²⁰⁰ *Ibid.* (trad. Carena, p. 67).

²⁰¹ Pieri, "Narrare memoriter temporaliter dicere", pp. 83-84.

²⁰² Aug., *conf.*, X, viii, 12 (CCSL 27, p. 161).

²⁰³ *Ibid.* (trad. Carena, p. 257).

Nell'attingere alla memoria della *recordatio*, il flusso dei ricordi non segue un ordine gerarchico o cronologico, ma deve subire l'incursione di particolari più urgenti e l'oblio anche solo momentaneo di episodi celati *abstrusioribus quibusdam receptaculis*. La mancata linearità cronologica della *recordatio* ha conseguenze nell'ordine del racconto memoriale²⁰⁴.

La violazione della *series* dei ricordi è caratteristica *macrotestuale* delle *Confessiones*, come la storia del lungo processo di conversione, narrata a partire dalla sua conclusione, che occupa sempre il primo piano del racconto²⁰⁵.

Le caratteristiche descritte in X, viii, 12 riguardano il narrare memoriter in generale, poco più avanti Agostino rivolge la sua attenzione esplicitamente alla memoria di natura autobiografica:

*Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. ibi sunt omnia, quae siue experta a me siue credita memini. ex eadem copia etiam similitudines rerum uel expertarum uel ex eis, quas expertus sum, xreditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et euenta et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia mediator*²⁰⁶.

Sono tutte azioni che compio interiormente nell'enorme palazzo della mia memoria. Là dispongo di cielo e terra e mare insieme a tutte le sensazioni che potrei avere da essi, tranne quelle dimenticate. Là incontro anche me stesso e mi ricordo negli atti che ho compiuto, nel tempo e nel luogo in cui li ho compiuti, nei sentimenti che ebbi compiendoli. Là stanno tutte le cose di cui serbo il ricordo, sperimentate di persona o udite da altri. Dalla stessa, copiosa riserva traggio via via sempre nuovi raffronti tra le cose sperimentate, o udite o sulla scorta dell'esperienza credute; non solo collegandole al passato, ma intessendo sopra di esse anche azioni, eventi e speranze future, e sempre a tutte pensando come a cose presenti²⁰⁷.

Ci sono momenti della propria vita che per l'uomo è impossibile ricordare; in questi casi la memoria deve fare affidamento su un credere (*credita memini*) fondato sulle analogie tra le esperienze personali e quelle raccontate da altri e giudicate affidabili proprio in base alle prime (*similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum*). Brano che trova riscontro nei paragrafi delle *Confessiones* dedicati all'infanzia:

*Post et ridere coepi, dormiens primo, deinde vigilans. hoc enim de me mihi indicatam est et credidi, quoniam sic videmus alios infantes; nam ista mea non memini [...] indignabar non subditis maioribus et liberis non servientibus et me de illis flendo vindicabam. Tales esse infantes didici, quos discere potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicaverunt nescientes quam scientes nutritores mei*²⁰⁸.

Poi cominciai anche a ridere, prima nel sonno, quindi nella veglia. Così almeno mi fu riferito sul mio conto, e vi ho creduto, perché vediamo gli altri bambini comportarsi così; infatti, non ricordo nulla di questi tempi miei [...] mi stizzivo e mi vendicavo strillando contro persone maggiori di me che non si piegavano alla mia volontà, e persone libere

²⁰⁴ Pieri, "Narrare memoriter temporaliter dicere", pp. 84-85.

²⁰⁵ Ivi, p. 85.

²⁰⁶ Aug., *conf.*, X, viii, 14 (CSSL, 27, p. 162).

²⁰⁷ *Ibid.* (trad. Carena, pp. 258-259).

²⁰⁸ Aug., *conf.*, I, vi, 8 (CSSL, 27, p. 4).

che non mi si facevano schiave. Tale è la natura dei bambini. La scoprii più tardi, conoscendoli. E che tale fosse anche la mia, me lo insegnarono meglio essi inconsapevolmente, che i miei educatori consapevoli²⁰⁹.

La narrazione dei primi sorrisi e dei primi capricci si basa sui *creditia*, ovvero sulla fiducia nel racconto di quella data esperienza da parte di altri (*de me mihi indicatum est*), fiducia che deriva dalle *similitudines rerum expertarum*, dall'analogia con le esperienze personali di Agostino con altri bambini piccoli (*tales esse infantes didici*)²¹⁰.

La memoria è il "locus-non-locus" dove Dio abita senza che se ne possa individuare la sede (*ubi illic manes?*) è il "*nusquam locus*" (il luogo 'che non è da nessuna parte') dal quale l'*homo* può allontanarsi e verso il quale può tornare, come Agostino nel viaggio narrato nelle *Confessiones*. La memoria è lo spazio che il protagonista ha dovuto affrontare nel suo viaggio interiore, fino alla conversione; l'ha attraversata nei primi nove libri, e la deve riattraversare nel presente. Ogni volta cerca Dio, sino a trascenderlo, scoprendo altresì che l'oggetto della sua ricerca non l'ha mai abbandonato perché abita nella memoria, e insieme sopra la stessa, dal primo momento in cui Agostino ha saputo di Lui²¹¹.

²⁰⁹ Ivi. (trad. Carena, pp. 9-10).

²¹⁰ Pieri, "*Narrare memoriter temporaliter dicere*", pp. 86-87.

²¹¹ Ivi, p. 111.

Capitolo II

Metafore, analogie, stilemi rappresentanti la memoria

Giovanni Catapano scrive che stando all'Ipponate: la memoria è una magna vis, pur essendo posseduta dalle bestie, assume nell'uomo dimensioni incalcolabili e stupefacenti, tutto ciò di cui possiamo parlare è presente in qualche modo nella memoria¹.

Un genere di contenuti mnemonici è quello relativo alle affezioni dell'animo, ovvero a sentimenti quali la letizia e la tristezza. Non meglio definite *notiones* o *notationes*, nozioni o concetti frutto di una sorta di attività digestiva dell'animo, che metabolizza le proprie esperienze in quel "ventre" che è la memoria e le conserva in un'altra forma.

Ogni cosa che si riesce a nominare ha un suo modo di esistere nella memoria: reale (*per se ipsam*) o rappresentativo (*per imaginem*)².

Beatrice Cillerai afferma che la direttrice della *conversio* è segnata da un imperativo duplice: ritornare a sé e autotrascendersi.

Nel decimo libro delle *Confessiones*, Agostino - riferendosi a questo duplice appello -, chiama in causa la memoria, che si presenta come il 'polo di confluenza' fra immanente e trascendente; come la chiave che apre la porta su ciò che la natura umana possiede di più intimo: profondità psicologica che si fa metafisica diventando il luogo-non luogo, rispetto al quale Dio è immanente e trascendente³.

Esistono due tipologie di immagini: gli ampi spazi e gli angusti recessi delineano, in un apparente paradosso, la grandezza insondabile di un potere che, già nel suo costituirsi come mero 'serbatoio' di dati passati, evoca ed annuncia un'attività amplissima e piena.

Cillerai richiama l'attenzione sulla portata delle metafore che Agostino propone cercando di individuare in esse il significativo legame simbolico con le molteplici capacità della memoria. Esprimendosi per immagini egli dice:

*Transibo ergo et insam naturae meae (sil. vim sensus) [...] et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiusmodi rebus sensis invectarum [...] Ibi quando sum, posco ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur [...]*⁴.

Trascenderò dunque anche questa forza della mia natura (cioè il potere della sensazione); per salire gradatamente al mio Creatore. Giungo allora ai campi e ai vasti quartieri della memoria, dove riposano i tesori delle innumerevoli immagini di ogni sorta di cose, introdotte dalle percezioni [...] Quando sono là dentro, evoco tutte le immagini che voglio. Alcune si presentano all'istante, altre si fanno desiderare più a lungo, quasi vengono estratte da ripostigli più segreti⁵.

*Haec omnia (scil. Omnia servata) recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius [...]*⁶.

¹ Catapano, *Agostino*, p. 131.

² *Ibid.*, p. 132.

³ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 95-96.

⁴ Aug., *conf.*, X, viii, 12 (CCSL, 27, p. 161).

⁵ *Ibid.* (trad. Carena, p. 257).

⁶ Aug., *conf.*, X, viii, 13 (CCSL, 27, p. 161).

Tutte queste cose la memoria accoglie nella vasta caverna, nelle sue, come dire, pieghe segrete e ineffabili, per richiamarle e rivederle all'occorrenza⁷.

*Intus haec ago, in aula ingenti memoria meae*⁸.

Sono tutte azioni che compio interiormente nell'enorme palazzo della mia memoria⁹.

*Magna ista vis est memoriae [...] penetrabile amplum et infinitum*¹⁰.

Grande è questa potenza della memoria [...] un santuario vasto, infinito¹¹.

*Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt quasi remota interiore loco non loco [...]*¹².

Vi si trovano anche tutte le nozioni apprese dall'insegnamento delle discipline liberali, che non ho ancora dimenticato. Esse stanno rilegate, per così dire, in un luogo più interno, che non è un luogo [...]¹³.

*[...] iam erant in memoria (scil. Res ipsas), sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem*¹⁴.

[...] erano forse già nella memoria, però tanto remote e relegate, per così dire, in cavità più segrete, di modo che forse non avrei potuto pensarle senza l'insegnamento di qualcuno che le estraesse¹⁵?

*Magna vis est memoriae [...] profunda et infinita multiplicitas [...] Ecce in memoriae meae capis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus [...] per haec omnia discuro et volito hac illac [...]*¹⁶.

La facoltà della memoria è grandiosa [...] profonda ed infinita complessità. Ecco, nei campi e negli antri e nelle caverne incalcolabili della memoria, incalcolabilmente popolate da specie incalcolabili di cose [...] per tutti questi luoghi io trascorro, ora a volo di qua e di là [...]¹⁷.

La ricchezza delle metafore impiegate accosta, in maniera ossimorica, dimensioni estremamente lontane fra loro: l'immagine del penetrabile *amplum e infinitum* costituisce l'esempio più stringente dell'accostamento fra la grandezza sterminata ed infinita (*campi et lata praetoria; aula ingens*), che invita lo sguardo a spaziare su un orizzonte sfuggente tanto è smisurato (infinita multiplicitas), e il limite estremo di spazi così remoti (*abstrusiora receptacula*) che rendono lo sguardo cieco di fronte

⁷ *Ibid.* (trad. Carena, p. 257-258).

⁸ *Aug., conf.*, X, viii, 14 (*CCSL*, 27, p. 162).

⁹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 258).

¹⁰ *Aug., conf.*, X, viii, 15 (*CCSL*, 27, p. 162).

¹¹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 259).

¹² *Aug., conf.*, X, ix, 16 (*CCSL*, 27, p. 163).

¹³ *Ibid.* (trad. Carena, p. 260).

¹⁴ *Aug., conf.*, X, x, 17 (*CCSL*, 27, p. 163).

¹⁵ *Ibid.* (trad. Carena, p. 261).

¹⁶ *Aug., conf.*, X, xvii, 26 (*CCSL*, 27, p. 168).

¹⁷ *Aug., conf.*, X, ix, 17, (trad. Carena, p. 268).

al buio dei recessi nascosti (*antri; cavernae*). Le stesse metafore manifestano la volontà di significare un potere che è ancora un universo privo di frontiere¹⁸.

In quanto ‘contenitore’ o ‘luogo’ di latenza, essa ha il potere di racchiudere le infinite rappresentazioni di tutto ciò che il mondo offre ai sensi (*thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum*), di contenere i dati intelligibili di per sé (*per praesentiam*) ed i sentimenti sotto forma di conoscenze (*per notiones*) (*conf.*, X, xvii, 26); essa è capace di racchiudere realtà tanto diverse ed ontologicamente tanto distanti, ogni volta con modalità esclusive e specifiche¹⁹.

Secondo Agostino, la memoria mantiene sempre un fondo di indicibilità, di mancata concettualizzazione la cui forza può esser resa nota soltanto attraverso l’energia espressiva della metafora.

Le metafore esprimono una ‘grandezza’ non spaziale, ma di valore; come Agostino chiarisce fra le righe, siamo al cospetto di un luogo non-luogo che riserva qualcosa di non totalmente coglibile per l’uomo: tale fondo di non coglibilità è ciò che causa smarrimento, ma preannuncia anche la capacità umana del trascendente:

*Quis ad fundum eius (scil. Memoriae) pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, neg ego ipse capio totum quod sum*²⁰.

Chi giunse mai fino al suo fondo [della memoria]? E tuttavia è una facoltà del mio spirito, connessa alla mia natura. In realtà io non riesco a comprendere tutto ciò che sono²¹.

[...] *ingressus sum in recessus memoriae meae, multiplices amplitudines [...] et consideravi et expavi*²².

Di lì entrai nei recessi della mia memoria, vastità molteplici [...] e le ho esaminate e ne ho avuto paura²³.

[...] *tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!*²⁴.

[...] tanto grande la facoltà della memoria, e tanto grande la facoltà di vivere in un uomo, che pure vive per morire²⁵.

La profondità della memoria è un abisso dall’aspetto bifronte: spaventa ma può anche confortare; è la forza sorprendente del piccolo uomo al cospetto della grandezza di Dio.

Il paradosso dell’immenso nel misero svela infatti un mistero positivo. Il penetrante *amplum et infinitum* è il *sancta sanctorum* scavato da Dio nell’anima umana e reso capace di ‘contenere’ l’incontro col divino. L’imperfezione dell’anima che manca la piena attingibilità rende impossibile la ‘trasparenza’ della mente a se stessa, ma svela allo stesso tempo un fondo inesauribile che costituisce il centro di forza dell’interiorità. Solo la memoria Dei, metafora della ‘dimora’ umana

¹⁸ P. Blanchard, *L’espace intérieur chez saint Augustin d’après les Livre X des “Confessions”*, in *Augustinus Magister*, vol. I, Collection des Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 536-542: 537.

¹⁹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, pp. 101-103.

²⁰ Aug., *conf.*, X, viii, 15 (CCSL, 27, p. 162).

²¹ *Ibid.* (trad. Carena, p. 259).

²² Aug., *conf.*, X, xl, 65 (CCSL, 27, p. 190).

²³ *Ibid.* (trad. Carena, p. 297).

²⁴ Aug., *conf.*, X, xvii, 26 (CCSL, 27, p. 168).

²⁵ *Ibid.* (trad. Carena, p. 268).

scelta da Dio, caratterizza infatti, in modo positivo, lo spazio metafisico dell'anima scavata dall'uomo interiore²⁶.

La maestria retorica e l'impiego di immagini per descrivere la memoria non sono limitati al celeberrimo libro X delle *Confessiones*. È infatti possibile verificare che questa maestria retorica è una costante, impiegata da Agostino, per esprimere l'inattingibilità di tale potere dell'anima²⁷.

Agostino ricorre alla metafora spaziale del *ricettaculum*²⁸ (cfr. *conf.*, X, viii, 12), per significare simbolicamente il fondo insondabile dell'interiorità umana invitando, a guardare l'opera di Dio in essa²⁹.

Le metafore spaziali impiegate nella *Confessiones* per significare la memoria - anche al suo livello più elementare di memoria 'sensibile' - mantengano anche in altre opere il vigore che innalza la memoria stessa e facoltà primaria nell'attività intellettuale e spirituale dell'uomo; tali metafore costituiscono in questo senso i grimaldelli retorici che forzano i limiti di esprimibilità della *mens* umana evocando l'idea di un animus come fonte che sgorga oltre e sopra di sé. L'*excursus* sulle metafore spaziali è dunque utile per inquadrare il senso assunto da esse all'interno della riflessione agostiniana: 1) nelle *Confessiones*, perché preparano il terreno all'analisi sulle modalità della presenza di Dio nell'anima umana - punto culminante della ricerca di Dio attraverso la memoria³⁰; 2) più in generale perché è possibile scoprire una specie di *trait d'union* fra la speculazione condotta nelle *Confessiones* e, più tardi nel *De Trinitate*³¹.

L'impiego che Agostino fa di alcune immagini deriva, quasi con certezza, dalla tradizione oratoria: l'immagine della *memoria-thesaurus* o quella della *domus magna* vengono da lui riproposte: la prima in modo diretto³², la seconda riecheggiata dalle metafore dei *lata praetoria* e dell'*aula ingens*³³.

L'accento posto da Agostino sul concetto di memoria come *magna vis*³⁴, come potere dalle capacità pressoché infinite, gli deriva, forse in misura differente, da due fonti: Cicerone e Quintiliano. Diversamente da quanto pensava Aimé Solignac, il quale tendeva a far prevalere la fonte ciceroniana sull'influenza di Quintiliano, ritenuta una mera «*réminiscence littéraire*»³⁵, entrambi gli autori forniscono ad Agostino un'importante base speculativa³⁶.

Stando a Bruna Pieri, in *Narrare, memoriter, temporaliter, dicere*; viene affermato che: nel libro X, Agostino fa riferimento alla 'memoria degli spazi', mettendola come sempre in relazione alla possibilità di raccontare ciò che si ricorda (X, viii, 14):

*Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui [...] nec omnino aliquid eorum dicerem, si [scil. imagines] defuissent*³⁷.

²⁶ F. Dal Bo, *Lo spazio della memoria nelle "Confessioni" di Agostino*, «Studia Patavina», 47 (2000), pp. 149-165: 154-155.

²⁷ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 105.

²⁸ Aug., *conf.*, X, viii, 12.

²⁹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 110.

³⁰ Aug., *conf.*, X, xx, 29-xvi, 37.

³¹ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 112.

³² Aug., *conf.*, X, viii, 12-14.

³³ Aug., *conf.*, X, viii, 14.

³⁴ Si tratta di un'idea ricorrente: il suo impiego per ben tre volte, di cui due ad inizio di capitolo, ha con ogni probabilità l'intento di invitare il lettore a non considerarla come una facoltà passiva, ma al contrario come potere dal potenziale immenso. Aug., *conf.*, X, viii, 15; xvii, 26.

³⁵ A. Solignac, *Le livre X des Confessions*, in *"Le confessioni" di Agostino d'Ipbona. Libri X-XIII*, Edizioni Augustinus, Palermo 1986, p.19.

³⁶ Cillerai, *La memoria come capacitas dei*, p. 114.

³⁷ Aug., *conf.*, X, viii, 14 (CSSL, 27, p. 162).

Sono tutte azioni che compio interiormente nell'enorme palazzo della mia memoria. Là dispongo di cielo e terra e mare insieme a tutte le sensazioni che potrei avere di essi [...] e mentre lo dico ho innanzi le immagini di tutte le cose che dico, uscite dall'unico scrigno della memoria, e senza di cui non potrei nominarne una sola³⁸.

I luoghi da lui 'visitati' si traducono in *imagines* passibili di quella *retractatio* di cui il racconto è prodotto finale. Il tema della memoria *locorum* si rivela particolarmente significativo, nella misura in cui al centro della trattazione del libro X è la *capacitas* - intesa come 'capienza' - della memoria stessa, un concetto che Agostino attingeva a uno dei modelli principali della sua trattazione.

Agostino dà della memoria una rappresentazione esteriorizzata in una serie di metafore spaziali: campi (X, viii, 12; X, xvii, 26), *lata praetoria* (X, viii, 12), *sinus* (X, viii, 13), *aula ingens* (X, viii, 14), penetrale *amplum et infinitum* (X, viii, 15), *spatia ingentia* (X, viii, 15), *cellae* (X, ix, 16), cava *abditiora* (X, x, 17), *antra* e *cavernae* (X, xvii, 26). Molte di queste metafore alludono a quella particolare vis della memoria che consiste nel contenere le *imagines* di spazi amplissimi³⁹.

Nel contributo del filosofo Mark Johnson "*Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*" si afferma che lo spazio e metafore di contenimento si formano in una fase pre-linguistica sulla base di esperienze-corporee e diventano 'schemi d'immagine' o modelli di percezione. Il corpo ha esperienza di uno spazio delimitato, strutturato sulle distinzioni tra 'interno' ed 'esterno' (che servono da metafore di orientamento di tipo 1 e superiore). Secondo l'ideale platonico dell'uomo, che sta alla base dell'epistemologia di Agostino, l'area che per mezzo delle metafore di contenimento, definite (e, di fatto, escluse) come 'esterno' contengono l'oggetto della percezione. I corpi materiali e corporei si muovono in questo spazio, così come i corpi dei percettori. In contrasto e come complemento, l'area 'interna' comprende tutto ciò che è immateriale e non percepibile dai sensi. Immateriale e impercettibile sono la mente o l'anima, metaforicamente parlando la 'posizione' in cui hanno luogo i processi del pensiero e della cognizione, dove non solo gli oggetti di consapevolezza della conoscenza, la memoria e il ricordo sono 'collocati', ma anche la verità di per sé, che spesso, per mezzo di un'altra metafora spaziale-orientativa, è chiamata la 'più alta'⁴⁰.

«Nel suo insegnamento riguardo la memoria nel libro X delle *Confessiones*, Agostino parla di una 'non-posizione' interna o nega la spazialità del 'luogo'. Le metafore spaziali basate su concrete esperienze corporee vengono usate per la descrizione di ciò che è inesprimibile nel linguaggio, ma sono negate. I significati della spiegazione della 'teologia negativa' di Agostino vengono trasformati in 'immagini metaforiche negative'».

Localizzando l'origine delle immagini mentali e concettualizzandole nel 'mondo esteriore' percepibile ai sensi, Agostino anticipa in qualche modo ciò che Mark Johnson ha chiamato il corpo nella mente⁴¹. Anche se è guidato e strutturato dal ricordo delle esperienze corporee, similmente dallo 'spazio del pensiero' della mente umana è immaginato e reso immaginabile attraverso i concetti informati dalla percezione sensoriale⁴².

³⁸ Aug., *conf.*, X, viii, 14, (trad. Carena, pp. 258-259).

³⁹ Pieri, *Narrare memoriter temporaliter dicere*, pp. 102-103.

⁴⁰ F. Horn et al. (cur.), *Spatial Metaphors of the Ancient World: Theory and Practice* (= «eTopoi Journal for Ancient Studies», 6 [2016]), 453-472, 465.

⁴¹ M. Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago press, Chicago 1987, capitoli 2 e 4.

⁴² Cf. Horn et al (cur.), *Spatial*, pp. 465-466.

Osservazioni conclusive

Scrivere della memoria nelle Confessioni di Agostino, è un progetto che per complessità ed estensione non può essere portato a termine nel breve spazio di una tesi triennale; tuttavia, il presente lavoro si è voluto porre l'obiettivo di spiegare quanto osservato dal filosofo nei suoi scritti.

Nel redigere il mio elaborato mi sono posto l'obiettivo di spiegare quale significato attribuisse Agostino alla memoria; in un secondo momento, ho voluto porre l'accento sulla ragione per cui l'oblio sia riconducibile alla stessa; in un terzo momento, infine, ho provveduto ad illustrare quali metafore e stilemi venissero utilizzati per descriverla.

Dal mio lavoro di ricerca è emerso come Agostino intenda la memoria come una capacità infinita dell'animo umano, in grado di contenere immagini sia corporee e non corporee, riportandole alla nostra mente tramite immagini e sensazioni corporee. Oltre che al ricordo, secondo Agostino la memoria si presenta strettamente interconnessa all'oblio - suo esatto contrario per definizione - senza cui la memoria stessa non potrebbe esistere.

Ci si riferisce continuamente alla memoria come enorme *capacitas* dell'animo umano anche nelle varie metafore utilizzate dal filosofo; tali immagini, tuttavia, risultano anche collegate alla stessa, dato che senza di essa dichiara che non riuscirebbe nemmeno a nominarle.

Quindi, in conclusione, possiamo dire che, come il famoso quanto logoro detto di socratica memoria, lo stesso Agostino ammette di non sapere; tenta però di carpire l'oggetto del suo studio - che diventa soggetto della mia ricerca -, tramite l'aiuto di Dio.

Lo spazio della memoria nelle *Confessiones* di Agostino

Bibliografia

Fonti:

Augustinus Hipponensis, Confessionum libri tredecim, L. Verhejen (ed.), Brepols, Turnholti 1981 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 27) [trad.: Sant'Agostino, *Confessioni (libri X-XI)*, introduzione di C. Carena, postfazione di D.P. Mario, A. Mondadori Editore Milano 1984].

-, *De genesi ad litteram, libri duodecim*, J. Zycha (ed.), Johnson reprint corporation, New York 1970 (*Corpus Christianorum Series Latina* 28) [trad.: Sant'Agostino, *Commenti alla Genesi*, introduzione ai singoli commenti, traduzione, note, apparati di E. Moro, prefazione e note al testo latino di G. Catapano, Bompiani, Milano 2018].

-, *De gratia et libero arbitrio*, W. M. Green (ed.), Brepols, Turnholti 1970 (*Corpus Christianorum Series Latina* 29) «205-321» [trad.: Sant'Agostino, *La grazia e il libero arbitrio*, a cura di L. Galati, Edizioni paoline, Roma 1959].

-, *De magistro*, G. Weigel (ed.), Vindobonae hoelder-pichler-tempsky 1961 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 77) «1-58» [trad.: Sant'Agostino, *De Magistro*, introduzione, testo, traduzione, commento di A. Bisogno, Traditiones, Città Nuova, Roma 2014].

-, *De musica*, M. Jacobson (ed.), Almqvist & Wiksell International, Stoccolma 2002 (*Acta Universitatis Stockholmiensia*, 47) [trad.: Sant'Agostino, *La musica*, curato da M. Bettetini, La vita felice, Milano 2017].

-, *De Trinitate libri quindecim*, W.J. Mountain, F. Glories (eds.), Brepols, Turnholti 1981 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 50, 50A) [trad.: Augustinus, *De Trinitate*, curato da G. Catapano, B. Cillerai, Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano 2012].

-, *Soliloquiorum liber secundus*, W. Hörmann (ed.) Vindobonae Hölder-Pichler-Tempsky kg., Wien 1986 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 89) «45-89» [trad.: Sant'Agostino, *Soliloqui*, traduzione di M. Simonetti, Fondazione Valla-A. Mondadori Editore, Milano 2016].

Plotino, *Enneadi*, C. Vincenzo (trad.), Neopitagorici e Neoplatonici - UTET, Torino 1986.

Von Arnim H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1: Zenos et Zenonis Discipuli, Walter de Gruyter, Berlin 1903.

Studi:

Agaësse P., *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Centre Sèvres, Paris 1982.

Blanchard P., *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après les Livre X des "Confessions"*, in *Augustinus Magister*, vol. I, Collection des Études Augustiniennes, Paris 1954.

Catapano G., *Agostino*, Carocci, Roma 2010.

-, *Il Tempo*, Città Nuova, Roma 2007.

Chaix-Ruy J., *Saint Augustin. Temps et histoire*, Études Augustiniennes, Paris 1956.

Cillerai B., *La memoria come capacitas dei secondo Agostino. Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008.

Cilleruelo L., *Teoria agostiniana de la imaginación*, «Revista de psicología general y aplicada Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología», 12/4 (1949), pp. 451-474.

Dal Bo F., *Lo spazio della memoria nelle "Confessioni" di Agostino*, «Studia Patavina», 47 (2000), pp. 149-165.

Fuhrer T., "*Spacial Metaphors of the Ancient World*". *Theory and Practice*, eTopoi journal for Ancient Studies, in Graßhoff G. Meyer M. (a cura di), *Space and Knowledge, Topoi Research Group Articles*, Excellence Cluster Topoi, Berlin 2016.

Gilson È., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Torino 2020.

Horn F.-Breytenbach C. (cur.), "*Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*", Edition eTopoi, Berlin 2016 (Berlin Studies of Ancient World 39).

Horn F. et al (cur.), *Spacial Metaphors of the Ancient World: Theory and Practice* (=«eTopoi Journal for Ancient Studies», 6), Berlin 2016.

Horn C., *Augustinus*, C.H. Beck, München 1995, [trad. it.: *Sant'Agostino*, il Mulino, Bologna 2005].

Johnson M., *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago press, Chicago 1987.

Le Blond J.M., *Les conversions de saint Augustin*, Aubier, Paris 1950.

Madec G., *Memoria; introspection et intériorité*, in Id., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, pp. 95-96.

-, *Condiscipuli sumus, Note complémentaire 7*, in *Ouvres de Saint Augustin. 6, Dialogues philosophiques / introductions, traductions et notes par Goulven Madec*, Desclée de Brouwer, Paris 1976 [BA 6/3], pp. 545-548.

Marion J.-L., *Distance et Béatitude. Sur le mot *capacitas* chez saint Augustin*, «Résurrection», 29 (1969), pp. 58-80.

Moreau M., *Mémoire et Durée*, «Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques», 1/3 (1955), pp. 239-250.

Mourant J.A., *Saint Augustine on Memory*, Augustinian Institute, Villanova 1980.

O'Daly G., *La filosofia della mente in Agostino*, Edizioni Augustinus, Palermo 1988.

Pépin J., *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 55/2, (1950), pp. 128-148.

Piccolomini R., *Memoria in Sant'Agostino. Verso la verità*, Città Nuova, Roma 1990.

Pieri B., «*Narrare memoriter temporaliter dicere*». *Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Pàtron, Bologna 2018.

Rodriguez T.N., *Sentido gnoseológico de la memoria según San Agustín*, «Estudio agustiniano», 6/3 (1971), pp. 371-407.

Solignac A., *Introduzione al libro X*, in *Sant'Agostino, Confessioni Vol. IV (Libri X-XI)*, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, Milano 2006.

-, *Le livre X des Confessions*, in «*Le Confessioni*» di *Agostino d'Ippona. Libri X-XIII*, Edizioni Augustinus, Palermo 1986.

Solignac A.-Bord A., *La mémoire*, Beauchesne Éditeur, Paris 2017.

Verbeke G., *Pensée et discernement chez Saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme «cogitare»*, «Recherches Augustiniennes», 2 (1960), pp. 58-80.