

Cassiciacum: lo spazio come occasione e specchio del dialogo

Introduzione

Remota, nel deserto dell'Arabia, si stende la *Città senza nome*, sgretolata e diruta, le basse mura seminascode dalla sabbia di innumerevoli ere. Doveva essere così prima che fossero gettate le fondamenta di Menfi, e quando i mattoni di Babilonia non erano ancora cotti. Non esiste nessuna leggenda tanto antica da darle un nome, o da ricordarla viva. Ma se ne sussurra intorno ai fuochi degli accampamenti, e le vecchie ne mormorano nelle tende degli sceicchi, cosicché tutte le tribù la evitano senza sapere assolutamente il perché.¹

Con queste parole inizia il racconto di H.P. Lovecraft *La città senza nome*. In questo racconto, lo scrittore di Providence immagina una città antichissima, luogo abbandonato e terribile, verso cui il protagonista del racconto sta viaggiando in cerca di antichi e spaventosi segreti. Frutto della fervida immaginazione di uno dei più grandi maestri della letteratura fantastica, la città senza nome è solo uno delle tante incarnazioni dell'immagine della *città perduta*, di cui è ricca la letteratura mondiale. Le sono sorelle la città di Iram dalle mille colonne, nella cultura araba; Sodoma e Gomorra, nella narrazione biblica; e l'Atlantide descritta da Platone nel *Timeo*; o ancora la Camelot delle leggende e dei romanzi arturiani. Il fascino di questi luoghi perduti è rimasto costante attraverso i secoli; e, anche dove sia lecito sospettare che la loro origine sia da ricercare nell'immaginazione mitopoietica di un popolo o di un autore, spesso, negli anni, molti si sono dedicati alla loro ricerca. Sembra che vi sia qualcosa, nell'idea stessa di una città perduta, che stimoli il desiderio di ritrovarla, di calpestarne strade e sentieri. Così facendo, sembra di entrare un poco anche noi nel mito e nelle vite di quei popoli, di quelle genti, di quelle persone che un tempo vi vissero.

Uno di questi luoghi a metà strada tra l'immaginazione e la realtà emerge dalle opere di Agostino d'Ipbona. Si tratta del *rus Cassiciacum*, la *campagna* o la *tenuta di campagna* del grammatico milanese Verecondo, presso cui Agostino soggiornò, con un gruppo di parenti e amici, a cavallo tra l'autunno del 386 e il tardo inverno/primavera del 387, in preparazione al battesimo cristiano.

¹ Lovecraft, H. P. (2014). *Tutti i romanzi e i racconti*. (G. Pilo & S. Fusco, Eds.). Newton Compton, p. 1114.

Al soggiorno a Cassiciaco si riferiscono le prime opere di Agostino che siano giunte sino a noi, una serie di dialoghi filosofici, tenuti presso la villa di campagna, fatti trascrivere dal retore africano e poi inviati ad amici milanesi che, a causa di diversi impegni, non si erano potuti unire a loro. In queste opere, si inizia a sviluppare il pensiero agostiniano, che poi prenderà corpo nel corpus vastissimo delle sue lettere e della sua opera pubblica successiva.

Anche solo per questo motivo, questo luogo tanto importante nella vita e nell'opera di un personaggio immenso della storia della cultura occidentale acquista un fascino irresistibile. Ne abbiamo un esempio in una serie di articoli pubblicati all'inizio del ventesimo secolo sulla *Revue des Deux Mondes*,² in cui l'autore, Louis Bertrand, poteva scrivere, sconsolato: "Cassiciacum a disparu".³ Senza però darsi per vinto, Bertrand partiva dalla Francia alla ricerca del Rus Cassiciacum nella campagna intorno a Milano, fino a ritrovarlo nel paesino di Cassago Brianza.⁴ Qui, scriveva l'autore francese più di cent'anni or sono, i luoghi sono intrisi di memoria agostiniana. E, benché, come riconosce lo scrittore francese, "aucune de ces preuves n'est absolument concluante et certaine"; si tratta comunque di prove indiziarie che rivelano un legame di antichissima tradizione tra Cassago Brianza e Agostino d'Ipbona, né, vivendo la campagna cassaghesa e passeggiando tra i suoi monumenti, i suoi prati e i suoi boschi, con lo sguardo che si perde verso le prealpi e le alpi all'orizzonte, non è difficile ritrovarvi il Rus Cassiciacum più volte menzionato da Agostino.⁵

Il retore africano giunge a Cassiciaco dopo la conversione, alla fine dell'estate del 386, in preparazione al proprio battesimo.⁶ Quando si allontana da Milano, Agostino è stanco e malato;⁷ deve parlare lentamente e con cautela, per evitare di stancarsi e risvegliare il dolore al petto che l'ha allontanato dalla propria carriera d'insegnante.⁸ Egli si ritira dunque nella villa di campagna dell'amico Verecondo, accompagnato dall'amico Alipio, dalla madre Monica, dal figlio Adeodato, dai cugini Rustico e Lastidiano e dagli allievi Licenzio e Trigezio.

² Bertrand, L. (1913). Saint Augustin: Quatrième partie. *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, 15(2), 241–275; Id. (1913). Cassiciacum a-t-il disparu? *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, 17(2), 327–341.

³ Bertrand, L. (1913). Saint Augustin: Quatrième partie, *cit.*, p. 248.

⁴ Bertrand, L. (1913). Cassiciacum a-t-il disparu?, *cit.*, p. 340.

⁵ Per una visione d'insieme, dettagliata ed esauriente, delle ricerche e dei dibattiti circa l'identificazione del *Rus Cassiciacum* con Cassago Brianza, si rimanda al sito web della locale Associazione Storico-Culturale Sant'Agostino, che riporta e discute, con grande precisione, i maggiori documenti al riguardo: *LA VEXATA QUAESTIO*. Cassiciaco.it. (n.d.). Retrieved August 16, 2022, from http://www.cassiciaco.it/navigazione/cassiciaco/vexata/vexata_quaestio.html.

⁶ *Conf.* 9, 5, 13.

⁷ *Conf.* 9, 2, 4.

⁸ Brown, P. R. L. (1971). *Agostino d'Ipbona*. Einaudi, p. 106.

Quando Agostino si reca a Cassiciaco, l'estate sta per volgere all'autunno. Nelle belle giornate, il gruppo di amici passeggia per i prati della campagna brianzola e vi osserva la vita naturale. Quando inizia l'autunno, e le giornate diventano più fredde, possono approfittare dei *balnea*, di cui la villa è fornita, come molte case patrizie dell'epoca: qui possono raccogliersi e scaldarsi, per proteggersi dal freddo e dal brutto tempo.

Come già Cicerone e i suoi ospiti nella villa di Tuscolo, il tempo del piccolo gruppo di Cassiciaco è trascorso dialogando e studiando: da un lato alcuni autori pagani, come Virgilio; dall'altro i testi cristiani; e le discussioni si svolgono su temi molto vicini alla filosofia neoplatonica, che Agostino aveva incontrato a Milano: la felicità, l'ordine, ma anche la ricerca della verità oltre i limiti dello scetticismo. Spesso il contenuto, il linguaggio e il ritmo dei dialoghi sono adattati al livello degli interlocutori, non tutti esperti di filosofia; ma Agostino completa anche un'opera molto particolare, dei *Soliloqui*, in cui discute, libero da vincoli, con la propria ragione. In tempi diversi, tutti i presenti partecipano a queste conversazioni, e tutti sono invitati a contribuire e ragionare con il *magister* d'Ippona. Le conversazioni sono poi trascritte e il testo inviato a quegli amici che sono rimasti a Milano, perché anch'essi siano coinvolti nella discussione. In alcuni casi, il testo del dialogo contiene una premessa dedicatoria, in cui Agostino si rivolge a un amico, presentando il problema che verrà discusso nell'opera. In altri, Agostino stesso scrive agli amici lontani, sollecitandone un commento su un aspetto particolare del dialogo.⁹

Nelle opere derivate da questi dialoghi, la villa di Verecondo e la campagna che la circonda offrono non soltanto uno spazio, ma a volte anche la materia del discorso. Invitando Agostino e i suoi a vivere a stretto contatto la quotidianità della vita di campagna, il *Rus Cassiciacum* diventa occasione di dialogo e di riflessione; e gli spazi architettonici e naturali, e il modo in cui questi sono vissuti, diventano specchio delle tematiche su cui riflettono, e dello spirito in cui i dialoghi sono condotti.

Tra Milano e Cassiciaco: il libro IX delle *Confessioni* e i primi dialoghi.

Il libro ottavo delle *Confessioni* narra l'episodio della conversione di Agostino. Il retore africano si trova con l'amico Alipio nel giardino della sua casa di Milano: nell'originale latino, un *hortulus* quidam, un "modesto

⁹ Cfr. L'epistola 1, a Ermogeniano, cui chiede un parere su di un passo del *Contra Academicos*; e le epistole 2, 3 e 4, inviate a Nebridio tra la fine del 386 e i primi mesi del 387, e che sembrano quasi costituire un prolungamento dei dialoghi di Cassiciaco.

giardinetto”, è il luogo in cui la vita di Agostino, e insieme quella della cultura della cristianità intera, intraprende un nuovo corso.¹⁰

L’immagine del giardino riveste qui un ruolo fondamentale: il giardino è infatti *hortulus*, un luogo piccolo, raccolto e limitato da mura, dalle quali il mondo esterno, il *saeclum*, è escluso - chiuso fuori; un luogo in cui la vita vegetale, protetta, può crescere ed espandersi (*horiri*); e, nella narrazione delle Confessioni, in cui, attraverso la riflessione e un’intensa partecipazione emotiva, si coltiva la conversione.

A questo episodio, nell’ordine narrativo delle Confessioni, succede il ritiro di Agostino, accompagnato da un gruppo di amici e famigliari, in una tenuta di campagna dell’amico Verecondo. In questa villa, il rus Cassiacum, si perfeziona la conversione di Agostino.¹¹

Quando parte da Milano, Agostino è già trasformato, ha già accolto in sé l’azione di Dio. Il libro IX si apre con il ricordo del peccato, di quel male che si insidia nel profondo dell’essere umano e lo mina nella sua triplice natura di azione, parola e volontà. Se il male è quel nulla verso cui l’essere umano sembra correre istintivamente, nella predilezione di ciò che perisce invece di ciò che è eterno;¹² Agostino percepisce come nessun aspetto dell’esistenza umana, dell’essere uomini, sia esente dal non-essere, dal coltivare il non-essere e dal correre verso il non-essere. Dio, però, rimescolando *in profunditatem mortis meae* con la sua destra, ripulisce “dal fondo l’abisso di corruzione del cuore”.¹³ Nell’identificare la relazione tra la corsa umana verso il nulla e l’azione salvifica di Dio, il linguaggio di Agostino delinea un duplice movimento, in cui le due azioni si mescolano e interagiscono. Di fronte a un essere umano incapace, da sé, del bene, Dio opera per [exhaurire] *abyssum corruptionis*. Come sempre, la lingua di Agostino è densa di significato: il verbo usato è un composto di ex-, che indica provenienza, il provenire “fuori da”; e haurire, che significa attingere. La destra di Dio dunque “attinge fuori”, cioè cava fuori, prende fuori, toglie. L’azione divina appare potente e insieme assomiglia all’opera precisa di un chirurgo che, operando, guarisce. L’immagine è vivissima e insieme densa di eco bibliche: la corruzione umana è profondità vasta e informe (*abyssum*); il male è una morte profonda, che domina l’animo umano. Dominato da tale e tanta oscurità, l’essere umano è incapace anche solo di volere il bene; e la mano destra di Dio si rivolge a guardare la profondità di questa morte e ne

¹⁰ Conf. 8, 8, 19 - 12, 30

¹¹ Cfr. CNE Conf. P. 253

¹² Cfr. Conf. 3, 4, 6; Conf. 2, 5, 10-11.

¹³ Conf. 9, 1, 1.

cava fuori l'abisso di corruzione - ne cava fuori, scavando, il male. La mano destra è la mano della forza, simbolo della potenza di Dio.¹⁴

Dio, tuttavia, può operare questo solo quando, scrive Agostino, “non volli più ciò che volevo io, ma volli ciò che volevi tu”; quando cioè, di sua volontà, Agostino si volge verso Dio. L'azione di Dio è sempre guidata dal rispetto della libertà di scelta dell'essere umano - la *libertà di scegliere*, che sola può condurre a quell'azione divina che dona la *libertà dall'errore*. Il risultato di questo incontro tra una volontà frantumata, annaspante, che vorrebbe e non sa di volere, che sa di voler volere e non vi riesce, e la grazia di Dio che la scruta e la solleva, è una trasformazione profonda che conduce al dialogo tra l'uomo Agostino e Dio. Questo dialogo non è però il solenne discorrere del filosofo platonico, che analizza e scruta e setaccia opinioni e idee. Agostino usa, per definirlo, il verbo latino *garrere*, che sta per il nostro *chiacchierare, cianciare, ciarlare*. Il dialogo con Dio è, insomma, parola allegra, gioiosa, irrefrenabile. Il rivolgersi tutto a Dio e la trasformazione profonda della conversione portano con sé la gioia e l'allegria dell'incontro con l'altro, del riconoscere e gioire della presenza dell'altro e della parola, che è sì scambio di idee, ma anche gioia e gioco e piacere, come ben sa un esperto della parola qual è il retore Agostino.

Con queste parole, il primo paragrafo del libro IX delle Confessioni introduce il periodo di Cassiciaco e ne segna il tono, il senso e l'umore: un consolidarsi della trasformazione, un approfondire l'esperienza del *tolle et lege*, segnato da un dialogo gioioso con l'altro - e con Dio. Nel soggiorno di Cassiciaco, tanto nel ricordo delle *Confessioni*, quanto nei dialoghi che vi sono stati composti, si avvertono la serietà intima della meditazione, che approfondisce e consolida la conversione verso Dio, e la gioia ciarliera del dialogo, frutto di una vita rinata, alleggerita dal peso del mondo e delle cariche pubbliche.

Questa leggerezza è dovuta in parte - e risponde - al tempo in cui il soggiorno di Agostino a Cassiciaco ha inizio. Com'è noto, per la propria partenza da Milano e dall'insegnamento, Agostino sceglie il periodo delle vacanze della vendemmia: *omnia dierum illorum feriatorum*.¹⁵ Il soggiorno a Cassiciaco avviene dunque nel periodo delle *feriae vindemiales*. Questo particolare periodo di vacanza, che durava dalla seconda metà di agosto alla metà di settembre, era, nel mondo romano, privo di valore religioso; e aveva lo scopo di permettere ai contadini di raccogliere il frutto del lavoro dei campi.¹⁶ La scelta del tempo è dunque ricca di

¹⁴ Cfr. Sal 20, 7; 21, 9.

¹⁵ Conf. 9, 5, 13.

¹⁶ Cfr. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=feriae-cn> accesso 12.08.2022

significato: in un tempo liberato dalle occupazioni ufficiali, Agostino si reca a Cassiciaco per raccogliere il frutto della sua riflessione e del lavoro che Dio ha operato in lui; e lo fa proprio nel periodo della vendemmia, in cui il frutto della vite viene trasformato in vino.

Le *feriae* si presentano dunque come il momento più adatto per lasciare la carica pubblica in sordina, senza clamore. Il suo piano è segreto, se non per pochi amici: il maestro di retorica, esperto della società milanese, vuole evitare di attirarne l'attenzione con un gesto che possa apparire teatrale e frutto di vanagloria.¹⁷ Dopo una conversione fatta di clamore tutto interiore, di riflessioni e pianti dolorosi, Agostino sceglie di andarsene in un silenzio esteriore, quasi a non voler disturbare con il vociare della chiacchiera e del pettegolezzo quel dialogo allegro, quel riflettere profondo che muovono la sua interiorità.

Nel momento in cui si allontana dall'insegnamento, tuttavia, Agostino è malato: respira a fatica, è tormentato da dolori al petto che gli impediscono di parlare in modo chiaro e a lungo, come invece la sua professione richiederebbe. La malattia lo ha colpito proprio nello strumento del suo lavoro, da cui poteva trarre gloria mondana, e permette ad Agostino di allontanarsi da un insegnamento, che da qualche tempo avverte come un peso. Egli si rende conto, infatti, di insegnare "menzogne", un'azione che, avendo la sua origine nella *cupiditas*, la brama di fama, onori e potere, lo distoglie dalla vita alla ricerca della saggezza, cui da tempo agogna.¹⁸

Non è dunque l'insegnamento in sé e per sé, che Agostino aborre, ma il fine di un insegnamento volto per prima cosa al successo mondano, e l'atteggiamento di chi lo persegue: Nel ritiro di Cassiciaco, dove intende volgere l'insegnamento a un fine più alto e nobile, Agostino ricorda ai suoi giovani allievi Licenzio e Trigezio:

Nella scuola, io di solito ero mosso alla nausea dal fatto che i giovanetti erano spinti non dall'interesse e dalla nobiltà dell'apprendere, ma dall'amore di una vuota lode. Alcuni non si vergognavano neppure di declamare discorsi altrui per accaparrarsi lodi dagli autori stessi dei discorsi declamati. Era un obbrobrio da far piangere.¹⁹

¹⁷ Conf. 9, 2, 2 – 2, 4.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *De ordine* 1, 10, 30.

Così scrive Agostino dieci anni dopo i fatti, quando ormai, e non del tutto volontariamente, è diventato presbitero, figura pubblica che insegna la Parola di Dio. Nel passo delle *Confessioni* in cui ricorda i piani per la partenza da Milano, tuttavia, si avverte nascosto il desiderio di svanire da ogni vita pubblica, di ritirarsi nell'intimo di una vita semplice e nascosta, dedita allo studio, alla meditazione e alla riflessione. È significativo che proprio la villa di Cassiciaco sia il luogo in cui questo ritiro è possibile: Agostino vi soggiorna per dono dell'amico Verecondo; e il luogo non gli appartiene, come non gli apparterrà mai la vita ritirata cui pure agognava.

Nel ricordo, il *rus Cassiciacum* è luogo di campagna, luogo di ritiro e *otium*, contrapposto alla vita di città, sede degli incarichi pubblici e degli affari; villa di campagna dove, scrive Agostino, “riposammo dalla bufera del secolo” e “riposammo in Te”.²⁰ Due espressioni risaltano nella prima descrizione che Agostino dà del suo soggiorno brianzolo. Da un lato, Cassiciaco è il luogo del riposo *ab aestu saeculi*; dall'altro è il luogo in cui Agostino riposa in Dio. Vediamo queste due espressioni in ordine.

La parola *aestus* indica un movimento ondeggiante, ribollente;²¹ riferito al calore del fuoco, o alla stagione estiva, ne indica il ribollire e l'avvampare. Il *saeculum* è invece l'età presente, l'epoca, i tempi; e di conseguenza lo spirito dei tempi, la vita mondana. Ed *aestus* è dunque anche l'agitazione violenta. Il giudizio di Agostino è qui caustico: una vita immersa nel mondo, nell'inseguire le aspirazioni vane della carriera e in balia della vuota curiosità è un ribollire, un ardere e un essere riasi, da cui fuggire. Implicita è l'idea che la società in cui Agostino è immerso, con il nulla della vuota chiacchiera e dei valori falsi e labili, non possa dissetare, e conduca anzi a quell'arsura che è vero deserto, e non permette il fiorire della vita. Sulla base di una riflessione filtrata dalla personale esperienza, Agostino diventa consapevole che nessuna attività *mondana* possa mai colmare la sete, calmare l'arsura. Da questa agitazione nel mondo, a Cassiciaco Agostino trova riposo e quiete; e rispetto a un mondo che lascia riasi, il riposo in Dio disseta, come Agostino immagina avvenga a Nebridio che, ormai morto, “vive ora nel seno di Abramo [...] accosta la bocca alla sorgente e ne beve la sapienza”.²²

²⁰ *Conf*9, 3, 5.

²¹ Cfr. Tell, D. (2010). Augustine and the “Chair of Lies”: Rhetoric in The Confessions. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 24(4), 400.

²² *Conf*9, 3, 6: “ad fontem tuum [...] bibit”.

Nella lingua latina, la parola *aestus* ha però anche un altro significato: si tratta, infatti, del ribollire del liquido fermentato, in particolare del mosto che, dopo la vendemmia, attraversa il processo della fermentazione per diventare vino. L'arrestarsi della fermentazione coincide allora con la fine del processo. Per Agostino, questo avviene in Dio e grazie all'azione di Dio: nel ritiro di Cassiciaco, si porta a maturazione la sua conversione. E questo processo è reso, nel linguaggio agostiniano, simile a quello della fermentazione del mosto, che, dopo la vendemmia (si ricordi, siamo al tempo delle *feriae vindemiales*), riposto nelle botti, viene lasciato riposare, e ribolle nascosto, fino a trasformarsi in vino: così, nella quiete della campagna di Cassiciaco, nel dialogo gioioso e intenso con amici e famigliari, nel turbamento nascosto e profondo di un'anima tesa a comprendere i misteri insondabili di se stessa e di Dio, ha luogo la trasformazione interiore di Agostino. In questo senso, allora, Cassiciaco è anche il luogo in cui, scrive Agostino, *requievimus in Te*, "riposammo in Te". All'inizio dell'ultimo capitolo autobiografico delle *Confessioni*,²³ ritorna l'immagine con cui si apriva il primo libro: "il nostro cuore è inquieto, finché non riposi in Te".²⁴ Dieci anni dopo il suo soggiorno nella campagna brianzola, Agostino ricorda Cassiciaco come il luogo in cui trovò quella quiete del cuore; ma l'uso del tempo verbale indica un passato ormai conclusosi, e forse rimpianto.

Come si è visto, il soggiorno a Cassiciaco non fu quiete perfetta, ma travagliata da un continuo ribollire interiore. Agostino legge i salmi, di una lettura affettiva e profonda, mentre l'attenzione ritorna spesso sui dettagli del testo. Quest'ultimo è di continuo riferito al vissuto del retore africano, e interpretato alla luce di tale vissuto. Così accade, per esempio, del Salmo 4, che Agostino riferisce direttamente al proprio vissuto di conversione in alcune delle pagine più intense del libro IX. L'esperienza di riflessione e meditazione personale è filtrata e riflessa dalle parole del salmo: nel ritiro di Cassiciaco, lo studio della scrittura, la riflessione filosofica e l'esperienza personale sembrano sovrapporsi e fondersi.²⁵

Scrivono Michael Glowasky che, all'interno delle *Confessioni*, il libro IX va letto come momento di transizione da una narrativa autobiografica a una meditazione speculativa. La meditazione sul salmo 4 contenuta al suo interno può essere letta proprio in questo senso.²⁶ Queste pagine, molto simili a un commento allo stesso salmo che Agostino compose circa sei anni dopo il soggiorno a Cassiciaco, segnano la transizione tra la

²³ Glowasky, M. (2016). COHERENCE, TRANSITION, AND THE ASCENT OF THE READER: THE LITERARY SIGNIFICANCE OF "CONFESSIONS" IX. *Augustiniana*, 66(1/4), 35

²⁴ *Conf.* 1, 1, 1.

²⁵ *Conf.* 9, 4, 8-11.

²⁶ Glowasky, M. (2016). COHERENCE, TRANSITION, AND THE ASCENT OF THE READER: THE LITERARY SIGNIFICANCE OF "CONFESSIONS" IX. *Augustiniana*, 66(1/4), 138-139.

riflessione sulla vicenda personale, il vissuto di redenzione e conversione, e il significato universale dell'azione di Dio-medico nell'operare la salvezza dell'essere umano. In questo senso, il commento al salmo 4 composto intorno al 392 e incluso nelle *Enarrationes* è già pienamente una *expositio*, un'illustrazione del significato del salmo non più di carattere personale, ma rivolta a un uditorio di fedeli cristiani.

Il libro IX è tuttavia anche il libro delle *Confessioni* in cui compare per la prima volta il *rus Cassiciacum*, che diventa così il vero punto di transizione tra due momenti dell'esistenza di Agostino: la fine della ricerca personale, convulsa e appassionata, di una verità per cui e in cui vivere, e l'inizio della vita secondo quella verità. Dopo Cassiciaco, Agostino ritornerà a Milano per ricevere il battesimo e, poco dopo, ritornerà in Africa. Qui, egli approderà con un'identità pubblica ben precisa, quella di un *servus Dei*; e tutti gli avvenimenti successivi si svolgeranno all'interno di questa identità pubblica, come presbitero, prima, e come vescovo, poi. Se ancora le opere di Cassiciaco possono essere lette come riflessioni private, rivolte a un gruppo chiuso, più o meno ampio, di famigliari, amici e discepoli; le opere successive avranno un destinatario universale, e saranno discussioni, riflessioni e discorsi rivolti a tutta la cristianità.

Se, recandosi a Cassiciaco, Agostino cerca anche un conforto da un malessere fisico, che gli impedisce di svolgere l'attività di retore, giuntovi farà di nuovo esperienza della malattia, ma, insieme, sperimenterà la grazia di Dio-medico dell'anima e del corpo. Durante il soggiorno presso la villa di Verecondo, infatti, Agostino viene colto da un mal di denti, tanto forte da bloccare del tutto la sua capacità di parlare: il retore, il cui eloquio era stato già colpito dal male ai polmoni e dal dolore al petto, è ora costretto a usare delle tavolette di cera per comunicare. E quando lo fa, non è per insegnare, ma per chiedere ad amici e famigliari di pregare con lui, perché sia guarito. Dio accoglie prontamente la sua richiesta, guarendolo in modo brusco e misterioso:

Non appena ci inginocchiammo a pregare, il dolore scomparve. Ma quale dolore? E come era scomparso? Uno spavento mi prese, Signore Dio mio, lo devo confessare, perché non mi era mai successo qualcosa di simile da quando ero al mondo. I cenni del tuo potere penetrarono nel profondo del cuore e con gioiosa fede lodai il tuo nome.²⁷

²⁷ *Ivi*, 9, 4, 12.

La narrazione agostiniana suggerisce uno stretto legame tra il mal di denti e il mal di petto: entrambi impediscono ad Agostino di parlare, e solo l'azione di Dio gli ridona, per così dire, la voce. Questa azione, però, nel guarire il corpo si insinua nel profondo attraverso l'esperienza del terrore di fronte al potere assoluto di Dio, che tocca, trasforma e plasma il retore africano. Come già nella riflessione sulla conversione a principio del libro IX, tuttavia, perché questa azione divina si manifesti, Agostino deve compiere l'atto di rivolgersi a Dio, con l'intenzione e con il gesto: di nuovo, l'azione di Dio salva, ma è necessaria anche l'apertura dell'individuo a Dio, perché la salvezza si compia.

Questo episodio evoca la figura del medico, un aspetto della concezione agostiniana di Dio che sarà molto importante per l'opera successiva del vescovo d'Ippona, ma che trova, nella riflessione di Cassiciaco, un momento fondante. Ricorda Dominique Doucet che la piccola comunità di Cassiciaco perseguiva una purificazione morale attraverso riflessioni intese a donare il gusto della filosofia ai giovani allievi della *schola* agostiniana. La filosofia vi assume, quindi, il ruolo di *curatio animi*, terapia interiore legata, con un'eco platonica, al ritorno a sé e in sé.²⁸ Così, nel dialogo *De Ordine*, in un discorso che riprende molteplici temi neoplatonici, i vizi e le passioni sono paragonati a una malattia, mentre la filosofia ha il ruolo del medico.²⁹ Un episodio particolare dello stesso *De ordine* mostra però lo stretto legame tra le passioni, la salute morale e spirituale e la salute fisica.

A conclusione del primo libro, Trigezio si trova a discutere della relazione tra il Padre e il Figlio e del senso in cui si possa dire dell'uno e dell'altro che sono Dio. La questione si dimostra però superiore alle sue forze intellettuali, tanto che scivola nell'errore, sostenendo che "noi in senso proprio diciamo Dio soltanto il Padre". Rimproverato da Agostino su questo punto, Trigezio tace e, per vergogna, chiede che le sue parole non siano trascritte; ma Licenzio, traendo piacere dal suo imbarazzo, insiste perché lo siano. Agostino allora, riconoscendo l'inizio di una disputa sterile e senza senso, volta al primato intellettuale e alla vittoria retorica, piuttosto che alla conoscenza della verità, rimprovera entrambi con asprezza. I due ragazzi sono infatti preda delle proprie passioni, che impediranno loro di sollevarsi alla verità. E, paragonando la loro condizione alla propria, che definisce quale quella di un malato, le cui passioni sono malattie da cui chiede a Dio la guarigione; Agostino si rivolge con amarezza agli allievi: "Non raddoppiatemi la pena, vi prego. Mi bastano

²⁸ Doucet, D. (1989). Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin. *Augustiniana*, 39(4), 448.

²⁹ *Ivi*, p. 452. Cfr. *De ordine*, 1, 8, 24.

le mie ferite [*vulnera*]. Perché siano risanate [*ut sanentur*], io prego Dio con lacrime quasi quotidiane. Tuttavia, spesso mi convinco dentro di me che son meno degno di essere guarito così presto come desidero”. Dopo aver pronunciato queste parole, Agostino si sente sopraffare dalle lacrime, e non riesce a dire altro.³⁰ L'accesso emotivo lo ha però sfiancato a tal punto, che la discussione successiva dovrà essere rimandata: “Deliberai allora di rimandare la discussione anche per risparmiare il mio petto. L’avevano affaticato più di quanto volevo le parole di rimprovero che avevo ritenuto di dover inderogabilmente rivolgere ai due giovanetti”.³¹

Se, da un lato, questo episodio ribadisce la metafora, di stampo platonico, delle passioni come malattia dell’anima, dall’altro queste passioni sono legate alla visione cristiana del peccato; e allora non è solo lo sforzo del filosofo che, ponendo ordine nella propria anima e sollevandosi al di sopra dei bassi istinti umani, riesce a guarire se stesso; ma la guarigione può giungere solo come dono divino, da ricercare con intensa partecipazione e slancio emotivi. In questo nuovo senso, il percorso morale è quello dell’umiltà, che riconosce l’individuo come indegno della guarigione che pur desidera e chiede come una liberazione. E la villa di Cassiciaco si trasforma nel luogo della guarigione.

Allo stesso tempo, l’accesso emotivo, il rimprovero aspro risveglia la malattia che da tempo tormenta Agostino, invitandolo al silenzio: e allora si rivela il legame tra la passione e il male fisico, e Dio appare come medico onnipotente, capace di portare sollievo sia i mali dell’anima che a quelli del corpo. Su questo punto, i dialoghi di Cassiciaco sembrano allontanarsi dalla dottrina platonica e neoplatonica discussa da Doucet, per assumere un carattere distintivo, che tanto rilievo avrà nel cristianesimo successivo. Così, commentando il salmo 130, Agostino ricorda un episodio della vita di san Paolo:

Questo perché Dio voleva dimostrare all'evidenza che quanto egli dona è roba sua, non risorsa dell'uomo. Così è dei medici la cui abilità professionale risulta veramente efficace quando affrontano un caso disperato; e così fu del Signore Gesù Cristo, nostro medico e salvatore [...] Analogamente fu data a un angelo di satana la facoltà di schiaffeggiare l'Apostolo, di farlo anzi con un certo gusto; in realtà era l'Apostolo che così veniva curato. E siccome la medicina applicata dal medico era molesta all'infermo, ecco l'infermo supplicare il medico affinché gliela sospendesse. Succedeva come quando

³⁰ *De ordine*, 1, 10, 29-30.

³¹ *Ivi*, 1, 11, 33.

il medico decide d'applicare al corpo d'un paziente non so quale infuso, che sebbene doloroso e caldissimo, sia indispensabile per la guarigione di colui che ha il gonfiore. Il malato appena sente il dolore prodotto dal medicamento troppo caldo, si fa a pregare il medico perché glielo levi, ma il medico lo conforta, gli raccomanda la pazienza, ben sapendo l'utilità del medicamento applicato. Così anche l'Apostolo. Continuando il discorso già avviato aveva detto: Mi è stato dato lo stimolo della mia carne, un angelo di satana, che mi schiaffeggi. E ne aveva accennato anche la causa: Affinché non mi inorgoglisca per la grandezza delle mie rivelazioni. Ora dice: Per questo motivo tre volte pregai il Signore perché lo allontanasse da me. È come se dicesse: Tre volte pregai il medico di levarmi l'incomodo impiastro che mi aveva applicato. Ma odi bene la voce del medico: E mi ha risposto: Ti basta la mia grazia, perché la mia potenza trionfa nella debolezza. Io so bene quale medicamento ti abbia applicato; io so quale sia la tua malattia e cosa ti occorra per essere guarito.

Le passioni umane non sono solo dell'animo, ma prima ancora del corpo; ed è dunque al corpo che si applica l'azione guaritrice di Dio. In queste situazioni, il medico si rivela possedere una conoscenza superiore a quella del paziente; e ciò che il paziente avverte come malattia e dolore, è in realtà terapia di un male peggiore. Alla luce di queste parole, composte tra i venti e trent'anni dopo il soggiorno di Cassiciaco, si può comprendere una parte importante dell'esperienza di Agostino nella villa di Verecondo: malato e sofferente, egli chiede la liberazione dalla propria malattia; ma giunge, insieme, a comprendere l'azione benefica della malattia, anch'essa, come la guarigione, dono di Dio.

Allo stesso tempo, la riflessione e la scrittura sono occasione di crescita, tanto per il maestro, quanto per i giovani allievi. Lo riconosce lo stesso Licenzio, che, a conclusione del primo libro del *De ordine*, dice ad Agostino: "Ricorda quanti e quanto indispensabili favori ci vengono somministrati dall'occulta provvidenza di Dio attraverso la tua opera, anche se tu non ne sei cosciente". Al che Agostino risponde di esserne invece ben consapevole, e di essere grato a Dio di ciò: "Me ne accorgo, e gliene sono grato. E prevedo che voi stessi diverrete migliori per il fatto che ve ne accorgete".³² Riflessione e scrittura diventano ancora più importanti per Agostino che, libero dalla necessità di guidare pensatori meno esperti, nella solitudine dialoga con la propria ragione: e qui cerca dapprima chiarezza su se stesso, sul proprio stato emotivo, morale e spirituale, e

³² *Ibidem*.

su questa base inizia poi a progredire verso ciò cui più di tutto aspira: “avere scienza di Dio e dell’anima”.³³ Circa venticinque anni dopo il soggiorno a Cassiciaco, Agostino rivelerà a Marcellino quanto sia sempre stata importante per lui la scrittura, quale strumento di crescita morale e spirituale: “Io perciò confesso che mi sforzo di appartenere al numero di coloro che scrivono facendo progressi e fanno progressi scrivendo”. Il periodo di Cassiciaco, libero dai lacci dell’attività pubblica, sia quella precedente di insegnante che quella successiva di presbitero e vescovo, è quello in cui più chiaramente si coglie questo aspetto della personalità di Agostino: in preparazione per il battesimo, Agostino desidera crescere in conoscenza, fede e saggezza (al punto che chiederà al vescovo Ambrogio dei consigli circa i libri che sia meglio studiare; anche se poi non sarà in grado di seguire quei consigli, consapevole della propria inesperienza). E la villa di Verecondo, immersa in una campagna autunnale, lontana dai clamori della città, si rivela davvero il luogo dove meglio può avvenire la crescita interiore del futuro vescovo d’Ippona.

Cassiciaco: *familia* e crescita spirituale

Nel libro IX delle *Confessioni* Agostino si ritira dunque dal secolo nella villa di Verecondo per riflettere, meditare e guarire, nel fisico e nello spirito, in preparazione al battesimo. Il ritiro a Cassiciaco non è però strettamente eremitico: è invece l’impresa di un gruppo di amici, che decidono collettivamente di dedicarsi alla discussione filosofica e religiosa.³⁴ Per questo motivo, la discussione coinvolgerà sia chi si reca alla villa di Verecondo, sia chi, per diverse ragioni, deve o sceglie di restare a Milano. Per questo motivo, a Cassiciaco il riflettere, il meditare e lo scrivere avvengono in un contesto familiare.

Nel linguaggio agostiniano, *familia* indica tutti coloro che cadono sotto l’autorità del padrone di casa.³⁵ Poiché a Cassiciaco Agostino riveste sia il ruolo di magister che di autorità morale del gruppo riunitosi intorno a lui, si può in un certo senso dire che questo gruppo sia come una *familia* - benché Agostino stesso non vi si riferisca mai con questo termine. Questa precisazione è tuttavia importante alla luce di un articolo di Josef Jössl, pubblicato nel 2004, dal titolo “Augustine’s family as a space of religious experience”. Scrive infatti Jössl che, nell’esperienza cristiana primitiva, la famiglia è tanto ostacolo quanto catalizzatore

³³ *Sol.*, 1, 2, 7.

³⁴ Geuss, R. (2001). Shamelessness, Spirituality, and the Common Good. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 8(3), 68.

³⁵ Shaw, B. D. (1987). The family in Late antiquity: The experience of Augustine. *Past and Present*, 115(1), 11-12.

dell'esperienza religiosa.³⁶ Discutendo il rapporto particolare tra la famiglia, intesa come struttura sociale, e la ricerca di un'esperienza religiosa in seno al cristianesimo tardo-antico, Peter Brown nota come, nel cristianesimo ascetico dei primi secoli, non solo la famiglia, ma anche le normali relazioni affettive, siano considerate d'ostacolo all'esperienza religiosa e alla disciplina spirituale. Brown descrive, a questo proposito, la figura del monaco Teodoro, che, quando legge durante l'assemblea dei fedeli, non osa sollevare gli occhi dal testo sacro per evitare lo sguardo altrui.³⁷ Così, nei monasteri pacomiani, i monaci sono incoraggiati a diventare estranei gli uni per gli altri: e questo non solo per evitare che intreccino sempre possibili relazioni omosessuali; ma anche per evitare il sorgere di un qualsiasi legame affettivo o di comportamenti che possano condurre al loro formarsi e consolidarsi: così, ai monaci è proibito persino di farsi piccoli scherzi, o di scambiarsi piccoli doni.³⁸ Nella Milano di Ambrogio, “la vergine consacrata disdegnava l'orgoglio materno”, contravvenendo a un tratto psicologico tipico della famiglia romana, per cui la matrona “era ancora fierissima del suo grembo fecondo”.³⁹ Al contrario, come ricorda ancora Peter Brown, “la vergine consacrata disdegnava l'orgoglio materno”; e cita ad esempio di un tale atteggiamento la monaca romana Simplicia, il cui epitaffio recita “Non si curò mai di procreare figli, avendo schiacciato sotto i piedi le lusinghe del corpo”.⁴⁰

Questa linea di pensiero, per cui i legami affettivi e famigliari sono d'ostacolo alla vita spirituale, e devono perciò essere recisi ed evitati ad ogni costo, sarà ancora presente nella storia del cristianesimo occidentale per tutto il medioevo. Intorno al 1288, Angela da Foligno perde in breve tempo tutti i suoi famigliari. Così ricorda l'evento nel suo *Memoriale*:

In quel periodo, per volere di Dio, morì mia madre, che era per me un grande impedimento, e dopo, in breve tempo, cessarono di vivere mio marito e tutti i miei figli. Poiché avevo cominciato a percorrere la via della croce e avevo pregato Dio che morissero, ne ebbi grande consolazione e pensai che, dopo quei doni divini, il mio cuore sarebbe stato sempre in quello di Dio e il suo nel mio.⁴¹

³⁶ Lössl, J. (2004). AUGUSTINE'S FAMILY AS A SPACE OF RELIGIOUS EXPERIENCE. *Augustiniana*, 54(1/4) (2004), 402.

³⁷ Brown, P. R. L. (1992). *Il corpo e la società: Uomini, donne e astinenza sessuale Nel Primo Cristianesimo*. Einaudi, p. 221

³⁸ *Ivi*, p. 224

³⁹ *Ivi*, p. 312.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Foligno, A. da. (1996). *Il libro della beata Angela da Foligno*. (S. Andreoli, Ed.). San Paolo, 42-43.

Per Angela, la morte di tutti i famigliari è una liberazione, un dono divino che le permetterà di percorrere la via dell'unione mistica. Per questo motivo la preghiera della mistica è volta a chiederne la morte; e, quando questa sopraggiunge, è un dono che permetterà ad Angela di avvicinarsi alla povertà estrema di Cristo, povero di affetti e di congiunti, in un'interpretazione estrema della spiritualità francescana.

Agostino prende tuttavia una posizione diversa nei confronti della sua famiglia. La sua esperienza religiosa, infatti, è vissuta all'interno del gruppo familiare, ed è spesso possibile solo nel rapporto con esso. Così, Agostino è orgoglioso di Adeodato,⁴² di cui nella *Confessioni* loderà anzi apertamente l'intelligenza, l'acume di spirito e la profondità di pensiero:

Prendemmo con noi anche il giovane Adeodato, nato dalla mia carne e frutto del mio peccato. Tu bene l'avevi fatto. Era appena quindicenne, e superava per intelligenza molti importanti e dotti personaggi. Ti riconosco i tuoi doni, Signore Dio mio, creatore di tutto, abbastanza potente per dare forma alle nostre deformità; poiché di mio in quel ragazzo non avevo che il peccato, e se veniva allevato da noi nella tua disciplina, fu per tua ispirazione, non d'altri. Ti riconosco i tuoi doni. In uno dei miei libri, intitolato *Il maestro*, mio figlio appunto conversa con me. Tu sai che tutti i pensieri introdotti in quel libro dalla persona del mio interlocutore sono suoi, di quando aveva sedici anni. Di molte altre sue doti, ancora più straordinarie, ho avuto la prova. La sua intelligenza m'ispirava un sacro terrore; ma chi, al di fuori di te, poteva essere l'artefice di tali meraviglie?⁴³

Allo stesso modo, Monica è presenza forte nei dialoghi di Cassiciaco e domina, con la sua figura formidabile, la narrazione delle *Confessioni*. Spesso interviene nei dialoghi, facendosi portavoce di una sapienza che non proviene dalla *schola*, ma dalla meditazione sulla parola di Dio e dalla preghiera:

C'era anche mia madre. Ne avevo già notato, a causa della lunga convivenza e di una continua attenzione, le belle doti e l'anima ardente per le cose di Dio. Ma durante una disputa importante che ebbi con i miei commensali nel mio genetliaco e che ho raccolto in un opuscolo mi si manifestò la sua intelligenza in maniera tale da farmi ritenere che non ve n'era altra più idonea al vero filosofare. E poiché non aveva preoccupazioni avevo fatto in maniera che non mancasse al nostro colloquio.⁴⁴

⁴² Cfr. *De beata vita*, 2, 12; 3, 18.

⁴³ *Conf.* 9, 6, 14

⁴⁴ *De ordine* 2, 1, 1.

I suoi sorrisi rivelano spesso una saggezza profonda e una comprensione sottile, sia delle dinamiche del dialogo, sia delle correnti di pensiero che lo attraversano.⁴⁵ Le sue osservazioni sono tanto profonde, che i dialoganti, “dimentichi del suo sesso, la considera[n]o un uomo illustre assiso in mezzo” a loro.⁴⁶ Anzi, di fronte a un’affermazione particolarmente felice, Agostino, “sorridendole con espressione di gioia”, le dice “Madre mia, decisamente hai raggiunto la vetta del filosofare”.⁴⁷ Così, nel *De ordine*, Agostino si professa discepolo della madre:

Chiunque, dunque, ritiene che la filosofia si debba evitare in senso assoluto, pretende semplicemente che noi non amiamo la saggezza. In questi miei scritti, dunque, ti esporrei al disprezzo se tu non amassi la saggezza; non ti disprezzerei se l'amassi soltanto un po' e molto meno se tu l'amassi quanto l'amo io. Ma tu l'ami più di quanto ami me, e so quanto mi ami, e in essa hai tanto progredito che non ti lasci atterrire dalla paura di una eventuale sventura e perfino della morte. Tale disposizione fu difficile anche in filosofi eminenti ed è, per unanime consenso, la vetta dell'amore di saggezza. Ed io non dovrei consegnarmi a te come discepolo?⁴⁸

Pur priva di formazione filosofica formale e dunque incapace di formulare un’argomentazione con un linguaggio tecnico,⁴⁹ Monica è tanto amante della sapienza da poter essere guida del figlio in discussioni di natura accademica. Ella non è affatto d’ostacolo alla crescita spirituale del figlio, che anzi solo insieme a lei raggiunge le vette dell’esperienza mistica. Come ricorda Glowasky, Agostino per due volte aveva già cercato di percorrere la via dell’ascesa neoplatonica, ma in entrambi i casi aveva fallito.⁵⁰ Nell’episodio della contemplazione di Ostia, sarà invece proprio il dialogo con Monica a sollevare i due interlocutori ad

“attingere la regione dell’abbondanza che non viene mai meno, dove pasci Israele in eterno con il cibo della verità [...] e mentre parlavamo, pieni di desiderio, della sapienza, la toccammo lievemente con uno slancio totale del cuore”.⁵¹

La famiglia è dunque, come sostiene Lössl, un elemento importante del percorso filosofico e spirituale di Agostino, e la villa di Verecondo a Cassiciaco si rivela lo spazio in cui questo elemento può dipanarsi

⁴⁵ *De beata vita* 3, 21.

⁴⁶ *Ivi*, 2, 10.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *De ordine* 1, 11, 32.

⁴⁹ Cfr. *De beata vita* 2, 10: "Tibi procul dubio verba defuerunt"

⁵⁰ Glowasky, M. (2016), COHERENCE..., cit., p. 146. Cfr. Conf. 7, 17, 23.

⁵¹ Conf. 9, 10, 23.

appieno. Se, come scrive Lössl, la vita ascetica di Agostino inizia all'interno della sua famiglia,⁵² è con la *familia*, fatta di parenti, amici e discepoli e riunita nel *rus* brianzolo che Agostino si immerge in quelle meditazioni e preghiere che consolidano la sua conversione e preparano la sua vita futura. A differenza del cristianesimo ascetico preponderante al tempo, con Agostino la famiglia resta unita come gruppo con obiettivi sociali, culturali e religiosi,⁵³ e Cassiciaco è il luogo, lo spazio e il momento in cui avviene questo importante slittamento di significato.

In famiglia, la professione di maestro, che Agostino aveva già tenuta a Milano, si trasforma nei contenuti. Dall'insegnamento delle *favole degli antichi*, dallo studio rivolto a ottenere gloria, onori e potere, Agostino si rivolge a un insegnamento intriso di filosofia e cristianesimo, volto alla ricerca in comune della saggezza e di Dio; e questa nuova identità del maestro si consolida proprio nel dialogo *De magistro*, scritto poco dopo il soggiorno a Cassiciaco, e in cui Adeodato svolge il ruolo di interlocutore unico del padre.

Nel dialogo *Sulla vita felice*, un evento familiare diventa occasione e luogo di riflessione filosofica e meditazione religiosa sulla felicità. Il 13 novembre, la famiglia si riunisce infatti per festeggiare il compleanno di Agostino. Le terme della villa di Verecondo offrono un luogo adatto a un pranzo condiviso e a una discussione intima, in una fredda giornata autunnale. Sono presenti Monica, Navigio, fratello maggiore di Agostino, Lastidiano e Rustico, cugini di Agostino, e due concittadini e discepoli del *magister*, Trigezio e Licenzio. Si tratta di persone riunitesi per un giorno speciale; ma, ricorda Agostino, *non modo illo die, sed quotidie convivebamus*.⁵⁴

In questo giorno, guidati da Agostino, i convenuti discutono fra loro di che cosa sia la felicità, e di quale sia la via corretta volta a raggiungerla. In questa occasione, il primo dissidio del dialogo è causato da Navigio, che non acconsente al punto di partenza proposto dal fratello:

[Agostino chiede:] "Ritenete come evidente che siamo composti di anima e di corpo?". Tutti acconsentirono, ma Navigio rispose che non lo sapeva. "Ma non sai proprio nulla, gli chiesi, ovvero questa è una fra le tante nozioni che non sai?". "Non penso, mi rispose, di non sapere proprio nulla". "Ci puoi dire, replicai, alcuna delle cose che sai?". "Lo posso", rispose. "Se non ti dispiace, dinne qualcuna". E poiché rimaneva perplesso, soggiunsi: "Di vivere per lo meno hai coscienza?". "Sì",

⁵² Lössl, J. (2004), *cit.*, p. 409.

⁵³ *Ivi*, p. 413.

⁵⁴ *De beata vita* 1, 5, 6.

rispose. “Hai coscienza, dunque, anche di avere la vita, poiché non si può vivere se non mediante la vita”. “Anche questo lo so”, mi rispose. “Hai anche coscienza di avere un corpo?”. Fece cenno d'assenso. “Dunque sai di risultare del corpo e della vita”. “Lo so per ipotesi, ma rimango in dubbio se siano soltanto questi i componenti”. “Non dubiti dunque, gli dissi, che questi due, il corpo e l'anima, sono componenti; sei in dubbio se se ne richiede qualche altro a completare e costituire l'uomo”. “Sì”, rispose. “Tratteremo, replicai, il problema un'altra volta, se ci sarà possibile”.⁵⁵

Di primo acchito, la domanda di Agostino si rivolge all'ovvio; e la risposta di Navigio pare quella di un Bastian contrario, che rifiuta di acconsentire a ciò che è ovvio per partito preso. La discussione che ne risulta sembra dissidio da poco, ma, se da un lato introduce un elemento realistico nel dialogo, dall'altro permette di stabilire la distinzione e la compresenza di anima e corpo, da cui prenderà poi le mosse la distinzione.

Come notato da diversi interpreti,⁵⁶ Navigio assume qui il ruolo dell'interlocutore essoterico, chi è "esterno alla *schola*" e che non ha dunque la preparazione tecnica per partecipare al dialogo. Nel breve scambio sopra riportato, tuttavia, il lettore contemporaneo avverte soprattutto la sua mancanza di consapevolezza delle regole che presiedono al dialogo filosofico. Ignaro delle regole di base, e della terminologia specifica, del gioco linguistico in cui si trova improvvisamente gettato, Navigio risponde sulla base del senso comune e, si può pensare, delle proprie convinzioni. Proprio per questo, la domanda che egli pone nel *De beata vita* è fondamentale: il suo interrogare si getta immediato alla radice dell'interrogare filosofico. La sua domanda sembra invitare forse Agostino, e certo il lettore moderno, a chiedersi se non si stiano dando per scontate delle regole, che, per loro essenza, fissano il gioco all'interno di certi confini, di certi parametri; cosa che, in un qualsiasi gioco, è ammissibile, perché permette il gioco stesso, ma che forse è più severamente limitante nel momento in cui la posta in gioco è la felicità.

Di fronte all'importanza della domanda posta da Navigio, la risposta di Agostino appare, al lettore moderno, brusca e sbrigativa: Agostino vuol riportare il gioco all'interno delle regole stabilite e condivise, e non ha tempo per investigare i fondamenti su cui costruire l'edificio filosofico e il linguaggio specifico che costituisce i mattoni di tale edificio. La domanda di Navigio, di importanza fondante per la filosofia, la letteratura e le scienze contemporanee, resta sospesa e non risposta. Il dialogo procederà in una direzione più

⁵⁵ *De beata vita* 2, 7.

⁵⁶ SI veda per esempio la bella introduzione ai Dialoghi di Cassiciaco di Domenico Gentili in Agostino, *Opere*, vol. III, "Dialoghi/1", Ed. Città Nuova, Roma 1970, p. XI.

rassicurante per un filosofo cristiano dell'età tardoantica; e i punti chiave della discussione saranno raggiunti grazie all'apporto della famiglia di Agostino, di Monica e di Adeodato. La domanda di Navigio è però registrata nel testo del dialogo, e sembra aspettare paziente che qualcuno la colga.

La villa di Verecondo a Cassiciaco, dunque, si offre come spazio in cui questo dialogo, questa ricerca della verità tutta interna ai legami famigliari può avere luogo. Nel dialogo, tutti i partecipanti crescono. E Cassiciaco diventa allora lo spazio della loro crescita, e la possibilità stessa della loro crescita. Più ancora, diventa lo spazio in cui le regole del gioco linguistico condiviso dai presenti possono essere contestate, permettendo che si dischiudano nuovi orizzonti della ricerca.

Cassiciaco: i luoghi e gli spazi come materia e specchio del dialogo

Fino a questo punto, si è visto come Cassiciaco sia uno dei, se non il luogo fondante di tanta parte del discorso agostiniano: consolidamento dei risultati della conversione milanese; approfondimento della comprensione del cristianesimo alla luce degli studi classici, neoplatonici, stoici e ciceroniani; e introduzione di immagini e tematiche tipici della produzione matura del vescovo d'Ipbona. La villa di Verecondo non è, tuttavia, soltanto il luogo in cui si svolgono riflessioni tanto importanti per l'opera agostiniana; al contrario, il *rus*, vale a dire la villa e la campagna ad essa collegata, sa offrire la materia stessa intorno a cui ruotano la riflessione filosofica e la meditazione religiosa. E non vi è dialogo in cui questo aspetto si noti con più profondità, che nel dialogo sull'ordine. La discussione riportata in questo dialogo, che manifestamente ruota intorno all'idea platonica e stoica di un *ordo rerum* universale, e all'idea cristiana di provvidenza divina, si avvale tuttavia degli spazi e dei luoghi del *rus Cassiciacum* come di strumenti per suscitare, sostenere e guidare la riflessione.

Dopo l'epistola dedicatoria a Zenobio, destinatario del dialogo, l'opera si apre con una cornice narrativa che fornisce il contesto degli eventi riportati. Il *De Ordine* si apre così su di una scena notturna:

Una notte mi svegliai al solito e in silenzio riflettevo su pensieri che non saprei da dove mi venissero in mente. Il fatto s'era tramutato in consuetudine per il mio amore di raggiungere il vero. Se tali problemi mi assillavano, vi riflettevo sopra o durante la prima parte della notte o durante la seconda, comunque per circa una metà della notte. E non tolleravo di esserne distolto dalle discussioni degli studenti. Anche essi per tutto il giorno si applicavano tanto da sembrarmi eccessivo se avessero

impiegato nella fatica degli studi anche una parte della notte. Avevano inoltre ricevuto da me l'ordine che, oltre la lettura, imparassero a riflettere e abituassero lo spirito a riconcentrarsi in se stesso. Dunque, come ho detto, ero sveglio. Ed ecco che il mormorio dell'acqua che scorreva accanto alle terme colpì il mio udito e fu avvertito da me più attentamente del solito. Mi pareva assai strano il fatto che la medesima acqua scorrendo sulle pietre del greto desse un suono ora più distinto ora più soffocato. Presi a ricercarne la causa. Confesso che non mi venne in mente nulla.⁵⁷

È notte. Agostino è, come d'abitudine, sveglio: la notte è infatti l'unico momento in cui, libero dalle pressioni legate alla necessità di adattare la riflessione al livello dei suoi interlocutori, Agostino può meglio confrontarsi con i problemi che lo assillano. Egli avverte tali problemi come pressanti, ma sa che quanto vivono con lui non sarebbero assicura in grado di affrontarli; né sarebbe giusto: Tali questioni sono infatti personali, e si riferiscono all'indagine personale dell'uomo Agostino. Non sono adatte a studenti tanto indietro nei loro studi. Né sarebbe, in fondo, opportuno proporle a questi ultimi: le loro giornate sono già piene di discussioni formali, in cui si richiede loro di quasi uscire da se stessi, e proiettare la loro attenzione sui temi universali proposti loro dal maestro; nel tempo che rimane loro libero, è altrettanto necessario che imparino a ritornare in se stessi, a esaminare se stessi e a studiarsi, secondo l'uso stoico e platonico. In questa notte, tuttavia, Agostino non riesce a concentrarsi sulla propria riflessione interiore: nel buio, un suono, proveniente dal mondo esterno, continua a catturare la sua attenzione e gli pone questioni, in apparenza banali eppur pressanti, a cui sente di dover trovare una risposta.

Quello che a noi interessa è l'ambientazione della vicenda. Siamo infatti di notte, il momento rivolto – si direbbe *ordinato* al riposo; ma Agostino non riposa; anzi, è sua abitudine trascorrere parte della notte nella riflessione personale, togliendola al riposo. Di quale parte della notte si tratti non è chiaro; ed anzi lo stesso Agostino confessa una certa irregolarità nel suo comportamento: a volte la prima metà, a volte la seconda. E questo tempo è trascorso nella riflessione personale, nonostante il percorso platonico e cristiano di meditazione e riflessione iniziato a Cassiciaco si fondi sul dialogo, che richiede per definizione di andare oltre la solitudine e l'isolamento, per crescere insieme, come comunità e all'interno della comunità. Qui, invece, Agostino si isola dalla *familia* che lo ha accompagnato a Cassiciaco – ed anzi si isola da loro proprio nel momento in cui condivide con loro gli spazi della villa di Verecondo adibiti al sonno. Eppure il luogo è

⁵⁷ *De ordine* 3, 6.

buio – è notte fonda – e possiamo immaginare come Agostino si senta solo, circondato dai compagni addormentati, mentre l’oscurità lo avvolge.

In questa oscurità, tuttavia, Agostino è tratto dai suoi pensieri da un’esperienza che, anche nell’oscurità, reca con sé la possibilità di essere condivisa: il suono, proveniente dalla campagna intorno alla villa, di un corso d’acqua che scorre nel greto; e l’esperienza delle mutazioni nell’intensità del mormorio del corso d’acqua nel suo greto. L’esperienza del suono è però subito legata dalla memoria alla conoscenza del luogo: nel rus di Verecondo vi sono dei *balnea*, vicino ai quali scorre dell’acqua. Nell’illusione della solitudine creata dalle tenebre e dal momento del giorno, Agostino si trova dunque stimolato alla ricerca da una situazione che, se non condivisa, è certo condivisibile. A fare da sfondo a questa esperienza sono gli spazi condivisi nella quotidianità della villa di Verecondo, con la loro semplicità disarmante: un corso d’acqua, un greto petroso, i *balnea* della villa di Verecondo.

Agostino stesso si rende ben presto conto di non essere l’unica persona sveglia nella stanza: nelle tenebre, sente infatti il movimento di Licenzio, che batte su un mobile di legno per scacciare dei topi; e poco dopo scopre che anche Trigezio, che dorme con lui e Licenzio, è sveglio:

Ed ecco che Licenzio dal suo letto tentò di porre in fuga alcuni topi importuni battendo un mobile di legno che gli stava accanto. In tal maniera mi avvertì che era desto. Gli dissi: “Giacché vedo che la tua Musa per farti fantasticare ti ha acceso il suo lume, noti, o Licenzio, come varia il mormorio del ruscello?”. “Il fatto non m’è nuovo, rispose. Una volta mi svegliai di notte col desiderio che fosse sereno. Prestai allora l’orecchio per avvertire se cadeva la pioggia e l’acqua del ruscello produceva lo stesso fenomeno di adesso”. Trigezio confermò poiché anche egli, che era coricato nella stessa camera, era desto senza che noi lo sapessimo. Stavamo infatti al buio ed è questa un’economia che in Italia è quasi indispensabile anche ai più facoltosi.⁵⁸

Nell’originale latino, la stessa frase rappresenta l’elucubrazione di Agostino circa la differenza di suono prodotta dall’acqua, e il rumore prodotto da Licenzio per scacciare i topi fastidiosi: la riflessione interiore, individuale ed isolata di Agostino è interrotta quasi sul nascere, con effetto immediato, dall’azione di Licenzio. Una riflessione oziosa, nata come apparentemente banale, è introdotta da un evento in apparenza

⁵⁸ *Ibidem*.

altrettanto banale. Eppure, come ricorda Agostino, non gli è possibile vedere Licenzio, né vedere i topi che lo infastidiscono: a causa della penuria di olio da lampada, infatti, le notti della campagna italiana sono trascorse al buio. Il lettore moderno non sa se sia stato lo stesso Licenzio, in seguito, a rivelare al *magister* la causa del suo essere sveglio; o se Agostino abbia intuito la ragione di quel suono. Tutto quanto avviene dunque al buio, e il senso dell'udito domina l'esperienza di questa prima parte del dialogo.

Ben presto, Agostino scopre che anche Trigezio è sveglio – lo studente stesso si rivela agli interlocutori. Si sviluppa così – e si conclude veloce – la prima discussione del dialogo. Si tratta di una discussione svoltasi per intero nell'oscurità, mentre la notte scorre verso il mattino. L'argomento da cui prende le mosse è l'interrogazione di Agostino su quale sia la “causa del variare del mormorio” delle acque che scorrono accanto ai *balnea* della villa. A questa curiosità (cui presto Licenzio offre una risposta possibile) soggiace tuttavia una domanda più complessa e importante: se cioè sia possibile affermare che tutto esiste in relazione a una causa; vale a dire, se tutto ciò che esiste sia *ordinato* ad altro esistente, e quale sia l'origine di tale ordine. La conversazione, di grande importanza filosofica e teologica, ha però inizio dall'osservazione delle variazioni nel mormorio di un torrentello, mentre scorre accanto alla villa di Cassiciaco. Per un tema tanto alto e nobile, l'inizio del dialogo è umile: umile nell'osservazione che gli dà inizio (un discorso di foglie cadute e di acqua che scorre nel greto d'un ruscello), umile nell'episodio che rende possibile il dialogo. Come ricorda Licenzio, infatti, “ora io facendo rumore ho cercato di far capire, se pur capisce qualche cosa, a quel topo comune o da fogna, a causa del quale hai scoperto che ero desto, di tornarsene nel suo covo e di starsene quieto”.⁵⁹

La mattina dopo, “a causa del tempo inclemente”, il gruppo dei dialoganti si avvia verso le terme, dove il dialogo può procedere in un ambiente chiuso, protetto e caldo:

Ed ecco che davanti alla porta scorgemmo due galli che avevano cominciato ad azzuffarsi ferocemente. Ci piacque osservarli. Che cosa non scorgono, dove non si volgono gli occhi degli amatori di saggezza per cogliere da ogni parte i cenni dell'armonia della ragione che impone ordine e misura a tutti gli esseri coscienti e incoscienti? Essa conduce i propri seguaci che a lei anelano per qualsiasi via e in qualsiasi luogo voglia esser cercata. Dunque da ogni fatto e dovunque si può scorgerla. Ad esempio, in quei galli era possibile scorgere le teste intente al colpo, le penne arruffate,

⁵⁹ *De ordine* 3, 9.

il rapido assaltare, l'accorto schivare. Niente v'era di disarmonico in animali privi della ragione appunto a causa d'una ragione che da un ordine superiore tutto armonizza. Infine era possibile scorgere le intimazioni del vincitore nel canto superbo e nelle membra raccolte, per così dire, a cerchio, come in esaltazione del dominio, e gli indizi del vinto nelle penne sollevate sulla testa e nella difformità completa della voce e del passo che per ciò stesso era conformata e proporzionata, non so come, alle leggi naturali.⁶⁰

I due animali sembra quasi essere in quel luogo in attesa dell'arrivo di Agostino e degli altri dialoganti; e al loro arrivo sembra abbiano appena iniziato ad azzuffarsi. Lo fanno davanti alla porta: e dunque la piccola comitiva si trova la strada bloccata. Agostino e i suoi sono affascinati da questo spettacolo naturale, lo osservano nei dettagli stupefacenti e, dopo averlo superato, ancora ne parlano. La descrizione dei gesti, dei movimenti e degli atteggiamenti dei due animali è minuziosa e sembra quasi una digressione;⁶¹ ma si avverte anche l'irrompere continuo del mondo naturale nell'ambiente più astratto e asettico della riflessione filosofica; e insieme il forte fascino che questo esercita sugli animi del piccolo gruppo di Cassiciaco. Contro il filosofare platonico, che invita a distogliere l'attenzione dal mondo transeunte, preda del divenire, per rivolgerlo alle idee eterne e immutabili, il piccolo gruppo di Cassiciaco trova molteplici occasioni di riflessione dall'osservazione del mondo del divenire: il suono dell'acqua nel greto di un rivolo, di notte; i movimenti ipnotici di due galli che si azzuffano, di prima mattina – il *rus Cassiciacum* sembra offrire alla loro riflessione opportunità e occasioni; i concetti, discussi in forma astratta, vi si trovano incarnati; e la sorpresa con cui questi fenomeni si presentano, di contro al carattere prevedibile di un discorso filosofico tradizionale, quale può essere quello sul concetto di ordine e sul principio di ragione, rende il soggiorno a Cassiciaco fondamentale per la crescita interiore di tutti i membri del gruppo.

Gli stessi edifici della villa di Verecondo offrono ad Agostino un *exemplum* che incarna il concetto di ordine, che tanto gli preme che i suoi giovani studenti comprendano:

Allo scopo esaminiamo bene in questo edificio i particolari. Non possiamo non essere contrariati nel vedere una porta da un lato e l'altra posta vicino al centro, ma non proprio al centro della facciata.

⁶⁰ *Ivi* 1, 8, 25.

⁶¹ Si ricordi tuttavia quello che ebbe a scrivere Étienne Gilson, con riguardo all'utilizzo della digressione nello stile agostiniano. Cfr. Gilson, É. (1943). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin, p. 312: "la méthode naturelle de l'augustinisme est la digression".

Infatti nelle strutture architettoniche, se non ve n'è necessità, la sproporzione delle masse sembra quasi contrariare la vista. Invece il fatto che tre finestre, una in mezzo e due ai lati, diffondono a spazi eguali luce nella stanza, se osserviamo bene, ci piace e attira a sé l'attenzione.⁶²

Come sempre, Agostino non ci offre una vera e propria descrizione dell'edificio dei *balnea* della villa. E tuttavia le sue parole sollevano i luoghi del suo soggiorno dallo sfondo opaco in cui il dialogo filosofico li relega, per evocarne in modo quasi palpabile dimensioni e spazi: le due porte di accesso e di uscita, le finestre disposte in modo simmetrico, a meglio far entrare la luce e a donare proporzioni armoniose all'edificio. Sono tutti luoghi della cui bellezza Agostino ci lascia tracce, mentre li prende a esempio dell'ordine divino, che tutto compenetra. In questo caso, i luoghi e gli spazi sono evocati attraverso il senso della vista, che ne restituisce la vicinanza avvolgente, mentre il senso dell'udito, nel buio della prima discussione del dialogo, diceva del carattere remoto del torrente. Nel ricercare la presenza dell'ordine nel mondo, e nel cercare una distinzione e un legame tra i concetti di provvidenza e giustizia divini, Agostino e i suoi si muovono da un'oscurità, in cui l'ordine è avvertito vago e lontano, prima della distrazione offerta dalle digressioni cui si schiude il discorso; alla presenza dell'ordine nella natura in apparenza irrazionale (come può essere una lotta tra galli) e nel mondo edificato dall'uomo. Il senso della vista dice di una comprensione più piena; e Agostino invita i suoi a considerare le caratteristiche dell'edificio, presente ai loro occhi, come di ciò che rende materiale e tangibile il concetto. Questo, a sua volta, fa sì che il vedere diventi intellighere: mentre le parole del *magister* guidano lo sguardo e la mente dei suoi verso la comprensione. Seduti nelle terme, perché "il cielo si era coperto di nubi",⁶³ Agostino e i suoi possono vedere l'ordine delle cose nell'esempio dell'architettura umana un segno di verità più profonde ed eterne: "siamo in possesso [...] di alcune orme della ragione nei sensi e per quanto riguarda la vista e l'udito".⁶⁴ Osservare la villa di Verecondo significa allora seguire tali orme, come un investigatore che voglia trovarne la ragione ultima, e insieme scoprire chi le abbia lasciate: il Dio maestro. Questi, nel suo insegnamento, "non solo supera ogni umana facoltà nel produrre segni sensibili, ma, influenzando direttamente sull'uomo, gli mostra fino a qual punto si è abbassato per lui", fino a utilizzare l'arte umana, frutto di una ragione imperfetta, per rivelare verità divine e perfette.

⁶² *Ivi* 2, 11, 34.

⁶³ *Ivi* 2, 6, 19.

⁶⁴ *Ivi* 2, 11, 33.

Conclusione

Dopo pochi giorni tornò Alipio. S'era levato un sole splendente. La serenità del cielo e la mite temperatura, quale poteva darsi d'inverno in quei luoghi, ci invitò a scendere nel prato. Lo facevamo assai spesso, quasi per abitudine. C'era anche mia madre [...] Seduti che fummo nel luogo suddetto, più comodamente che potemmo, mi rivolsi ai due giovanetti [...]»⁶⁵

Chi conosca anche solo un poco la Brianza, può quasi vedere il cielo descritto da Agostino, sentire l'aria fresca e pura di una giornata autunnale che il sole riesce ancora a scaldare; e riesce quasi a vedere gli amici che passeggiano su un prato, vi si siedono e iniziano a parlare. Nel silenzio della campagna autunnale, in una giornata soleggiata, le parole si disperdono nell'aria tersa; si respira un senso di pace e di chiarezza, che sembra riflettersi nei concetti tersi, precisi e chiari discussi dai dialoganti. Anche in questo, il paesaggio è specchio del dialogo: iniziato nell'oscurità della notte, dove oggetti, animali e persone sono solo voci e suoni, quando ancora la discussione si rivolge a concetti confusi, all'immediatezza dell'esperienza sensoriale; il dialogo *De ordine* si sposta poi, al mattino, verso i *balnea* e poi dentro questo luogo protetto, accogliente; e infine, quando la discussione ha la capacità di raggiungere una maggiore chiarezza e comprensione, i dialoganti si incontrano in un luogo aperto, nell'aria tersa, sotto un sole e un cielo luminosi.

Nella campagna di Cassiciaco, Agostino non si isola, quasi filosofo sapiente nella sua torre d'avorio, a scrivere una filosofia compiuta e perfetta; e, in fondo, non è neppure questo lo *stile* agostiniano. Agostino non è, e non sarà mai, pensatore sistematico; egli è invece un pensatore che dialoga con il suo presente e con i personaggi che abitano e animano questo presente - anche se la sua opera oltrepassa la contingenza da cui ha origine, per trasformare in profondità chi la legge. In questo senso, Agostino è autenticamente platonico, e l'essenza di tutta la sua opera è il dialogo. Proprio questo dialogo è la natura della sua attività a Cassiciaco: dialogo con familiari e amici vicini e lontani, dialogo con gli schemi concettuali del suo tempo, dialogo con se stesso e con Dio. A questo dialogo, la villa di Verecondo e la campagna che la circonda offrono uno spazio; e gli spazi diventano uno specchio, che ne riflette il contenuto e lo spirito, dando una prima forma a tanti principi del pensiero dell'Agostino cristiano, battezzato, presbitero e vescovo.

⁶⁵ *Ivi* 2, 1,1-2, *passim*.

Se Milano è il luogo della malattia, dell'affanno e del dolore, nella dispersione di vie e incontri, che portano Agostino allo spasimo della conversione; Cassiciaco vi si contrappone come luogo di pace, di raccoglimento, e di guarigione fisica e spirituale. Benché malattia, affanno e dolore seguano Agostino in campagna, con il tempo, attraverso un dialogo lento e faticoso, spesso interrotto e ripreso, ma anche con la meditazione e la preghiera, egli riuscirà a guarire. Quando torna a Milano, nella primavera del 387, Agostino ha consolidato la propria conversione; egli è pronto per il battesimo, e per la vita radicalmente diversa che questo porterà con sé. Ma di tale vita, fondata sul dialogo, e di cui il dialogo costituisce l'essenza, è specchio il suo soggiorno a presso il *Rus Cassiciacum*.

Bibliografia

Sulle *feriae vindemiales*:

“*Feriae vindemiales* lasted from the 22nd of August to the 15th of October, and, was instituted for the purpose of enabling the country-people to get in the fruits of the field and to hold the vintage. (Codex, 3, tit. 12.) This was a vacation from legal business, but not a *sacrum publicum*”.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=feriae-cn> accesso 12.08.2022

Foligno, A. da. (1996). *Il libro della beata Angela da Foligno*. (S. Andreoli, Ed.). San Paolo.

Betrand, L. (1913). Saint Augustin: Quatrième partie. *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, 15(2), 241–275.

Betrand, L. (1913). Cassiciacum a-t-il disparu? *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, 17(2), 327–341.

Brown, P. R. L. (1971). *Agostino d'Ippona*. Einaudi.

Brown, P. R. L. (1992). *Il corpo e la società: Uomini, donne e astinenza sessuale Nel Primo Cristianesimo*. Einaudi.

Doucet, D. (1989). Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin. *Augustiniana*, 39(4), 447–461.

Geuss, R. (2001). Shamelessness, Spirituality, and the Common Good. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 8(3), 57–77.

Gilson, É. (1943). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin.

Glowasky, M. (2016). COHERENCE, TRANSITION, AND THE ASCENT OF THE READER: THE LITERARY SIGNIFICANCE OF "CONFESSIONS" IX. *Augustiniana*, 66(1/4), 35–149.

Lössl, J. (2004). AUGUSTINE'S FAMILY AS A SPACE OF RELIGIOUS EXPERIENCE. *Augustiniana*, 54(1/4 (2004), 401–415.

Lovecraft, H. P. (2014). *Tutti i romanzi e i racconti*. (G. Pilo & S. Fusco, Eds.). Newton Compton.

Shaw, B. D. (1987). The family in Late antiquity: The experience of Augustine. *Past and Present*, 115(1), 3–51.

Tell, D. (2010). Augustine and the “Chair of Lies”: Rhetoric in The Confessions. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 24(4), 384–407.