

L'ODISSEA DI AGOSTINO.

IL PROLOGO DEL «DE BEATA VITA» TRA OMERO E PLOTINO

ABSTRACT

L'articolo esamina la fitta trama linguistica e semantica con cui Agostino tesse una metafora nautica nel prologo del *De beata vita*, ripercorrendo la presenza in esso di autori precedenti, latini e greci, riutilizzati dall'autore per costruire una implicita allegoresi del mito di Ulisse, e precisamente dell'episodio dell'impossibile traversata di *Od. v*, individuando altresì nell'interpretazione allegorica del medesimo mito presente in alcuni testi platonici e neoplatonici la chiave ermeneutica fondamentale del brano agostiniano. Contemporaneamente si tenta di dar ragione di quella intima coerenza della figurazione allegorica che altrove nella critica è stata messa in discussione, evidenziandone invece tutta la portata di novità anche rispetto agli elementi tradizionali pur presenti nel passo agostiniano. In particolare, da una parte si pretende di dimostrare la volontà di Agostino di identificarsi nel mito di Ulisse, facendolo rivivere nella propria biografia, dall'altra si evidenzia la novità riguardante due simboli, uno tradizionale e dall'autore risignificato, l'altro di invenzione agostiniana.

The article examines the dense linguistic and semantic web with which Augustine weaves a nautical metaphor in the prologue of *De beata vita*, and identifies traces of Latin and Greek authors antecedent to Augustine, who are re-used by him to construct an implicit allegoresis of the myth of Ulysses, specifically of the episode in *Od. v* of the impossible sea crossing; the allegorical interpretation of the myth present in certain Platonic and Neo-platonic texts is interpreted in this paper as the key hermeneutics of the Augustinian extract. At the same time, the article attempts to provide reasons for the strict coherence of the allegorical figuring questioned by some critics, pointing out the reach of its novelty, also with regard to the traditional elements in the Augustinian passage. On the one hand, the aim is to show Augustine's will to identify himself with the myth of Ulysses, bringing it alive through his own biography; on the other, the novelty of two symbols is brought out, one which is traditional but given new meaning by the author, the other an Augustinian invention.

0. LETTERATURA TARDO-ANTICA

In un mondo in cui si afferma sempre più il Cristianesimo, Agostino, che giunge a Milano imbevuto della *sapientia* pagana, dimostra di saperla sfruttare,¹ nel prologo del *De be-*

¹ Agostino teorizza esplicitamente l'*usus iustus* nel *De doctrina christiana* (II, 40, 60-62), ma già nelle *Confessioni*, rammentando proprio la lettura "milanese" dei «libri dei Platonici» (*Conf. VII*, 9, 13), adopera come giustificazione proprio l'interpretazione allegorica delle «spoglie degli Egiziani» (*Conf. VII*, 9, 15; in particolare: *et ego ad te veneram ex gentibus et intendi in aurum, quod ab Aegypto voluisti ut auferret populus tuus, quoniam tuum erat, ubicumque erat*). Cfr. BEATRICE 1989, pp. 262-263.

ata vita, contemporaneamente trascendendola in una nuova creazione, che prelude alla fusione di *Antike und Christentum*,² poiché realizza, secondo i raffinati canoni estetici dell'epoca tardo antica,³ una fitta intertestualità⁴ con scrittori precedenti,⁵ mostrando come lo scolasticismo tardo-antico si venga a sovrapporre alla consolidata pratica letteraria dei poeti latini, che costruivano testi imitando e “citando”.⁶ Ciò determina dei rimandi con gradi diversi di esplicitezza e intenzionalità,⁷ a cui tuttavia la nuova creazione è irriducibile, tanto più se l'autore scrive al crocevia di due *Weltanschauungen*, in cui spesso dei dati tradizionali sono richiamati per contrapporvisi.⁸

1. TRA *MEDIOLANUM* E *CASSICIACUM*⁹

Nell'autunno del 386 d.C. Agostino, adducendo come motivo un *dolor pectoris*, abbandona i *negotia* milanesi per ritirarsi a *Cassiciacum*, in un cenacolo filosofico-religioso. Ad esso prendono parte parenti e amici, che diventano poi i protagonisti di alcuni dialoghi filosofici,¹⁰ che proprio lì Agostino scrive, sul modello neanche troppo nascosto di quelli ciceroniani.¹¹ Si tratta della sua primissima produzione letteraria, all'interno della quale si inserisce il *De beata vita*, in cui Agostino, sotto l'influenza di Ambrogio e di alcuni cristiani neoplatonici,¹² riflette su cosa sia la felicità e come raggiungerla, a partire dalla scoperta dell'immaterialità dell'anima. Il tema è centrale tanto nelle filosofie pagane – di cui è stato chiarito il carattere di pratica “religiosa”¹³ – quanto nella riflessione teologica cristiana,¹⁴ che Agostino comincia a conoscere in questo periodo. Nel prologo con dedica a Manlio Teodoro, cristiano e neoplatonico,¹⁵ Agostino struttura una complessa metafora nautica¹⁶ per descrivere il pericoloso viaggio dell'uomo verso la felicità, classificando gli uomini in tre categorie, nella terza delle quali poi si va a collocare, svelando così il senso dell'allegoria e al contempo perso-

² Cfr. FREDOUILLE 1972; MARROU 1987.

³ Vd. FONTAINE 1980, in part. pp. I-VII e 1-130.

⁴ Cfr. CONTE 1974 e CONTE - BARCHIESI 1989.

⁵ Cfr. e.g. MARROU 1965, pp. 404-411 e pp. 431-442; COURCELLE 1984b; NAZZARO 1993, pp. 489-514; SMOLAK 2004, pp. 51-66.

⁶ Cfr. CONTE - BARCHIESI 1989, pp. 81-82.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 92. Cfr. anche UGLIONE 2002, p. 81.

⁸ Cfr. CONTE 1974, p. 11.

⁹ Cfr. BROWN 2005, pp. 54-117; CATAPANO 2010, pp. 17-28; CIPRIANI 2013, pp. 31-36, 77-136; ROSEN 2016, pp. 73-113.

¹⁰ Cfr. CATAPANO 2006.

¹¹ Cfr. TESTARD 1958; FOLEY 1999; CATAPANO 2013, pp. 111-112.

¹² Vd. SOLIGNAC 1962b, pp. 529-536; SOLIGNAC 1988, pp. 43-56; MADEC 1994, pp. 191-193.

¹³ Cfr. HADOT 1988; HADOT 1998. Vd. BV 1,5: *disputationum mearum, quod mihi videtur religiosius evasisse*. Cfr. GUALANDRI 2002, p. 334 nt. 23 e p. 337 nt. 44; per il rapporto di Agostino con le *artes liberales* all'epoca della stesura del *De beata vita*, vd. *ivi*, pp. 344-345.

¹⁴ Cfr. BEIERWALTES 1995, p. 47.

¹⁵ Per la relazione tra Agostino e Manlio Teodoro, vd. GUALANDRI 2002, pp. 329-345.

¹⁶ In generale, vd. CURTIUS 2000, pp. 147-150; in particolare: RONDET 1954, pp. 691-701.

nalizzandola. Agostino ripercorre per brevi ma non generici cenni il proprio itinerario biografico dall'adolescenza fino all'incontro con i neoplatonici cristiani di Milano – una sorta di «prime confessioni»¹⁷ – all'interno di un'allegoria dell'uomo alla ricerca della felicità, in cui intreccia i fili di una lunga tradizione letteraria, sia latina¹⁸ sia greca, seppur letta in traduzione,¹⁹ alla fine identificandosi con il personaggio di Ulisse.²⁰

2. GLI ELEMENTI DELL'ALLEGORIA²¹

Nel primo paragrafo Agostino pone il problema del raggiungimento della felicità da parte degli uomini,²² recuperando la metafora tradizionale della filosofia come porto²³ che però non coincide con la condizione di *beatitudo*, rappresentata invece da una terra ferma, cui si accede dal porto della filosofia.²⁴ Questa novità²⁵ prelude a una differenza ancora più grande rispetto alla tradizione pagana precedente,²⁶ ovvero lo scetticismo circa la possibilità di pervenire a quel porto, a causa dell'insufficienza di ragione e volontà. Segue un catalogo di ipotesi sull'origine dell'esistenza dell'uomo, che è subito raffigurata dall'immagine di un navigante finito in mezzo alle onde di un

¹⁷ COURCELLE 1968².

¹⁸ Cfr. HAGENDAHL 1967.

¹⁹ Da *Conf.* I, XIV, 23 sappiamo che Agostino ha letto Omero in originale, benché senza grande dilletto (*Cur ergo graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? Nam et Homerus peritus texere tales fabellas et dulcissime vanus est et mihi tamen amarus erat puer*). Sappiamo inoltre che alla data di composizione del *De beata vita* Agostino ha letto (alcuni) libri di Plotino o più in generale di «platonici» (tra cui probabilmente qualcosa di Porfirio), benché nelle traduzioni di Mario Vittorino. Per la conoscenza del greco da parte di Agostino, cfr. MARROU 1987, pp. 45-53. Per il rapporto di Agostino con i testi greci vd. COURCELLE 1948.

²⁰ Già COURCELLE 1984a, pp. 125-126, identifica la relazione complessiva tra il prologo di BV e il mito di Ulisse e le Sirene, nella sua interpretazione neoplatonica, che indica in: Plotin. *Enn.* I, 6, 8 e Porph. *Vita Plot.* 22, vv. 23-28; cfr. *ivi*, pp. 102-103, 111-112. In seguito, JACKSON 1990, pp. 75-76, sostiene l'intenzione di Agostino di paragonarsi a Ulisse, senza tuttavia fornire alcuna analisi testuale né alcuna bibliografia. Non ritengo peraltro giustificato l'attributo «cristiano» che l'autore riserva all'«Odissea» di Agostino. Cfr. *ivi*, p. 73.

²¹ Cfr. GUALANDRI 2002, pp. 330-334; CATAPANO 2006, pp. LVI-LVII.

²² Il tema, tradizionale nella riflessione filosofica antica, è oggetto di almeno due trattati noti ad Agostino, ovvero Cic. *Tusc.* e Sen. *De vita beata*. Esso si fonda su un assunto, che Agostino (BV, II, 10), e prima di lui Seneca (*De vita beata*, I, 1), riprende dall'*Hortensius* di Cicerone: *beatos nos esse volumus*; cfr. Cic. *Hort.* frgg. 58-59b, in GRILLI 1962, pp. 33-35, e il relativo commento alle pp. 93-94, 140-142.

²³ Cfr. OROZ RETA 1968. L'immagine è ricorrente soprattutto in Cicerone (cfr. FISCHER 1987) e Seneca (ARMISEN MARCHETTI 1986; VALENZANO 1982).

²⁴ Interessante il parallelo con Seneca *Ep.* 72, 9-10, che tuttavia presenta differenze concettuali rilevanti: mentre per lui il sapiente è separato da tutti gli altri, in Agostino tutti gli uomini sono in viaggio verso la filosofia. In secondo luogo la distinzione operata tra porto e terra ferma identifica, in Seneca, gradi differenti del possesso della sapienza, che rimane la meta da raggiungere.

²⁵ Cfr. CATAPANO 2001, p. 178.

²⁶ Sulla distanza da Cic. *Tusc.* V, 2, 5 e Sen. *De vita beata* I, 1-2, vd. VALENZANO 1982.

mare infido e pericoloso.²⁷ Il paragrafo si conclude con l'affermazione paradossale che la meta sia raggiungibile solo grazie a una tempesta, un evento considerato impedimento nautico per eccellenza.

Nel secondo paragrafo Agostino tripartisce la classificazione dei naviganti, cui gli uomini, nella loro esistenza tesa alla felicità, possono essere paragonati. Il modulo retorico è reperibile già nella tradizione letteraria precedente, in particolare nelle Epistole di Seneca,²⁸ tuttavia il senso generale come quello particolare della classificazione è proprio di Agostino. Il primo gruppo, infatti, è dato da coloro che, raggiunta l'età della ragione, facilmente entrano nel porto della filosofia e da lì danno indicazioni agli altri; il secondo da coloro che, ingannati dall'aspetto del mare, si inoltrano al largo dimentichi della patria, preda dei piaceri e destinati a perire nell'abisso, a meno che non intervenga una *tempesta*. Tuttavia, si precisa che solitamente la maggior parte di costoro non va così lontano da non poter ritornare. Infine si può identificare un terzo genere di uomini, che grazie a dei *signa* ottengono il ricordo della patria, tra i quali però si devono distinguere coloro che fanno ritorno senza indugio da quelli – i più – che ritardano il viaggio con pretesti vari, fino a che, anche per essi, non intervenga una disgrazia, come fosse una tempesta, che loro malgrado li rispinga verso la meta. È da notare che la terra della beatitudine, introdotta nel paragrafo precedente, viene qui connotata come la «dolcissima patria», e quindi il movimento della vita verso di essa come un «ritorno».²⁹

Nel terzo paragrafo appare l'ultimo elemento della metafora, cioè una montagna alta e illuminata, che si trova davanti al porto della filosofia e che costituisce il supremo pericolo non solo per coloro che sono ormai presso il porto ma anche per coloro che vi sono già approdati. Esso, per la sua luce e altezza, attira i naviganti, e coloro che vi salgono vi si trattengono come irretiti da un qualche diletto. In modo singolare, tuttavia, secondo Agostino, costoro si darebbero da fare per insegnare ai rimanenti la retta via per il porto, rimanendo però sulla montagna, che – viene chiarito – è in realtà cava e destinata a franare su di sé ingoiando coloro che vi si erano trattieneuti. Agostino stesso, poi, dà indicazioni molto chiare per l'esegesi di questo simbolo, identificandolo nella rappresentazione della superbia intellettuale che coglie coloro che cercano la sapienza per la propria vanagloria, spostando l'oggetto dello *studium* dalla *sapientia* alla *gloria*.³⁰ Questa per Agostino è la suprema disgrazia, in quanto lo *studium sapientiae*, che è il retto desiderio per arrivare alla filosofia, porta qui a una tragica eterogenesi dei fini, in cui la meta è tolta proprio a chi era arrivato «già quasi a vederla».

Il quarto paragrafo è dedicato all'esegesi autobiografica, con cui Agostino rilegge il proprio itinerario, dal primo incontro con l'*Hortensius* di Cicerone fino al momento presente, in cui, superando lo scetticismo probabilistico della nuova Accademia, accoglie le spiegazioni della natura incorporea dell'anima e di Dio fondate sul pensiero neoplatoni-

²⁷ Cfr. Sen. *Cons. Pol.* IX,6.

²⁸ Cfr. in particolare Sen. *Ep.* 52, 3-4; 72, 9-10; 75, 9-14.

²⁹ Aug. BV I,2: *suae dulcissimae patriae*. Cfr. GUALANDRI 2002, p. 331-332 nt. 13, e p. 342 nt. 65; CATAPANO 2006, p. CLII.

³⁰ Aug. BV I,3: *superbum studium inanissimae gloriae*. Cfr. *ivi*, p. 331 nt. 12. Su ciò già COURCELLE 1984a, p. 87 e PFLIGERSDORFFER 1987, p. 81.

co, dichiarando il suo debito verso Ambrogio e alcuni scritti «di Plotino». Si riconoscono con chiarezza i momenti della vita di Agostino,³¹ che, «innamoratosi della filosofia»³² per la lettura dell'*Hortensius*, si arresta nella ricerca razionale, per una *puerilis superstitio*,³³ poi però aderisce, pur con qualche perplessità, al Manicheismo, di cui sottolinea come assurda la credenza nella natura divina degli astri,³⁴ portatori della luce fisica, adducendo come giustificazione la speranza che tale dottrina avrebbe rivelato il suo vero senso nascosto. Deluso in questa speranza e probabilmente sulla spinta delle opere ciceroniane, aderisce allo scetticismo probabilista degli accademici, sostanzialmente rinunciando a raggiungere la verità ultima della vita. La traversata del Mediterraneo, che lo porta prima a Roma e poi a Milano, è riletta con il sovrasenso di una navigazione intellettuale che ha portato Agostino a trovare la sua stella polare in Ambrogio³⁵ e nella filosofia dei neoplatonici che gli ha permesso finalmente di pensare l'anima e Dio come sostanze spirituali³⁶ – benché riconosca di non aver saputo staccarsi dai beni terreni, in particolare dall'attrattiva sessuale e dagli incarichi pubblici. Tuttavia l'incontro coi neoplatonici cristiani lo spinge alla rilettura di testi biblici, da cui si era allontanato molto prima, disgustato dalla forma e dal senso letterale. Agostino, quindi, contestualmente a libri «di Plotino» legge dei testi cristiani, che sono con ogni probabilità il IV Vangelo e le lettere di S. Paolo.³⁷ Questo lavoro lo infiamma di nuovo a proseguire sulla strada della filosofia, ma ancora una volta riconosce in sé un freno.³⁸ Il lettore attento ha già riconosciuto in questa parte l'autoesegesi della lunga e proemiale metafora nautica, che spinge a rubricare il navigante Agostino all'interno del secondo gruppo del terzo tipo:³⁹ decisivo è il simbolo della “provvida tempesta” con cui l'infermità fisica che gli ha troncato la carriera viene ritenuta una disgrazia solo apparente, che in realtà gli ha permesso di decidere il ritiro filosofico, poiché altrimenti gli onori di corte «forse» lo avrebbero condotto dalle «Sirene».⁴⁰ Agostino, nel finale, non avendo ancora risolto tutte le sue difficoltà, rivela

³¹ Cfr. p. es. PIZZOLATO 1988.

³² Cfr. Aug. BV 1,4: *tanto amore philosophiae succensus sum*. Per la possibile personificazione della Filosofia, cfr. CATAPANO 2001, pp. 187-188.

³³ Aug. BV 1,4. Cfr. GUALANDRI 2002, p. 332 nt. 15.

³⁴ Aug. BV 1,4. Cfr. GUALANDRI 2002, p. 332 nt. 16.

³⁵ BV 1,4: *Deinde veni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici*: credo che qui Agostino, giocando con il doppio significato geografico (Milano) e astronomico (la stella polare) – come è stato rilevato (cfr. GUALANDRI 2002, p. 332 nt. 18) – realizzi, in corrispondenza di quanto ha già detto delle costellazioni mobili da cui si era lasciato ingannare (BV 1,4: *et diu, fateor; quibus errorem ducerer; labentia in oceanum astra suspexi*. Cfr. *ivi*, p. 331 nt. 10) e implicitamente in opposizione al punto cardinale sicuro da seguire, un ulteriore sovrasenso allegorico indicante la dottrina della sostanza incorporea di Dio e dell'anima, recentemente conosciuta mediante le omelie di Ambrogio, e in generale della filosofia neoplatonica, con qualche differenza da quanto sostiene JACKSON 1990, pp. 74-75.

³⁶ CATAPANO 2001, p. 195.

³⁷ *Ivi*, p. 194.

³⁸ *Ivi*, p. 195.

³⁹ Si veda l'analisi puntuale di BV 1,2 (28-39) e BV 1,4 (6-43) in CATAPANO 2001, p. 193 ss. Prima di lui già PFLIGERSDORFFER 1987, pp. 37-38, e JACKSON 1990, pp. 73-74.

⁴⁰ BV 1,4: *quā mihi velificabam fortasse ad Sirenas*.

a Manlio Teodoro di sentirsi arrivato nel porto della filosofia, ma senza poter escludere ancora la possibilità dell'errore. Egli, infatti, non sa dove si trovi la terra della felicità, né ha risolto tutti i dubbi sul problema dell'anima, che spera anzi di superare con il suo aiuto, giustificando la dedica del dialogo.

3. AGOSTINO NOVELLO ULISSE

Esaminando a questo punto la trama intertestuale, si può riconoscere l'intenzione di Agostino di identificarsi col mito odissiaco, reso chiave espressiva ed ermeneutica del suo itinerario esistenziale. Il richiamo alle Sirene, infatti, apparentemente un puro *topos*, costituisce, invece, l'indizio più evidente che la metafora nautica sottenda proprio il mito di Ulisse.⁴¹ Esse sono evidentemente da interpretare come simbolo di un esito negativo della vita, in antitesi alla salvezza offerta dal quieto porto della filosofia, in modo analogo a quanto si trova a *Od.* XII.⁴² Non stupisce quindi che esse siano diventate il simbolo tipico delle tentazioni da cui il saggio, turandosi le orecchie, deve tenersi lontano.⁴³ Tuttavia, nel caso di Agostino, l'interpretazione potrebbe essere più articolata. Le Sirene, infatti, se rappresentano innanzitutto il disastro finale di una vita spesa dietro agli onori, che poco prima l'autore ha catalogato tra le *illecebrae* che lo «trattenevano» dal dirigersi «nel grembo/porto della filosofia», potrebbero significare anche la ricerca della *sapientia* fine a se stessa, da cui Agostino intende distaccarsi. In effetti, già nel *De finibus* (v,18,49),⁴⁴ Cicerone interpreta il mito delle Sirene, spiegandone l'attrattiva esercitata su Ulisse come la promessa della sapienza che l'eroe aveva anteposto anche all'amore di patria. Questa lettura non è isolata negli scritti di Cicerone,⁴⁵ che riprende una tradizione di matrice stoica, che ha fatto di Ulisse l'eroe della costanza di fronte alle avversità, come dell'anelito alla conoscenza, ovvero il modello di virtù e di sapienza.⁴⁶ Agostino potrebbe aver tenuto conto di un Ulisse *discendi cupidus*, visto che per lui la felicità è l'approdo di un itinerario della conoscenza – in ciò pienamente erede delle concezioni antiche, che hanno inteso l'essenza della felicità sulla base del conoscere, del sapere, del vedere.⁴⁷ Rileggendo l'intero prologo, non è difficile trovare punti di contatto col mito di Ulisse, a comin-

⁴¹ Cfr. COURCELLE 1984a, pp. 125-126; vd. *supra* nt. 20, poi ripreso da PFLIGERSDORFFER 1987, pp. 38-39.

⁴² Cfr. in particolare *Od.* XII, 41-46.

⁴³ Cfr. PERUTELLI 2006, p. 84.

⁴⁴ *Mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videatur in iis, quae de Sirenum cantibus finxerit. Neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. Ita enim invitant Ulixem – nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum [segue traduz. *Od.* XII, 184 ss.] - Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus irretitus vir teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum, sapientiae cupidō, patriā esse cariorem.*

⁴⁵ Cfr. p. es. Cic. *De Orat.* I,44,196; *Tusc.* II,21,48-49; V,3,7.

⁴⁶ Cfr. p. es. Hor. *Epist.* I,2, 1-26; cfr. ZIMMERMANN 2009, p. 22.

⁴⁷ Cfr. BEIERWALTES 1995, pp. 50-52.

ciare dall'affermazione che l'uomo si trova gettato nel mondo come un mare in tempesta, senza però poter definire l'origine esatta di questo fatto.⁴⁸ A fianco di ciò anche l'immagine della vita beata come «amata patria» cui l'uomo desidera ritornare è certamente leggibile in chiave odissiaca, come forse anche la possibilità degli *errores* che sviano la rotta o l'ignoranza della rotta stessa: qui si può immaginare per uno scrittore come Agostino il *medium* letterario dell'*Eneide*, certamente la più importante riscrittura del mito di Ulisse nella cultura latina,⁴⁹ con cui Agostino istituisce uno dei rimandi intertestuali più importanti. Introducendo infatti il terzo genere di naviganti (BV 1,2) – quello, si ricorderà, in cui poi fa rientrare la propria vicenda personale – Agostino li definisce con una chiara ripresa dal proemio dell'*Eneide*, in quella parte che più che mai ricalca il proemio dell'*Odissea*:⁵⁰ *vel iam diu multum que iactati*, che riprende Aen. 1,3: *multum ille et terris iactatus et alto*, a sua volta riscrittura di *Od.* 1,1-2: ὄς μάλα πολλὰ / πλάγχθη. Oltre all'intertestualità doppia, ci assicura del senso odissiaco dell'espressione agostiniana il fatto che il verbo utilizzato – *iactari* – è facilmente ritrovabile in correlazione ad Ulisse, come si può notare in una lettera di Seneca, che tra l'altro documenta già anche la rilettura in chiave allegorico-filosofica del mito di Ulisse.⁵¹

Proseguendo nell'esame del terzo tipo di naviganti, si notano diversi elementi che trovano un parallelo nel mito di Ulisse. Tra questi – dai più generali come il lungo errare, l'essere “prigioniero” di allettamenti, la continua dilazione del viaggio di ritorno, la tempesta; ai più specifici come la diuturna contemplazione degli astri (cfr. *Od.* v, 271-275),⁵² la sventura che coglie chi era già in vista delle terra desiderata (cfr. *Od.* v, 279-280),⁵³ l'essere Agostino rimasto a lungo in mezzo al mare preda dei venti (cfr. *Od.* V, 291-375),⁵⁴ e infine forse anche l'essere giunti all'approdo benché con la nave distrutta⁵⁵ – spicca la menzione della *dulcissima patria*, che ricalca la struttura formulare dell'*Odissea*: φίλην ἐς πατρίδα.⁵⁶

⁴⁸ BV 1,1: *sive Deus, sive natura, sive necessitas, sive voluntas nostra, sive coniuncta horum aliqua, sive simul omnia (res enim multum obscura est, ...)*.

⁴⁹ Cfr. PERUTELLI 2006, p. 35: «un Ulisse senza nome, che non compare esplicitamente nel testo virgiliano, ma piuttosto si trasfonde in Enea anche se con vistosi segni di riconoscimento»; p. 39: «Nell'*Eneide* convivono [...] due rese opposte del modello Ulisse, quella tratta da Omero e trasfusa in Enea e l'altra di ascendenza tragica». Un giudizio simile si può trovare già in STANFORD 1954, pp. 135-137.

⁵⁰ PERUTELLI 2006, p. 32: «Enea è in parte un nuovo Odisseo, e il proemio dell'*Eneide* riecheggia i due poemi omerici, ma di più l'*Odissea*. [...] La caratterizzazione odissiaca di Enea è nel proemio primaria rispetto a quella iliadica».

⁵¹ Cfr. Sen. *Ep.* 88,7.

⁵² BV 1,2: *mergentia contuentes sidera*, ripreso poi a BV 1,4: *labentia in oceanum astra suspexi*.

⁵³ BV 1,3: *eripiat luculentam domum, quam paene iam viderant*.

⁵⁴ BV 1,4: *diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus*. Questo è il senso dell'episodio odissiaco della tempesta.

⁵⁵ BV 1,4: *optatae tranquillitati vel quassata nave m fessam que perducerem*. Ovvero il senso del finale di *Od.* v.

⁵⁶ Cfr. *Od.* 1, 203, 290; II, 221; v, 37, 204; x, 562; xi, 455; xiv, 333; xv, 65; xviii, 148; xix, 258, 290, 298; xxiii, 340.

Mi pare quindi evidente che dietro la figurazione di Agostino ci sia in particolare il canto v dell'*Odissea*, in cui Ulisse, per volontà degli dèi – ma anche sua, che anela alla casa, come di Calipso che lo lascia partire contro voglia⁵⁷ – intraprende l'impossibile traversata su una zattera e dopo giorni di navigazione, senza aver perso di vista le stelle come raccomandava Calipso, viene travolto dalla tempesta scatenata da Poseidone, proprio quando aveva già “in vista”⁵⁸ le montagne di Scheria, attendendo però l'ultimo momento per gettarsi sul velo immortale di Ino e raggiungere a nuoto l'isola.

Le somiglianze sottolineate rendono più rilevanti le differenze, tra cui spicca l'immagine della tempesta: nel mito di Ulisse sembra essere solo un impedimento, mentre in Agostino significa l'ultima possibilità, un po' rude, offerta agli uomini per ritrovare la rotta verso casa. Proprio questa diversità segnala anche la distanza tra Agostino e le sue diverse fonti sopra rilevate, nelle quali si riconosce comunque all'uomo la forza di arrivare, se vuole, al porto della felicità: qui invece la tempesta sembra assumere il ruolo che nell'*Odissea* ha l'intervento di Ino col velo immortale, ovvero un aiuto extra-umano, imprevedibile, che permette il compimento di un viaggio altrimenti impossibile. Su questo punto Agostino aveva dichiarato fin dall'inizio la sua diversità, separando nettamente la filosofia dalla felicità e mettendo fortemente in dubbio la possibilità che gli uomini potessero raggiungere anche solo il porto della filosofia con le mere forze della ragione e della volontà. Tale affermazione è poi ancora più chiara nella sua ripresa autobiografica del quarto paragrafo, dove Agostino deve riconoscere in sé più di un impedimento al raggiungimento del porto, che alla fine solo l'apparente disgrazia della salute malferma ha permesso di superare. L'ultimo elemento infine di grande diversità dalla tradizione precedente è da ravvisarsi nell'immagine del monte altissimo e ingannevole, che sembra svolgere invece sia il ruolo della tempesta omerica – poiché impedisce l'approdo proprio a coloro che già erano “in vista” del porto o addirittura vi erano già entrati – sia il ruolo delle Sirene, in quanto allettamento perfido, che conduce alla distruzione.

4. PLOTINO E PORFIRIO, OVVERO LA “ZATTERA” DELLA FILOSOFIA

Questo innegabile parallelismo tra la riscrittura agostiniana e il canto V dell'*Odissea* può essere spiegato considerando, a fianco delle suggestioni letterarie provenienti dagli autori latini, anche alcuni testi neoplatonici, cui Agostino potrebbe essersi avvicinato tra Milano e Cassiciaco, e che allegorizzano proprio il mito dell'impossibile traversata di Ulisse. All'interno del Neoplatonismo, infatti, – come è stato già riconosciuto⁵⁹ – si trova un'altra tradizione interpretativa del mito di Ulisse, che affonda le sue radici già negli scritti di Platone. Dal punto di vista del presente lavoro, il passo più interessante del grande filosofo potrebbe essere quello che si trova nel *Fedone* (85

⁵⁷ Cfr. BV I,1; vd. nt. 48.

⁵⁸ Cfr. BV I,3; vd. nt. 53.

⁵⁹ Cfr. COURCELLE 1984a, pp. 111-112; CATAPANO 2001, p. 177.

c-d)⁶⁰ – di cui Apuleio fece una traduzione latina⁶¹ – un dialogo che Agostino successivamente dimostra di conoscere citandolo,⁶² e in cui Platone con evidenza allude al V canto dell'*Odissea*.⁶³ Si tratta di un'obiezione di Simmia, non ancora persuaso dell'argomentazione di Socrate sull'immortalità dell'anima – che si ricorderà essere anche il tema per cui Agostino ha ricominciato la sua ricerca della felicità. Simmia sostiene la difficoltà se non l'impossibilità ad avere una certezza su ciò, e che, esclusa l'ipotesi della rinuncia, tre sole sono le opzioni: trovare la verità da sé, riceverla da qualcuno, o attendere una qualche «parola divina». Simmia tuttavia si esprime con una metafora nautica che allude alla traversata di Odisseo, di cui cita la zattera, più volte ricorrente nel canto omerico, per rappresentare le insufficienti forze dell'uomo a raggiungere la verità cercata, mentre l'ipotesi di una «parola divina» come imbarcazione più sicura, corrisponderebbe narrativamente al dono del velo immortale da parte di Ino.⁶⁴ Da una parte quindi si riscontra l'antichità dell'allegoria della traversata di Ulisse nel platonismo, dall'altra si potrebbe anche ravvisare una certa congruità col momento filosofico-esistenziale sotteso alla scrittura di Agostino.

D'altra parte, Agostino stesso ci informa di aver già letto alcuni libri «di Plotino»,⁶⁵ affermazione che si è ritenuto sostanzialmente non contraddittoria con quanto Agostino scrive in *Conf.* VII, 9, 13,⁶⁶ anche se su tale questione si è sviluppato un ampio dibattito. Generalmente si ritiene che Agostino nella maturità utilizzi «libri dei Platonici»

⁶⁰ Per il legame con la successiva allegoria neoplatonica della traversata odissaiaca, cfr. già PFLIGERSDORFFER 1987, p. 54 nt. 18.

⁶¹ Cfr. Sid. Apoll. *Epist.* II, 9, 5 (465 d.C.): *quamquam sic esset ad verbum sententiamque translatus* [scil.: *Adamantius Origenes*] *ut nec Apuleius Phaedonem sic Platonis neque Tullius Ctesiphontem sic Demosthenis in usum regulamque Romani sermonis exscripserint.*

⁶² Cfr. MARROU 1987, p. 50.

⁶³ Cfr. p. es. GILEAD 1994, p. 69.

⁶⁴ Vale la pena riportare alcuni estratti del passo: «Infatti, o Socrate, io [...] penso [...] che [...] avere una chiara conoscenza di tale questione in questa vita, o è impossibile o è molto difficile, ma che [...] il desistere prima [...], è da uomo veramente vile. Infatti, [...] non è possibile se non [...] apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore (τὸν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων) [...] e su quello, come su una zattera (ὡσπερ ἐπὶ σχεδίας), affrontare il rischio della traversata del mare della vita (διαπλεῦσαι τὸν βίον): a meno che non si possa fare il viaggio [...] su più solida nave (ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος), cioè affidandosi a una rivelazione divina (λόγου θείου τινός)» (trad. di G. Reale).

⁶⁵ Cfr. BV I, 4: *Lectis autem Plotini paucissimis libris.*

⁶⁶ *Procurasti mihi ... quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos.* Cfr. MADEC 1994, pp. 193-194; già SOLIGNAC 1962a, pp. 682-689 nt. 25. Per una discussione storico-bibliografica, vd. CATAPANO 2000, pp. 63-64, 127-128. Superate posizioni esclusiviste, generalmente si ritiene che Agostino abbia conosciuto sia parti delle *Enneadi* che di alcune opere porfiriane, anche se variano le ipotesi specifiche. In particolare, vd. BEATRICE 1989, secondo cui il testo-chiave sarebbe esclusivamente la *Filosofia degli Oracoli*, considerata un intarsio antologico di filosofi fino a Plotino con commenti porfiriani. Di avviso assai diverso CUTINO 1994 e CIPRIANI 1997, che separando la *FdO* dal *De regressu animae*, sostengono un influsso soprattutto della seconda sugli scritti di Cassiciaco, seppur con differenti punti di vista. Sintesi della questione, in CATAPANO 2006, pp. CXXII-CXXVI; FATTAL 2006, p. 14 e CIPRIANI 2013, p. 33.

estensivamente, per riferirsi ai diversi seguaci di Platone, *in primis* Plotino e Porfirio, che certamente aveva letto nella traduzione di Mario Vittorino, come ci informa lui stesso,⁶⁷ ma senza escludere a priori la lettura anche di dialoghi o parte di dialoghi platonici, che poteva avere a disposizione dai membri dell'élite colta di Milano, ipotizzando la mediazione del platonismo latino, di cui possono essere considerati testimoni Cicerone, Calcidio e Apuleio.⁶⁸ In tal modo Agostino è approdato ad una filosofia spiritualistica grazie a cui ha superato tanto le rozzezze del Manicheismo quanto lo scetticismo degli Accademici.⁶⁹ Pertanto assume qui un rilievo la presenza in tre testi neoplatonici di un'interpretazione del viaggio di Ulisse, di cui Agostino potrebbe aver avuto notizia nelle sue frequentazioni, umane e librerie, tra Milano e Cassiciaco.

Il primo testo, che la critica⁷⁰ ha già segnalato come possibile lettura di confronto con il prologo agostiniano, è un passo del trattato Περὶ τοῦ καλοῦ (Enn. I, 6, 8), in cui Plotino menziona esplicitamente il viaggio di ritorno di Ulisse, sfuggito esemplarmente a Circe e a Calipso, spiegando che il poeta avrebbe in tal modo voluto raffigurare un senso nascosto,⁷¹ cioè il desiderio di allontanarsi dagli allettamenti sensibili per ritornare alla propria patria, ovvero il mondo intellegibile. Plotino introduce l'esempio di Ulisse, dopo aver già alluso alla funzione del mito come involucro contenente sensi allegorici nascosti,⁷² citando l'epiteto che nell'*Odissea* ricorre spesso per indicare la cara patria di Ulisse⁷³ – un testo che poi Agostino dimostrerà di conoscere, citandolo quasi letteralmente all'epoca del *De civitate Dei*.⁷⁴ Si tratta dunque, per Plotino, dell'esegesi di un mito in chiave di allegoresi filosofica: Ulisse come figura dell'anima dell'uomo illuminato dall'iniziazione filosofica in viaggio verso la patria intellegibile, cui essa deve ritornare per conseguire la felicità.

A questo passo si potrebbe accostare anche un altro brano plotiniano (Enn. v, 9, 1), in cui al mito odissiacco si allude sinteticamente in forma di metafora, sempre per rappresentare il ritorno dell'anima alla sua patria, ma si inserisce in un contesto che è globalmente interessante per il confronto con Agostino. Il passo costituisce l'inizio del trattato Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος, quindi in posizione non trascurabile; inoltre è considerato tematicamente legato sia al trattato di cui sopra (Enn. I, 6) sia a quello sull'immortalità (IV, 7).⁷⁵ Qui Plotino procede ad una classificazio-

⁶⁷ Cfr. Aug. Conf. *Ubi autem commemoravi me legisse quosdam libros platoniorum, quos Victorinus [...] in latinam linguam transtulisset [...]*. Cfr. MARROU 1987, pp. 51-52.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁶⁹ Su tutta la questione si veda p. es. PIZZOLATO 1987, pp. 57-58.

⁷⁰ Cfr. COURCELLE 1984a, pp. 102-103; PFLIGERSDORFFER 1987, p. 38; CIPRIANI 2013, p. 33.

⁷¹ Plot. *Enn.* I, 6, 8: αἰνιττόμενος δοκεῖ μοι.

⁷² Plot. *Enn.* I, 6, 8: ὡς ποῦ τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται.

⁷³ Plot. *Enn.* I, 6, 8: φεύγομεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα (...) Τίς οὖν ἡ φυγὴ πῶς; (...) Πατρίς δὴ ἡμῶν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατήρ ἐκεῖ.

⁷⁴ Cfr. Aug. *Civ. Dei* IX, 17: *Ubi est illud Plotini, ubi ait: "Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur classis aut fuga? Similem Deo fieri"*. Cfr. COURCELLE 1984a, pp. 102-103.

⁷⁵ Cfr. BRÉHIER 1967, p. 153.

ne tripartita delle anime sulla base della loro affinità al mondo intellegibile, facendovi corrispondere tre tipologie di sapienza filosofica per gradi ascendenti e culminanti nella sapienza platonica puramente contemplativa. Nel concludere la descrizione di questo terzo tipo, Plotino paragona il saggio che riesca a godere di un luogo vero e familiare, una volta asceso dal mondo sensibile a quello intellegibile, a un uomo che dopo tanto errare sia ritornato alla sua patria.⁷⁶ Nel paragone si riconosce facilmente l'allusione ad Ulisse.⁷⁷

Agostino infine poteva trovare la realizzazione letteraria delle metafore plotiniane nella *Vita di Plotino* (Porph. *Vita Plot.* 22),⁷⁸ redatta da Porfirio e pubblicata proprio in testa all'opera del maestro. In essa Porfirio racconta di un oracolo che il discepolo Amelio avrebbe ricevuto in risposta alla domanda sul destino dell'anima di Plotino da poco deceduto. Apollo risponde con un piccolo poemetto in cui si descrive (vv. 24-35) la vita del filosofo come una difficile navigazione in cui la sua anima si è purificata dall'attaccamento al mondo sensibile giungendo a contemplare il fine intellegibile, della cui beatitudine divina ora finalmente gode (vv. 46-61). La metafora nautica della vita del maestro è da Porfirio realizzata come una vera e propria riscrittura del canto v dell'*Odisea*,⁷⁹ con riprese lessicali molto aderenti al testo omerico. In particolare si confrontino: v. 24 (αἴση) – Od. v, 288-289; v. 27 (ἐς ἠΐονα νηχύτου ἀκτῆς, in clausola esametrica) – Od. v, 82, 156, 418, 425 e 440; v. 28 (νήχε' ἐπειγόμενος, ripresa quasi letterale da Omero) – Od. v, 375 e 399; v. 32 (πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι) – Od. v, 345, 387 e 322/323; v. 35 (ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων) – Od. v, 279/280 e 392; v. 41 (οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος) – Od. v, 271.

È da notare quindi in questi testi neoplatonici una certa coerenza interpretativa del mito di Ulisse, e specificamente della sua traversata con tempesta descritta a *Od.* v. A differenza quindi della tradizione stoica, maggiormente presente negli autori latini noti ad Agostino, in cui Ulisse, modello di virtù e sapienza, simboleggia la lotta del saggio per conquistare la sua condizione di imperturbabilità nell'esistenza, la lettura neoplatonica, invece, è chiaramente improntata ad uno spiritualismo filosofico che individua la beatitudine al di là della sapienza umana, come è chiaramente messo in luce nel secondo passo che abbiamo esaminato, dove la contemplazione dell'intellegibile, resa possibile dal platonismo, è posta al gradino più alto sopra le altre concezioni filosofiche. Ciò che invece il neoplatonismo condivide con le altre filosofie è la fiducia che il sapiente o filosofo – e tuttavia solo lui – possa compiere la traversata della vita fino al raggiungimento della meta, sia essa il porto della sapienza, o la contemplazione ultrasensibile dell'Uno.

⁷⁶ Cfr. Plotin. *Enn.* v, 9, I: ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῶ καὶ οἰκεῖω ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.

⁷⁷ Cfr. BRÉHIER 1967, p. 162 nt. 1.

⁷⁸ Cfr. nt. 20.

⁷⁹ Cfr. COURCELLE 1984a, pp. 111-112; BRÉHIER 1967, p. 25 nt. 1.

5. «RATIONE INSTITUTUS CURSUS ET VOLUNTAS IPSA»

Proprio quella fiducia è da Agostino messa in dubbio, contrariamente a quanto si legge in un celebre testo di Cicerone, che è già stato notato come termine di confronto.⁸⁰ Si tratta del famoso inno alla Filosofia, presente nel V libro delle *Tusculanae Disputationes*, in cui alla fine la *vita honesta*, generata dalla virtù, coincide con la felicità. Nell'inno si esprime la comune opinione che la ragione e la volontà, rettamente guidate dalla Filosofia, possano conseguire la felicità. E nel far ciò Cicerone porta se come esempio di chi, ritiratosi nel porto della filosofia già nella giovinezza, vi fa ritorno in una situazione paragonata a una tempesta da cui fuggire. La vicinanza tematica e linguistica al prologo agostiniano è evidentissima (Cic. *Tusc.* V, 2, 5-6):

Sed et huius culpa et ceterorum vitiorum peccatorumque nostrorum omnis a philosophia petenda correctio est. Cuius in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum ex quo eramus egressi magna iactati tempestate confugimus. O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! ... ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. ... Cuius igitur potius opibus utamur quam tuis, quae et vitae tranquillitatem largita es nobis et terrorem mortis sustulisti?

1.1. Si ad philosophiae portum, ... ratione institutus cursus, et voluntas ipsa perduceret, ... Cum enim in hunc mundum, ... veluti in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit; ... nisi ... aliqua tempestas, ... in optatissimam terram ... compingeret?

1. 2. ... Unum est eorum, quos ubi aetas compos rationis assumpserit, ... de proximo fugiunt, seseque conduunt in illa tranquillitate, ... Est autem genus ... eorum, qui vel in ipso adolescentiae limine, vel iam diu multumque iactati, tamen ... eam repetunt; aut plerumque ... errant Quos item saepe nonnulla ... calamitas ... in optatissimam vitam quietamque compellit.

1.4. ... Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, ... tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer. ... Deinde ... hic septentrionem cui me crederem didici. ... Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolare, ... detinebar, ut ... demum me, ..., totis velis omnibusque remis in illum sinum raperem Itaque tantum me arripuit pectoris dolor; ut ... abicerem omnia, et optatae tranquillitati vel quassatam navem fessamque perducerem.

⁸⁰ Cfr. VALENZANO 1982; MIOTTI 1992; CATAPANO 2001, p. 177.

Come Cicerone, Agostino si è avvicinato in giovane età al porto della filosofia, per un amore improvviso suscitato tra l'altro proprio dall'*Hortensius* ciceroniano, senza tuttavia riuscire a rifugiarsi, poiché molti sono stati gli ostacoli sulla sua navigazione: le nubi della superstizione, le credenze astrologiche dei manichei, i venti dello scetticismo accademico, gli allettamenti della relazione coniugale e della carriera professionale, infine la paura del giudizio dei benpensanti. La tempesta politica che spinse Cicerone al ritiro forzato corrisponde in Agostino agli *errores* che hanno procrastinato l'ingresso nel porto della filosofia, tappa decisiva per il ritorno alla patria della felicità. Da una parte, quindi, Agostino si rispecchia nella pagina ciceroniana, dall'altra se ne distanzia, mettendo in dubbio la capacità di ragione e volontà di raggiungere da sole il porto della filosofia, e per questo un ruolo particolare spetta proprio all'elemento più innovativo di tutti, ovvero il simbolo della montagna. Infatti, alla generale sfiducia sulle possibilità dell'uomo di raggiungere la meta senza alcun intervento esterno, Agostino aggiunge la constatazione tragica per cui proprio l'amore della sapienza (*studium sapientiae*) può condurre invece che al porto della filosofia, alla montagna della vanagloria (*superbum studium inanissimae gloriae*), facendo perdere la rotta all'ultimo o addirittura attirando fuori dal porto chi già vi era giunto. Per stigmatizzare questo pericolo che deve aver intravisto anche per sé⁸¹ nell'ideale classico della *sapientia* fondata sulla *scientia*, Agostino allude contrastivamente al famoso *incipit* lucreziano del II libro (in particolare i vv. 7-10):⁸²

*Sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere / edita doctrinā sapientum templa
serena, / despiciere unde quas alios passimque videre / errare atque viam
palantes quaerere vitae.*⁸³

È interessante notare che Agostino neanche in questa critica alla superbia intellettuale sminuisce il valore della *scientia*, in ciò erede di una riflessione che, distinguendo *scientia* da *sapientia* e indicando in quest'ultima il vero fine del filosofo, mentre rifiuta la prima fine a se stessa, la considera però propedeutica alla seconda. Infatti riconosce proprio ai sapienti che si sono arroccati sul monte il merito di aver dato, con le loro opere, indicazioni chiare sulla rotta da seguire. Acquista qui maggior peso l'ipotesi di confronto fatta sopra con l'Epistola 88 di Seneca, in cui viene tematizzata proprio questa differenza, e il pericolo che la *scientia* si riduca a erudizione che «trattiene»⁸⁴ l'ingegno dell'uomo anziché prepararlo per la virtù.

⁸¹ Come simbolo di ciò, le Sirene. Cfr. COURCELLE 1984a, p. 126; PFLIGERSDORFFER 1987, pp. 38-41; FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI 2008⁴, p. 39 nt. 8.

⁸² Cfr. CATAPANO 2001, p. 181. Già PFLIGERSDORFFER 1987, p. 47, e JACKSON 1990.

⁸³ Vedi in particolare BV 1,3: *sed plerumque de ipso portu ad sese homines invitat, eosque nonnunquam de tinet ipsa altitudine delectatos, unde caeteros despiciere libeat*. Cfr. GUALANDRI 2002, p. 331 nt. 12.

⁸⁴ Sen. Ep. 88, 1: *De liberalibus studiis quid sentiam scire desideras: [...] meritoria artificia sunt, hactenus utilia si praeparant ingenium, non detinent*.

6. CONCLUSIONE

Agostino, dunque, ha saputo far rivivere il mito di Ulisse nella forma di un'allegoria filosofica, conferendogli tuttavia nuovi significati, grazie all'identificazione con la propria vicenda e al *medium* della filosofia neoplatonica. Rispetto agli elementi della sapienza dei pagani, la cui presenza in filigrana nella pagina agostiniana si è voluto qui dimostrare, il prodotto finale ha una sua intima coerenza, pur nella molteplicità dei rimandi intertestuali, e allo stesso tempo una dirompente novità. La prima è evidentemente assicurata dall'interpretazione allegorica di stampo neoplatonico del mito di Ulisse a *Od. v*, mentre la seconda si rivela nelle pieghe della figurazione allegorica, considerata in particolare sotto due punti di vista. La prima grande innovazione di Agostino, infatti, è quella di aver esistenzializzato gli elementi del mito, impersonificandoli con la propria traiettoria intellettuale e spirituale, avendo cioè saputo leggere nel mito odissiano lo specchio della propria vita. La seconda novità riguarda, da una parte, la risignificazione del *topos* della tempesta, che da evento tradizionalmente infausto si presenta invece, ad una lettura più profonda, come una «provvida sventura»; dall'altra, l'invenzione del simbolo della montagna della superbia intellettuale, attraverso cui, dichiarando l'insufficienza di ragione e volontà per il conseguimento della meta della vita, nella forma del linguaggio letterario di finzione, si prelude di fatto alla successiva riflessione teologica del rapporto tra natura e grazia. Agostino quindi, imbevuto di sapienza antica, comincia qui ad aprirsi a significati possibili al di là del paganesimo, che accoglierà pienamente e progressivamente solo in seguito.⁸⁵

Enrico Tanca
entanca@gmail.com

ABBREVIAZIONI

BA: Bibliothèque Augustinienne (Paris)

BV: Aurelii Augustini, *De beata vita*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARMISEN MARCHETTI 1986 : Mireille Armisen Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris, 1986.

⁸⁵ Rispetto a MIOTTI 1992, p. 206, attenuerei la portata dell'attributo "cristiano".

- BEATRICE 1989 : Pier Franco Beatrice, *Quosdam Platoniorum libros. The platonic readings of Augustine in Milan*, «Vigiliae Christianae» 43 (1989), pp. 262-263.
- BEIERWALTES 1995 : Werner Beierwaltes, *Regio beatitudinis. Il concetto agostiniano di felicità*, in Id., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Milano, 1995, pp. 47-90.
- BRÉHIER 1967 : Plotin, *Ennéades V*, éd. par Émile Bréhier, Paris, 1967.
- BRÉHIER 1989 : Plotin, *Ennéades I*, éd. par Émile Bréhier, Paris, 1989.
- BROWN 2005 : Peter Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino, 2005 (I ed. 1967).
- CATAPANO 2000 : Giovanni Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padova, 2000.
- CATAPANO 2001 : Giovanni Catapano, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Roma, 2001.
- CATAPANO 2006 : Giovanni Catapano, *Introduzione generale, presentazione e note a Sant'Agostino, Tutti i dialoghi*, traduzioni di Maria Bettetini - Giovanni Catapano - Giovanni Reale, Milano, 2006.
- CATAPANO 2010 : Giovanni Catapano, *Agostino*, Roma, 2010.
- CATAPANO 2013 : Giovanni Catapano, *The epistemological background of Augustine's Dialogues*, in *Der Dialog in der Antike*, hrsg. von Sabine Föllinger – Gernot Michael Müller, Berlin, 2013, pp. 107-122.
- CIPRIANI 1997 : Nello Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, «Augustinianum» xxxvii,1 (1997), pp. 113-146.
- CIPRIANI 2013 : Nello Cipriani, *I Dialoghi di Agostino*, Roma 2013.
- CONTE 1974 : Gian Biagio Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino, 1974.
- CONTE - BARCHIESI 1989 : Gian Biagio Conte - Alessandro Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 1, *La produzione del testo*, a cura di Guglielmo Cavallo - Paolo Fedeli - Andrea Giardina, Roma, 1989, pp. 81-114.
- COURCELLE 1968² : Pierre Courcelle, *Recherches sur les "Confessions" de Saint Augustin*, Paris, 1968² (=1943-1944), pp. 269-290.
- COURCELLE 1984a : Pierre Courcelle, *Opuscula selecta. Bibliographie et Recueil d'articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris, 1984, pp. 99- 131 (I ed. 1944).
- COURCELLE 1948 : Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occidente. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948.
- COURCELLE 1984b : Pierre Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris, 1984.
- CURTIUS 2000 : Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino*, Firenze, 2000 (I ed. 1948).

- CUTINO 1994 : Michele Cutino, *I Dialoghi di Agostino dinanzi al De regressu animae di Porfirio*, «Recherches Augustiniennes» xxviii (1994), pp. 41-74.
- FATTAL 2006 : Michel Fattal, *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris, 2006.
- FISCHER 1987 : Gustav Fischer, *Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, Jena, 1987.
- FOLEY 1999 : Michael P. Foley, *Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots at the Cassiciacum Dialogues*, «Revue des Études Augustiniennes» 45 (1999), pp. 51-77.
- FONTAINE 1980 : Jacques Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence. Recueil de travaux*, Paris, 1980.
- FREDOUILLE 1972 : Jean-Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI 2008⁴: Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, introduzione a Sant'Agostino, *La felicità; la libertà*, traduzione e note di Riccardo Fedriga e Sara Puggioni, Milano, 2008⁴.
- GARBARINO 1997 : Giovanna Garbarino, *Naufrazi e filosofi*, «Paideia» 52 (1997), pp. 147- 156.
- GILEAD 1994 : Amihud Gilead, *The Platonic Odyssey. A Philosophical-Literary Inquiry into the Phaedo*, Amsterdam-Atlanta, 1994.
- GRILLI 1962 : Marci Tulli Ciceronis, *Hortensius*, edidit, commentario instruxit Albertus Grilli, Milano-Varese, 1962.
- GUALANDRI 2002 : Isabella Gualandri, *Tra Agostino e Claudiano: riflessioni su Manlio Teodoro, in Curiositas. Studi di cultura classica e medievale onore di U. Pizzani*, a cura di Antonino Isola - Enrico Menestò - Alessandra Di Pilla, Napoli, 2002, pp. 329-345.
- HADOT 1988 : Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, 1988.
- HADOT 1998 : Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, 1998.
- HAGENDAHL 1967 : Harald Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967.
- JACKSON 1990 : M. G. St. A. Jackson, *Augustine all at Sea: An Interpretation of the Opening Paragraphs of De beata vita*, «Studia Patristica» xviii 4 (1990), pp. 71-77.
- MADEC 1994 : Sant'Agostino, *Confessioni*, volume III (libri VII-IX), a cura di Manlio Simonetti - Gioachino Chiarini - Goulven Madec - Luigi F. Pizzolato, commento di Goulven Madec, Verona, 1994, pp. 191-193.
- MARROU 1987 : Henri-Irénée Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987 (=1958⁴).
- MARROU 1965 : Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1965.
- MIOTTI 1992 : Maria Elisa Miotti, *Il De beata vita di Agostino. Rapporto con il V libro delle Tusculanae Disputationes di Cicerone*, in «Humanitas» Classica e «Sapientia» Cristiana.

- Scritti offerti a Roberto Iacoangeli*, Roma, 1992, pp. 203-226.
- NAZZARO 1993 : Antonio Vincenzo Nazzaro, *Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antichi*, in *Cultura e lingue classiche 3*, a cura di Biagio Amata, Roma, 1993, pp. 489-514.
- OROZ RETA 1968 : José Oroz Reta, *En torno a una metáfora agustiniana. "El puerto de la filosofía"*, «La ciudad de Dios» 181 (1968), pp. 836-841.
- PERUTELLI 2006 : Alessandro Perutelli, *Ulisse nella cultura romana*, Firenze, 2006.
- PFLIGERSDORFFER 1987 (=1963): Georg Pfligersdorffer, *Bemerkungen zu den Proömien von Augustins Contra Academicos I und De beata vita*, in Id., *Augustino praeceptoris. Gesammelte Aufsätze zu Augustinus*, Salzburg, 1987, pp. 33-58.
- PIZZOLATO 1987 : Luigi Franco Pizzolato, *Il De Beata Vita, o la possibile felicità nel tempo*, in AA. VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio*, Palermo, 1987, pp. 31-112.
- PIZZOLATO 1988 : Luigi Franco Pizzolato, *L'itinerario spirituale di Agostino a Milano*, in *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio*, Atti del convegno (22-24 aprile 1987), Palermo, 1988, pp. 23-41.
- RONDET 1954 : Henri Rondet, *Le symbolisme de la mer chez S. Augustin*, in *Augustinus magister*, II, Paris, 1954, pp. 691-701.
- ROSEN 2016: Klaus Rosen, *Agostino, genio e santo: Una biografia storica*, Brescia, 2016 (I ed. 2015).
- SMOLAK 2004 : Kurt Smolak, *Maro mutatus in melius? Zum Phänomen des literarischen Zitierens in der christlich-lateinischen Spätantike*, in *Text und Kontext*, hrsg. von Oswald Panagl - Ruth Wodak, Würzburg, 2004.
- SOLIGNAC 1962a : Aimé Solignac in *BA 13, Le confessions*, éd. par Aimé Solignac - Eugène Tréhorel - Guilhem Bouissou, livres I-VII, Paris, 1962, pp. 682-689.
- SOLIGNAC 1962b : Aimé Solignac in *BA 14, Le confessions*, éd. par Aimé Solignac - Eugène Tréhorel - Guilhem Bouissou, livres VIII-XIII, Paris, 1962, pp. 529-536.
- SOLIGNAC 1988 : Aimé Solignac, *Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino*, in *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio*, Atti del convegno (22-24 aprile 1987), Palermo, 1988, pp. 43-56.
- STANFORD 1954 : William Bedell Stanford, *The Ulysses theme*, Basil Blackwell, Oxford, 1954.
- TESTARD 1958 : Maurice Testard, *S. Augustin et Ciceron*, Paris, 1958.
- UGLIONE 2002 : Renato Uglione, *Poeti latini in Tertulliano: intertestualità e riscrittura*, in *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del III Millennio*, a cura di Enrico Del Covolo - Manlio Sodi, Città del Vaticano, 2002.
- VALENZANO 1982 : Marcella Valenzano, *La dedica del De beata vita di S. Agostino*, «Civiltà Classica e Cristiana» 3 (1982), pp. 337-352.

ZIMMERMANN 2009 : Bernhard Zimmermann, *Odysseus: Metamorphosen eines griechischen Helden*, in Id., *Spurensuche: Studien zur Rezeption antiker Literatur*, Freiburg im Breisgau, 2009, pp. 9-26.