

Amalia Salvestrini

RETORICA TRA LETTERATURA E STORIA.
AGOSTINO E IL MEDIOEVO POLIMORFO
DI LOUIS DE WOHL¹

Abstract

L'articolo intende approfondire la questione del Medioevo come luogo di narrazioni a partire dal romanzo di Louis De Wohl (1903-1961) dedicato ad Agostino d'Ipbona, *Una fiamma inestinguibile* (1952) e dal tema della retorica. Il tema della retorica, come una delle dimensioni possibili in cui rappresentare la storia, dà vita sia a una peculiare narrazione *descrittiva* del Medioevo, plurale e variegata, sia a una narrazione *creatrice* della storia stessa, dal momento che la potenza della parola di Agostino viene colta nella sua capacità di incidere e trasformare la storia stessa. Il contributo si conclude con l'analisi di alcuni tratti salienti di altri romanzi di ambientazione medievale di De Wohl, su Francesco d'Assisi (1958) e su Tommaso d'Aquino (1950), per osservarne la peculiare rappresentazione di Medioevo che a tratti sembra andare oltre agli schemi storiografici degli anni in cui sono scritti.

The article intends to explore the question of the Middle Ages as a place of narrations starting from Louis De Wohl's (1903-1961) novel about Augustine of Hippo, The Restless Flame (1952) and the theme of rhetoric. The subject of rhetoric, as one of the possible dimensions in which to represent history, gives rise both to a peculiar descriptive narrative of the Middle Ages, plural and variegated, and to a narration that creates history itself, since the power of Augustine's word is captured in its ability to affect and transform history itself. The paper concludes with an analysis of some salient features of other medieval novels by De Wohl, on Francis of Assisi

¹ Il presente studio ha origine da una lezione che ho tenuto al laboratorio di Storia della filosofia medievale *Rappresentazioni del Medioevo e del pensiero medievale nella letteratura contemporanea* dell'A.A. 2017-2018, presso l'Università degli Studi di Milano.

(1958) and Thomas Aquinas (1950), in order to observe the peculiar representation of the Middle Ages that emerges, which at times seems to go beyond the historiographic schemes of the years in which they were written.

Introduzione

Tra le tante figure che hanno riflettuto sulla difficoltà della storia di esaurire il senso del reale, che sempre la eccede, che sempre la destina a un compito infinito, vi è il poeta francese Paul Valéry. Le molteplici *dimensioni* di ciò che lo storico vuole rappresentare non sono raggiunte e il suo sforzo rischia di diventare arbitrario. La storia non è quindi altro che racconto (*récit*). L'unica storia possibile è quella che si traduce in *interpretazione* e diviene *storia mitica*².

Le considerazioni di Valéry sulla storia offrono un interessante punto di partenza per affrontare il rapporto tra letteratura e storia, in particolare propongono un'interessante prospettiva per riflettere sul tema *narrare il Medioevo*. Se si parte dall'idea della incompletezza del discorso storico, dell'impossibilità di una ricostruzione completa della storia, si può allora vagliare quale possa essere il contributo di una narrazione che diviene una *storia mitica*, seppure in un senso non del tutto coincidente a quello valéryano, in cui ad esempio Leonardo da Vinci è *mito* in quanto filosofo, se si intende per *filosofo* non colui che esplica i propri pensieri con mezzi linguistici, bensì come colui che ha un metodo, una forma di pensiero e di conoscenza, attuabile con diversi mezzi, tra cui la pittura³.

² Cfr. P. Valéry, *Cahiers*, vol. II, Gallimard, Paris 1974, pp. 656, 1459, 1500; E. Franzini, *La filosofia fra storia e interpretazione*, in A. Civita, E. Franzini, G. Invernizzi, A. Lupoli, M. Parodi, *Filosofia storia interpretazione*, CUEM, Milano 1990, pp. 61-83. L'idea della narratività della storia è stata poi sviluppata in modo particolare, ad esempio, da Hayden White.

³ Cfr. E. Franzini, *op. cit.*, p. 64; P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in Id., *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Paris 1957; Id., *Léonard et les philosophes*, in Id., *Œuvres ... cit.* Vedi anche l'edizione in traduzione italiana (Id., *Leonardo e i filosofi*, a cura di A. Sanna, D. Manca, ETS, Pisa 2019) della quale si segnalano i due saggi interessanti: A. Sanna, *Variazioni su Leonardo. Dall'Introdu-*

Da questo punto di vista i romanzi di ambientazione medievale di Louis De Wohl possono costituire un buon terreno di indagine perché sembrano rappresentare il proprio oggetto da molteplici punti di vista, conferendo profondità storica ai personaggi senza mai perdere la dimensione narrativa che ne è anzi costitutiva. L'oggetto, la vita dei santi, sembra formarsi cioè in un contesto caratterizzato da una pluralità di voci che lo plasma e lo delimita. Ne sono esempi i romanzi su l'apostolo Paolo, Sant'Elena, Agostino d'Ippona, Benedetto da Norcia, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Giovanna d'Arco, per citarne solo alcuni ambientati nel Medioevo⁴. De Wohl sembra proporre un'agiografia propriamente laica in cui si delinea il santo come *nuovo eroe*. Si potrebbe addirittura dire che le sue sono figure *mitiche* perché proiettate in un passato lontano di cui tuttavia importa comprendere l'ambiente e la peculiare individualità dei singoli santi le cui virtù fungono e vengono proposte come ideale regolativo per l'uomo contemporaneo.

Al fine di approfondire il tema del *narrare il Medioevo* mettendo in luce quali rappresentazioni del Medioevo emergano dalle pagine di De Wohl, occorre delimitare ulteriormente il campo di indagine a un tema particolare. Si è scelto in questa sede di trattare il tema della *retorica* proprio per cogliere il *racconto* di De Wohl nel suo

zione al metodo di Leonardo a Leonardo e i filosofi; e D. Manca, *Valéry, i filosofi e la mente di Leonardo*. In quest'opera, Valéry esprime l'ambivalente rapporto di Leonardo con la filosofia con queste parole (p. 52): *Ecco quello che mi sembra in Leonardo più meraviglioso e che lo contrappone e lo unisce ai filosofi ... Leonardo è pittore: io dico che ha la pittura per filosofia. In verità, è lui stesso che lo dice; e parla della pittura come si parla di filosofia: vale a dire ch'egli vi rapporta ogni cosa. Si fa di quest'arte ... un'idea eccessiva: la si considera il fine ultimo dello sforzo della mente universale.*

⁴ De Wohl non ha scritto solo vite dei santi, si segnalano alcuni tra i romanzi di ambientazione medievale: *Attila. La tempesta d'Oriente* (1949), *La liberazione del gigante* su Tommaso d'Aquino (1950), *Una fiamma inestinguibile* su Agostino d'Ippona (1952), *La lancia di Longino* (1955), *Giovanna la fanciulla guerriera* su Giovanna d'Arco (1957), *Il gioioso mendicante* su Francesco d'Assisi (1958), *La gloriosa follia* (1958) sull'apostolo Paolo, *La città di Dio* su Benedetto da Norcia (1959), *La mia natura è il fuoco* su Caterina da Siena (1961).

svolgersi in una dimensione che a sua volta è per certi versi narrativa. Si vedrà come il narrare per così dire *descrittivo* di De Wohl costituisca il proprio oggetto nel suo farsi perché tematizzare la retorica significa evidenziare le dimensioni, *tra le n possibili*, in cui la forza della parola ha creato la storia. Significa cioè tematizzare una *narrazione creatrice* di storia, ovvero produttrice di quelle *n dimensioni* che la *descrizione narrativa* andrà a rappresentare. Il tema della retorica consente inoltre di aprire a una rappresentazione del Medioevo meno racchiusa in pregiudizi o in categorie, come quella del rapporto tra fede e ragione, in cui troppo spesso è stato rappresentato e limitato⁵.

Si assume qui una nozione molto ampia di retorica, che include tutti gli stili argomentativi che non solo mirano a persuadere, ma che fanno della forza della parola ciò con cui si può agire nella storia trasformandola, trasfigurandola⁶. Tra le tante figure mitiche narrate da De Wohl, vi è quella del santo filosofo che forse meglio consente di indagarne la prospettiva retorica.

Nel presente saggio ci si sofferma perciò principalmente sulla figura di un filosofo vissuto tra il IV e il V secolo, ossia Agostino d'Ip-pona. Il commento e l'analisi del romanzo di De Wohl a lui dedicato fa emergere, attraverso il tema della retorica, una rappresentazione

⁵ Molteplici sono le prospettive storiografiche che hanno messo in evidenza il rapporto tra fede e ragione come tema tipicamente medievale, come nel caso delle *narrazioni* neoscolastiche del Medioevo, ad esempio nelle grandi sintesi di Grabman e Gilson. Su questi aspetti si segnalano: R. Imbach, A. Maierù (a cura), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento: contributo a un bilancio storiografico. Atti del Convegno internazionale. Roma 21-23 settembre 1989*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1991; M. Parodi, *La non-storia del pensiero medievale nell'enciclica "Fides et ratio"*, in "Rivista di storia della filosofia" 54/2 (1999), pp. 319-327; Id., *L'enciclica Lumen fidei ovvero l'argomento del sarebbe meglio*, in "Rivista di storia della filosofia" 69/1 (2014), pp. 161-172.

⁶ Tra i molteplici studi sulla retorica, si segnala solo C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2001 sia perché si condivide la prospettiva teorica che anzi orienta alcune linee di ricerca di cui il presente articolo è parte, sia perché offre una sintesi storicamente interessante delle problematiche retoriche.

peculiare del protagonista e del suo contesto storico. In conclusione si traggono alcune considerazioni generali sulle peculiarità specifiche di De Wohl nel narrare il Medioevo. Tali considerazioni generali sono sostenute dalla comparazione con altri due romanzi ambientati nel XIII secolo dedicati a figure in cui la parola può essere colta come *narrazione creatrice* di storia e che presentano una certa relazione con la filosofia. La prima figura, Francesco d'Assisi, sebbene fondatore di un ordine religioso, è ispirazione per lo sviluppo di una certa linea di riflessioni filosofiche. La seconda, Tommaso d'Aquino, è egli stesso filosofo, oltre che teologo.

Tre fasi della retorica in Agostino d'Ippona

La *narrazione descrittiva* nel romanzo dedicato ad Agostino d'Ippona, *Una fiamma inestinguibile. L'avventurosa vita di sant'Agostino* (1952)⁷, trova nella sfera dell'eloquenza un ambito privilegiato per restituire con vividezza l'ambiente, i personaggi e il protagonista con le sue vicende interiori ed esteriori. Questo è certamente possibile per la natura stessa del protagonista: fin dalla giovinezza se ne evidenziano le doti argomentative che lo portano a diventare maestro di retorica, prima a Cartagine e poi a Milano, una brillantezza di eloquenza che indubbiamente Agostino mantiene da cristiano convertito e più tardi da vescovo. Il filo rosso della retorica subisce inflessioni specifiche nel corso della narrazione, assumendo forme precise a seconda delle fasi della vita e del pensiero di Agostino.

La retorica non appare come l'unica dimensione della *narrazione descrittiva*, anzi se ne possono notare molteplici con le quali si descrivono il contesto, la personalità dei personaggi secondari, o la stessa vita interiore del protagonista che traspare con forza non solo nella sua costante ricerca della conoscenza e della verità, degli onori

⁷ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile. L'avventurosa vita di sant'Agostino*, BUR, Milano 2015.

e della gloria terreni in un primo momento⁸, dei beni spirituali e di Dio successivamente, ma anche nella rappresentazione delle sue passioni e dei suoi affetti. D'altra parte, seguendo la dimensione della retorica nei periodi della vita e del pensiero dell'Agostino di De Wohl, è possibile individuare, oltre alla naturale eloquenza giovanile, tre fasi su cui è interessante soffermarsi per il nostro tema: la prima rappresenta il periodo manicheo ed è caratterizzata da un'eloquenza razionalista; la seconda è il periodo in cui Agostino si converte al cristianesimo e la sua retorica sembra assumere una portata simbolica e allegorica; infine l'Agostino vescovo, anche nelle dispute anti eretiche e proprio per la volontà di insistere sull'unità della Chiesa, sembra assumere una retorica conciliatrice.

Quando Agostino si trova a Cartagine dove frequenta la più prestigiosa scuola di retorica, ha diciotto anni. La *narrazione descrittiva* evidenzia le sue inclinazioni razionaliste prima ancora della conversione al manicheismo, nel momento cioè in cui accoglie il punto di vista dei filosofi, scoperto attraverso l'*Ortensio* di Cicerone, e inizia le dispute con l'amico Armodio, cristiano saldo nella sua fede, arrivato da poco a Cartagine da Tagaste. Già presente alla coscienza di Agostino per la fede cristiana della madre Monica, il costante confronto con il cristianesimo assume a partire da questo momento una dimensione anche dialettica e retorica, in cui Agostino, spinto dalla ricerca del vero e della conoscenza, si impegna a risolvere problemi filosofici⁹.

L'incontro con Bahram, l'eletto che lo inizia al manicheismo, è decisivo in questo senso perché gli offre una spiegazione razionale del reale apparentemente fondata e inconfutabile. È a questo punto che emerge con forza la componente razionalista della retorica di Agostino in questa prima fase. In un passaggio in cui Agostino

⁸ Ivi, IV.4, p. 147.

⁹ Uno dei primi alterchi dialettici tra il discorso razionalista di Agostino e quello fideistico, giudicato da Agostino irrazionalista, del cristianesimo, si ha in uno dei confronti con la madre Monica. Vedi: ivi, III.2, pp. 92-93.

espone all'amico Onorato il motivo della sua conversione, emerge chiaramente la componente razionale della nuova fede:

*“Infine ho conosciuto uomini in grado di liberarmi dai miei errori e di condurmi a Dio con la sola forza della ragione ... Ora, ... ho imparato a non credere a nulla finché la sua verità è stata messa in discussione, e dimostrata fino in fondo” ... [Onorato:] “Ma cosa significa, in pratica?”. “Pratica e teoria sono tutt’uno” rispose Agostino. “Se la teoria corrisponde a verità, devi accettarla, e se la accetti devi agire di conseguenza. Io non ho costretto Alipio a diventare manicheo. Non ho forzato Armodio, minacciandogli le fiamme dell’inferno. Li ho convinti avvalendomi della logica”.*¹⁰

Sebbene Agostino insista sul carattere razionale e la forza logica della dottrina manichea, il narratore evidenzia la potenza *retorica* della parola di Agostino, che appare certamente *razionalista* per i caratteri della nuova fede, ma manifesta i suoi effetti persuasivi per le capacità retoriche di Agostino:

*La cosa importante, però, era che la dottrina manichea era vera. E la riprova stava nella sua capacità di spiegare l’esistenza del male. Nessun’altra ci era riuscita. E adesso anche Onorato si stava lasciando convincere. Aveva già quell’espressione come ipnotizzata. L’eloquenza di Agostino non lasciava scampo. Declamava come Demostene quando si levava i sassolini dalla bocca.*¹¹

La razionalità del manicheismo consiste quindi nella sua capacità di dare risposta, con argomentazioni di cui Agostino sottolinea il carattere logico che rendono la dottrina vera, a domande che altre prospettive, come quella cristiana, lasciano irrisolte, e soprattutto al problema dell’esistenza del male. D’altra parte l’influenza esercitata da Agostino come maestro e come amico si svolge tutta sul piano retorico, rendendolo capace di convertire prima tutti gli amici, persino

¹⁰ Ivi, II.7, pp. 74-75.

¹¹ Ivi, p. 76.

i più saldi nella fede come Armodio, poi gli allievi, una volta tornato a Tagaste come maestro di retorica per fare da precettore a Licenzio, figlio del suo benefattore Romaniano.

Nonostante il carattere razionale del manicheismo più volte sottolineato da Agostino, proprio il confronto con l'eletto Fausto pone le condizioni per superare il manicheismo: anche l'unico che avrebbe saputo risolvere le sue domande, si dimostra incapace e anzi la sua eloquenza appare ad Agostino priva di contenuto:

Se avessero ragione gli esteti, Fausto sarebbe l'uomo più grande al mondo. Nessuno sa esprimersi con altrettanta eloquenza ed eleganza. Uno stile impeccabile. Ma la sostanza, era vera? Sai, saggezza e follia sono come i cibi sani o malsani. Entrambi si possono servire in modo semplice, o seguendo ricette elaborate. Allo stesso modo, dietro un linguaggio piano o ricercato si possono nascondere sia concetti saggi sia assurdi.¹²

Oltre a notare in questo passaggio una delle questioni più ricorrenti nella storia della retorica, ossia quella del rapporto tra forma e contenuto¹³, è importante sottolineare come emerga una differenziazione significativa: l'intenzione filosofica, la costante ricerca della conoscenza e del vero in Agostino, come aveva osservato l'amico Alipio¹⁴, è quella che lo rende inquieto, che gli fa porre sempre nuove domande, è quella soprattutto che conferisce corpo e materia all'eleganza e al fascino formale della sua parola.

¹² Ivi, IV.5, p. 150.

¹³ Il tema ha certamente radici classiche e si ripresenta in più momenti nel Medioevo, ma si veda, a titolo esemplificativo, il dibattito sorto durante il XII secolo che vede in Giovanni di Salisbury uno dei protagonisti: E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, vol. I, Albin Michel, Paris 1998, pp. 523 sgg. A proposito del tema del rapporto tra forma e contenuto in Giovanni di Salisbury, mi permetto di rinviare a: A. Salvestrini, *Il concetto di pulchrum in Giovanni di Salisbury*, in "Doctor Virtualis" 15 (2019), pp. 108-112.

¹⁴ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, IV.5, p. 147: *il tuo amore per la conoscenza e la verità, Agostino, supera qualsiasi altro.*

Le peculiarità retoriche di Agostino emergono con chiarezza durante la prova pubblica di eloquenza che egli è chiamato a svolgere per ottenere la cattedra di retorica a Milano:

Due giorni dopo, parlò davanti a duecento persone di Cicerone e Seneca. Il suo pubblico era stato convocato per ordine del prefetto, e si era presentato rassegnato a un'ora di noia mortale. Invece restarono tutti incantati dall'eloquenza e dall'inventiva dell'oratore.¹⁵

Il contesto culturale viene delineato in poche battute mostrando l'inclinazione del pagano e anticristiano Simmaco per Agostino: all'alto funzionario imperiale importa che Agostino non sia cristiano (nonostante l'editto contro i manichei) al fine di contrastare la grande influenza esercitata dal vescovo di Milano Ambrogio.

È proprio nell'incontro con Ambrogio, quando Agostino ascolta per la prima volta un suo sermone, che si delinea il secondo registro retorico cui si accennava in precedenza. La retorica di Ambrogio non è brillante come quella di Fausto (*non che fosse eloquente quanto Fausto. E non ne aveva la voce melliflua e suadente ... No, sul fronte dello stile non erano proprio paragonabili¹⁶*), ma molto coinvolgente e persuasiva (*Eppure era convincente. E la folla pendeva dalle sue labbra. Sapeva farla piangere, ridere, sospirare, li aveva in pugno¹⁷*). La descrizione del sermone di Ambrogio mette in evidenza gli aspetti che mostrano un'eloquenza non ornata e che diviene attenta alla portata simbolica e allegorica della parola, aspetto che emerge nella lettura allegorica delle *Scritture*:

Lo stile però era buono. Niente fuochi d'artificio, nessuno sforzo di intrattenere il pubblico. Non era nemmeno arguto. Eppure aveva stile ... Giusto adesso stava citando l'Antico Testamento. Interessante, però. Molto. Non lo interpretava in senso letterale. Almeno non sempre. Anzi, avvertiva i fedeli che in molti passi un'interpreta-

¹⁵ Ivi, V.2, p. 176.

¹⁶ Ivi, V.5, p. 185.

¹⁷ *Ibidem*.

zione letterale poteva condurre in errore e alla falsità. Definiva quei passi “allegorici”: storie con un profondo significato nascosto. La lettera uccide, lo Spirito dà vita. un concetto ribadito a più riprese, con forza. Allegorie. Forse era il caso di approfondire l’argomento. Nei loro attacchi alle Scritture, i manichei si concentravano sempre sul testo puro e semplice, e avevano un vero talento per individuarne le contraddizioni. Se però si trattava di allegorie, quegli attacchi erano a vuoto.¹⁸

In questo contesto si vede come Agostino sia attratto dalla peculiare lettura allegorica delle *Scritture* da parte di Ambrogio, lettura capace di vanificare le obiezioni manichee e al tempo stesso di mostrare e risolvere le contraddizioni interne alla dottrina di Mani:

Eppure le parole di quell’uomo non sembravano assurde. Non chiedeva l’impossibile alla mente dei suoi ascoltatori. Svolgeva e dimostrava ogni assunto. Non che fossero inattaccabili, anzi. Ma parte di quanto stava dicendo risolveva una quantità di contraddizioni manichee.¹⁹

Proprio la potenza simbolica e allegorica della parola dà occasione ad Agostino di individuare corrispondenze tra la teoria neoplatonica di Plotino e l’*incipit* del vangelo di Giovanni, grazie alla citazione paolina nel sermone di Ambrogio: *La lettera uccide, lo Spirito dà vita*²⁰. In questo contesto, anche i discorsi di Agostino si mostrano più attenti alla dimensione simbolica e allegorica del linguaggio:

“Il principio, Alipio. Il principio. Dovevo esser cieco per non vederlo prima. E afflitto dalla cecità sbagliata ... Tiresia, l’antico veggente, era cieco ... eppure vedeva più a fondo di altri con due occhi sani ... come pure l’uomo che ha scritto questo ... Plotino ...

¹⁸ Ivi, p. 186.

¹⁹ Ivi, p. 187.

²⁰ Ivi, VI.1, pp. 228-229; 2Cor 3, 6.

come Platone, anche lui teorizza due mondi: quello dei sensi e quello dell'intelletto ... mi sono reso conto dell'esistenza di una realtà che finora avevo negato come impossibile: il puro spirito. Poi ho ricordato una frase che Ambrogio ripete spesso ai suoi fedeli: La lettera uccide, lo Spirito dà vita. Dubito che il vescovo abbia mai letto Plotino. È arrivato alla medesima conclusione, ma da un'altra via".²¹

Una volta riconosciuta l'esistenza della componente spirituale e razionale con cui l'uomo trascende la dimensione sensibile, Agostino individua anche la corrispondenza tra il Verbo del vangelo di Giovanni e il *Logos* neoplatonico²²:

“E ho scoperto anche un'altra cosa ... Il Logos. La Parola. Per Platone era il principio primo. Il Logos è Dio. Dio è nato da Dio. Ed ecco di nuovo la stessa, impressionante corrispondenza: l'incipit del quarto Vangelo cristiano ... In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio ... Il Logos era prima del tempo ... e proprio pochi giorni fa Ambrogio ha citato uno dei profeti ebrei dell'Antico Testamento, secondo cui il Messia sarebbe giunto dall'eternità.”²³

In seguito, quando Agostino approfondisce le letture neoplatoniche e cristiane, è proprio un accenno all'*eloquenza di Paolo* che mostra l'ingresso di Agostino nel percorso per la comprensione del divino:

Questo Paolo ... c'è una corrispondenza stupefacente tra lui, Platone e Plotino. Ma Paolo va anche oltre. E nella purezza della sua eloquenza, ho intravisto il volto del divino.”²⁴

²¹ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VI.1, p. 228.

²² Cfr. Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1995, VII, 9, 13 (si segnala altresì la traduzione a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1999).

²³ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VI.1, p. 229.

²⁴ Ivi, VI.5, p. 254.

Il culmine della portata simbolica e allegorica della parola si raggiunge forse nell'episodio dell'estasi di Ostia, quando Agostino e la madre Monica, in attesa di fare ritorno a Cartagine, affacciati alla finestra, dialogano e riflettono sulla vita eterna dei beati:

Raggiunse la finestra affacciata sul giardino e si appoggiò al davanzale. Una brezza leggera le scompigliò i capelli argentati. Agostino la seguì, e si chinò accanto a lei. "Mi domando ..." disse Monica. "Cosa, mamma?" "Com'è." "Com'è cosa?" "La vita dei santi in paradiso." "È la fonte stessa: quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo." "Sì. la fonte della vita, il mare aperto." "Davide la sperimentò: Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, Dio. L'analogia è sempre con l'acqua ... se uno rinasce da acqua ..." "E dallo Spirito. No, non è sempre l'acqua. C'è anche la manna dell'Eucarestia ..." "E i chiodi della sofferenza ... il legno della Croce ..." "L'agnello pasquale. Il vino, l'olio ..." "La corona di spine ..." "L'acqua tramutata in vino ..." "... il vino in sangue."²⁵

Le immagini sensibili evocate divengono segni corporei di un più alto senso spirituale e intelligibile. Divengono vie di accesso a una verità più profonda in un gioco di associazioni e rimandi scritturistici in cui le voci di madre e figlio si intrecciano e si confondono fino a raggiungere la vetta in cui la parola non ha inizio né fine, fino a raggiungere, in parte, nell'istante, immagine dell'eternità, la visione dell'altra dimensione che è quella non temporale e creaturale, bensì eterna e divina della verità:

"E poi il sangue ridiventato acqua ..." "Sì. La fonte che guarisce il mondo. Tutte le cose dei sensi e che tuttavia li superano." "E una volta superati i sensi ..." "... quando l'atto della volontà avviene per impulso della Grazia ..." "... nulla di ciò che brilla di luce corporale è pari alla gioia dell'eterno." ... "E su cosa si fondano le nostre percezioni, la capacità di giudizio e decisione?" "Sulle facoltà

²⁵ Ivi, VIII.3, p. 288.

dell'anima, la vetta della Sua creazione.” “Ah, ma poi esiste anche un'altra strada ... una via segreta.” “Sì, ancora più alta, fino al regno della ricchezza eterna ...” “Ed esiste una vita in quella Saggiezza di cui sono fatte tutte le cose ...” “Ma quella Saggiezza non è creata. Esiste da sempre, e sempre sarà ...” “E di più ...” “Sì ... È il Dio del mio amore.” Infine uno dei due sospirò, ma era impossibile sapere chi. Il sospiro apparteneva a entrambi, al loro ritorno dalla terra promessa, che è Dio stesso, la patria dell'anima.²⁶

Questo passaggio è molto significativo per osservare l'intreccio di storia e immaginazione letteraria di Louis De Wohl che costruisce il dialogo proprio sul gioco di rimandi allegorici, costituendo il secondo registro retorico che caratterizza questa fase del percorso del suo Agostino. Mentre in conclusione si riprendono in modo quasi letterale le parole di Monica, come le *Confessioni* le restituiscono al lettore, nel dialogo tra madre e figlio il testo agostiniano funge solo da spunto per svilupparne il senso spirituale, ma anche letterario: De Wohl per descrivere un dialogo spirituale profondo, narra l'intreccio e il confondersi delle due voci; per descrivere il percorso di ascesa dal sensibile all'intelligibile²⁷, narra l'associazione di luoghi

²⁶ Ivi, pp. 288-289.

²⁷ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VII.3, p. 289. Cfr. Agostino, *Confessioni ... cit.*, IX, 9, 24: *Condotto il discorso a questa conclusione: che di fronte alla giocondità di quella vita il piacere dei sensi fisici, per quanto grande e nella più grande luce corporea, non ne sostiene il paragone, anzi neppure la menzione; elevandoci con più ardente impeto d'amore verso l'Essere stesso, percorremmo su tutte le cose corporee e il cielo medesimo, onde il sole e la luna e le stelle brillano sulla terra. E ancora ascendendo in noi stessi con la considerazione, l'esaltazione, l'ammirazione delle tue opere, giungemmo alle nostre anime e anch'esse superammo per attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile, ove pasce Israele in eterno col pascolo della verità, ove la vita è la Sapienza, per cui si fanno tutte le cose presenti e che furono e che saranno, mentre essa non si fa, ma tale è oggi quale fu e quale sempre sarà; o meglio, l'essere passato e l'essere futuro non sono in lei, ma solo l'essere, in quanto eterna, poiché l'essere passato e l'essere futuro non è l'eterno. E mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo avvinte le primizie dello spirito, per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, ove la*

scritturistici in un crescendo di immagini in cui il lettore non legge, ma intuisce, non osserva in modo distaccato, ma quasi percorre con Agostino e Monica, il trascendimento del mondo sensibile.

Nella narrazione *descrittiva* degli ultimi anni di Agostino, quando egli, ormai vescovo, è impegnato contro donatisti, pelagiani e circoncellioni, sono meno frequenti i discorsi diretti tramite i quali si possa intendere la retorica di Agostino, che comunque continua ad avere un ruolo importante. Gli eventi sono narrati in modo prevalentemente indiretto, con dialoghi tra altri personaggi che rievocano gli eventi dell'immediato passato: dopo l'accenno al ritorno di Agostino a Cartagine in cui è descritto soprattutto il mutato contesto²⁸, vengono ricostruite le vicende intorno al conte Bonifacio. Bonifacio, ribelle contro Roma per un falso avvertimento, chiede aiuto ai vandali che si rivelano poi saccheggiatori e distruttori della provincia africana. Tramite i dialoghi tra i personaggi, De Wohl ricostruisce l'impegno incessante di Agostino per salvaguardare l'unità della Chiesa contro gli eretici e l'integrità dell'Impero. In questo periodo, la forma retorica che il vescovo d'Ippona sembra assumere è di carattere, si potrebbe dire, *conciliativo*, volta cioè a disporre le condizioni di pace nella provincia africana dal punto di vista sia religioso che politico.

Nelle riflessioni di Alipio, in viaggio per raggiungere l'amico, si fa riferimento a un attentato alla vita di Agostino, fallito, da parte dei circoncellioni²⁹. Agostino risponde con un sermone, reazione che mostra ancora una volta la potenza della parola come *narrazione creatrice*, come modo di azione nella storia:

Io vi impongo i favori della pace, dell'unità e dell'amore, e voi mi considerate un nemico. Volete la morte di un uomo che vi proclama

parola ha principio e fine. E cos'è simile alla tua Parola, il nostro Signore, stabile in se stesso senza vecchiaia e rinnovatore di ogni cosa?

²⁸ Cfr. L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VIII.1.

²⁹ L'episodio è riferito da Possidio, cfr. Possidio, *Vita di sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 2002, 12, 1-2.

*la verità, e disposto a qualsiasi sacrificio affinché la vostra eresia non vi porti alla dannazione. Possa Dio vendicarmi sradicando dai vostri cuori la falsa dottrina e permettendovi di esultare con noi.*³⁰

Senza cedere su questioni di fede, Agostino risponde con la potenza di una parola che è volta a mantenere l'unità della Chiesa, una parola *conciliatrice*, politica, perché tratteggia una Chiesa pronta ad accogliere chi riconosca falsa la dottrina della propria eresia e abbracci la "vera" fede.

De Wohl ricostruisce la lotta contro le eresie con opportuni riferimenti a opere di Agostino durante il discorso dello storico Gregorio al banchetto di Bonifacio. Ad esempio, a partire dal *De civitate Dei*, la *narrazione descrittiva* procede delineando l'insegnamento agostiniano anti pelagiano, una *descrizione* non priva di riferimenti ai tragici eventi della prima metà del Novecento:

*Agostino aveva previsto dove avrebbe portato la menzogna di Pelagio. Prima all'abbandono della dottrina del peccato originale. Poi all'idea orgogliosa di un'umanità capace di dominare la terra con le sue sole forze, giudice di se stessa e infine, inesorabilmente, di Dio. La deificazione dell'uomo, uscito dallo stato animale per farsi angelo, arcangelo e addirittura dio, e intento a fondare civiltà "millenarie" ... Uomini come quelli avrebbero adorato la propria grandezza ... Avrebbero dimenticato Dio per venerare il progresso della scienza.*³¹

In queste righe si leggono allusioni alla concezione agostiniana delle due città formulata nel *De civitate Dei*, citate in un altro luogo³². Il Medioevo di De Wohl, si colloca spesso al di là degli

³⁰ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile* ... cit., VIII.3, p. 320.

³¹ Ivi, p. 321.

³² Cfr. ivi, VIII.2, p. 311, a proposito del sacco di Roma: *milioni di persone attribuirono il crollo della città di Roma all'abbandono dei vecchi dei e all'ascesa del cristianesimo. Contro quei milioni si levò un'unica voce: quella di Agostino. Ingaggiò battaglia. Il suo esercito contava di ventidue legioni: i ventidue libri della Città di Dio ... Il gigante Agostino ... soprattutto istituisce due città e due strade: la*

schemi storiografici tradizionali proprio per l'interazione costante tra invenzione letteraria e fondamento storico nel rappresentare il proprio oggetto da una pluralità di punti di vista, di cui si è notata la centralità del ruolo della parola nella genesi stessa della storia, e tuttavia fa riaffiorare, anche se raramente, le categorie storiografiche del suo tempo, in particolare neoscolastiche. Oltre a sottolineare il tema del rapporto tra fede e ragione, Gregorio, dopo aver ripercorso la grandezza dell'insegnamento di Agostino tramite le sue opere, osserva: *E tutte quelle ricerche erano una lode unica e costante a Dio. Aveva battezzato la filosofia stessa. D'ora in avanti, la filosofia sarebbe stata cristiana*³³.

Proprio in questo passaggio, nonostante lo schema storiografico pionieristico tra Ottocento e Novecento ma poi riconsiderato da prospettive diverse³⁴, si coglie il senso pregnante di una osserva-

Civitas Dei e la Civitas Diaboli. La prima fondata sull'amore di Dio, e che conduce alla rinuncia di sé. La seconda fondata sull'amore di sé, e che porta al disprezzo di Dio. Le ultime due frasi riprendono la celebre formulazione agostiniana del *De civitate Dei*, cfr. Agostino, *La città di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1979, XIV, 28: *Due amori hanno dunque fondato due città: l'amore di sé, portato fino al disprezzo di Dio, ha generato la città terrena; l'amore di Dio, portato fino al disprezzo di sé, ha generato la città celeste.*

³³ Ivi, VIII.3, p. 323. Sul dibattito, molto vivace soprattutto nella prima metà del Novecento, sulla *filosofia cristiana*, si può vedere: G. Sadler, *Christian Philosophy: The 1930s French Debates*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*; P. Secretan (a cura), *La philosophie chétienne d'inspiration catholique: Constants et controverses, positions actuelles*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2006; É. Gilson, *Introduitin à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 2007; Id., *Eléments de philosophie chrétienne*, Association Petrus a Stella, Fontgombault 2018. L'*opera omnia* di Gilson è in corso di pubblicazione presso Vrin, il primo volume è uscito nel 2019: É. Gilson, *Œuvres complètes. Tome I: Un philosophe dans la cité. 1908-1943*, Vrin, Paris 2019.

³⁴ Anche nel contesto della storiografia cattolica si assiste, dalla seconda metà del Novecento, a una ridefinizione della lettura del Medioevo volta a mettere in luce sfumature che negli schemi neoscolastici non emergevano. In Italia, proprio negli anni Cinquanta quando De Wohl pubblica i romanzi qui oggetto di studio, la storiografia laica, specialmente a Milano, è impegnata in una critica sapiente alle categorie neoscolastiche di interpretazione del Medioevo, che pur ne riconosce l'importanza (si pensi ad esempio alle edizioni degli anni '70, tradotte da Maria

zione poco precedente dello storico Gregorio, osservazione davvero centrale per tutto il romanzo, ma anche per il nostro tema. Gregorio infatti sostiene che Agostino è *l'uomo più grande del nostro tempo*, perché *sul piano della storia, la grandezza di un uomo si misura in base all'impronta che lascia*, un uomo quindi capace di *cambiare il corso della storia*³⁵. L'impronta nella storia di Agostino si avvale certamente della *retorica*: la storia è creata con la potenza *persuasiva* della parola orientata da precisi valori. L'incontro tra invenzione letteraria e storia diviene riflessione e valutazione della storia stessa per delineare i tratti di un uomo, un santo come *nuovo eroe*, che deve fungere da ideale regolativo per l'uomo contemporaneo.

Retorico in senso alto è quindi il costante impegno di Agostino vescovo nei confronti della situazione politica e religiosa del suo tempo. Oltre al passo citato sul sermone contro i circoncellioni, è opportuno ricordare a questo proposito, da una parte, l'intenzione di

Assunta Del Torre e a cura di Mario Dal Pra, della *Storia del metodo scolastico* di Martin Grabmann e della *Filosofia del Medioevo* di Étienne Gilson). L'impegno di ridefinizione delle categorie storiografiche di lettura del pensiero medievale sono in stretta relazione con l'attività di ricerca legate alle pubblicazioni di Mario Dal Pra e alla *Rivista critica di storia della filosofia* da lui fondata con Mario Untersteiner ed Ernesto Buonaiuti nel 1946. Si veda in particolare la *Premessa* al primo numero in cui si mette programmaticamente in evidenza come la ricerca storico-filosofica debba trovare una via mediana tra il *filologismo* incapace di trovare un senso possibile della storia e il *teoreticismo*, di cui sono espressione le storiografie idealiste e neoscolastiche, che invece la limita in rigide categorie astratte e presupposte incapaci di restituire la complessità della storia. Sull'impegno storico-filosofico di Mario Dal Pra si vedano: "Doctor Virtualis" 4 *Dal Pra e il Medioevo. Una possibile tradizione* (2005); E.I. Rambaldi, G. Rota (a cura), "Rivista di storia della filosofia" 71/4 *Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario per la fondazione della rivista* (2016); Minazzi F. (a cura), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche). Atti del convegno internazionale di Varese, 30-31 ottobre 2014*, Mimesis, Milano 2018. Si possono vedere anche i testi: M. Dal Pra, A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza*, a cura di M.G. Sandrini, Mimesis, Milano 2017; M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992.

³⁵ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VIII.2, pp. 306-307.

Bonifacio di domandare al vescovo di Ippona di fare da mediatore tra lui e l'imperatrice Placidia, perché *i suoi poteri di persuasione sono immensi*³⁶, e, dall'altra, le lettere, con cui Agostino anticipa l'intenzione di Bonifacio, per creare le condizioni di pace tra quest'ultimo e l'Impero³⁷. L'acuta intelligenza del vescovo di Ippona, che capisce la strategia di inganno di Ezio, l'autore del falso avvertimento, è correlata alla sua intenzione *conciliatrice*, a difesa dell'integrità della Chiesa e dell'Impero, e si realizza ancora una volta in discorsi persuasivi, capaci, come osservava Gregorio, di *creare* la storia e di *cambiarne il corso*.

Gli ultimi capitoli del romanzo presentano un'immagine di Agostino che ne mette in luce i due tratti principali con cui De Wohl ha tracciato il grande affresco della vita dell'Ipponate e dei suoi tempi, tratti che fanno emergere pienamente il santo come *nuovo eroe*. Il primo, che si coglie soprattutto quando è vescovo, è il costante impegno pratico portato fino al *disprezzo di sé* che durante l'assedio d'Ippona e il periodo precedente conduce Agostino ormai malato a soccorrere i poveri e i profughi da tutte le città della Provincia che continuano ad accorrere al vescovo per domandare conforto³⁸, impegno in cui De Wohl non tralascia di descrivere la potenza retorica della sua parola quando osserva: *Agostino era ovunque. Per ottenere*

³⁶ Ivi, p. 316.

³⁷ Ivi, VIII.3, pp. 325-326.

³⁸ De Wohl riporta un evento tratto dalla *Vita di sant'Agostino* di Possidio (29.5), vedi L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile ... cit.*, VIII.7, p. 343: *Arrivò un uomo grosso e imponente, con le stampelle ... Il vescovo, smagrito ed emaciato, era accasciato su un divano. Si sforzò di sorridere con le labbra esangui. "Se avessi tanto potere, buon uomo, non credi che cercherei di guarire me stesso?" Ma quello insisteva. Aveva avuto un sogno ... Sotto gli occhi del vescovo Possidio, Agostino si alzò a fatica, tese una mano sottile e toccò il piede dell'uomo ... Quello mormorò un ringraziamento, si raddrizzò, zoppicò fino alla porta. Esitò un momento sulla soglia, come se qualcuno lo avesse richiamato indietro. Con perfetta calma, appoggiò una e poi l'altra stampella al muro, e si rese da solo. Infine, senza voltarsi, uscì.*

*il denaro necessario ai poveri e ai rifugiati, assillava i ricchi, li implorava, e infine tuonava minacce e castighi*³⁹.

Per inciso, a proposito del nostro tema, De Wohl tratteggia l'Agostino retore, ora più propriamente predicatore, pure nell'ultima frase che gli fa pronunciare, introducendola con una osservazione significativa:

*L'indomani parlò di nuovo, a occhi chiusi ma con chiarezza, come se si rivolgesse al suo gregge: "Colui che è la Vita ... è sceso sulla terra ... e ha sconfitto la morte. Non volete dunque ascendere a Lui ... e vivere?"*⁴⁰

De Wohl, sottolineando il modo con cui Agostino pronuncia la frase (*come se si rivolgesse al suo gregge*) mette in luce ancora una volta il ruolo del discorso retorico come dimensione specifica a partire dalla quale tratteggiare la figura del protagonista. In questo contesto emerge in particolare l'atto del rivolgersi all'uditorio che ben rappresenta l'oratore di un tempo che da quarant'anni rivolge i suoi discorsi ai fedeli. La frase, inoltre, sembra di ispirazione giovannea, come a ricordare l'intreccio di ispirazioni culturali e filosofiche con cui Agostino aveva scoperto la grandezza del cristianesimo – si pensi ad esempio al legame tra *Logos* e *Verbo* individuato da Agostino prima della conversione – ed entro la quale si è poi sviluppato il suo pensiero.

Il secondo tratto principale con cui De Wohl delinea l'immagine di Agostino, evidente negli ultimi capitoli, è il desiderio, senza requie, di conoscere, di comprendere, che l'ha accompagnato nell'intera sua esistenza. Negli ultimi momenti della sua vita, Agostino confessa ad Alipio che *il tentativo di comprendere tutto* è stato la sua *peggiore follia*, osservazione su cui poi l'amico riflette:

³⁹ Ivi, VIII.6, pp. 340-341.

⁴⁰ Ivi, VIII.7, p. 347.

Aveva avuto ragione a definire una follia, e la sua peggiore, addirittura, quella ricerca costante e instancabile, l'assillo di capire tutto? Visto da dove si trovava adesso, sì. Perché ora, fatto ritorno nella patria dell'anima, conosceva la risposta a ogni domanda, e quella risposta era l'amore di Dio. Ma qui, sulla terra, servono cercatori come te, mio fratello e mia mente. Noi gente più semplice abbiamo bisogno della tua guida, imparando quanto ci hai insegnato: capire le tue parole per poter credere, e credere alla Parola di Dio per poterla capire.⁴¹

Questo passaggio è molto interessante, perché, oltre a delineare il tratto caratteristico che si è sottolineato, ben rappresenta l'integrazione di invenzione letteraria e storia su cui si è avuto modo di soffermarsi, ma fa anche trasparire uno schema storiografico preciso. De Wohl coglie e delinea molto bene un aspetto significativo del pensiero di Agostino, ossia il *punto di vista della totalità*⁴², di Dio, che non è il punto di vista dell'uomo, nel far riflettere Alipio in termini molto *agostiniani*. D'altra parte, egli ripropone uno schema spesso utilizzato dalla storiografia neoscolastica, e non solo, per descrivere il rapporto tra fede e ragione nel Medioevo. Si tratta dell'espressione *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*, *credo per comprendere* e *comprendo per credere*, formalizzata probabilmente da Anselmo⁴³, molto diffusa a partire dalla storiografia neoscolastica come uno degli elementi che costituiscono la *narrazione* dell'unitarietà del Medioevo a proposito del rapporto tra fede e ragione, teologia e filosofia, dove la seconda è subordinata alla prima. La formula senza dubbio sintetizza un nucleo di problemi certamente presenti nel pensiero medievale, ma non li restituisce nelle loro sfumature e varietà. Anzi, l'espressione ha forse contribuito per lungo tempo ad alimentare una narrazione unitaria del Medioevo che è sta-

⁴¹ Ivi, VIII.7, p. 349.

⁴² Cfr. M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2006, pp. 91-105.

⁴³ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogio*, in Id., *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009, § 1, p. 314.

to facile leggere, a seconda delle prospettive ideologiche o culturali dell'interprete, come l'*età illuminata dalla fede*, oppure come l'*età del buio della ragione*.

Per tornare alla splendida riflessione *agostiniana* di Alipio, la distinzione tra il punto di vista di Dio e quello dell'uomo è espressione delle due dimensioni apparentemente inconciliabili, tra le quali sembra sussistere una distanza incolmabile, ma di cui il cristianesimo propone diverse soluzioni di conciliabilità, come l'incarnazione o, nel pensiero agostiniano, il *maestro interiore*. Si tratta delle due dimensioni dell'eterno e del temporale, del divino e del creaturale, che nel pensiero di Agostino sono tratteggiate come differenze ontologiche, legate insieme da relazioni analogiche, cui corrispondono anche prospettive diverse a partire dalle quali guardare i problemi. In questo caso, De Wohl, con le parole dell'amico e discepolo di Agostino, delinea benissimo il gioco di prospettive agostiniano. Alipio riflette su un dato, l'affermazione di Agostino per cui il tentativo di capire tutto sarebbe una follia, e subito lo problematizza domandandosi se avesse ragione. La soluzione del problema si offre non in una risposta univoca, bensì nel moltiplicare i punti di vista e in questo caso nel mostrare che dalla prospettiva dell'eternità, di Dio, Agostino aveva ragione e implicitamente fa intendere che era quella la prospettiva assunta da Agostino nel momento in cui ha pronunciato l'affermazione. D'altra parte, dal punto di vista della temporalità, dell'uomo, occorrono persone che continuino a cercare, come Agostino, e che divengano guide dei *semplici*. Si delinea egualmente nel secondo tratto più conoscitivo, teoretico, una implicazione per così dire *pratica* con una decisa componente di esemplarità. Una implicazione pratica, perché chi cerca il vero, chi cerca incessantemente di comprendere, è poi chiamato a un compito per la collettività degli uomini, a *insegnare* ed essere *guida*, come mostra l'esortazione implicita di Alipio. Proprio nelle battute finali del romanzo, le parole di Alipio rendono evidente che ciò che qui si è distinto per chiarezza espositiva, i *due tratti* della narrazione di Agostino da parte di De Wohl, sono invece profondamente congiunti. Teoria e prassi sono

unite. I *cercatori* come Agostino hanno anche un compito nella prassi, per l'umanità. E questo è uno dei messaggi – non solo religioso, ma anche laico – che probabilmente De Wohl vuole consegnare all'uomo contemporaneo tramite la *narrazione*, il *mito* agostiniano del *santo eroe*.

Conclusioni. Il Medioevo polimorfo di De Wohl

Se il rapporto tra teoria e prassi è un elemento fondamentale nella rappresentazione dewohlina di Agostino e del suo tempo, esplicitato proprio tramite la potenza formatrice della parola retorica, l'affresco non si limita a essere monocromatico. La vita di Agostino è inserita all'interno di un contesto articolato: la descrizione della vita dei luoghi, delle città con le loro strade e la loro gente, dei diversi strati della società, del comune ambiente storico e culturale, dei valori più o meno condivisi, sono solo alcuni dei colori di cui si compone la rappresentazione dewohlina. Basti pensare alla città di Cartagine, come è descritta all'arrivo di Agostino e Alipio giovani, cioè soleggiata, vivace e pacifica; e al tempo dello scontro tra Bonifacio e Placidia, vittoriosa certo ma in cui fin dalle disordinate conversazioni della gente del popolo si intuisce la portata effimera del trionfo. L'articolato intreccio delle culture si coglie nelle fasi della vita di Agostino, nei dialoghi, nelle descrizioni dei personaggi e degli eventi: dapprima è tratteggiato nella convivenza di elementi pagani con quelli cristiani, della quale sono espressione i genitori stessi di Agostino, per poi arricchirsi con il mondo delle scuole di Cartagine, con le prospettive dei poeti e dei filosofi, con lo scontro tra pagani e cristiani nelle vicende attorno a Simmaco, con le sette religiose, dai manichei agli ariani, dai circoncellioni ai pelagiani e donatisti. La vita del protagonista si inserisce nell'articolata rete degli eventi storici, agendo in essi e, come si è visto, contribuendo a formarli.

Le diverse fasi della vita di Agostino, delineate come uno sviluppo di cui certo De Wohl mette in luce la costante componente

della tensione al divino, hanno contribuito a dare dell'Ipponate una rappresentazione non certo, come si diceva, monocromatica. Inoltre, proprio in quanto le diverse fasi sono tratteggiate come tappe di un percorso più ampio, di una ricerca interiore strettamente interconnessa con il mondo della seconda metà del IV e dei primi decenni del V secolo, la rappresentazione non raffigura neppure due immagini, quella dell'Agostino giovane, neoplatonico, e quella dell'Agostino vescovo, il *dottore della grazia*, come sovente si è proposto⁴⁴. La tensione alla ricerca che emerge dalle pagine di De Wohl, tensione dove anche il Dio cristiano appare come la risposta a cui è giunta la incessante domanda filosofica del protagonista, è quella che anima il suo *eroe* in ciascuna fase del suo percorso. E se per certi versi questo filo conduttore sembra ripercorrere la rappresentazione gilsoniana⁴⁵, l'ampio utilizzo di fonti dirette, come le opere di Agostino e la *Vita* di Possidio, consente forse a De Wohl di andare oltre alcuni degli schemi storiografici del suo tempo e proporre una *narrazione* di Agostino in cui non vi sono fratture, in cui la proposta unitaria di lettura non si traduce in sistema, ma si rifrange immediatamente nella complessità del carattere e delle tensioni intellettuali del protagonista.

In questo affresco che si è cercato di mostrare nella sua complessa vivacità, la narrazione del *santo eroe* appare veramente come una forza *fabbrile* della storia, capace di agire su di essa e trasformarla. Una forza fabbrile che trova nella retorica la dimensione che più la incarna. In conclusione, ci si può domandare in che misura la narrazione di Agostino contribuisca a delineare un certo affresco del Medioevo e, soprattutto, quale Medioevo emerga da questo affresco. Per rispondere a queste domande conclusive può essere utile una sintetica considerazione dei punti salienti, per il nostro discorso, di altri romanzi di De Wohl ambientati nel Medioevo. Due romanzi

⁴⁴ Per una considerazione critica della questione si veda: M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano ... cit.*, pp. 23-27.

⁴⁵ Si veda: É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1931.

ambientati nel XIII secolo hanno una qualche relazione con il pensiero filosofico: come si anticipava nell'introduzione, l'uno perché è la storia di una figura che ha posto le condizioni per una certa linea di riflessione filosofica, l'altro perché ha come protagonista un filosofo e teologo.

La rappresentazione dell'articolazione del contesto storico e culturale emerge nel romanzo dedicato a Francesco d'Assisi, *Il gioioso mendicante. Vita di Francesco d'Assisi* (1958)⁴⁶. Ne sono espressione le *narrazioni* della realtà cittadina comunale duecentesca, descritta soprattutto a proposito dell'Assisi repubblicana fedele ai propri valori; del mondo cavalleresco e della nobiltà, incarnata nella figura di invenzione del conte di Vandria; della mentalità mercantile, raffigurata in Pietro Bernardone padre di Francesco e in Bernardo da Quintivalle poi suo seguace; delle figure dei papi Innocenzo III e Onorio III, degli imperatori Ottone IV e Federico II, di cui si mette in luce lo scontro tra papato e impero, oltre che una loro precisa caratterizzazione; del mondo arabo, di cui si sottolinea non solo il contrasto religioso con il mondo cristiano, ma anche l'erudizione in particolare per le scienze degli astri e la medicina a cui Federico II rivolge un particolare interesse.

Entro questo contesto pluriforme, Francesco d'Assisi si presenta, in primo piano, come una figura prevalentemente gioiosa volta a esaltare la positività dell'esistenza e del creato, secondo un atteggiamento che ha origini dalla cultura trobadorica e cavalleresca del giovane Francesco e che lo caratterizzerà per tutta la vita, dando alla sua eloquenza una sfumatura poetica capace di trasfigurare il reale⁴⁷. Si tratta della *narrazione* di una figura storica nella quale, come nel

⁴⁶ L. De Wohl, *Il gioioso mendicante. Vita di Francesco d'Assisi*, BUR, Milano 2013. Su questo romanzo, si segnala: L. Pellegrini, *Le diverse immagini di frate Francesco nella letteratura contemporanea*, in *Francesco plurale. Atti del XII Convegno storico di Greccio (Greccio, 9-10 maggio 2014)*, a cura di A. Cacciotti, M. Meli, Biblioteca Franciscana, Milano 2015, pp. 51-56.

⁴⁷ L'aspetto poetico di Francesco emerge sia nel periodo giovanile (vedi gli episodi legati all'assedio di Perugia: ivi, I.4, p. 44; I.6, p. 64), sia in quello successivo alla conversione (vedi ivi, IV.34, p. 386).

caso di Agostino, non appare secondaria l'importanza della parola persuasiva. La retorica di Francesco d'Assisi, diversamente da quella di Agostino, è una retorica *semplice*⁴⁸, ma proprio per questo capace di coinvolgere ogni ordine sociale: i semplici e gli umili, i mercanti, i nobili, gli uomini colti, le alte gerarchie ecclesiastiche fino ai papi⁴⁹.

Anche per quanto riguarda l'integrazione tra invenzione letteraria e storia si può individuare un atteggiamento da parte di De Wohl analogo a quello osservato nel caso della vita di Agostino. In particolare, nel romanzo su Francesco, Ruggero di Vandria è figura di invenzione che De Wohl ha foggato ispirandosi alle fonti francescane⁵⁰, ma diventa uno dei personaggi chiave del romanzo.

⁴⁸ Da questo punto di vista, la retorica *semplice* di Francesco è ben rappresentata nel dialogo tra il vescovo di Assisi Guido e il canonico Grogga, vedi ivi, II.15, pp. 177-179: "Immagino si possa ancora definire una predicazione" riferì il canonico Grogga al vescovo. "Anche se Dio sa quant'è diversa da quelle che di solito si sentono dal pulpito." ... "In genere, parla del paradiso." ... "Ne parla come se l'avesse visto." ... "Parla come se riferisse un messaggio ascoltato direttamente dalle labbra del Signore. Detto così, però, suona diverso, come se fosse pomposo, magniloquente, o roborante. Non so ripetere le sue parole così come le dice lui." "Perché no?" "Perché sono troppo ... semplici." Il vescovo Guido scoppiò a ridere, poi si bloccò. "Dio è semplice" sussurrò, come tra sé. "Esattamente" disse Grogga, d'un fiato. "Ed è appunto questo il genere di pensieri che quelle prediche suscitano nella mente e nell'anima di un ascoltatore ... Il fatto è che lui sembra così... felice. Non vedete quant'è buono il Signore dice. Guardatelo: è Lui la vostra sicurezza e la vostra pace ... "Conforta i poveri..." "I poveri di spirito" osservò Grogga.

⁴⁹ Si veda, ad esempio, l'argomento *ineccepibile* con cui alla osservazione che solo un folle potrebbe presentarsi al papa senza appuntamento e presentazione, Francesco risponde con un'analogia con il Cristo: *nel Vangelo non ho mai letto che qualcuno avesse presentato i lebbrosi a Nostro Signore* (ivi, II.18, p. 221). Ancora, si veda la persuasività *semplice* del racconto di Francesco per fare approvare a Innocenzo III la sua regola, racconto da cui il papa intravede la possibilità di servirsi dell'Ordine nascente per combattere gli eretici (ivi, pp. 226-227).

⁵⁰ Le fonti francescane riferiscono solo di un cavaliere povero a cui Francesco dona le proprie vesti. Si veda: Tommaso da Celano, *Vita seconda*, in Id., *Vita di S. Francesco (prima e seconda) e Trattato dei miracoli*, traduzione italiana di F. Casolini, Edizioni Porziuncola, Assisi 1976, parte I, cap. 2, p. 167; Bonaventura

Come l'ultima riflessione di Alipio, caso di felice integrazione tra immaginazione e fonti storiche, cioè inventata secondo uno stile agostiniano, così Ruggero di Vandria è un personaggio fittizio che si integra bene all'interno degli elementi del contesto storico che De Wohl intende rispettare, fungendo anzi da personaggio essenziale per lo sviluppo della vicenda.

L'altro romanzo ambientato nel XIII secolo, *La liberazione del gigante. Il romanzo della vita di san Tommaso d'Aquino* (1950)⁵¹, presenta egualmente una vivace rappresentazione del contesto storico in cui è inserito il protagonista, nel quale è ancora una volta al centro l'attenzione per la parola, per la dimensione discorsiva. Rispetto agli altri su cui ci si è soffermati, questo risulta forse il romanzo in cui si nota maggiormente l'influenza dello schema storiografico neoscolastico, probabilmente anche per il ruolo che Tommaso rappresenta per questa tradizione, animata da un indubbio finalismo: egli è l'apice del Medioevo in cui si realizzano le potenzialità precedenti, incarna la *filosofia cristiana* come *philosophia perennis*, è il faro per il mondo cattolico contemporaneo.

Nonostante il permanere di questo schema, che si intravede soprattutto nell'accentuazione del tema del rapporto tra fede e ragione, la *narrazione* complessiva non è, neppure in questo caso, monocromatica. Anzi, sono le molteplici voci, le rappresentazioni vivaci dei luoghi, dell'interazione tra le culture e dei personaggi che la rendono articolata. Il mondo delle corti, in cui spicca la figura di Federico II, interagisce con il mondo ecclesiastico, dai papi agli ordini mendicanti nascenti; la cultura cristiana si scontra (nelle Crociate) e si integra (per la scienza e le traduzioni) a più livelli con quella

da Bagnoregio, *Legenda maior*, in C. Leonardi, *La letteratura francescana*, vol. IV: *Bonaventura: la leggenda di Francesco*, Mondadori, Milano 2013, I, 2, pp. 42-43. La figura di Ruggero di Vandria è trattata nella sezione dedicata a De Wohl del saggio citato: L. Pellegrini, *Le diverse immagini di frate Francesco ... cit.*, pp. 51-52, 54-56.

⁵¹ Cfr. L. De Wohl, *La liberazione del gigante. Il romanzo della vita di san Tommaso d'Aquino*, BUR, Milano 2017.

araba. Vivace è anche la rappresentazione del contesto universitario, in cui emerge ad esempio lo scontro tra secolari e ordini mendicanti, tra domenicani e francescani. Come pure risalta la circolazione dei saperi e l'immenso progetto, al centro della vicenda, portato avanti da Tommaso d'Aquino e dal suo maestro Alberto Magno, della *liberazione del gigante*, ossia della distinzione del vero dal falso nell'opera di Aristotele al fine di discernere gli elementi compatibili con il cristianesimo dagli *errori* greci e arabi⁵². In questo contesto, la potenza della parola capace di agire nella storia è colta soprattutto nei suoi tratti dialettici e si manifesta principalmente nello sforzo collettivo rispetto alla filosofia di Aristotele. I temi filosofici toccati sono diversi: se, come si accennava, si può intravedere una certa accentuazione del rapporto tra fede e ragione, sono tratteggiati pure altri grandi temi che la storiografia della prima metà del Novecento ha certamente contribuito a enfatizzare, come la teoria della doppia verità, il rapporto tra verità e conoscenza, il tema etico e la questione della felicità, l'amore di Dio, ma anche una certa attenzione al rapporto, che qui è colto nella sua dinamicità non dogmatica, con le *auctoritates* (i Padri e Aristotele). Pur trattandosi di temi tradizionali, l'affresco composto da De Wohl, con l'intersecarsi di culture e contesti diversi, dà vita anche in questo caso a una narrazione composita e dinamica, appunto *pluriforme*.

Per concludere si può quindi osservare che quella di De Wohl è certamente narrazione, *una* tra le tante possibili. Come un ciclo di affreschi di forme molteplici e vivaci colori, la rappresentazione di De Wohl continua a essere il *récit* che, analogamente all'opera di uno storico, non può che rappresentare *n dimensioni* possibili delle infinite che compongono gli eventi del passato. Senza dubbio descrive un Medioevo polimorfo, con i suoi *santi* come nuovi *eroi* e dove la componente retorica ha una funzione importante nel manifestare la forza *fabbrile* della parola generatrice di storia, ma ne fa *intuire* i sensi ulteriori proprio a partire dal suo rifrangersi in molteplici punti di vista.

⁵² Ivi, II.5, pp. 204-209.