



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

*L'idea di <<sapientia>> in Lattanzio.*

*Una concezione apocalittica della storia.*

Relatore:

Ch.mo Prof. Marco Zambon

Laureando:

Niccolò Mochi

Matricola n. 1227444

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024



## INDICE

Introduzione. La vita e l'opera di Lattanzio .....	p. 6
1. La formazione di Lattanzio e il suo trasferimento a Nicomedia .....	p. 6
2. A Nicomedia .....	p. 7
3. Durante la persecuzione di Diocleziano .....	p. 10
4. Lattanzio e Costantino .....	p. 12
5. Il compimento della Provvidenza .....	p. 15
Capitolo 1. I fondamenti del pensiero di Lattanzio .....	p. 18
1.1. All'inizio è la fine: la <i>Denkform</i> apocalittica di Lattanzio .....	p. 18
1.2. La provvidenza di Dio .....	p. 20
1.3. L'azione del Diavolo e dei demoni .....	p. 31
Capitolo 2. La concezione antropologica di Lattanzio .....	p. 41
2.1. Centralità ed ambiguità del concetto di «ratio» .....	p. 41
2.2. <i>Ratio</i> e <i>Mens</i> .....	p. 45
Capitolo 3. La sapienza divina dell'uomo .....	p. 53
3.1. La dignità "rationale" dell'uomo .....	p. 53
3.2. La predisposizione provvidenziale dell'uomo alla sapienza .....	p. 55
3.3. Le caratteristiche della sapienza .....	p. 62
Capitolo 4. Sapienza divina e sapienza umana .....	p. 68
Capitolo 5. Un problema epistemologico di importanza escatologica .....	p. 79
Capitolo 6. Religione e sapienza .....	p. 91
Capitolo 7. Conclusioni .....	p. 107

Bibliografia ..... p. 113

*Dies irae, dies illa,  
Solvat saeculum in favilla,  
Teste David cum Sibylla.*



## INTRODUZIONE

### La vita e l'opera di Lattanzio

#### 1.

##### La formazione di Lattanzio e il suo trasferimento a Nicomedia

La vita di Lucio Caelio (o Caecilio) Firmiano, detto Lattanzio, si svolse durante l'epoca delle finali e più sanguinose persecuzioni anticristiane: quella di Decio (248-251), quella di Valeriano (253-260), quella di Diocleziano (303-313); e si concluse all'epoca dell'avvento al potere di Costantino, che vide l'affermazione del Cristianesimo, prima con l'editto di Milano (313) e poi col primo concilio ecumenico, quello di Nicea (325). Ma per il resto, dobbiamo constatare di avere pochissime notizie biografiche su di lui.

Sappiamo che nacque nella Provincia romana d'Africa — in quella terra che diede i natali anche a Minucio Felice, a Tertulliano, a Cipriano e ad Arnobio, cioè: a coloro che, come dice R. Pichon, furono i più illustri difensori del Cristianesimo latino<sup>1</sup>.

D'altronde, Lattanzio non nacque cristiano. La sua era una famiglia pagana assolutamente anonima, ma perlomeno dotata sufficientemente di mezzi per permettergli di intraprendere lo studio della più romana delle arti liberali, cioè: la retorica presso la scuola di quello che era un maestro prestigioso, per altro allora ancora pagano: Arnobio. Possiamo supporre che fu alla sua scuola, situata nella cittadina di Sicca Veneria, che Lattanzio approfondì la conoscenza, imparò ad apprezzare ed imitare, e finì col venerare l'autore che più d'ogni altro fu per lui punto di riferimento non solo e non tanto stilistico, quanto soprattutto filosofico<sup>2</sup>: Marco Tullio Cicerone.

Lattanzio da studente dovette diventare maestro e, a quanto pare, un eccellente maestro dell'arte retorica, se fu invitato dall'imperatore Diocleziano in persona ad insegnarla a Nicomedia, città della Bitinia, che sarebbe di lì a poco diventata la capitale di quella *pars orientalis* in cui dallo stesso Diocleziano fu suddiviso l'Impero romano con l'instaurazione del sistema della Tetrarchia (293). Il viaggio dall'Africa a Nicomedia fu intrapreso probabilmente intorno al 290 — e fu per Lattanzio d'ispirazione per la

---

<sup>1</sup> R. PICHON, *Lactance*, Librairie Hachette, Paris 1901, p. 1

<sup>2</sup> *IVI*, p. 246

composizione di un'operetta che, pur non pervenutaci, possiamo immaginare come un esercizio retorico sul tema del viaggio: si tratta infatti di un *Hodoeporicum liber*, come attesta s. Girolamo in *De Viris illustribus*, 80.

## 2.

### A Nicomedia

A Nicomedia tutto cambiò. Il brillante retore africano non riuscì infatti a brillare professionalmente — probabilmente perché le sue lezioni di retorica latina non riscontrarono interesse, e quindi non ottennero molta partecipazione, in un ambiente culturale che prediligeva una *paideia* ellenica<sup>3</sup>. Per quanto la sua notorietà ed il suo prestigio restassero invariati<sup>4</sup>, la mancanza di studenti dovette probabilmente costringerlo nelle ristrettezze economiche, se non nella vera e propria indigenza<sup>5</sup>. Fu insomma il fallimento delle ambizioni mondane. Ultime vestigia di queste sono l'opera *Grammaticus*, che doveva essere un'opera molto tecnica sull'insegnamento della grammatica; e i due libri *Ad Asclepiadem*. Del corpus epistolare redatto da Lattanzio fino ad allora, che pare constasse di quattro libri di lettere a Probo, due a Severo e altre quattro al suo allievo nicomediense Demetriano, e che potevano offrirci l'occasione di ricostruire il percorso spirituale del loro autore con maggiore perspicuità e sicurezza; abbiamo sì notizia<sup>6</sup>, ma nessuna rimanenza significativa, restando di esse solo scarsissimi frammenti<sup>7</sup>.

Mentre a causa delle circostanze tramontavano le ambizioni mondane; una luce nuova aveva già incominciato ad illuminare la sua vita: fu probabilmente a Nicomedia che Lattanzio ricevette infatti il battesimo cristiano. Questo fatto, che non è possibile comunque dare per sicuro perché non ne abbiamo prova diretta, è tuttavia ammissibile per congettura affidabile. Come dice infatti Spinelli:

---

<sup>3</sup> L. DE REGIBUS, *Lattanzio*, SEI, Torino 1928, p. 2

<sup>4</sup> *Ibidem*

<sup>5</sup> M. SPINELLI, *Introduzione*, in LATTANZIO, *Come muoiono i persecutori*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 2005, p. 8

<sup>6</sup> Girolamo, *De Viris Illustribus*, 80, 84

<sup>7</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, trad. it. di N. Beghin, Marietti, Torino 1967, p.630



Alla luce delle opere composte in Africa, è difficile ipotizzare che Lattanzio avesse abbracciato la fede cristiana prima del suo trasferimento a Nicomedia. Tanto più che, come osserva il Loi (DPAC II, col. 1905), nella cultura teologica del nostro autore si riscontrano vari aspetti riferibili all'ambiente cristiano della Bitinia. In ogni caso, egli era sicuramente già cristiano quando nel 303 si scatenò la persecuzione di Diocleziano, per cui la sua conversione va collocata fra gli ultimi anni del III secolo e il primo inizio del IV.<sup>8</sup>

Ben diverso è il problema suscitato dalle ragioni, dalla modalità e dalle tempistiche della sua conversione al Cristianesimo — problema che resta in gran parte irrisolto. Dice Pichon:

Nous dison tout à l'heure «quand il est devenu chretien»: il est probable en effet qu'il l'est devenu, qu'il ne l'était pas de naissance. Un ou deux mots de ses œuvres le donnent à supposer, et le caractère général de son apologétique autorise cette hypothèse: un homme né et élevé dans le christianisme n'aurait pas traduit sa foi religieuse sous cette forme exotérique et laïque qu'a adoptée Lactance; chez lui on ne trouve nulle part un tour d'esprit, de sentiment ou de style qui révèle une longue éducation ecclésiastique. — On peut même supposer que son passage au christianisme s'est fait doucement et comme progressivement, sans saute brusque [...], mais par une sorte d'évolution graduelle.<sup>9</sup>

Aggiungono interessanti spunti di riflessione le considerazioni di Von Campenhausen:

[...] è possibile, anzi probabile, che Lattanzio abbia fatto già in Africa le sue prime esperienze cristiane. I Cristiani avevano assunto qui già da parecchio tempo un'importanza non trascurabile [...] Lattanzio non si trovò forse mai in vera antitesi nei loro confronti; i tratti caratteristici della sua concezione religiosa pagana furono infatti da lui mantenuti anche quand'egli diventò cristiano. Egli vive nella tradizione di un platonismo inteso più in senso edificante che filosofico, che vuole fondare ogni sapienza sulla rivelazione e sull'illuminazione superiore ed eleva il riconoscimento e la venerazione di Dio a vero scopo della vita umana [...] solo nella Chiesa questa nostalgia religiosa - di una cultura e anche di una mezza cultura - così tentata dalla pietà e dalla filosofia, poteva trovare, quando la situazione si fece grave, la dottrina rivelata e la concreta comunità morale, capace di offrire al tempo stesso una norma di vita ed un sostegno. Queste radici mistico-filosofiche spiegano forse anche il graduale progressivo avvicinamento che dobbiamo ammettere quale presupposto della «conversione» di Lattanzio. Ai suoi occhi, veramente, soltanto il battesimo, c'egli avrà ricevuto a Nicomedia, appare come il decisivo evento carismatico della sua vita.<sup>10</sup>

e di Boella:

[...] egli [Lattanzio] fu certo uno di quegli intellettuali, eruditi, oratori, retori, giureconsulti, che, in quell'età di profonda crisi religiosa, morale, politica, in cui gli uomini, inclini al misticismo, anelavano ad una parola di salvezza garantita da una rivelazione divina, si volsero alla fede in Cristo ed in essa trovarono quell'appagamento che invano avevano

---

<sup>8</sup> M. SPINELLI, *op. cit.*, p. 8, nota 12

<sup>9</sup> R. PICHON, *op. cit.*, pp. 3, 4

<sup>10</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *I padri della chiesa latina*, trad. it. di E. Polacco, Sansoni, Firenze 1969, p. 71

cercato nella filosofia o nei culti misterici: *vos Platoni... vel cui libuerit creditis: nos credimus et adquiescimus Christo* [ARNOBIO, *Adversus nationes*, II, 5-11].<sup>11</sup>

Insomma: Lattanzio sarebbe stato uno di quei tanti intellettuali che, indotti o assecondati da un'età di «crisi» quale fu quella dei secoli II-III<sup>12</sup>, si sarebbero dedicati alla ricerca di una verità capace di offrire spiegazioni logiche ed al contempo conforto spirituale, e che infine l'avrebbero trovata nel Cristianesimo. In questo senso, Lattanzio parrebbe un emulo di Giustino (Flavia Neapolis, 100 – Roma, 163/167) il quale, nato altrettanto pagano; messosi alla ricerca della verità; dopo aver percorso tutte le strade filosofiche, in particolare la via maestra del Platonismo; grazie alle indicazioni di un vegliardo presunto discepolo degli apostoli, Policarpo, svoltò infine verso il Cristianesimo, trovandovi finalmente ciò che cercava<sup>13</sup>.

Le considerazioni di von Campenhausen e di Boella sono sostanzialmente convergenti in una tesi verosimile, perciò accettabile. Nondimeno, essa a nostro parere deve essere perfezionata, accordando al neofita Lattanzio una più generosa presunzione di consapevolezza di quanto toccherebbe ad un generico emulo.

Tanto per incominciare, non dobbiamo sottovalutare il fatto che la sua conversione maturò comunque in un clima di aperta e praticata ostilità verso il Cristianesimo. A quell'epoca, essere cristiani non poteva tendenzialmente significare adottare una certa opzione filosofica piuttosto che un'altra: di fronte alla concretissima possibilità del martirio, essere cristiani implicava una consapevolezza spirituale che trascendeva il mero intellettualismo — come gli autori che abbiamo citato paiano suggerire implicitamente. Di conseguenza, se anche fu un desiderio filosofico di verità ad indurre Lattanzio alla sua ricerca; essa fu una ricerca filosofica intesa come vero e proprio “esercizio spirituale”<sup>14</sup>, finalizzato ad una *metànoia* integrale della persona — e in questo senso, sí che sarebbe emulo di Giustino «martire»...!

Inoltre, il Cristianesimo di Lattanzio - che, rammentiamolo, fu comunque cristianesimo pre-niceno - pare avere caratteristiche non tanto genericamente ellenistiche<sup>15</sup>, quanto

---

<sup>11</sup> U. BOELLA, *Introduzione*, in LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, a cura di U. Boella, Sansoni, Firenze 1973, pp. 7, 8

<sup>12</sup> Che quella compresa tra il II e il III/IV secolo fosse un'epoca di profonda crisi spirituale è la tesi sostenuta da: E. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it. di G. Lanata, Sansoni, Firenze 1988

<sup>13</sup> GIUSTINO, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, II, 2-6; III

<sup>14</sup> Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di Arnold I. Davidson, Einaudi, Torino 2021

<sup>15</sup> Rammentiamo che in quell'epoca molti filosofi accoglievano nei loro sistemi suggestioni religiose, sapienziali, misteriche, astrologiche, talvolta perfino magiche provenienti dalla *koiné* ellenistica, e che per

specificamente giudeo-cristiane<sup>16</sup>. Questa specificità si riscontra in particolare in ciò che abbiamo ipotizzato possa essere il cuore della *Denkform* di Lattanzio, ovverosia: l'escatologia apocalittica<sup>17</sup>. Se le cose stessero così, la conversione di Lattanzio assumerebbe un valore intrinsecamente diverso per scopo e per intensità da quello di un "amico della sapienza".

Comunque sia, non c'è dubbio che la conversione al Cristianesimo costituì il momento di svolta decisivo nella vita e nell'attività intellettuale di Lattanzio. Per dimostrarlo, è sufficiente constatare il fatto che le opere da lui realizzate all'indomani della conversione hanno non solo completamente abbandonato, ma perfino rinnegato l'attività di retore<sup>18</sup>, per essere dedicate esclusivamente a rendere testimonianza a Cristo ed al Cristianesimo — testimonianza di volta in volta declinata sottoforma di apologia, di esposizione sistematica, di approfondimento/esplicazione filosofica, di comprensione storica.

### 3.

#### Durante la persecuzione di Diocleziano

La prima opera cristiana di Lattanzio è senz'altro il *De Opificio Dei seu de formatione hominis* (d'ora in avanti, «OD»), che si ritiene essere stata realizzata intorno al 303-304<sup>19</sup>. Siamo esattamente all'inizio della terribile persecuzione di Diocleziano — probabilmente è per questo, cioè: per non compromettere i suoi interlocutori più ancora che sé stesso, che il Cristianesimo appare solo come filigrana di una trattazione generalmente filosofica,

---

tale motivo chiamiamo - con beneficio d'inventario - «ellenisti» (d'altronde è in questo senso che Boella e, soprattutto, Von Campenhausen, intendono l'ispirazione di Lattanzio) — basti pensare che giunse allora alla maturità il pensiero di un avversario del Cristianesimo di primo rango, ovverosia: Porfirio (Tiro, 233-234 – Roma, 305 ca.). Egli, sebbene sia stato di origine semitica (il suo nome proprio era Malcho, «re»), rappresenta bene le possibilità, pure straordinarie se associate alla sua persona, di una filosofia dall'afflato mistico ma "ellenico" (Cfr. G. REALE, D. ANTISERI, *Storia della filosofia*, II, Bompiani, Milano 2011, p. 559; M. VANNINI, *Introduzione*, in PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, a cura di M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017; L. SIMONINI, *Introduzione*, in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 2023). Altro esempio è un pressappoco coetaneo di Lattanzio, nonché discepolo dello stesso Porfirio, cioè: Giamblico (Calcide, 250 ca. – 330 ca.), di origine siriana ma ancor più "ellenico" del maestro nel perseguire la verità (Cfr. GIAMBILICO, *Summa pitagorica*, a cura di F. Romano, Bompiani, Milano 2006).

<sup>16</sup> Cfr. V. LOI, *Lattanzio*, Pas Verlag, Zurich 1970, p. 191

<sup>17</sup> Che tenteremo di giustificare più avanti nella trattazione

<sup>18</sup> Cfr. DI I, 1, p. 70

<sup>19</sup> U. BOELLA, *op. cit.*, p. 8; M. SPINELLI, *op. cit.*, p. 11; C. INGREMEAU, *Introduction*, in LACTANCE, *La colère de Dieu*, cur. par C. Ingremeau, Les éditions du cerf, Paris, 1982, p. 25

specificamente d'intonazione stoica, sul tema della provvidenza di Dio. Già da quest'opera la provvidenza sarà infatti posta al centro di tutta quanta la riflessione di Lattanzio<sup>20</sup>.

Nel frattempo, la persecuzione diocleziana stava infuriando. Lattanzio fu costretto così ad abbandonare Nicomedia, vivendo in clandestinità, affidandosi alla carità dei confratelli<sup>21</sup>. Di dove abbia vissuto in questi anni, nulla sappiamo. In compenso, possiamo immaginare come gli abbia vissuti: dedicandosi con assiduità allo studio ed alla scrittura, animato probabilmente dall'urgenza spirituale di comprendere, custodire e comunicare il senso di quella Provvidenza divina alla quale tenacemente si sarà attaccato in mezzo alle devastazioni delle persecuzioni e delle guerre civili.

Fu infatti in questi anni che Lattanzio eresse quel monumento al Cristianesimo che prese il nome di *Divinae Institutiones* (d'ora in avanti, «DI»). Quest'opera ponderosa, divisa in sette libri, detiene un primato: essa è infatti la prima trattazione sistematica del Cristianesimo realizzata in lingua latina. Qui è opportuno aprire una parentesi. Secondo la tradizione storiografica convenzionale, il Cristianesimo dei primi secoli si sarebbe distinto in due filoni: uno latino, l'altro greco. La distinzione, corretta sotto una prospettiva che tiene conto della lingua adottata per comunicare; è invece decisamente problematica se implica una distinzione culturale netta tra latinità ed ellenismo<sup>22</sup>: si parla in genere di una sorta di “diffidenza latina” nei confronti della filosofia ellenica, individuando in Tertulliano il campione paradigmatico della prima e in Giustino quello della seconda. La verità storica è decisamente più sfumata; ed un autore come Lattanzio la ritrae in modo esemplare.

Le DI debbono il loro titolo all'intenzione di Lattanzio di contrapporle alle varie *Institutiones iuris civilis*<sup>23</sup>: così come queste trattavano problemi attinenti alla vita materiale quotidiana; quelle si proponevano invece come trattazione dei problemi della vita spirituale, che devono essere risolti per ottemperare alla volontà di Dio e garantire così al fedele la salvezza. Le DI sono divise in sette libri, in ognuno dei quali Lattanzio affronta un problema diverso: 1) *De falsa religione*; 2) *De origine erroris*, eziologia delle

---

<sup>20</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 75; A. MAIA, *Introduzione*, in LATTANZIO, *Il capolavoro di Dio*, a cura di A. Maia, Il Leone verde, Torino 2006, p. 15

<sup>21</sup> M. SPINELLI, *op. cit.*, p. 9

<sup>22</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 8

<sup>23</sup> U. BOELLA, *op. cit.*, p. 10

religioni false; 3) *De falsa sapientia*, confutazione della filosofia; 4) *De vera sapientia et religione*, esposizione dei principi fondamentali del Cristianesimo; 5) *De Iustitia*, in cui si tratta della giustizia autentica, che consiste nel culto corretto reso al vero Dio; 6) *De vero cultu*, chiarimento di ciò in cui consiste il culto corretto; 7) *De vita beata*, in cui, affrontando un tema caro anche alla speculazione filosofica ellenistica, cioè: la beatitudine, Lattanzio parla dell'immortalità dell'anima, della resurrezione, del giudizio finale, e di un'età felice durante la quale avrebbe regnato Cristo.

Secondo un'ipotesi accreditata largamente presso molti studiosi<sup>24</sup>, le DI furono concluse intorno ad un anno davvero carico di significato: il 313 fu infatti l'anno in cui l'augusto d'Occidente Costantino e l'augusto d'Oriente Licinio promulgarono il cosiddetto editto di Milano, che decretava il Cristianesimo «religio licita», cioè: permessa in tutto l'Impero romano. Dopo tre secoli di insicurezza, durante i quali ai cattivi presagi subentrarono le persecuzioni effettive, i cristiani avrebbero potuto praticare liberamente la propria religione — il che significava, anzitutto, considerare l'Imperatore non più come un potente da guardare con diffidenza, bensì un protettore e un possibile sostenitore dell'Evangelo. E infatti, Lattanzio non manca d'inserire nelle DI alcune appendici di carattere panegiristico in onore di Costantino<sup>25</sup>, che in seguito sarà assunto a vero e proprio uomo della Provvidenza<sup>26</sup>.

#### 4.

#### Lattanzio e Costantino

A questo punto, l'occultamento di Lattanzio non può essere più clandestinità, ma ritiro volontario dalla scena pubblica per condurre una vita appartata dedicata ancora allo studio ed alla scrittura. Nel frattempo, egli si era probabilmente già molto allontanato da Nicomedia, se intorno al 316 lo ritroviamo a Treviri, capitale della *pars occidentalis*

---

<sup>24</sup> Cfr. p.e. R. Pichon, U. Boella, C. Ingremeau, M. Spinelli, A. Maia

<sup>25</sup> M. SPINELLI, *op. cit.*, p. 14

<sup>26</sup> Cfr. LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, XLIV, 5-6: è il celeberrimo racconto della visione onirica che Costantino ebbe prima della battaglia di Ponte Milvio contro Massenzio, quando fu avvertito di inscrivere il monogramma cristico (✠) sugli scudi dei suoi soldati.

dell'Impero, dov'era stato incaricato da Costantino in persona di provvedere all'istruzione ed alla formazione di suo figlio Crispo.

Il conferimento di questo prestigioso incarico proprio a Lattanzio ci impone di riflettere su due questioni storicamente rilevanti, la prima inerente in particolare al nostro autore, la seconda inerente piuttosto a Costantino e quindi alla storia generale di quell'epoca.

**4.1.** Incominciamo dalla prima. Posto che Lattanzio abbia effettivamente vissuto in clandestinità almeno fino alla promulgazione dell'Editto di Milano; il fatto che lo ritroviamo improvvisamente nel 316 alla corte dell'augusto d'Occidente, per giunta in qualità di precettore del suo primogenito nonché futuro cesare — è un dato a nostro avviso sufficiente a dimostrare che l'attività di Lattanzio in quegli anni dovette continuare ad essere intensa e capace di ottenergli un prestigio umano ed intellettuale considerevole.

Certo in quegli anni pubblicò le DI; inoltre, sebbene le date precise siano tuttora oggetto di discussione<sup>27</sup>, in un periodo compreso tra il 313 stesso ed il 316 pubblicò anche una *Epitome* alle DI (d'ora in avanti, «Ep») e l'opera *De Ira Dei* (d'ora in avanti, «ID») — opera, quest'ultima, nella quale Lattanzio affronta il problema della possibilità che Dio intervenga nelle vicende storiche, risolvendolo in senso affermativo.

Ma tali opere non costruirono, quanto piuttosto corroborarono un prestigio personale che consentì a Lattanzio di conservare durante tutto il periodo della clandestinità rapporti sociali importanti e variegati: tenendo presente che durante la clandestinità trovò probabilmente rifugio presso i suoi confratelli, possiamo dire che continuasse a frequentare cristiani delle più varie estrazioni; tenendo presente che il suo pubblico di riferimento continuò ad essere costituito da persone dotte, possiamo senz'altro dire che continuasse ad avere rapporti con persone dotte; inoltre, tenendo presente che lo ritroviamo alla corte di Costantino, possiamo supporre che continuasse ad avere rapporti anche con esponenti a vario titolo e di varia, ma non scarsa, importanza del mondo politico romano — rapporti capaci di farlo incontrare con lo stesso augusto d'Occidente.

A tal proposito, c'è chi<sup>28</sup> sostiene che tra Lattanzio e Costantino vi fosse ben di più di una generica stima, sostanzialmente assimilabile a quella che per l'allora retore africano ebbe

---

<sup>27</sup> C'è chi, come p.e. Ingremau, ritiene che il ID sia stata realizzata nel 311; altri, come p.e. Spinelli, la ritengono risalente al 313/314; lo stesso Spinelli ritiene che la Ep sia stata realizzata intorno al 314, cioè: subito dopo le DI; mentre altri, p.e. Perrin (Cfr. ID, *Introduction*, in LACTANCE, *Épitomé*, cur. par M. Perrin, Les éditions du cerf, Paris 1987), concordano con Heck nel postporla addirittura intorno al 320...

<sup>28</sup> p.e. Spinelli, Cfr. ID, p. 9; Lettieri.

Diocleziano. Forse si trattava bensì di una vera e propria ammirazione, che si sarebbe tradotta in amicizia sincera e forse in sincera deferenza verso colui che era riconosciuto come un maestro — al punto tale che al pensiero di Lattanzio si sarebbero ispirate varie leggi promulgate da Costantino, che sarebbe presto diventato l'unico signore del mondo (324/325).

**4.2.** Passiamo alla seconda questione. A proposito di Costantino, è da tempo sorto un problema che ha alimentato un dibattito di particolare veemenza, che potremmo riassumere così: l'imperatore credeva davvero in Cristo oppure adottò il Cristianesimo solo come un utile *instrumentum regni*?<sup>29</sup>

Nella difficile, forse oramai impossibile risoluzione del problema c'è comunque da considerare che il ruolo di Lattanzio è sempre tenuto in ben scarsa considerazione — a differenza di quanto è accaduto per altri intellettuali dell'epoca, Eusebio (Cesarea marittima, 265 – Cesarea marittima, 340 ca.) su tutti. Noi riteniamo che tale sottovalutazione storiografica sia probabilmente dovuta ad un pregiudizio sulla personalità intellettuale di Lattanzio maturato sul terreno di un giudizio filosofico approssimativo, forse errato, che da sempre viene dato alla sua opera<sup>30</sup>.

E se invece fosse il contrario? E se invece, aldilà di ciò che ritengono alcuni<sup>31</sup>, fosse stata proprio la personalità di Lattanzio ad influire fino a condizionare in qualche modo la coscienza, e quindi l'opera di Costantino? L'ipotesi non è affatto peregrina. Certo: non sappiamo niente dell'origine del loro rapporto; nondimeno sappiamo che tale rapporto c'è stato, e che è stato forse più intimo e “fiduciario” di quanto lo sia stata quello con altri intellettuali o teologi dell'epoca — molti dei quali, non è possibile negarlo, furono davvero superiori per capacità speculativa e consapevolezza cristiana a Lattanzio: basti pensare al già citato Eusebio, ai Padri cappadoci, ad Atanasio, etc.

---

<sup>29</sup> Per una visione d'insieme del regno di Costantino e della sua personalità, vedi: J. BURCKHARDT, *L'età di Costantino il Grande*, a cura di E. Dupré Theseider, Sansoni, Firenze 1990; A. ALFÖLDI, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, trad. it. di A. Fraschetti, Laterza, Roma-Bari 1976; T. BARNES, *Constantine*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford 2011; A. BARBERO, *Costantino il Vincitore*, Salerno Editrice, Roma 2016; P. VAYNE, *Quando l'Europa è diventata cristiana*, trad. it. di E. Lana, Garzanti, Milano 2017; A. BARZANÒ, *Costantino*, Bolis, Bergamo 2022

<sup>30</sup> Tale giudizio è espresso effettivamente da sempre: s'incomincia già con GIROLAMO, *Epistola XXXV*, 2, *Epistola LVIII*, 10; si prosegue con R. PICHON, p. 3; L. DE REGIBUS, p. 1; H. VON CAMPENHAUSEN, p. 93; V. LOI, *op. cit.*, p. XIII. E certo la stima in cui fu tenuto il suo lavoro stilistico durante l'Umanesimo non può compensare...

<sup>31</sup> Cfr. F. HEIM, *L'influence exerciée par Constantin sur Lactance*, in *Lactance et son temps*, éditées par J. Fontaine, M. Perrin, Editions Beauchesne, Paris 1978

La saldatura del legame tra il pensatore africano e l'Imperatore è a nostro parere riscontrabile a proposito di un tema assai importante per Lattanzio, ovverosia: quello della *iustitia*, della “giustizia” — che d'altronde, esulando dalla tesi della nostra ricerca, possiamo per ora solo indicare:

secondo Lattanzio, la giustizia è: «nihil aliud quam dei unici pia et religiosa cultura» per come è stata rivelata e testimoniata da Cristo, “messaggero” [sic!] di Dio<sup>32</sup>. La giustizia regola i rapporti degli uomini con Dio e con gli altri uomini. In questo secondo ambito, la giustizia presiederebbe ai rapporti politici. Di conseguenza, un imperatore cristiano - qual è Costantino - sarebbe un imperatore «giusto», cioè: legittimato divinamente, provvidenzialmente a guidare gli uomini. In questo senso, l'Imperatore assume una sorta di ruolo ministeriale, assolutamente legittimo, fondato sul rispetto della *iustitia Dei*. In tale prospettiva, si risemantizza anche lo stesso significato del ruolo imperiale: l'Imperatore guida i suoi sudditi, non solo in senso meramente temporale, bensì: assecondando, grazie alla pace da lui garantita, le condizioni per il ritorno di quella *Aetas Aurea* che già è incominciata nel cuore di coloro che hanno accolto Cristo<sup>33</sup>, e che attendono - con trepidazione millenaristica - la seconda Parusia.

Se osserviamo il rapporto tra Lattanzio e Costantino da questa prospettiva, il ruolo assunto dal pensatore cristiano diventa ben più importante di quanto sia stato generalmente sostenuto.

## 5.

### Il compimento della Provvidenza

Alla corte di Costantino, Lattanzio poté accedere senza problemi agli archivi imperiali, ricavando così quel materiale che gli occorreva per poter portare a compimento la sua ultima opera: *De mortibus persecutorum* (d'ora in avanti, «MP»), che aveva concepito probabilmente già all'epoca della persecuzione di Diocleziano, e che avrebbe terminato intorno al 320<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> DI V, 7, p. 386

<sup>33</sup> DI V, 8, p. 390

<sup>34</sup> M. SPINELLI, *op. cit.*, p. 20



Quest'opera costituisce il secondo primato di Lattanzio, in quanto è la prima opera "storiografica" d'impostazione cristiana in lingua latina ad essere mai stata realizzata. D'altronde, essa non è in verità un'opera storiografica in senso proprio; è piuttosto un'opera di filosofia della storia "applicata" — proprio perciò essa conclude idealmente un cerchio, iniziato da Lattanzio con il OD. Si tratta del cerchio avente per centro il Dio di Cristo, operante provvidenzialmente nella storia delle umane genti, mettendo alla prova i credenti per saggiarne le virtù, ma senza mai abbandonarli; e punendo immancabilmente coloro che di Dio sono nemici.

La prospettiva si è ampliata: in OD la provvidenza di Dio presiedeva alla costituzione dell'uomo; nelle opere successive - specie in DI - presiede alla storia del cosmo fin dalle origini; infine, in MP essa giunge a comprendere tutta la storia recente di quello che, per un cittadino romano del III secolo, poteva ben essere chiamato "il mondo" — eppure, essa è rimasta concentrica a Dio. È allora in tale prospettiva propriamente «teo-centrica» che dobbiamo inserire l'uomo, per comprenderlo secondo quel criterio provvidenzialistico che il cristiano Lattanzio ha posto sin dall'inizio della sua riflessione. E così, tutta la riflessione di Lattanzio si sviluppa attraverso tre nuclei tematici fondamentali: Dio; l'uomo; la storia. Dio ha creato l'uomo, e lo ha creato perché Lo incontrasse; l'uomo deve incontrare Dio, scoprendo i modi che Egli ha messa lui a disposizione per compiere il suo destino; la storia è la storia di quest'incontro.

La nostra ricerca è intesa ad indagare il senso di tale incontro tra Dio e l'uomo, rinvenendone il «perché» e ricostruendone il «come». Scopriremo allora che Lattanzio, lungi dall'essere un epitomatore di speculazioni precedenti o un mero retore che tenta un'apologia teologicamente fragile della sua fede; è in verità un pensatore che ha intrapreso coraggiosamente una via originale, la quale, pur segnata - come accade frequentemente quando ci si addentra per sentieri poco conosciuti - da passi falsi, assume in sé un significato che va ben oltre la testimonianza apologetica, per inserirsi a pieno diritto nella storia del pensiero occidentale.

Quale stella polare della nostra ricerca abbiamo adottato l'idea di «sapientia». La scelta è giustificata anzitutto dalla centralità che quest'idea assume nel pensiero di Lattanzio. Ciò è dovuto non solo e non tanto alla sua ricorrenza frequente, che ne fa uno dei concetti

più esplorati<sup>35</sup>; quanto piuttosto per la ragione che essa si propone quale “perno teoretico” vero e proprio della riflessione lattanziana, intorno al quale ruotano tutte le argomentazioni e le conclusioni del nostro autore. Secondariamente, perché l’idea di «sapientia» svolge un ruolo dialetticamente importante quale “*argumentum ad philosophos*”, cioè per contestare la presunzione di quegli “amici della sapienza” - filosofi, laddove: «sophia» = sapientia - che tuttavia con la sapienza non sono diventati mai davvero intimi — dimostrando così tutta l’inutile vanità dei loro filosofemi in funzione dell’incontro tra Dio e l’uomo.

Sarà dunque procedendo verso l’idea di «sapientia» che riusciremo a ricostruire con la migliore approssimazione possibile il sistema filosofico del nostro autore, all’interno del quale potremo infine cògliere il senso di quell’incontro tra Dio e l’uomo che costituisce il cuore autentico di tutta la riflessione di Lattanzio. Una riflessione che scopriremo non esaurirsi al grado della teoresi, bensì essere funzionale ad una prassi esistenziale intesa ad un solo scopo: il conseguimento della salvezza.

Ma per riuscire nella nostra ricerca occorre qualcos’altro. Se ci siamo soffermati diffusamente sulla sua biografia, è perché riteniamo che il pensiero di Lattanzio possa essere davvero comprensibile solamente in relazione alla sua esperienza esistenziale, centrata nella conversione al Cristianesimo — il pensiero di Lattanzio si è infatti sviluppato e approfondito proprio su quel fondamento. Pertanto, è necessario dedicare preliminarmente la nostra attenzione propria alla forma di Cristianesimo alla quale un già intellettualmente maturo Lattanzio aderì, e che condizionò essenzialmente tutto il suo pensiero.

---

<sup>35</sup> L’idea di «sapientia» ricorre in quasi tutte le opere cristiane di Lattanzio: OD, p. 73; DI, p. 122, p. 158, p. 194, p. 200, p. 242, p. 308, p. 322, p. 424, p. 502; Ep 26,4; 29,5; 30,5; 35,5; 36,2; 64,1; ID 1,8; 12,2; 13,13; 22,2; 24,7 — solo per citare alcune ricorrenze.

## CAPITOLO 1

### I fondamenti del pensiero di Lattanzio

#### 1.1.

All'inizio è la Fine: la *Denkform* apocalittica di Lattanzio

Per investigare, valutare il significato e tentare di risolvere il problema del senso dell'incontro tra Dio e l'uomo alla luce dell'idea di «sapiencia», non sarebbe stato quindi sufficiente basarci sulla lettera dei testi. Come riconoscono generalmente gli studiosi<sup>36</sup>, sebbene la lettera di Lattanzio sia ammirabile dal punto di vista retorico, in effetti è approssimativa, talvolta contraddittoria, dal punto di vista teoretico. D'altronde, Lattanzio stesso non ha lasciato prove d'un tentativo di sistematizzazione del suo pensiero, che avrebbe potuto renderne meno ambigua la comprensione. Perciò, pur procedendo dalla lettera, occorre a nostro parere risalire al di là della lettera, per giungere a quello che è il “modo di pensare” (*Denkform*) di Lattanzio.

L'indizio fondamentale ce lo ha fornito l'opera MP<sup>37</sup>, l'ultima di cui si abbia la certezza autografa<sup>38</sup>. Di quest'opera, non è per l'appunto la lettera ad interessarci, ma la concezione globale. Gli studiosi di Lattanzio riconoscono al nostro autore il primato d'aver composto una “teologia della storia” cristiana in lingua latina<sup>39</sup>. D'altronde, noi riteniamo che quegli studiosi non abbiano apprezzato tale primato nel suo significato autentico, cioè: come l'espressione più chiara della *Denkform* di Lattanzio. In breve: perché Lattanzio avrebbe dovuto dedicarsi per primo ad una teologia della storia cristiana? La nostra risposta è: perché la sua *Denkform* è propriamente impostata in senso storicistico, perché Lattanzio pensa in modo “storico”.

La storia nelle categorie della quale pensa Lattanzio è una storia cosmica, cioè: una storia che comprende tutto ciò che è accaduto fin dalla creazione del mondo; e in cui ogni accadimento particolare acquista un senso solo se compreso in tale storia. La storia

---

<sup>36</sup> A partire da GIROLAMO, *Epistola LVIII*, 10; per proseguire con R. PICHON, *Lactance*; L. DE REGIBUS, p. 1; V. LOI, *op. cit.*, p. XIII; etc.

<sup>37</sup> LATTANZIO, *Come muoiono i persecutori*, a cura di M. SPINELLI, Città Nuova editrice, Roma 2005

<sup>38</sup> Ivi, p. 22

<sup>39</sup> Ivi, p. 5

cosmica adottata da Lattanzio è quella ricavata dalle Sacre Scritture<sup>40</sup>. Da esse si conosce che c'è stato un inizio d'ogni cosa; e che di ogni cosa ci sarà una fine. Tra quell'inizio e questa fine, si sviluppa la storia — una storia unica, onnicomprensiva, inesorabile.

«Unica»: perché è l'unica storia vera; di conseguenza, ogni altra storia non può che essere una narrazione in qualche modo, per qualche ragione, falsa. «Onnicomprensiva»: perché essa comprende l'interezza degli avvenimenti, dalla decisione di Dio di creare l'universo alla decisione di concludere i tempi, passando per l'invio di Cristo, senza distinzione tra sacro e profano poiché tutto il Creato, in quanto *opus dei*, è in qualche modo sacro. «Inesorabile»: perché essa dovrà compiersi, secondo un disegno già stabilito da Dio stesso. E se essa è stimata in senso teologico dagli studiosi, è perché in verità secondo Lattanzio essa è effettivamente, sostanzialmente teocentrica — così che l'uomo possa viverla come teo-centripeta o teo-centrifuga, cioè: come avvicinamento (ritorno) a Dio, oppure come allontanamento da lui. Lo è perché essa è stata originata da Dio, perché essa è presieduta dalla Provvidenza di Dio, e perché essa si risolverà nel ritorno definitivo a - o nel definitivo allontanamento da - Dio.

È una storia cosmica già determinata nel suo insieme. Ma, d'altronde, è anche una storia che resta disponibile per il destino individuale, perché all'interno di essa, come vedremo, ogni uomo può destinarsi alla salvezza o alla dannazione<sup>41</sup>. Questa polarità compresa tra la necessità del “tutto” provvidenziale e la apertura del “singolare” personale, è il quadro di senso all'interno del quale Lattanzio pensa. La sua *Denkform* storicista fa di questa storia il fondamento sul quale interpretare il senso delle cose — e, anzitutto, il senso dell'incontro tra Dio e l'uomo.

Ma c'è dell'altro. Questo quadro di senso è reso ancor più significativo dal valore che Lattanzio riconosce a quella che è propriamente la fine della storia cosmica<sup>42</sup>. Avverrà la dissoluzione dei tempi, avrà fine la storia; e questa fine è già stata rivelata da Dio stesso. In quanto rivelata, tale storia è quindi propriamente «apocalittica». L'escatologia apocalittica fornisce la tonalità al pensiero di Lattanzio, e ne informa la riflessione. Così che, se la *Denkform* di Lattanzio è storicista; e questa *Denkform* storicista è d'ispirazione

---

<sup>40</sup> Lattanzio ricava le sue citazioni bibliche perlopiù da Cipriano — Cfr. R. PICHON, *op. cit.*, p. 48

<sup>41</sup> Tale argomento sarà apprezzato particolarmente dagli umanisti, in particolare da Pico della Mirandola, Cfr. U. BOELLA, *op. cit.*, p. 35

<sup>42</sup> DI, VII, 22 ss.

essenzialmente apocalittica; il pensiero di Lattanzio è contraddistinto da tale ispirazione apocalittica<sup>43</sup>.

Ebbene: è nostro parere che per risolvere il problema che abbiamo posto, ovverosia: il senso dell'incontro tra Dio e l'uomo alla luce dell'idea di «sapienza», sia necessario adottare come criterio ermeneutico proprio quello di uno storicismo d'ispirazione apocalittica. Per dare conforto a questa nostra premessa, e per sviluppare da essa il nostro ragionamento, procederemo incominciando dal concetto che Lattanzio ha di «provvidenza divina», in quanto essa presiede a tutta la storia cosmica. Passeremo poi a considerare un elemento in particolare di quella ispirazione apocalittica che gli abbiamo attribuito, ovverosia: la demonologia, fondamentale perché svolge un ruolo centrale nella logica teo-centripeta/centrifuga che segna la condizione dell'uomo nell'economia della storia cosmica.

## 1.2.

### La provvidenza di Dio

Dio è il creatore di tutto, e quindi anche della storia. La caratteristica preminente che Lattanzio attribuisce a Dio è quella di essere provvidente. È infatti fin dalla prima opera cristiana che il nostro autore affronta il tema della provvidenza. In OD si legge:

[...] era necessario che quella maestà provvidentissima facesse questo, ciò che era migliore e più giusto.<sup>44</sup> (III, p. 44)

La maestà di Dio è *providentissima* ed ha creato tutto per come migliore e giusto dovesse essere. Fin da questo esordio, Lattanzio afferma risolutamente che Dio non commette errori, non è approssimativo; ma, soprattutto, la sua azione provvidenziale non è segnata da alcuna malizia, che altrimenti la renderebbe in-giusta.

Si dice in seguito:

---

<sup>43</sup> Dice Loi: «Nella descrizione lattanziana del regno millenario appaiono gli elementi più caratteristici del Millenarismo asiatico, sicché in essa sembra rivelarsi l'influsso della cristianità dell'Asia minore, in cui Lattanzio visse a lungo.» (V. LOI, *op. cit.*, p. 250)

<sup>44</sup> .... necesse est ut providentissima illa maiestas id fecerit, quod erat melius et rectius.

Ma accorgendosi che in tutte le creature viventi si manifesta in modo mirabile l'azione della Provvidenza [...] siccome tutti gli esseri che vediamo sono nati con uno scopo, e questo stesso nascere non può non avere uno scopo, risulta evidente che nulla poté essere generato che non partecipasse di uno scopo. (VI, pp. 56, 58)<sup>45</sup>

Lattanzio afferma che in ogni creatura (vivente) è manifesta l'ammirevole determinazione della provvidenza. Tutto è stato creato con una *ratio*, cioè: con uno «scopo»; così che la provvidenza attribuisce uno scopo, un fine, e perciò un senso a tutto. Da quanto abbiamo notato dianzi, tale scopo, essendo attribuito da Dio, non può essere segnato da alcuna malizia — così che ogni creatura, secondo lo scopo che la definisce e specifica, è “buona”. Tra tutte le creature, ve n'è una che più d'ogni altra è stata costituita in modo tale da dimostrare quanto Dio l'avesse cara: si tratta ovviamente dell'uomo:

Avendo Dio stabilito di fare, tra tutti gli animali, solo l'uomo “celeste” e gli altri terreni, lo fece eretto perché contemplasse il cielo e lo creò bipede, evidentemente perché guardasse là donde era la sua origine [...] Così solo l'Uomo possiede la ragione, la posizione eretta e il volto comune e vicino a Dio padre, prerogative che testimoniano la sua origine e creazione. (VIII)

Si presti attenzione all'ordine logico del discorso: solo l'uomo, tra tutte le creature, è stato costituito “celeste”, cioè: divino; e se l'uomo ha due gambe capaci di sorreggerlo in posizione eretta, è perché così possa, unico fra tutte le creature, contemplare il cielo, cioè: ricordare la sua origine. Il grado fisico della costituzione umana è conseguenza del grado ontologico. E della qualità di questo grado ontologico, Lattanzio non ha dubbi: esso è divino — così che l'uomo è una creatura di natura divina. Siccome Dio creatore ha stabilito che l'uomo dovesse essere in qualche modo divino, allora ne ha plasmato le membra in una certa maniera; ma soprattutto gli ha infuso una capacità che - coerentemente all'attribuzione all'uomo di una natura divina - si suppone superiore a quella di ogni altra creatura: la ragione («ratio»).

Quindi: prima c'è il disegno, lo scopo che Dio creatore intende attribuire alla sua creatura; e poi c'è la sua realizzazione, che reca impressa lo scopo della sua concezione; così che: l'uomo è costituito fisicamente per contemplare il cielo, mentre è costituito razionalmente per ricordare la sua origine divina. In questo passo Lattanzio non accenna a quella che immagineremmo possa essere la naturale conseguenza della costituzione

---

<sup>45</sup> Sed cum videret in omnibus, quae spirant, mirabilem providentiae inesse rationem... Quoniam igitur omnia quae videmus cum ratione nata sunt, id enim ipsum nasci efficere nisi ratio non potest, manifestum est nihil omnino rationis expers potuisse generari.

divina dell'uomo, cioè: ritornare al suo divino creatore. Nondimeno, alla luce delle opere successive, possiamo ben dire che Lattanzio già in OD considerasse questa possibilità — così che fin da quest'opera il nostro autore accenna al fatto che il mezzo per conseguire tale ritorno sia la *ratio*, in quanto dotazione specifica, esclusiva dell'uomo.

Passando alle DI, riscontriamo che:

Per quanto l'opinione di questi [filosofi] sia diversa, essi tuttavia consentono su questo fatto, ovverosia: che esista un'unica Provvidenza. Che si chiami natura; che si chiami "etere"; che si chiami "ragione"; che si chiami "mente"; che si chiami "necessità fatale"; che si chiami "legge divina"; che si chiami in altro modo; è comunque ciò che da noi è chiamato: «Dio». (I, 5, p. 92)<sup>46</sup>

Tutti i filosofi convengono sul fatto che la provvidenza esista, e che sia unica. Come vedremo più avanti<sup>47</sup>, Lattanzio non cita i filosofi come autorità affidabili, capaci di sentenziare sicuramente sulle cose divine; per lui, anzi, i filosofi possono arrivare ad affermazioni vere sulle cose divine solo perché divinamente ispirati. In questo senso, si capisce perché Lattanzio non si preoccupi affatto di adottare un termine filosofico in particolare per definire la provvidenza: essendo termini filosofici, essi sono tutti ugualmente approssimativi. Nondimeno, ciò che vorrebbero descrivere è autenticamente vero: la provvidenza divina esiste. Non solo: essa s'identifica con ciò che «noi», cioè: i cristiani, chiamano «Dio». Insomma: secondo Lattanzio, per i cristiani la provvidenza divina e Dio sono la stessa entità, che è unica<sup>48</sup>.

A proposito della natura della provvidenza divina, più avanti Lattanzio dice:

Se perciò non è ammissibile affatto che qualcosa sia e sia generata senza una causa [o uno scopo, o una *ratio*, NdT]; se la Provvidenza di Dio Altissimo si manifesta nella disposizione del Tutto [*rerum*, NdT] e la Sua virtù nella grandezza del Tutto e la Sua potenza nella capacità di dirigere il Tutto; sono pertanto dementi e folli coloro che sostennero l'inesistenza della Provvidenza. (VII, 4, p. 576)<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Horum [philosophorum] omnium sententia quamvis sit incerta, eodem tamen spectat, ut providentiam unam esse consentiant. Sive enim natura sive aether sive ratio sive mens sive fatalis necessitas sive divina lex sive quid aliud dixeris, idem est quod a nobis dicitur deus.

<sup>47</sup> Commento a DI VI, 8, p. 504

<sup>48</sup> A proposito di quest'identificazione cfr. V. LOI, *op. cit.*, p. 60: «[...] le proprietà della natura divina non possono non identificarsi con l'essenza stessa divina».

<sup>49</sup> Si ergo sine causa nec est nec fit omnino quicquam, si et providentia summi dei ex dispositione rerum et virtus ex magnitudine et potestas ex gubernatione manifesta est, hebetes ergo et insani qui providentiam non esse dixerunt.

Dato che ogni cosa è ed è generata per una causa, per uno scopo, per una *ratio*; se la provvidenza divina è manifestata dalla disposizione delle cose e la sua virtù nella grandezza del tutto e la sua potenza nel suo controllo dal governo del mondo; tanto che sarebbero dementi e folli coloro che negano la provvidenza; la provvidenza allora si manifesta nell'esistenza di una causa intrinseca ad ogni cosa, posta da Dio secondo il suo progetto benevolo, in modo tale che in ogni cosa si riveli la sua potenza ed il suo controllo. Fatta la tara di un cosmo originato dall'aggregazione casuale di elementi, e quindi privo di scopo (secondo un'opinione minoritaria quale quella della scuola epicurea<sup>50</sup>); ogni cosa avendo uno scopo (*ratio*); siccome l'esistenza di ciò che questo scopo attribuisce, cioè: la provvidenza, è dimostrabile induttivamente in virtù della ragione (*ratio*) della quale l'uomo è dotato; ed essendo la ragione stessa data all'uomo per uno scopo; allora possiamo dire davvero: «rationem ratio cognoscet»<sup>51</sup>. E siccome Dio è la provvidenza divina; allora l'uomo può conoscere Dio in virtù della sua *ratio*.

Passiamo a prendere in considerazione quanto Lattanzio dice in Ep, laddove il problema della provvidenza divina è preliminare a tutto il resto della trattazione:

Questo è il primo problema da affrontare: se esista una Provvidenza, che abbia generato o regga il mondo. Che esista, non c'è alcun dubbio: tutte le tradizioni filosofiche, eccezion fatta per la scuola di Epicuro, convengono sull'ammettere un fatto: che il mondo non possa essere stato generato senza un artefice divino, né possa reggersi senza un rettore [...] Chi infatti dubiterebbe della Provvidenza, vedendo i cieli e la terra così disposta, così organizzata, in modo tale che tutto sia perfettamente adeguato non solo per bellezza mirabile, ma anche per l'utilità degli uomini e delle altre creature viventi? Dunque: non è possibile che ciò che ha un senso, sia stato concepito insensatamente. (1, 1)<sup>52</sup>

Riportando ancora una volta l'opinione della maggior parte delle tradizioni filosofiche, Lattanzio afferma che non c'è dubbio che esista la provvidenza divina, che ha creato e che regge il mondo. Alla provvidenza è quindi attribuita la capacità di creare e quella di governare, di “amministrare” il mondo. Tale provvidenza ha dotato ogni cosa di «ratio». Possiamo tutti convenire sul fatto che ogni cosa nel mondo ha questa *ratio* — e noi

---

<sup>50</sup> Cfr. Ep 1,1

<sup>51</sup> Cfr. ID 7,5; Ep 1,1.

<sup>52</sup> Prima incidit quaestio, sitne aliqua providentia, quae aut fecerit aut regat mundum. Esse nemini dubium est, siquidem omnium fere philosophorum praeter scholam epicuri una vox, una sententia est nec fieri sine artifice deo potuisse mundum nec sine rectore constare... Quis enim de providentia dubitet, cum videat caelos terramque sic deposita, sic temperata esse, ut universa non modo ad pulchritudinem ornatumque mirabilem, sed ad usum quoque hominum ceterorumque viventium commoditatem aptissime convenirent? Non potest igitur quod ratione constat sine ratione coepisse.



possiamo riconoscerla perché siamo a nostra volta costituiti in essa *ratio*<sup>53</sup>. Ne consegue che anche l'uomo partecipi pienamente al disegno provvidenziale di Dio. Si tratta in sostanza dello stesso argomento che abbiamo incontrato in DI VII, 4, p. 576.

E se la divina provvidenza s'identifica con Dio stesso, ne consegue che:

Coloro che negano la Provvidenza, negarono anche Dio, che è l'origine e il vertice del Tutto. (62, 4)<sup>54</sup>

Il contesto in cui questa affermazione è inserita parla della necessità di riconoscere e di rendere culto al vero Dio, per ottenerne in premio l'immortalità. Chi non riconosce Dio, è come se: *quomodo enim possent sequentia pervidere qui summam non tenebant?* — senza Dio, che è il sommo, non si può recuperare neanche il senso del resto. Dio è la fonte, cioè: l'origine, e il vertice di tutto. Questa affermazione va apprezzata nel suo significato all'interno del sistema complessivo del pensiero lattanziano: tutto procede da Dio, e ogni cosa, siccome ha uno scopo attribuitole da Dio/provvidenza, è dipendente da Dio — si afferma qui il teocentrismo perfetto del suo pensiero. Perciò, è in funzione di tale teocentrismo che dobbiamo comprendere quel problema del conseguimento dell'immortalità che Lattanzio affronta specificamente nel passo preso in considerazione, ma che è assolutamente «il» problema al centro del suo pensiero.

L'immortalità è infatti ciò che Lattanzio considera il «*summum bonum*»<sup>55</sup> che l'uomo deve conseguire. Pertanto, qualsiasi azione dell'uomo dev'essere intesa a questo scopo, altrimenti si andrebbe errando tra beni relativi. Ora: siccome si tratta del sommo bene che è proprio all'uomo; esso sommo bene dovrà essere conseguito secondo una modalità che è propria alla natura dell'uomo — quindi potrà essere conseguito in virtù della *ratio*.

Dio ha dunque donato all'uomo la *ratio* perché potesse conseguire il suo *summum bonum*. Siccome la *ratio* è stata provvista da Dio, che è la provvidenza divina stessa; negare quest'ultima significa negare Dio stesso, e quindi perdere la possibilità di conseguire il *summum bonum* — se il sommo bene è al centro della preoccupazione dell'uomo; allora esso è con-centrico a Dio: in ciò consiste propriamente il teocentrismo di Lattanzio. Di più: se è vero che «*rationem ratio cognoscet*»<sup>56</sup>; allora è proprio in virtù della *ratio* che

---

<sup>53</sup> Cfr. ID 7, 5: *rationem ratio cognoscet*.

<sup>54</sup> *Negantes igitur esse ullam providentiam, utique deum, qui fons et caput rerum est, negaverunt.*

<sup>55</sup> ID 13, 23

<sup>56</sup> Cfr. ID 7,5; Ep 1,1

l'incontro tra Dio e l'uomo può avvenire, e che il senso di tale incontro consiste nel conseguimento del *summum bonum* dell'uomo. D'altronde, come vedremo più avanti, il problema del significato da attribuire al concetto di «ratio» è tutt'altro che già risolto.

Fatto sta che, siccome Dio è *fons et caput*, la sua provvidenza manifesta la sua volontà sulle cose, così che: le cose, determinate dalla provvidenza, rivelano il progetto di Dio su di esse rinvenibile attraverso la nostra stessa *ratio*. Di conseguenza: possiamo affermare che Dio abbia progettato il conseguimento del sommo bene all'uomo.

Per tornare sulla questione dell'inerenza di uno scopo ad ogni cosa, possiamo portare quale dimostrazione indiretta il passo seguente:

[Il Tutto] Non è generato per sé stesso, ma a causa di qualcos'altro. Una casa è costruita non solo per questo, cioè: per essere una casa, bensì per ospitare e proteggere chi la abita. Allo stesso modo, una nave è fabbricata non per essere apprezzata in quanto nave, bensì perché su di essa gli uomini possano navigare. E così i contenitori non sono fabbricati per essere contenitori e basta, bensì per contenere quelle cose che sono indispensabili all'uso. Così è necessario che Dio abbia generato il mondo per qualche uso. (63, 5 – 7)<sup>57</sup>

In questo passo, Lattanzio stava spiegando come mai esistono il bene ed il male, se Dio non può che essere uno e buono. La risposta è: perché ogni cosa deve essere utilizzata per qualche motivo, cioè: deve avere uno scopo. Soltanto secondo una logica finalistica il male è ammissibile: esso non esiste per sé, il male non ha per scopo il male; ma ha per scopo (*usum*) il bene che Dio ha voluto far acquisire agli uomini per suo tramite.

Infine, in ID Lattanzio dice:

[...] secondo verità [*vero animo*, NdT] vediamo che uno è il Dio Altissimo, la cui potenza e la cui provvidenza generarono il mondo fin dal principio e lo governano per l'avvenire [...] (2, 2)<sup>58</sup>

[...] quale superiore, quale più degno ruolo può essere assegnato a Dio che il governo del mondo, che la sollecitudine per le creature viventi, e in particolare per l'uomo al quale tutte le cose terrene sono sottomesse [Gn I, 26-28, NdT]? Quale dunque potrebbe essere la beatitudine di Dio, se resta sempre quieto e, immobile, intorpidisce; se rimane sordo alle preghiere; se resta cieco agli atti di venerazione? Che cosa è tanto

---

<sup>57</sup> [Omnia] Nec fiet propter se quidquam, sed propter aliud. Domus aedificatur non ad hoc solum, ut sit domus, sed ut suscipiat et tueatur habitantem. Item navis fabricatur non ut navis tantum videatur, sed ut in ea possint homines navigare. Vasa item fiunt non ut vasa sint solum, sed ut capiant ea quae sunt usui necessaria. Sic et mundum deus ad usum aliquem fecerit necesse est.

<sup>58</sup> ... vero perspicere animo quod unus sit deus summus, cuius potestas ac providentia effecerit a principio mundum et gubernet in posterum ...

degnò, tanto opportuno a Dio quanto la provvidenza? Ma se di niente si curasse, se a niente provvedesse; perderebbe la divinità. (4, 4 – 6)<sup>59</sup>

In quest'occasione, la provvidenza divina viene descritta da Lattanzio quale forza dinamica, attiva e reattiva: essa è intesa come il governo del mondo e come il prendersi cura dei viventi, in particolare dell'uomo. Se anzi Dio non si prendesse cura, non governasse, non sarebbe neanche divino. Di conseguenza, la sua divinità consiste proprio in tale sollecitudine verso l'uomo e nel governo dell'universo — una sollecitudine talmente spiccata, che Dio non può nemmeno restare sordo alle preghiere.

È necessario a questo proposito fare una digressione. Affrontando il problema della concezione della «provvidenza» in Lattanzio, Loi dice che il nostro autore attribuisce frequentemente alla *ratio* intesa quale predicato dell'Essere Divino la funzione cosmologica del Logos stoico<sup>60</sup>. Dice Loi:

Affermata dalle più autorevoli scuole filosofiche classiche, in particolar modo dalla platonica e dalla stoica, la nozione della razionalità dell'Essere Divino fu accolta e sviluppata dai pensatori cristiani del secondo-terzo secolo, soprattutto perché favorita dalla dottrina giovannea del Λόγος, la quale aveva associato la nozione filosofica classica al concetto di Dio proprio della Rivelazione giudeo-cristiana. Tra gli scrittori cristiani di lingua latina citati da Lattanzio, Tertulliano considera la razionalità il carattere essenziale di Dio, e Minucio Felice non solo pone in rilievo la concordanza tra gli asserti della teodicea classica e quelli dell'insegnamento cristiano su Dio, ma proclama la sostanziale identità tra la definizione di Dio di ispirazione stoica e quella cristiana [...] Analogamente Lattanzio [...] afferma: *Sive enim natura sive aether sive ratio sive mens sive fatalis necessitas sive divina lex sive quid aliud dixeris, idem est quod a nobis dicitur deus* (D.I. I, 5, 21, p.92). Né i termini da lui impiegati per affermare la razionalità divina, cioè *mens, ratio, sensus*, sono diversi da quelli usuali nel linguaggio filosofico classico.<sup>61</sup>

E ancora: «[...] Lattanzio spesso attribuisce alla *ratio* intesa quale predicato dell'Essere Divino la funzione cosmologica del Λόγος stoico.»<sup>62</sup> E, a proposito della concezione stoica classica del Λόγος, dice Roberto Radice:

[...] il *logos* non determina solo l'origine dell'universo in principio, ma costituisce la legge stessa di questa stupenda creatura, operando di continuo in esso come fosse una sua parte: è pertanto evidente che lo sviluppo del mondo è un effetto della presenza (immanente) del *logos* [...] Ma se la conduzione del mondo è "divina" ed è sommamente razionale, non può

---

<sup>59</sup> ... quae maior, quae dignior administratio dei adsignari potest quam mundi gubernatio, quam cura viventium maximeque generis humani cui omnia terrena subiecta sunt? Quae igitur in deo potest esse beatitudo, si semper quietus et immobilis torpet, si precantibus surdus est, si colentibus caecus? Quid tam dignum, tam proprium deo quam providentia? Sed si nihil curat, nihil providet, amisit omnem divinitatem.

<sup>60</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 56

<sup>61</sup> IVI, p. 54

<sup>62</sup> IVI, p. 56

che essere benefica per l'uomo, intanto perché il mondo stesso è in funzione dell'uomo e poi perché il *logos* è il referente ultimo della morale umana e cioè corrisponde al Bene assoluto. In questo senso l'universo intero è retto dalla *provvidenza* [...] esiste un'affinità sostanziale fra la ragione-creatrice dell'universo [il Λόγος] e la ragione cognitiva dell'uomo [...].<sup>63</sup>

Facendo la tara ovvia dell'immanenza, pare che il Λόγος/*ratio* del quale parlavano gli stoici classici sia proprio quello adottato da Lattanzio per descrivere la natura e l'azione del suo Dio, il Dio dei cristiani. A tal proposito, possiamo corroborare l'osservazione di Loi rammentando che Lattanzio non solo era dipendente filosoficamente da Cicerone e da Seneca, ma che inoltre cita più volte con apprezzamento lo stoico Crisippo<sup>64</sup> — il quale ha fatto della concezione della «provvidenza» proprio il problema d'elezione della sua riflessione<sup>65</sup>.

D'altronde, ogni possibile identificazione della provvidenza divina di Lattanzio con il Λόγος stoico cade quando afferma l'attivismo - inteso come sollecitudine - di Dio verso l'uomo, in particolare l'efficacia della preghiera — la quale, a quanto pare, sarebbe capace di condizionare l'azione di Dio. A ben guardare, l'efficacia della preghiera fa problema anche all'interno del pensiero lattanziano stesso: la provvidenza divina presiede alla storia cosmica in modo infallibile, conducendola al suo compimento secondo il piano di Dio; come può la preghiera condizionare la volontà divina? Per risolvere tale problema, dovremmo attribuire alla preghiera un valore non-condizionante.

Più avanti<sup>66</sup> vedremo che secondo Lattanzio la religione autentica, estrinsecantesi anche in autentico culto, è coimplicata alla *ratio*, la quale permette la conoscenza di Dio. La preghiera allora diventa, più che un'azione volta ad impetrare il favore di Dio, una sorta di “esercizio spirituale” eseguito per conformarci alla sua volontà. In questo senso, la preghiera assumerebbe un valore non-condizionante; che tuttavia non possiamo attribuire alla concezione *tout court* che Lattanzio ha della preghiera, e quindi anche di questo aspetto specifico dell'attivismo provvidenzialistico di Dio.

D'altronde, l'attivismo provvidenziale nel senso dell'attribuzione di uno scopo ad ogni cosa, non è una concezione ascrivibile esclusivamente all'alveo dello stoicismo, comprese le sue varie commistioni con pitagorismo e platonismo. Esso è previsto anche

---

<sup>63</sup> R. RADICE, *Stoicismo*, Scholé, Brescia 2023, pp. 40-43

<sup>64</sup> Cfr. DI I, 5, p. 92; VII, 23

<sup>65</sup> A. MAGRIS, *Destino, provvidenza, predestinazione*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 474 ss.

<sup>66</sup> Cfr. capitolo 6 della nostra ricerca.

dall'apocalittica giudaica. A questo proposito, è feconda la ricostruzione che D.S. Russell<sup>67</sup> fa della concezione della storia presso gli autori del giudaismo apocalittico:

Gli apocalittici [...] non fecero altro che portare alle estreme conseguenze l'idea del piano di Dio, già presente nei profeti, come principio unificatore di tutta la storia umana [...] L'unità della storia [...] è una diretta conseguenza dell'unità di Dio. Il monoteismo e la fede nel piano onnicomprensivo di Dio sono tutt'uno: l'una deriva dall'altro e ne è la conseguenza necessaria. [Gli apocalittici] videro e interpretarono gli eventi della storia sub specie aeternitatis, e individuarono nell'apparente confusione della storia un ordine e uno scopo [...] erano uomini di fede che sapevano riconoscere nella storia, attraverso la storia e al di là di essa, l'adempirsi del piano vittorioso di Dio, non solo per loro come nazione [scil. Israele], ma anche per gli uomini di ogni nazione che fossero pronti a seguire la via della giustizia.

E ancora:

[...] anche il destino individuale era, per gli apocalittici, influenzato dal loro senso della storia e dalla loro ferma convinzione che essa avesse un fine e uno scopo. Ma la provvidenza divina non si limitava alla vita ed al destino degli uomini e delle nazioni: il suo orizzonte era l'universo intero. [...] Tutti gli avvenimenti della storia erano diretti ad un unico scopo: l'instaurazione del regno di Dio, come affermazione definitiva della volontà divina<sup>68</sup>.

Le similitudini tra l'apocalittica giudaica e il pensiero di Lattanzio sulla concezione della provvidenza divina sono evidentemente maggiori e più pregnanti di quanto lo siano quelle con lo stoicismo, o con la filosofia in generale.

Ora: tenendo presente l'importanza fondamentale che la provvidenza divina ha nel pensiero di Lattanzio; potremmo affermare che la concezione che della provvidenza divina ha il nostro autore sia un indizio forte dell'influenza che l'apocalittica giudaico-cristiana - erede diretta di quella propriamente giudaica - ha avuto sul suo pensiero. A tal proposito, è necessario chiarire cosa intendiamo quando parliamo di quel giudeo-cristianesimo che avrebbe influenzato il pensiero di Lattanzio. Nella nostra ricerca, ci atteniamo alla definizione oramai classica datane da J. Daniélou:

Si può infine chiamare giudeo-cristianesimo una forma di pensiero cristiano che non implica l'esistenza di legami con la comunità giudaica, ma che si esprime entro un quadro d'estrazione giudaica. Il termine assume allora un significato più ampio: abbraccia tutti i gruppi di cui abbiamo sinora parlato (1) quello dei giudei che hanno riconosciuto in Cristo un profeta o un messia, ma non il Figlio di Dio, e che costituiscono così un gruppo intermedio fra giudei e cristiani; 2): quella della

---

<sup>67</sup> D.S. RUSSELL, *L'apocalittica giudaica*, a cura di P.G. Borbone, Paideia, Mila, pp. 272 ss.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 278

comunità cristiana di Gerusalemme, dominata da Giacomo, di tendenza opposta a quella di Paolo apostolo]; comprende inoltre persone che hanno rotto completamente con l'ambiente giudaico, ma che continuano a pensare nelle sue categorie. [...] È il giudeo-cristianesimo dei cristiani provenienti dal giudaesimo, ma anche dei pagani convertiti.<sup>69</sup>

Ciononostante, neanche all'interno dell'alveo dell'apocalittica giudaica trova giustificazione l'efficacia di una preghiera capace di condizionare Dio — anzi: se possibile, l'assolutezza della volontà divina è ancora più marcata rispetto allo stoicismo<sup>70</sup>. Donde viene allora a Lattanzio l'idea di poter “condizionare” attraverso la preghiera l'azione di Dio? Escludendo la *defiance* retorica, la quale poco si addice ad un autore che è sempre molto sorvegliato nella scrittura; escluderemmo anche la possibilità che si tratti di un retaggio della religione pagana tradizionale, d'altronde già tramontata all'epoca in cui Lattanzio visse<sup>71</sup>; resta allora una possibilità: che si tratti di un'influenza indiretta della teurgia, allora penetrata ampiamente ed accettata, anzi: valorizzata dalle scuole platoniche<sup>72</sup>. Che tali influenze - ammesso che ci siano state - siano state indirette, ci è suggerito da un indizio: Lattanzio conosceva il *Corpus Hermeticum*<sup>73</sup>, e probabilmente anche gli oracoli caldaici<sup>74</sup>, che erano le fonti alle quali attingeva la teurgia tardo-antica. D'altronde, non potremmo limitarci a dire che tale concezione della preghiera fosse semplicemente “cristiana”, per una ragione ovvia: ancora non c'era una teologia cristiana ortodossa. Fatto sta che secondo Lattanzio Dio interveniva sempre quando invocato in modo adeguato; ma, qualunque fosse l'intervento specifico che avrebbe compiuto, esso sarebbe stato comunque inscritto nel disegno complessivo della sua provvidenza.

Tornando alla natura della provvidenza, leggiamo:

[...] chi non s'accorge che tanto le cose invisibili quanto le visibili che ineriscono all'uomo hanno entrambe uno scopo? In che modo sarebbe possibile senza un principio razionale che delle cose si unissero razionalmente? Constatiamo infatti che tutte le cose nel mondo hanno una ragionevolezza assoluta ed ammirabile. Le quali cose essendo al di sopra delle capacità dell'uomo [*sensum et ingenium*], a chi dovrebbero essere attribuite più giustamente che alla Provvidenza divina? Modellare

---

<sup>69</sup> J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, trad. it. di C. Prandi, EDB, Bologna 2023, pp. 17, 18

<sup>70</sup> D.S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 286

<sup>71</sup> J. SCHEID, *Rito e religione dei romani*, trad. it. di G. Gatto, Sestante edizioni, Bergamo 2009, p. 167

<sup>72</sup> M. BONAZZI, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015, pp. 151 ss. A. LINGUITI, *Le scuole neoplatoniche*, in AA.VV., *Storia della filosofia antica*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci editore, Roma 2016, pp. 218 ss. Sulla teurgia in generale, cfr. G. MUSCOLINO, *Teurgia. Riti magici e divinatori nell'età tardo antica*, Ester, Torino 2018.

<sup>73</sup> Cfr. PICHON, *op. cit.*, pp. 207 ss. Cfr. anche *Corpus Hermeticum*, a cura di V. Schiavone, BUR, Milano 2018.

<sup>74</sup> *Oracoli caldaici*, a cura di A. Tonelli, BUR, Milano 1995.

il ritratto o la statua di un uomo esige un'arte razionale; e allora come possiamo pensare che un uomo reale sia stato costituito per l'aggregazione fortuita di elementi? (10, 25)<sup>75</sup>

In che modo degli elementi la cui aggregazione non potrà essere attribuita alla *ratio* potranno produrre qualcosa di *rationale*? Questa è la domanda (retorica) che Lattanzio pone conseguentemente alla constatazione che tutte le cose, sia le invisibili che le visibili, sono fondate sulla *ratio*. Non c'è niente al mondo che non abbia in sé la massima ed ammirabile *ratio*. Non c'è dubbio che l'attribuzione di tale *ratio* sia dovuta alla provvidenza divina. Qual è, in questo caso, il significato di tale «ratio»? La metafora artistica impiegata per spiegare come un simulacro di uomo abbia bisogno di *ratio* per essere realizzato, lascia intendere che la provvidenza abbia in grado eminente la capacità di “organizzazione”, cioè: ogni cosa esistente è organizzata, ha una sua struttura, un suo scopo, perfino una sua bellezza. Inoltre, nella metafora adottata possiamo cogliere un certo richiamo al mito del demiurgo platonico<sup>76</sup>: Dio plasma l'intero universo nel migliore e più sensato dei modi.

E ancora:

È dunque la Provvidenza divina - come compresero tutti questi che ho nominato - la cui potenza e la cui signoria ha generato e regge tutto ciò che vediamo. Infatti, né tale vastità del Tutto, né tale ordine, né tale costanza nella conservazione delle proporzioni e dei tempi avrebbero potuto darsi, senza che un artefice provvidente le avesse un tempo generate; o avrebbero potuto durare nei secoli senza un coltivatore potente; o essere sempre governate senza un esperto e consapevole rettore: ciò è la ragione stessa a confermarlo. Qualunque cosa abbia infatti ragionevolezza, è necessario che sia stato originato dalla ragionevolezza. La ragionevolezza è propria di una natura consapevole e sapiente; sapiente e consapevole non può essere nessun altro che Dio. Perciò il mondo, a causa della sua ragionevolezza [= sensatezza, NdT], è stato creato da Dio. (10, 50 - 53)<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> [...] sive invisibilia quae sunt in homine consideres, sive tactilia quae veniunt sub aspectum, ratione utraque constare quis non videt? Quomodo ergo sine ratione coeuntia possunt aliquid efficere rationale? Videmus enim nihil esse in omni mundo quod non habeat in se maximam mirabilemque rationem. Quae quia supra hominis sensum et ingenium est, cui rectius quam divinae providentiae tribuenda est? An simulacrum hominis et statuam ratio et ars fingit, ipsum hominem de frustis temere concurrentibus fieri putabimus?

<sup>76</sup> Cfr. PLATONE, *Timeo*, 28

<sup>77</sup> Est igitur divina providentia, ut senserunt hi omnes quos nominavi [Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele, Zenone], cuius vi ac potestate omnia quae videmus et facta sunt et reguntur. Nec enim tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in conservandis ordinibus temporibusque constantia aut olim potuit sine provido artifice oriri aut constare tot saeculis sine incola potenti aut in perpetuum gubernari sine perito ac sentiente rectore: quod ratio ipsa declarat. Quidquid est enim quod habet rationem, ratione sit ortum necesse est. Ratio autem sentientis sapientisque naturae est; sapiens vero sentiensque natura nihil aliud potest esse quam deus. Mundus autem, quoniam rationem habet qua et regitur et constat, ergo a Deo factus est.

Ciò che ha una *ratio*, è necessario sia stato originato dalla *ratio* (*Quidquid est enim quod habet rationem, ratione sit ortum necesse est*). Tale *ratio*, tale «ragionevolezza», è propria di una natura senziente e sapiente ad un grado perfetto, che non può essere altra di quella di Dio. E siccome il mondo ha una *ratio* su cui si fonda e che lo regge, allora dev'essere stato creato da Dio. Anche stavolta per «ratio» pare intendersi il modo in cui il mondo è organizzato. Non si tratta semplicemente di ragionevolezza, di ragione “geometrica”; si tratta piuttosto di “sensatezza”, di dare un senso al mondo — il ché ribadisce ancora una volta che ogni cosa abbia uno scopo, una finalità.

Insomma: dai testi che abbiamo analizzato, possiamo ammettere che:

1. la provvidenza divina s'identifica con Dio stesso.
2. La provvidenza divina attribuisce una «ratio», cioè: un senso ed uno scopo ad ogni ente e ad ogni evento.
3. Dio ha costituito provvidenzialmente l'uomo come capace di cògliere tale senso e quindi condiscendere a tale scopo.
4. Tale senso e tale scopo, per quanto inerisce specificamente all'uomo, consistono nel ritornare a Dio.

Dobbiamo infine constatare che, se la provvidenza divina presiede alla storia cosmica, allora:

5. Ogni evento di questa storia è un'occasione in cui l'uomo può incontrare Dio, o allontanarsi da lui.

### 1.3.

#### L'azione del Diavolo e dei demoni

Nel pensiero di Lattanzio vi è un agente del Male: il Diavolo. Tenendo presente quanto abbiamo detto a proposito della provvidenza divina, dobbiamo fin d'ora riconoscere che anche il Diavolo ha uno scopo nella storia cosmica. Così che si pone un problema paradossale: in una storia cosmica teocentrica, in cui ogni ente ed ogni evento testimoniano la bontà divina e preannunciano la definitiva vittoria di Dio; perché c'è il male? — e quindi: perché ed a quale scopo il Diavolo può agire?

Procediamo con ordine. L'identità del Diavolo e la sua attività è descritta accuratamente in più luoghi della Ep. Incominciamo da:



Allora il serpente, che era uno dei servitori di Dio, invidioso dell'uomo, che godeva dell'immortalità, riuscì ad indurlo con l'inganno a trasgredire l'ordine e la legge di Dio. In questo modo [l'uomo] acquisì davvero la conoscenza del bene e del male, ma perse quell'immortalità [*vitam perpetuam*] che Dio gli aveva attribuito. (22, 3)<sup>78</sup>

Quel serpente, che da allora prese il nome di «Diavolo», cioè: accusatore o diffamatore, non cessò di perseguire la stirpe degli uomini, che aveva ingannato astutamente fin dal principio. (22, 6)<sup>79</sup>

I passaggi sono estrapolati da un capitolo, il ventiduesimo, nel quale Lattanzio descrive in modo cursorio la storia del mondo. Essa si apre con la creazione del mondo stesso dal niente («de nihilo», 22,2), con la creazione dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio («hominem de limo ad imaginem similitudinis suae figuratum inspiravit ad vitam», *Ibidem*) e la sua collocazione nel Paradiso terrestre («posuitque eum in Paradiso», *Ibidem*), dove avrebbe potuto vivere come immortale («immortalis permaneret», *Ibidem*) godendo di tutte le risorse disponibili. Dunque, secondo Lattanzio l'uomo primigenio era ad immagine e somiglianza di Dio ed era immortale. La prima caratteristica, Lattanzio l'ha evidentemente ricavato da Gn I, 26; la seconda, è problematica: si tratta probabilmente della conseguenza logica della prima, in quanto, essendo Dio «immortale»<sup>80</sup>; l'uomo creato «a sua immagine» avrebbe dovuto godere originariamente dell'immortalità.

Solo una cosa gli fu proibita: mangiare dall'albero del Bene e del Male («praecepit ei ne una ex arbore»<sup>81</sup>, in qua posuerat ei scientiam boni malique, gustaret»). Se lo avesse fatto, avrebbe perso la sua vita («vitam perderet»), ovvero: la sua condizione di immortalità, che è anche una delle ragioni probabili della sua somiglianza con Dio. Questa ipotesi aiuta a comprendere meglio il senso complessivo di quanto sarebbe accaduto successivamente.

A rovinare la situazione edenica intervenne infatti il Diavolo, sottoforma di serpente («Serpens vero ille, qui de factis diabolus [est]»). Chi era egli? Egli era un servitore di Dio («erat unus ex dei ministris»), il quale, invidioso dell'uomo perché Dio lo aveva

---

<sup>78</sup> Tum serpens, qui erat unus ex dei ministris, invidens homini, quod esset immortalis effectus, inlexit eum dolo ut mandatum dei legemque transcenderet. Et hoc modo scientiam quidem boni ac mali accepit, sed vitam quam perpetuam deus tribuerat amisit.

<sup>79</sup> Serpens vero ille, qui de factis diabolus id est criminator sive delator nomen accepit, non destitit semen hominis, quem a principio deceperat, persequi.

<sup>80</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 43

<sup>81</sup> Si tratta dell'albero della Conoscenza del Bene e del Male, o *Arbor Scientiae*.

creato immortale («invidens homini, quod esset immortalis effectus»), riuscì con l'inganno ad indurlo a trasgredire l'ordine di («Dio inlexit eum dolo ut mandatum dei legemque transcenderet»). Il fatto che l'uomo fosse immortale, e che il Diavolo per questo motivo lo invidiasse, non implica automaticamente che il Diavolo non lo fosse — e ciò rende problematica proprio la questione dell'invidia del Diavolo. A tal proposito, occorre anzitutto dire che il tema della «gelosia di Satana» è proprio dell'apocalittica giudaica della fine del primo secolo<sup>82</sup> — il che costituisce di per sé un ulteriore indizio a favore dell'appartenenza di Lattanzio all'alveo teologico del giudeo-cristianesimo. Per quanto riguardo poi la natura propria di quella gelosia, si può dedurre dal significato attribuito alla «immortalità»: essa è una delle ragioni della somiglianza dell'uomo con Dio, ciò che rende l'uomo la creatura eccellente, e quindi: invidiabile; pertanto, perdere l'immortalità avrebbe significato perdere tale condizione privilegiata.

D'altronde, il Diavolo era uno dei servitori di Dio; e, stando perlomeno a questa ricorrenza, non perse affatto la sua carica dopo aver indotto in tentazione l'uomo. Tenendo presente questo ruolo ministeriale; e tenendo presente la definizione che Lattanzio dà di Diavolo come «accusatore o diffamatore» («criminator sive delator»); il Diavolo di Lattanzio potrebbe essere assimilabile al *Satan* citato in *Giobbe*, I, 6-12 (nella versione della Vulgata):

Quadam autem die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter eos etiam Satan. <sup>7</sup> Cui dixit Dominus: Unde venis? Qui respondens, ait: Circuivi terram, et perambulavi eam. <sup>8</sup> Dixitque Dominus ad eum: Numquid considerasti servum meum Job, quod non sit ei similis in terra, homo simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo? <sup>9</sup> Cui respondens Satan, ait: Numquid Job frustra timet Deum? <sup>10</sup> nonne tu vallasti eum, ac domum ejus, universamque substantiam per circuitum; operibus manuum ejus benedixisti, et possessio ejus crevit in terra? <sup>11</sup> sed extende paululum manum tuam et tange cuncta quae possidet, nisi in faciem benedixerit tibi. <sup>12</sup> Dixit ergo Dominus ad Satan: Ecce universa quae habet in manu tua sunt: tantum in eum ne extendas manum tuam. Egressusque est Satan a facie Domini.

E, in effetti, la traduzione adeguata del termine ebraico «Satan» è proprio quella di “accusatore”, colui che in tribunale presenta tutti i delitti e le colpe attribuite all'imputato — mentre «Diavolo» è traduzione greca dei Settanta, che hanno dato al termine ebraico il significato di *Διάβολος*, che significa "colui che divide". Il fatto che Lattanzio adotti il termine greco ma attribuendogli il significato ebraico (*Diabolus* = accusatore), può essere

---

<sup>82</sup> Cfr. P. SACCHI, *Introduzione [al Libro di Enoch]*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, TEA, Milano 1993

un indizio interessante per risalire alle fonti della sua ispirazione culturale. Si tratta infatti di un ulteriore indizio che confermerebbe la vicinanza di Lattanzio ad ambienti giudeo-cristiani<sup>83</sup>.

Il Diavolo non avrebbe smesso mai di perseguire l'uomo («non destitit semen hominis, quem a principio deceperat, persequi»). Da quanto detto, possiamo supporre che lo avrebbe fatto secondo il modo al quale la sua natura di “accusatore” lo inclina ad escogitare inganni che compromettano l'uomo agli occhi di Dio, ovverosia: che lo trattengano nella condizione di mortalità nella quale è decaduto dopo il peccato originale. In quest'opera il Diavolo non sarebbe stato da solo. In un altro brano di Ep leggiamo infatti:

Né cessò minimante di instillare il veleno della malvagità nel cuore degli uomini per ogni generazione successiva, corrompendo, depravando, sommergendoli in tante scelleratezze, al punto che rari erano i casi di giustizia, e gli uomini vivevano come bruti. Quando Dio vide tutto ciò, inviò i suoi angeli, affinché si prendessero cura degli uomini e li sottraessero al male. Diede loro l'ordine di astenersi dalle cose terrene, in modo tale che non insozzassero la loro dignità angelica. Ma quello stesso subdolo accusatore indusse anche loro, allorquando dimoravano tra gli uomini, ad abbandonarsi alla voluttà, corrompendosi con le donne. Allora furono maledetti da Dio e, cacciati a causa dei peccati, persero sia il nome che l'essenza degli angeli. Così, trasformati in servitori del Diavolo, per cercare conforto alla loro perdizione, incominciarono a dedicarsi alla perdizione degli uomini, che erano venuti ad aiutare. (22, 8-11)<sup>84</sup>

Si scopre che l'opera del Diavolo ebbe successo: ha perseverato nell'instillare il veleno della malvagità nei cuori degli uomini, generazione dopo generazione («Nec quievit deinceps quominus per singulas generationes pectoribus hominum malitiae virus infunderet»), corrompendo, depravando («corrumperet depravaret») l'umanità. Quando Dio vide lo scempio che il Diavolo aveva fatto dell'umanità, e quanto gli uomini si fossero pervertiti assumendo il modo di fare dei bruti («ritu belvarum»), decise di tentare un'opera di redenzione, inviando sulla terra i suoi angeli («angelos suos misit»). Ma

---

<sup>83</sup> Il fatto stesso che Satana sia il capo degli angeli decaduti (Cfr. 22, 8-11) inserisce Lattanzio nella tradizione giudaico-cristiana (Cfr. J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 192; D.S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 293 ss.)

<sup>84</sup> Nec quievit deinceps quominus per singulas generationes pectoribus hominum malitiae virus infunderet, corrumperet depravaret, tantis denique sceleribus obrueret, ut iustitiae iam rarum esset exemplum, sed viverent homines ritu belvarum. Quod deus cum videret, angelos suos misit, ut vitam hominum ex colerent eosque ab omni malo tuerentur. His mandatum dedit ut se terrenis abstinerent, ne qua labe maculati honore angelico multarentur. Sed eos quoque idem ille subdolos criminator, dum inter homines commorantur, inlexit ad voluptates, ut se cum mulieribus inquinarent. Tum damnati sententia dei et ob peccata projecti et nomen angelorum et substantiam perdiderunt. Ita diaboli satellites facti, ut habeant solacium perditionis suae, ad perdendos homines converterunt, quos ut tuerentur advenerant.

questi, mentre si trattenevano con gli uomini, furono a loro volta tentati dal Diavolo («ille subdolos criminator») con lusinghe lascive («inlexit ad voluptates»): si lasciarono sedurre dalle donne umane, e così si corrupero («ut se cum mulieribus inquinarent») irrimediabilmente — al punto tale da perdere sia il nome di angeli sia la propria natura angelica<sup>85</sup> («et nomen angelorum et substantiam perdidierunt»), per diventare servitori («satellites») del Diavolo stesso. Per consolarsi della loro rovina, incominciarono a dedicarsi a rovinare quegli stessi uomini che erano venuti a salvare («ut habeant solacium perditionis suae, ad perdendos homines converterunt, quos ut tuerentur advenerant»). Questi angeli decaduti, come Lattanzio dice in 23, 1, sono i «demoni» («Hi sunt daemones»), e sono proprio quelli stessi demoni che Lattanzio identifica con quelli che si riscontrano così frequentemente nel mondo pagano<sup>86</sup> — p.e. in Esiodo (23,1), in Socrate (23,2), sottoforma dei genii o dei penati (23,3).

La storia della venuta e della perversione successiva alla tentazione diabolica di un gruppo di angeli, cioè: “inviati” (da ἄγγελος, “inviato”) da Dio è narrata nel *Libro di Enoch*. Ora: il *Libro di Enoch* è distinto al suo interno in altri libri, che sono variamente accettati, negati, reinterpretati dalle varie correnti di un Cristianesimo ancora pre-niceno. Ma ciò che riteniamo interessante notare, è che Lattanzio è l’unico fra i padri latini ad aver serbato il ricordo di un libro in particolare, il cosiddetto *Libro delle Parabole*, che già alla sua epoca era stato perlopiù dimenticato o rigettato dai cristiani a causa della sua stretta appartenenza al mondo giudaico<sup>87</sup> — mondo al quale il Cristianesimo si stava - se non si era già completamente - emancipato, soprattutto per l’influenza della cultura ellenistica. Ciò è interessante, perché costituisce un ulteriore indizio a favore dell’ispirazione giudeo-cristiana di Lattanzio.

Nel *Libro di Enoch* si offre una spiegazione all’origine del male e di come possa essere risolto. A tal proposito, l’idea fondamentale è che il male sia provocato da una causa superiore all’umano, e che, pertanto, la salvezza potrà venire solo da ciò che è superiore all’umano, cioè: dal divino. Insomma: «l’intervento salvifico e gratuito di Dio appare indispensabile. Solo Dio può rimediare»<sup>88</sup>. Quanto sostiene il *Libro di Enoch* appare

---

<sup>85</sup> Verrebbe da dire: *Nomina sunt consequentia rerum...* sebbene in senso speculare

<sup>86</sup> Ma sono anche quei demoni inferiori tentatori sui quali insistì il Giudeo-cristianesimo (Cfr. J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 193)

<sup>87</sup> P. SACCHI, *Introduzione*, p. 19

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 32

essere significativamente consonante con la soteriologia descritta impressionisticamente da Lattanzio: l'uomo è sostanzialmente una vittima, per quanto complice, della volontà malvagia di altri, superiori per potere agli uomini; solo Dio può salvarlo, assumendosi la volontà di farlo; e lo fa, perché la provvidenza divina - che è Dio stesso - organizza la storia cosmica per offrire all'uomo la possibilità di salvarsi.

E più avanti:

Questi demoni fin dal principio, allo scopo di distrarre gli uomini dalla conoscenza del Dio vero, introdussero nuove religioni ed il culto di nuovi dei; sempre loro [*hi*] insegnarono a venerare la memoria di sovrani defunti, a costruire templi, a realizzare idoli — non per diminuire la dignità di Dio o per aumentare la loro, che persero commettendo peccato; bensì per strappare la vita agli uomini, per allontanare la speranza della luce vera, affinché impedissero agli uomini di conseguire il premio dell'immortalità celeste. (23, 4)<sup>89</sup>

In che modo i demoni possono «rovinare» gli uomini? La risposta è: distogliendoli dal riconoscimento del vero Dio («*avertent homines a dei veri agnitione*»). Ora: il termine «agnitio» rimanda a «gnosi». «Agnizione» significa sia: “conoscenza” che: “riconoscimento” — in entrambi i casi, a questa azione s'opponesse l'ignoranza, che è per l'appunto provocata dai demoni. Insomma: la malvagità dei demoni consiste nel creare le condizioni per mantenere l'uomo nell'ignoranza di Dio. Il tema della «ignoranza di Dio» ci conduce logicamente a quello della conoscenza di Dio, che costituisce l'essenza stessa dell'idea di «sapientia»<sup>90</sup>.

I passaggi che abbiamo estrapolato sulle origini dell'uomo e la successiva caduta dalla condizione paradisiaca originaria andrebbero messi a confronto con DI IV, 1, laddove si dice che in origine tutti gli uomini erano sapienti, e che solo in un secondo momento cessarono di esserlo — probabilmente a causa dei demoni<sup>91</sup>. Essi erano sapienti perché conoscevano Dio; ora: siccome Dio è ciò che è importante assolutamente; l'aver guadagnato la *scientiam quidem boni ac mali* è qualcosa di importanza relativa, comunque una *diminutio* rispetto alla conoscenza perfetta di Dio. Inoltre, siccome non

---

<sup>89</sup> Hi [daemones] a principio, ut avertent homines a dei veri agnitione, novas religiones et cultus deorum introduxerunt, hi memorias regum mortuorum consecrari, templa constitui, simulacra fieri docuerunt, non ut honorem dei minuerent aut suum auferrent, quem peccando amiserant, sed ut vitam hominibus eriperent, spem verae lucis auferrent, ne homines unde illi exciderunt, ad immortalitatis caeleste praemium pervenirent.

<sup>90</sup> Cfr. Ep 26,4; 29, 5

<sup>91</sup> Cfr. Ep 22, 8-11

erano più immortali come fu Adamo; gli uomini avrebbero dovuto guadagnarsi quell'immortalità che costituisce il sommo bene.

Da quanto possiamo dedurre dai testi, pare che al momento del peccato originale l'uomo, cessando d'essere sapiente, abbia in qualche modo perso la conoscenza diretta di Dio; d'altronde, gli è rimasta la facoltà di discernere il bene dal male. Ora: siccome Dio ha attribuito a tutto una *ratio* benefica, segno della sua presenza provvidenziale; riconoscere quella *ratio* benefica significa riconoscere il bene (e quindi distinguerlo dal male), dunque riconoscere ciò che Dio vuole da ciò che Dio non vuole; e siccome quella *ratio* divina può essere riconosciuta dalla *ratio* umana — ebbene: potremmo identificare quella «scientiam quidem boni ac mali» proprio con la «ratio» specifica dell'uomo. In questo senso, la *ratio* umana sarebbe lo strumento per conseguire la *sapientia* che l'uomo ha perduto. Riprenderemo la trattazione del problema del rapporto tra la *ratio* dell'uomo e la *sapientia* di Dio nel prossimo capitolo.

Ora è fondamentale riflettere sul fatto che l'uomo, secondo Lattanzio, avrebbe perso la conoscenza diretta di Dio, cioè: la «sapientia», scadendo così in una sorta di condizione di ignoranza. Tale fatto è assai importante, perché il problema dell'incontro tra Dio e l'uomo, cioè: il conseguimento della salvezza, secondo Lattanzio è legato, se non proprio fondato, sulla conoscenza, cioè: sulla  $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ <sup>92</sup>. Conviene soffermarci su tale concetto. Già con l'apocalittica giudaica, si profila il tema di una storia cosmica interamente costituita in anticipo, di cui basta attendere lo svolgimento<sup>93</sup>. Dice Daniélou:

La letteratura giudeo-cristiana riprende la concezione dell'apocalittica giudaica di un disegno segreto di Dio inscritto sulle tavole celesti e rivelato da un profeta nel momento dell'ascensione.<sup>94</sup>

e tale concezione si trova nel *Libro di Enoch*<sup>95</sup> che abbiamo visto essere noto e seguito da Lattanzio<sup>96</sup>. «[...] le apocalissi, nel senso proprio della rivelazione sono così le copie dei libri celesti»<sup>97</sup>. Ma col giudeo-cristianesimo vero e proprio, si scopre che Gesù stesso è la rivelazione<sup>98</sup>. Di conseguenza, è Cristo a rivelare il destino della storia cosmica.

---

<sup>92</sup> D'ora in avanti, faremo riferimento a tale concetto traducendolo con «gnosi»

<sup>93</sup> J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 196

<sup>94</sup> Ivi, p. 197

<sup>95</sup> *Libro di Enoch*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, TEA, Milano 1990

<sup>96</sup> Cfr. DI II, 14; IV, 27; V, 18; VII, 7; VII, 16; VII, 19; VII, 24; VII, 26

<sup>97</sup> Ibidem

<sup>98</sup> Ivi, p. 203

La concezione della gnosi negli scritti giudeo-cristiani è la

conoscenza dei segreti escatologici e costituisce in particolare [...] l'esegesi escatologica della Genesi. Essa è la conoscenza del compimento di questi avvenimenti escatologici nel Cristo [...]<sup>99</sup>

[...] nel Cristo gli avvenimenti escatologici sono compiuti. La gnosi assume d'un colpo un carattere nuovo, fa parte dei beni escatologici. È ritorno già attuale al Paradiso, realizzazione del Regno<sup>100</sup>.

Il che è in singolare consonanza con quanto Lattanzio afferma in DI V, 7, p. 390: il Regno, il ritorno della *Aetas Aurea*, è già incominciato nei cuori di coloro che si sono convertiti, cioè: che hanno recuperato la conoscenza di Dio, tornando così ad essere sapienti. Riteniamo allora importante fare una digressione sul problema della coincidenza dell'epoca aperta da Cristo con la *Aetas Aurea*.

Perlopiù l'adozione da parte di Lattanzio del tema della *Aetas Aurea* è considerata una strategia retorica per "acclimatare" l'interlocutore colto al messaggio cristiano<sup>101</sup>. Il che non impedisce tuttavia di congetturare che per Lattanzio l'età dell'oro non avesse un valore esclusivamente retorico — tantopiù che Lattanzio stesso avverte<sup>102</sup> che, se anche tale età è stata descritta simbolicamente dai poeti («[poetae] solent enim praecepta per ambages dare»), l'essenza del messaggio dev'essere còlta come autentica («Quod quidem non pro poetica fictione, sed pro vero habendum est»).

Citando espressamente Lattanzio, Daniélou mostra come il millenarismo specificamente asiatico, cioè: inerente all'area palestinese, siriana, anatolica - quell'Anatolia dov'era situata Nicomedia, e dove Lattanzio molto probabilmente si convertì al Cristianesimo<sup>103</sup> - e specificamente "radicale"<sup>104</sup> — ovverosia: secondo il quale il millennio sarà un tempo di delizie materiali, in cui la generazione degli uomini continuerà, e la terra sarà più feconda che mai. Questa concezione doveva suonare alle orecchie del cristiano Lattanzio non semplicemente come un'astuzia retorica, ma come identica davvero sostanzialmente a quella *Aetas Aurea* della quale parla Virgilio nella Ecloga IV.

---

<sup>99</sup> Ivi, p. 528

<sup>100</sup> Ivi, p. 529

<sup>101</sup> È la tesi condivisa in linea di massima dagli studiosi, p.e. da B. COLOT, *Lactance*, Leo S. Olschki editore, Firenze 2016

<sup>102</sup> DI V, 5, p. 378

<sup>103</sup> Vedi nota 8, Loi

<sup>104</sup> J. DANIELOU, op. cit., p. 449

Insomma: ci troviamo al cospetto di un altro indizio molto robusto dell'appartenenza di Lattanzio all'alveo teologico giudeo-cristiano. Non solo: stando così le cose, siamo legittimati fin d'ora a proporre la gnosi, nell'accezione descritta da Daniélou, come un altro elemento fondamentale della teologia lattanziana, indispensabile per giungere alla comprensione del suo pensiero.

Tornando al tema del Diavolo e dei demoni; per comprendere il senso cosmico della loro azione, può essere fecondo far notare che, secondo Lattanzio, qualora gli uomini conoscessero il vero Dio, conseguirebbero la *sapientia* autentica, e praticerebbero la religione giusta e così, infine, potrebbero meritare quel *summum bonum*<sup>105</sup> che è l'immortalità beata presso Dio<sup>106</sup> — ovverosia: la salvezza. Di conseguenza, possiamo dire che il Diavolo fin dall'inizio e i demoni da quando sono sorti, entrambi vogliono solo una cosa e nient'altro («non ut honorem dei minuerent aut suum auerent»): impedire che l'uomo si salvi.

Ora: Dio, che è buono e misericordioso, ha costituito provvidenzialmente l'uomo in modo tale che possa riconoscerlo; e continua incessantemente a rivelarsi a lui, nelle forme più disparate — perfino per bocca della Sibilla, di Ermete Trismegisto, o dei migliori tra i filosofi, come diremo più approfonditamente altrove<sup>107</sup>. Eppure, gli uomini hanno continuato ad allontanarsi da lui, finendo, appunto, “perduti”. Come è potuto accadere? Lattanzio suggerisce implicitamente che l'uomo abbia una disposizione a lasciarsi ingannare — lo è stato all'origine del mondo, lo è stato per millenni, lo è tuttora. Lattanzio non dice apertamente che l'uomo sia naturalmente incline al male; piuttosto, come afferma altrove<sup>108</sup>, se l'uomo deve conoscere Dio; e se, come in questo caso, la rovina degli uomini dipende dal fatto che l'uomo non conosce Dio; si potrebbe dedurre che, secondo Lattanzio, l'uomo sia naturalmente incline all'ignoranza — e che in questa consista propriamente il male. Altrove<sup>109</sup>, in effetti, Lattanzio afferma che l'origine di tutti i mali sia proprio l'ignoranza che l'uomo ha di sé («ignoratio sui») quale figlio di Dio. Pertanto, se proprio un'identificazione tra male ed ignoranza non è perfetta, quantomeno c'è tra loro un rapporto stretto che le implica reciprocamente.

---

<sup>105</sup> DI III, 9, p. 204

<sup>106</sup> ID 13, 23

<sup>107</sup> Vedi Capitolo 4

<sup>108</sup> Cfr. 54, 4

<sup>109</sup> DI I, 1, p. 74



Di conseguenza, si può dire che i demoni facciano perno proprio su tale ignoranza per rovinare gli uomini. In altre parole, non potendo naturalmente opporsi a Dio, la loro opera consiste come nel porre un diaframma oscuro fra lui e gli uomini. E non c'è forma più subdola ed efficace d'ignoranza, di quella di coloro che credono di sapere qualcosa e che sia giusto comportarsi coerentemente a questa conoscenza. E infatti, come Lattanzio dice in DI VI, 7, il Diavolo ha la capacità di farci scambiare la stoltezza per sapienza. Ecco perché i demoni hanno introdotto religioni nuove («*novas religiones*») e il culto degli dèi («*cultus deorum introduxerunt*») o di re defunti («*memorias regum mortuorum consecrari*»), oppure hanno insegnato a costruire templi e statue («*templa constitui, simulacra fieri docuerunt*»): erano gli *escamotages* coi quali i demoni, distogliendo gli uomini dalla conoscenza del Dio vero, li rendevano *ipso facto* “*ignorantes*” — cioè: privi di gnosi.

Ma in questo passaggio, Lattanzio dice una cosa ancora più importante: tutto ciò che è falso in ambito religioso, cioè: idolatrico - e accenniamo al fatto che, secondo Lattanzio, la religione è coimplicata con la sapienza<sup>110</sup>, perciò: con la conoscenza del vero Dio, perciò: con la salvezza - è stato escogitato artatamente dai demoni; così come sono loro ad aver indotto incessantemente gli uomini a credervi. Pertanto, i demoni sono una presenza reale nella storia, che ancora riescono a condizionare. D'altronde, la venuta del Cristo ha finalmente aperto gli occhi a coloro che gli hanno creduto e che lo seguono, così che riescano finalmente a riconoscere i demoni ed a esorcizzarli.

---

<sup>110</sup> Cfr. p.e. DI III, 11, p.212

## CAPITOLO 2

«...et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram».

### La concezione antropologica di Lattanzio

#### 2.1.

#### Centralità ed ambiguità del concetto di «ratio»

Dio ha creato l'uomo. Lo ha creato secondo un disegno provvidenziale, perciò: che attribuisce un senso specifico alla sua natura e al suo destino.

In OD, Lattanzio dice:

Quel creatore e genitore nostro, Dio, diede all'uomo la coscienza e la razionalità, perché risultasse evidente che noi siamo stati generati da lui, che è intelligenza, coscienza e razionalità. Siccome agli altri animali non diede questa capacità razionale, provvide in anticipo alla sicurezza della loro esistenza. [...] Creò invece l'uomo, che ha avuto la ragione e la facoltà di sentire e di parlare, privo dei mezzi concessi agli altri animali, perché l'intelligenza avrebbe potuto fornirgli ciò che gli aveva negato la condizione naturale. Lo creò nudo ed inerme, poiché poteva essere armato dell'ingegno e vestito della ragione. (II, p.24)

[...] c'è l'esigenza che ogni essere vivente sia protetto o dalla ragione o dalla sua condizione naturale. Se è fornito di adeguate difese naturali, la ragione è superflua (III, p.29)

Siamo nel contesto di un'opera dedicata ad esporre i modi in cui si manifesta la provvidenza di Dio. Abbiamo visto<sup>111</sup> che Lattanzio ricava le sue idee sulla provvidenza divina dallo stoicismo, tramite Cicerone e Seneca<sup>112</sup>; ma che esse paiono consonanti con quelle dell'apocalittica giudaica, che è, a nostro avviso, l'ispirazione più importante. Secondo Lattanzio, la provvidenza di Dio fa sì che ogni cosa abbia uno scopo. In questi passaggi, collegati strettamente fra loro, pare che Lattanzio attribuisca alla «ratio» uno scopo strumentale, specificamente quello di proteggere l'uomo dagli attentati alla sua sopravvivenza. D'altronde, Lattanzio afferma anche che proprio nella razionalità, nel possesso della *ratio* consiste la somiglianza parentale dell'uomo con Dio; inoltre, sempre

---

<sup>111</sup> Cfr. capitolo 1.1. della presente ricerca.

<sup>112</sup> Cfr. DI VI, 24, 14

in quell'occasione, abbiamo constatato che proprio in virtù della *ratio* l'uomo riconosce Dio.

Nel ragionamento condotto lungo le pagine di OD, Lattanzio non sembra riuscire ad essere coerente, né perspicuo. Occorreranno le opere successive per chiarire come egli interpretasse la «ratio» dell'uomo. Nondimeno, già da ora emerge distintamente la comunione fra Dio e l'uomo, che si rivela anche nella capacità dell'uomo *rationalis* di riconoscere la *ratio*<sup>113</sup> di Dio nella creazione e nel governo del mondo. Per tentare il chiarimento di quello che è uno dei concetti più problematici dell'intero pensiero lattanziano, possiamo procedere partendo dalle DI, laddove si dice:

Dunque il bene supremo dell'uomo è esclusivamente nella religione. Nelle altre cose, infatti, perfino in quelle che sono considerate specifiche dell'uomo, riscontriamo delle somiglianze con gli animali [...] così ritengo che la facoltà razionale sia stata data a tutti gli esseri animati; d'altronde, ai bruti fu data in modo tale che potessero custodire la vita, agli uomini anche per propagarla. E poiché nell'uomo la facoltà razionale è perfetta, è chiamata sapienza, la quale distingue l'uomo per questo motivo, ovverosia: che a lui solo è concessa la facoltà di intendere le cose divine [...] quei filosofi che hanno proposto di liberare l'animo dalla paura, hanno espunto anche la religione, e così hanno orbatò l'uomo del suo specifico e particolare bene [...] (III, 10, pp. 208,210)<sup>114</sup>

Il tema affrontato in questo passaggio è quello della *religio*: vi si dice che essa è il «bonum» (= felicità, fortuna, prosperità, virtù, eccellenza) proprio dell'uomo in quanto specie. Tant'è che le altre facoltà che pure l'uomo possiede, sono in qualche modo condivise anche dagli animali. Tra queste, vi è in particolare proprio la *ratio* — ma con una differenza significativa: la *ratio* nelle bestie serve a custodire, a proteggere la vita; la *ratio* nell'uomo serve piuttosto a propagarla.

Il verbo «propago» ha infatti due significati: 1) propagare, perpetuare la stirpe; 2) prostrarre, prolungare. C'è una differenza significativa: se fosse 1), allora significherebbe che la *ratio* serve all'uomo per riprodursi. Ma perché all'uomo dovrebbe servire la *ratio*, intesa come «facoltà razionale» per ottenere ciò che il suo istinto animale gli garantisce già? Se invece fosse 2), allora ci sarebbe da riflettere sul significato della «vita» stessa.

---

<sup>113</sup> Cfr. ID 7, 5

<sup>114</sup> Summum igitur hominis bonum in sola religione est. Nam cetera, etiam quae putantur esse homini propria, in ceteris quoque animalibus reperiuntur... sic arbitror, universis animalibus datam esse rationem, sed mutis tantummodo ad vitam tuendam, homini etiam ad propagandam. Et quia in homine ratio ipsa perfecta est, sapientia nominatur, quae in hoc eximium facit hominem, quod soli datum est intellegere divina... qui ergo philosophi volunt animo somni metu liberare, tollunt etiam religionem, et orbatò hominem suo proprio ac singulari bono...

Se la *ratio* animale basta a conservare la vita; per prolungarla, nel senso di: “invecchiare”, basta la *ratio* animale. Ora: Lattanzio dice che la *ratio* perfetta dell’uomo si chiama «sapientia», e che tale *sapientia* gli è stata data (da Dio stesso, è sottinteso) per conoscere le cose divine. Si suppone che Dio abbia dato la *ratio*. Ma questa *ratio* altrove<sup>115</sup> è considerata insufficiente per conoscere il Dio.

Altrove<sup>116</sup> si rileva come in virtù di tale *ratio* Dio sia comunque conoscibile dall’uomo («rationem ratio cognoscet»), poiché in sostanza l’uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Di fronte alla concezione di *ratio* presentata in questo passaggio, il significato appare più ambiguo: di che genere di «ratio» hanno bisogno gli animali per conservare la vita?

Lattanzio dice che la *ratio* è data agli animali come all’uomo — pertanto, non dovrebbero essere due *rationes* diverse, ma la stessa. In OD III, p. 46, Lattanzio afferma: «Si naturalibus munimentis instruat, supervacua ratio est» — come a dire: se la natura ci avesse dotati dei suoi strumenti per sopravvivere, non ci sarebbe stato bisogno della *ratio*. Perciò, l’uomo si distinguerebbe dagli animali in quanto, essendo privo di strumenti naturali per difendere la sua fragilità, possiede però la *ratio*, la quale surrogerebbe quei mezzi. In questo caso, la distinzione è piuttosto tra natura e *ratio*. Perciò, gli animali non possiedono quest’ultima. Dunque: c’è una contraddizione tra OD III, p. 46 e DI III, 10, p. 208.

La contraddizione legittima la congettura ermeneutica: come intendere questa «ratio» che avremmo in comune con gli animali? Certo è che la *ratio* pare essere inerente alla vita. Sebbene abbia una funzione specifica diversa (difendere/propagare), la sua essenza teleologica è la stessa: scongiurare la morte. Ciò è interessante perché si dice che le creature dotate di *ratio* sono «animales», cioè: “animate”, cioè: viventi — e quindi destinate alla morte. Ora: se la *ratio* è in comune agli animali e all’uomo; se hanno in comune l’essere viventi, perché animati; allora la *ratio* può essere considerata come una sorta di dispositivo per scongiurare ciò che minaccia la vita, cioè: la morte.

---

<sup>115</sup> II, 3, pp. 120, 122

<sup>116</sup> ID 7, 5; Ep 1, 1

D'altronde, la condizione mortale degli animali in generale e nello specifico dell'uomo è diversa: come Lattanzio afferma chiaramente in Ep 30, 2-3<sup>117</sup>, l'uomo può trascendere la condizione di mortalità biologica che caratterizza tutti gli animali, per conseguire la «immortalitas». Di conseguenza: posto che la *ratio* possa essere considerata una sorta di dispositivo per scongiurare la morte; nel caso specifico dell'uomo, essa è lo strumento che permette il conseguimento dell'immortalità. «Immortalità» che, peraltro, è considerata da Lattanzio il «summum bonum» dell'uomo; così che la *ratio* della quale l'uomo è stato dotato da Dio è sostanzialmente lo strumento che permette all'uomo di conseguire il sommo bene.

Ritornando al testo di riferimento, la teoria di Lattanzio sulla «ratio» può essere ricostruita nel modo seguente: Dio ha dato all'uomo una *ratio* che è condivisa in qualche modo anche dagli animali; tuttavia, la *ratio* dell'uomo è perfettibile, e proprio in quanto *potenzialmente* perfetta prende anche il nome di «sapientia». Tale *ratio* specificamente umana - in quanto perfettibile, in quanto permette di conoscere qualcosa di Dio, in quanto capace di far conseguire all'uomo il sommo bene - merita d'essere identificata con un nome proprio: «*ratio perfecta*».

Insomma: sebbene Lattanzio utilizzi lo stesso termine per indicare tanto la capacità degli animali quanto quella dell'uomo di scongiurare la morte; e in quanto hanno lo stesso scopo sembrerebbero essere una sola e medesima *ratio*, sebbene di grado diverso; in verità, dato che lo scopo ultimativo della *ratio* dell'uomo è il conseguimento dell'immortalità; deve trattarsi di due *rationes* essenzialmente differenti, che definiscono due creature ontologicamente differenti. Solo l'uomo è quindi dotato di *ratio perfecta*.

Tale *ratio perfecta* viene identificata, nel passaggio preso in considerazione, alla «sapientia» (*in homine ratio ipsa perfecta est, sapientia nominatur*). Come approfondiremo nel proseguo della nostra ricerca, quando Lattanzio parla di «sapientia» in sostanza intende la *sapientia dei*, cioè: la conoscenza di Dio e la pratica virtuosa della sua volontà<sup>118</sup>. In questa accezione, la *sapientia* è piuttosto un traguardo che uno strumento, come è invece intesa la *ratio perfecta* — così che le due facoltà siano distinte

---

<sup>117</sup> Nam si cadit in hominem beata vita [...] cadit ergo et immortalitas. Id enim solum beatum est quod incorruptum, id solum incorruptum quod aeternum. Immortalitas ergo est summum bonum, quia et hominis et animi et virtutis est tantum.

<sup>118</sup> Cfr. DI III, 8, p. 200

tra loro. Cionondimeno, risulta evidente la relazione tra queste due facoltà, che definiscono l'uomo nella sua condizione privilegiata tra le creature di Dio.

A tal proposito, ricordiamo che la *ratio perfecta* è stata donata provvidenzialmente da Dio all'uomo fin dalla sua creazione. Ora: se la *ratio perfecta* permette all'uomo di conseguire il *summum bonum* dell'immortalità; allora possiamo affermare che, secondo Lattanzio, Dio fin dall'origine ha voluto che l'uomo potesse ottenere tale *summum bonum*, ovvero sia, in altre parole: potesse «salvarsi».

## 2.2.

### *Ratio e mens*

**2.2.1.** Per approfondire ulteriormente il problema della concezione lattanziana della «ratio», potremmo citare il seguente passaggio di ID:

Il loro [dei filosofi] errore, terribile perché mistifica la condizione umana, dev'essere confutato da noi in modo tale che nessuno vi cada a causa dell'autorevolezza di coloro che l'hanno perpetrato. Né tuttavia siamo tanto arroganti da gloriarci d'aver compreso la verità grazie al nostro ingegno, ma seguiamo la dottrina di Dio che sola può conoscere e rivelare i segreti. Ad alcuni filosofi è parso possibile cogliere tale dottrina grazie al congetturare su cose naturali. Ma ciò è assolutamente impossibile, poiché la «mente» degli uomini, rinchiusa nell'oscuro domicilio del corpo, è cieca alla conoscenza del vero — è proprio in questo che la condizione umana differisce da quella divina: poiché alla condizione umana pertiene l'ignoranza, alla divina la conoscenza. Quindi da un altro lume dobbiamo ricavare la luce per disperdere le tenebre che offuscano la conoscenza all'uomo; e finché viviamo nella carne mortale non possiamo coi nostri sensi conoscere divinamente. Ma il lume della mente umana è Dio, e chi lo avrà conosciuto ed accolto in petto, conoscerà per illuminazione del cuore [= dello Spirito] il mistero della verità [...] Se dunque la sapienza umana è nulla, come Socrate ha insegnato, come Platone ha tramandato; risulta evidente che ogni conoscenza divina non può che dipendere da alcun altro che Dio veritiero. (1, 1-9)<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Quorum error, quia maximus est et ad evertendum vitae humanae statum spectat, coarguendus est nobis, ne et ipse fallaris impulsus auctoritate hominum qui se putant esse sapientes. Nec tamen nos adrogantes sumus ut comprehensam nostro ingenio veritatem gloriemur, sed doctrinam dei sequimur qui scire solus potest et revelare secreta. Cuius doctrinae philosophi expertes aestimaverunt naturam rerum coniectura posse deprehendi. Quod nequaquam fieri potest, quia mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsaepa longe a veri perspectione submota est et hoc differt ab humanitate divinitas, quod humanitatis est ignoratio, divinitas scientia. Unde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras quibus offusa est hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes de nostris sensibus divinare non possumus. Lumen autem mentis humanae deus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, inluminatio corde mysterium veritatis agnoscet... Si ergo nulla est sapientia humana, ut Socrates docuit [se nihil scire nisi], ut Plato tradidit, apparet esse divinam nec ulli alii quam deo veritatis notitiam subiacere. Deus igitur noscendus est in quo solo veritas est, ille mundi parens et conditor rerum...

«...solo Dio può conoscere [*scire*] e rivelare le cose segrete». La verità che Lattanzio conosce, e che conoscono anche i suoi confratelli cristiani, non è stata scoperta da loro; è stata rivelata da Dio. Giammai i filosofi potrebbero conseguire quella verità, poiché «... la mente degli uomini, rinchiusa nel tenebroso domicilio del corpo, è cieca alla conoscenza del vero [*longe a veri perspersione submota est*] — ed è proprio in questo che la divinità si distingue dalla umanità: che all'umanità pertiene l'ignoranza, alla divinità la conoscenza». Umanità/divinità: questa è la polarizzazione proposta da Lattanzio nel passaggio preso in considerazione; ed è una polarizzazione posta sulla base del grado di conoscenza che si ha della verità. Ritorna quindi l'argomento gnostico, sulla base del quale si distingue una gnosi "divina" da una gnosi "umana".

Più avanti, Lattanzio dice che alla divinità pertiene la conoscenza; così come, in altri luoghi<sup>120</sup> Lattanzio dice che la verità la conosce solo Dio. Ma Dio decide di comunicarla all'uomo, che in questo modo viene messo a parte di quella conoscenza. Perciò, anche l'uomo può accedere alla gnosi divina. Ora: tenendo presente che la natura umana secondo Lattanzio è «divina»<sup>121</sup>; si potrebbe allora congetturare che in questo passaggio «umanità» e «divinità» siano considerate come due condizioni dell'uomo: l'uomo "umano" non può conoscere la verità; ma l'uomo "divinizzato", essendo stato messo a parte della conoscenza della verità da Dio, allora conosce questa verità<sup>122</sup>.

Queste due condizioni sono proporzionate al grado di gnosi conseguito dall'uomo. Ma se la gnosi divina, essendo conoscenza della verità, consiste nell'essersi convertiti a Cristo<sup>123</sup>; allora la gnosi umana è quella di coloro che non sono convertiti a Cristo, e quindi non si sono "divinizzati" attraverso Cristo, restando pertanto in una condizione di ignoranza. Di conseguenza, possiamo congetturare che: per quanto l'uomo, in quanto uomo, sia dotato di *ratio perfecta*; essa non ha in sé la capacità di compiere la gnosi divina, la quale è pertinente a Dio — così che si stabiliscono due gradi di *ratio perfecta*:  
1) "umano", incapace di stabilire di per sé la verità ma capace comunque di accoglierla

---

<sup>120</sup> Cfr. DI VII, 2

<sup>121</sup> Cfr. OD VIII

<sup>122</sup> Cfr. quanto dice U. BOELLA, *op. cit.*, parlando di cosa potesse intendere Lattanzio con l'espressione «*caeleste ac divinum animal*» riferito all'uomo, p. 26: «[...] l'uomo può "indiarci" se s'innalza col pensiero a Dio, si distacca dalla terra mediante l'esercizio della virtù [...]».

<sup>123</sup> J. DANÉLOU, *op. cit.*, pp. 528, 529

da Dio; 2) “divino”, quando Dio ha donato la sua gnosi e la *ratio perfecta* l’ha effettivamente accolta.

Nel passaggio preso in considerazione, Lattanzio dice anche che l’ignoranza dell’uomo - cioè la gnosi umana, che è impotente per il conseguimento della verità - sia in qualche modo legata al *tenebroso corporis domicilio*. Che il corpo sia considerato da Lattanzio qualcosa di negativo, è ribadito anche in altri luoghi della sua opera, come p.e. in DI II, 2, p. 118:

Non deve sorprendere che non vedano Dio coloro che non riescono a vedere neppure l’uomo, sebbene credano di vederlo. Ciò che appare alla vista [*oculos subiectum*] non è infatti l’uomo, bensì il ricettacolo dell’uomo: questo si vede nelle sue azioni e nei suoi costumi, non nelle fattezze del suo contenitore.<sup>124</sup>

In questo caso, il corpo è visto come ricettacolo dell’uomo, come un contenitore insignificante rispetto a ciò che l’uomo è veramente, cioè: un agente morale. E la qualità dell’azione morale è apprezzabile con un senso diverso rispetto a quello corporale: gli occhi vedono infatti solo ciò che è superficiale. In questo passaggio, dunque, Lattanzio afferma che il corpo è non solo accessorio rispetto all’essenza dell’uomo, ma anche incapace di cògliere quest’essenza — il ché fa del corpo una sorta di diaframma alla conoscenza dell’uomo e, a maggior ragione, alla conoscenza di Dio. In altre parole, il corpo è un’ipoteca alla gnosi divina.

**2.2.2.** Ad essere imprigionata nel tenebroso carcere del corpo è la «mens». Secondo Lattanzio, se l’uomo non può conoscere la verità, è quindi anzitutto perché la sua *mens* è domiciliata nel corpo. Ma cosa intende Lattanzio per «mens»? A. Maia dice:

[...] egli [Lattanzio] ha presente (e per lo più accetta) la distinzione fra mens (raziocinio), animus (facoltà psichiche), anima (principio vitale). Quanto alla distinzione fra anima e mens, in *Institutiones VII, 12, 9* egli precisa “non idem est anima et mens: aliud est enim quo vivimus, aliud quo cogitamus”[...].<sup>125</sup>

L’osservazione di Maia dev’essere integrata adeguatamente. Riportiamo dunque quasi per esteso il capitolo dal quale dal quale è stata estrapolata la sua citazione:

---

<sup>124</sup> Nec mirandum est sed Deum non videant, cum ipsi ne hominem quidem videant quem videre se credunt. Hoc enim quod oculos subiectum est non homo, sed hominis receptaculum est: cuius qualitas et figura non ex lineamentis vasculi quo continetur, sed ex factis ac moribus pervidetur.

<sup>125</sup> A. MAIA, *op. cit.*, p. 85



Il corpo è fatto di terra ed è compatto, l'anima non ha in sé nulla di materiale, nulla di pesante e di terreno, secondo quanto ha detto Platone. Non potrebbe infatti avere tanta ingegnosità, tanta forza, tanta vivacità, se non avesse in cielo la sua origine. [...] benché il corpo e l'anima nascano congiunti e collegati tra loro e l'uno, terrestre, funga quasi da ricettacolo dell'altra che ha natura celeste [*quod est a caelesti suptilitate deductum*]; quando una qualche forza, cioè: la morte, li divide, ognuno ritorna alla sostanza dalla quale è venuto: il corpo, proveniente dalla terra, ritorna alla terra; l'anima, proveniente dallo spirito celeste [*ex caelesti spiritu* — Dio?], perdura e vive per sempre, poiché lo spirito celeste vive e dura in eterno. (DI VII, 12, p. 610) <sup>126</sup>

E poi:

[...] se il corpo fatto di terra e caduco, dopo la dipartita dell'anima non si dissolve subito e si scompone ridiventando la terra da cui proviene; allora l'anima, che non è caduca, è eterna, perché essa proviene dall'eterno. [...] l'anima [*anima*] e la mente [*mens*] non sono la stessa cosa: una è l'elemento per cui viviamo [*quo vivimus*], l'altro per cui pensiamo [*quo cogitamus*]. È la mente nei dormienti a dormire, non l'anima; e nei pazzi è la mente a venir meno, non l'anima — perciò non si chiamano «esanimi», bensì «dementi». La mente, cioè: l'intelligenza [*id est intelligentia*] aumenta o diminuisce secondo l'età. L'anima è sempre nella condizione che le è propria, e fin da quando acquista la facoltà di respirare [*spirandi accipit facultatem*], resta uguale fino all'ultimo, finché uscita dal carcere del corpo ritorna alla sua sede. Inoltre l'anima, pur essendo stata infusa dal soffio divino [*a deo sit inspirata*], tuttavia, siccome è rinchiusa nell'oscuro sacello della carne mortale, non possiede la conoscenza, che appartiene alla divinità. [...] Quale sorpresa se la mente è oppressa dal rovinare della sua casa [*scil. il corpo*] [...]? (DI VII, 12, p. 612)<sup>127</sup>

E ancora:

[...] se l'anima è priva della virtù, se abbandonandosi ai piaceri si rammolisce, diventa soggetta alla morte, poiché la virtù [...] è causa dell'immortalità ed il piacere della morte. La morte poi [...] non ci rovina e distrugge del tutto, ma ci fa soffrire pene eterne. L'anima non può infatti morire completamente, poiché la sua origine risale allo spirito di Dio [*ex dei spiritu*], il quale è eterno. [...] Questo è dunque il motivo per cui

---

<sup>126</sup> Corpus e terra fictum atque solidatum est. Anima nihil in se concreti, nihil ponderis terreni habet, ut Plato disserebat. Nec enim tantam posset habere sollertiam, tantam vim, tantam celeritatem, nisi originem traheret e caelo... Ergo quamvis inter se coniuncta et sociata nascantur et alterum, quod est de terrena concrezione formatum, quasi vasulum sit alterius, quod est a caelesti suptilitate deductum, cum vis aliqua utrumque discreverit, quae discretio mors vocatur, utrumque in naturam suam recedit: quod ex terra fuit, id in terram resolvitur, quod ex caelesti spiritu, id constata ac viget semper, quoniam divinus spiritus sempiternus est.

<sup>127</sup> Nam si terrenum et fragile corpus post secessum animae non statim diffluit in terramque tabescit, ex qua illi origo est, ergo anima, quae fragilis non est, in aeternum manet, quoniam origo eius aeterna est... non idem est anima et mens: aliud enim quo vivimus, aliud quo cogitamus. Nam dormientium mens, non anima sopitur, et in furiosis mens extinguitur, anima manet, et ideo non exanimis, sed dementes appellantur. Mens ergo id est intelligentia vel augetur vel minuitur pro aetate. Anima in statu suo semper est, et ex quo tempore spirandi accipit facultatem, eadem usque ad ultimum durat, donec emissa corporis claustrum ad sedem suam revolet. Deinde, quod anima quamvis a deo sit inspirata, tamen quia tenebroso domicilio terrenae carnis inclusa est, scientiam non habet, quae est divinitatis... Quid mirum si labentis domicilii ruina premitu mens...?

è necessario far uso della virtù: affinché l'anima non sia fiaccata da nessun dolore corporale e non sia essa ma la mente a perdere la coscienza. [...] Infatti, poiché l'anima è unita al corpo, se è priva della virtù, si ammala a causa del contatto col corpo, e la debolezza dovuta al fatto che essa partecipa alla fragilità di quest'ultimo si ripercuote sulla mente. Quando poi l'anima sarà separata dal corpo, avrà vigore di per sé e non sarà più soggetta ad alcuna forma di fragilità, essendosi spogliata della sua fragile veste. (DI VII, 12, p. 614)<sup>128</sup>

Ed infine:

[...] l'anima non è infatti una parte del corpo; essa è nel corpo [*in corpore est*]. Come la sostanza che si trova in un vaso non è una parte del vaso; né gli oggetti che si trovano in una casa sono parti della casa; così neppure l'anima è una parte del corpo, poiché il corpo è il vaso o il ricettacolo dell'anima. (*Ibidem*)<sup>129</sup>

Lattanzio afferma che il corpo e anima dell'uomo nascono congiunti tra loro. Differente tuttavia è la sostanza della quale sono composti: il corpo deriva dalla terra, ed è materiale; l'anima deriva dal cielo, ed è spirituale. Lattanzio non dice tuttavia che l'uomo è costituito da anima e corpo, anzi: come possiamo riscontrare altrove<sup>130</sup>, il corpo è generalmente considerato da Lattanzio come qualcosa di superfluo, di non inerente all'essenza dell'uomo, ma solo alle sue circostanze esistenziali presenti. Inoltre il corpo, secondo Lattanzio, più che un vaso sembra una sorta di “vergine di Norimberga”: esso non solo imprigiona l'anima, bensì la trafigge con i chiodi della sua natura terrena, perciò peccaminosa; e potrebbe condurla alla “morte” — sebbene l'anima, essendo di natura spirituale, sia eterna; così che Lattanzio è costretto a risemantizzare il concetto di «morte» a proposito dell'anima come condanna alla sofferenza di pene eterne.

L'anima è stata insufflata direttamente da Dio nel corpo, come scintilla di vita nella materia inerte: l'anima è infatti ciò per cui l'uomo vive. Ma essendo il corpo qualcosa di superfluo; non è alla vita corporale dell'uomo che si deve prestare attenzione, quanto semmai alla condizione vitale dell'anima stessa — la quale deve conservarsi pura dal

---

<sup>128</sup> Nam anima si careat virtute, si voluptatibus dedita molliatur, morti fiet obnoxia, quoniam et virtus... immortalitatis est fabricatix et voluptas mortis. Mors autem... non funditus perimit ac delet, sed aeternis afficit cruciatibus. Nam interire prorsum anima non potest, quoniam ex dei spiritu qui aeternus est originem cepit... Hoc est ergo cur maxime virtus adhibenda sit, ne ullo corporis dolore frangatur et oblivionem sui non anima, sed mens patiat... Nam quia iuncta est anima cum corpore, si virtute careat, contagio eius aegrescit et inbecillitas de societate fragilitatis redundat ad mentem, cum autem dissociata fuerit a corpore, vigebit ipsa per se ne culla iam fragilitatis condicione temptabitur, quia indumentum fragile proiecit.

<sup>129</sup> ... anima enim non pars corporis, sed in corpore est. Sicut id quod vase continetur, vasis pars non est nec ea quae in domo sunt, partes domus esse dicuntur, ita nec anima pars est corporis, quia corpus vel vas est animae vel receptaculum.

<sup>130</sup> Cfr. DI II, 2, p. 118; ID 1, 1-9

peccato per guadagnarsi la non-mortalità, cioè: sottrarsi alla condanna alle pene eterne. Insomma: pur facendo vivo il corpo, è l'anima che deve preoccuparsi della sua propria "vita".

Per conseguire tale risultato, deve esercitare la virtù. Come vedremo più avanti<sup>131</sup>, la virtù, quale prassi etica, non può prescindere secondo Lattanzio dalla conoscenza della verità di ciò che dev'essere praticato — ergo: la virtù dipende dalla gnosi, o meglio: da quell'unica gnosi che davvero possiede la verità, cioè: la gnosi divina. Ma l'anima, si legge<sup>132</sup>, non possiede la conoscenza proprio perché è imprigionata nel corpo. Come può allora esercitare la virtù?

Altrettanto incapace della gnosi divina sembra la *mens*. Questa, nei passaggi che abbiamo riportato, e secondo l'opinione di Maia, pare essere intesa da Lattanzio come «raziocinio». Per la precisione, si dice che essa è «intelligenza» (*id est intelligentia*); ma niente lascia sospettare che la natura di quest'intelligenza sia assimilabile a quel *voûç* che è capace di cogliere il divino. Essa, inoltre, occupa una posizione non ben chiara nella relazione dicotomica tra anima e corpo: Lattanzio evidenzia che essa è diversa dall'anima; d'altronde, non è nemmeno qualcosa di propriamente materiale, e quindi inerente al corpo; non essendo corporale, possiamo supporre che si tratti di una qualche facoltà inerente all'anima, che condivide con essa il difficile rapporto con il corpo.

D'altronde, in un passaggio particolare<sup>133</sup>, apprendiamo che la mancanza di virtù, e quindi: di gnosi divina, a causa della prigionia dell'anima nel corpo, si ripercuote anche sulla *mens* — dal che deduciamo che la gnosi spetterebbe all'anima. Insomma: la *mens*/raziocinio, ammesso che sia pertinente all'anima è comunque instabile e caduca. A maggior ragione allora risulta improbabile che essa sia capace di gnosi divina.

**2.2.3.** Ora: se né la *anima*, né la *mens*, né tantomeno il *corpus* sono capaci di gnosi divina; come può l'uomo conseguire il sommo bene, cioè: l'immortalità, cioè: la salvezza?

Si sarà notata una significativa assenza: nel rapporto dicotomico tra anima e corpo non si fa cenno alla *ratio perfecta*. Potrebbe a questo punto risultare fecondo per tentare una comprensione della logica complessiva del pensiero di Lattanzio su questi argomenti

---

<sup>131</sup> Cfr. ID 13, 13-16

<sup>132</sup> «[...] quia tenebroso domicilio terrenae carnis inclusa est, scientiam non habet [...]»

<sup>133</sup> «Nam quia iuncta est anima cum corpore, si virtute careat, contagio eius aegrescit et inbecillitas de societate fragilitatis redundat ad mentem [...]»

riportare quanto dice V. Loi descrivendo la natura e le caratteristiche di Dio secondo il nostro autore:

[...] Lattanzio indica [anche] con *mens* la facoltà operativa di Dio dispiegantesi nella creazione ed attribuisce alla *mens* divina una funzione cosmologica analoga a quella del λόγος cosmico degli stoici [...]<sup>134</sup>

Dunque ci sono ricorrenze significative dell'identificazione della provvidenza divina con il termine «mens». Ma in precedenza avevamo riscontrato che anche il termine «ratio» può identificare la provvidenza divina. Di conseguenza, possiamo affermare che, a proposito della natura della provvidenza divina, cioè: dell'azione di Dio, Lattanzio stabilisce un'equivalenza tra *mens* e *ratio*. Ora: avevamo anche riscontrato che Dio è in comunione con l'uomo proprio nella *ratio*, o meglio: nella *ratio* specificamente umana, cioè: «perfecta». Di conseguenza, ci pare di poter affermare che, data l'equivalenza tra *ratio* e *mens*; allora la «mens» sia la dimensione in cui Dio è in comunione con l'uomo. Ciò è valido *ex parte dei*; è senz'altro improprio *ex parte hominis*, perlomeno secondo quanto dice Lattanzio in DI VII, 12. A questo punto, s'impone una scelta arbitraria: restando coerenti al teocentrismo che sta a fondamento del pensiero di Lattanzio; ne forziamo la lettera, proponendo di attribuire al termine «mens» lo stesso significato che abbiamo attribuito alla *ratio perfecta* al grado in cui ha ricevuto effettivamente la gnosi divina, in cui Dio e l'uomo sono in comunione tra loro. Essendo una facoltà divina, ha la stessa natura dell'anima: è quindi spirituale ed eterna; così che la *mens* sia la facoltà più elevata della *ratio perfecta* dell'uomo, e quindi la facoltà più elevata dell'anima umana in generale — ciò che in definitiva permette all'uomo di salvarsi, salvando l'anima stessa dalla “morte”.

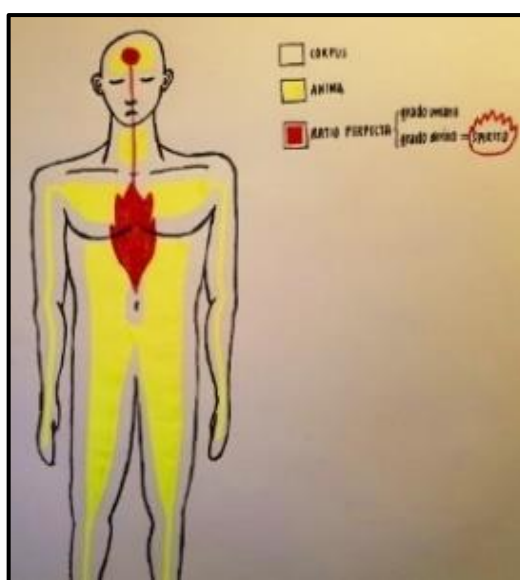
Tornando a ID 1, 1-9, riscontriamo che Lattanzio afferma che il «lume» che dirada le tenebre di quest'ignoranza «deus est», così che «[...] chi lo avrà conosciuto ed accolto nel petto, conosce per illuminazione del cuore il mistero della verità». Occorre segnalare la scelta lessicale di Lattanzio: per indicare la modalità dell'incontro tra Dio e l'uomo, il nostro autore ricorre all'espressione «inluminatio corde», “illuminazione del cuore”. Ora: il cuore era considerato da alcune tradizioni sapienziali come la sede dello spirito, cioè:

---

<sup>134</sup> V. LOI, *op. cit.*, pp. 54, 55

della parte superiore dell'anima<sup>135</sup>; così come nell'alveo dell'apocalittica giudaica il cuore è adottato frequentemente quale sede dell'intelletto dell'uomo<sup>136</sup>, ovverosia di quella facoltà superiore al raziocinio capace di udire la parola di Dio. Ebbene, restando coerenti con quanto andiamo sostenendo, noi proponiamo d'interpretare questo passo come un suggerimento che Lattanzio dà per identificare la *ratio perfecta* al-grado-divino/*mens* con la parte superiore dell'anima, ovverosia: lo «spirito»<sup>137</sup>.

Da quest'analisi potremmo ricavare una sorta di “antropologia lattanziana”<sup>138</sup>, illustrata nel modo seguente:



<sup>135</sup> Basti pensare, per restare nell'alveo del Cristianesimo, ai santi esicasti — Cfr. J.-Y. LELOUP, *Écrits sur l'hésicasme*, Editions Albin Michel, Paris 1990

<sup>136</sup> D.S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 184

<sup>137</sup> Cfr. V. LOI, *op. cit.*, p. 139

<sup>138</sup> Una tale tripartizione antropologica ci induce ad un confronto con la cardinale tripartizione antropologica di s. Paolo. In 1Ts V, 23, secondo la versione della Vulgata, si legge:

Ipse autem Deus sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur.

Nell'originale greco, le tre parti sono: «σωμα», «ψυχη», «πνευμα» — così che si ha l'equivalenza: πνευμα = spiritus; ψυχη = anima; σωμα = corpus. Pur non potendo in questa sede esporre il significato di ogni singola parte; possiamo dedicare la nostra attenzione al termine «spiritus». Come nota P. Martinetti (*Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Primiceri Editore, Padova 2022, p. 193): «[...] Paolo accolse il concetto dell'«uomo divino», la cui creazione antecede quella dell'uomo vero e proprio, del primo Adamo [...] Cristo è l'uomo divino preesistente al mondo (1 Cor XV, 47-49; Rm V, 14). Questo concetto dell'uomo divino si confuse poi per Paolo con quello della sapienza, del Logos [...] Per designare questa entità di natura divina Paolo si vale preferentemente del concetto di «spirito» (pneuma) [...] il Cristo è questo spirito stesso [di Dio] che assume temporaneamente una veste umana.». Ora: tenendo presente che proprio nella *ratio perfecta* al grado divino l'uomo è in comunione con Dio; si può percepire una certa consonanza tra questa è lo *spiritus* di s. Paolo.

## CAPITOLO 3

### La sapienza divina dell'uomo

#### 3.1.

#### La dignità “*rationale*” dell'uomo

È doveroso procedere adesso a confortare la nostra ipotesi, facendo una ricognizione su alcune ricorrenze significative dell'idea di «ratio» nell'opera di Lattanzio. Incominciamo dal passo seguente estrapolato dalle DI:

Se credi, perché allora cerchi una spiegazione, che potrebbe non farti credere? Se poi ritieni di cercare una spiegazione, allora non credi: perciò la cerchi, affinché, appena trovata, tu possa seguirla. Ecco che la ragione t'insegna che le religioni degli dèi non sono vere: cosa fai? Ti adeguerai a quella degli antenati o piuttosto seguirai la ragione, che non ti è stata inculcata da nessuno, ma è stata scoperta da te stesso e resa nota, quando sradicasti tutte le religioni? Se preferisci la ragione, dovrai emanciparti dalle convinzioni e dall'autorità degli antenati, poiché solo ciò che la ragione spiega è corretto. Altrimenti, qualora la *pietas* ti persuadesse a seguire gli antenati, ammetti che quelli furono stolti, i quali escogitarono culti religiosi irragionevoli e li praticarono; e che tu sei sciocco, siccome celebri quei riti la cui falsità hai dimostrato incontrovertibilmente. (II, 6, p. 138)<sup>139</sup>

Ragione o «*pietas*»? Oppure, in altre parole: riflessione critica personale, oppure adeguamento alle convenzioni sociali? Lattanzio dimostra di non avere dubbi: l'uomo, dotato di *ratio* può e dovrebbe esercitarla. Tenendo presente la natura ed il valore che Lattanzio attribuisce alla *ratio perfecta*, quale facoltà dell'anima capace d'entrare in comunione con Dio, concessa provvidenzialmente da Dio stesso all'uomo per cògliere la verità<sup>140</sup>; tenendo presente che il contesto problematico in cui Lattanzio adduce le sue argomentazioni è quello dell'origine della religione falsa; ebbene, sembra coerente che Lattanzio preferisca l'attività della *ratio perfecta* alla tradizione — perfino ad una

---

<sup>139</sup> Si credis, cur ergo rationem requiris, que potest efficere ne credas? Sin rationem quaerendam putas, ergo, non credis: ideo enim quaeris, ut eam sequare, cum inveneris. Docet ecce te ratio non esse veras deorum religiones: quid facies? Maioresne potius an rationem sequeris, quae quidem tibi non ab alio insinuata, sed a te ipso inventa et elata est, cum omnes religiones radicitus eruisti? Si rationem mavis, discedere te necesse est ab institutis et auctoritate maiorum, quoniam id solum rectum est quod ratio praescribit: si autem pietas maiorem sequi suadet, fatere igitur et illos stultos fuisse, qui excogitatis contra rationem religionibus servierunt, et te ineptum, qui id colas quod falsum esse conviceris.

<sup>140</sup> Cfr. DI I, 1, p. 68

tradizione venerabile e celebrata come quella del *Mos Majorum*<sup>141</sup>. Pare quasi di cògliere un'eco evangelica: «Et respondens eis ait: “Quae est mater mea et fratres mei?”» (Mc III, 33) — una società che si fonda su una religione falsa, sviluppa una tradizione falsa; tradizione falsa alla quale l'individuo può e dovrebbe emanciparsi.

Sebbene nel passaggio riportato pare che la «ratio» adottata sia assimilabile al raziocinio, alla riflessione critica; tale raziocinio essendo l'esercizio al grado inferiore (“umano”) di una facoltà comunque donata provvidenzialmente da Dio all'uomo per divinizzarlo<sup>142</sup>; dev'essere inteso in funzione dell'essenza della *ratio perfecta*, non in funzione delle circostanze in cui essa si esercita — circostanze che potrebbero farlo sembrare qualcosa d'inferiore rispetto alla sua dignità d'esercizio potenzialmente divinizzante. In questo senso, dobbiamo attribuire al rigetto della tradizione falsa e della falsa società che l'ha sviluppata il significato di un'opera dovuta *ad majorem dei gloriam*, per così dire.

La possibilità di compiere quest'opera tràina con sé la dignità dell'uomo stesso. Lattanzio suggerisce che la dignità umana è stata ed è tuttora lesa da quanti non esercitano la *ratio* (*perfecta*, s'intende), ovverosia: mancano di celebrare quel dono che Dio ha fatto all'uomo per renderlo capace di conoscerlo. In altre parole: l'uomo è razionale, o meglio: possiede una *ratio perfecta*, ed è secondo tale forma di razionalità che assomiglia davvero a Dio; perciò, rinunciare ad esercitare la ragione implica automaticamente una sorta di “scadimento ontologico” dell'uomo verso la brutalità. E proprio a questa brutalità sono ridotti quanti ancora venerano, vuoi per convinzione, vuoi per inerzia, vuoi per opportunismo, gli dèi pagani.

Il tema di una *ratio* come facoltà propria dell'uomo e che lo fa somigliare a Dio, è presentato anche in OD II, p. 24: proprio nella razionalità l'uomo può riconoscersi quale creatura divina per eccellenza, in quanto «[Dio] è intelligenza, coscienza e razionalità». Pertanto, fin dall'opera d'esordio come apologeta cristiano, Lattanzio individua la razionalità come una facoltà comune a Dio e all'uomo. Ora: «se esiste un'affinità sostanziale fra la ragione-creatrice dell'universo [il Λόγος] e la ragione cognitiva dell'uomo»; e la ragione-creatrice dell'universo è quella del Dio cristiano; e proprio in virtù di questa ragione l'uomo riconosce Dio e si riconosce quale Sua creatura; ebbene: la ragione specifica dell'uomo è anzitutto “divina”, e “umana” solo ad un grado inferiore.

---

<sup>141</sup> U. BOELLA, *op. cit.*, p. 30. Cfr. inoltre Ep 50, 1-2

<sup>142</sup> Cfr. Ep 25, 2-5

Essendo divina, non può mai essere stata “non-divina”, meramente “naturale” in senso biologico cioè: mero dispositivo razionale per la sopravvivenza come quella delle bestie — essa dev’essere stata da sempre *provvidenzialmente* (cioè: da Dio attribuita con un certo scopo all’uomo) così capace di Dio, e quindi “divina”.

E in effetti, questa conformazione originaria giustificerebbe la comunicabilità sempiterna della rivelazione: Dio comunica da sempre con l’uomo — è l’uomo, semmai, che ha non sa o non può più ascoltarlo. Questo è quindi ciò che si deve intendere essenzialmente quando Lattanzio adotta il termine «ignorantia»<sup>143</sup>: non sperimentare la *ratio perfecta* nella sua possibilità al grado più elevato, cioè: spirituale, nel quale l’uomo potrebbe finalmente rimettersi in comunicazione con Dio, finalmente rincontrarlo.

Stando così le cose, la conoscenza di Dio non è qualcosa che si consegue grazie ad una capacità «iper»-razionale, come se occorresse una facoltà in sé straordinaria per l’uomo; semmai, essa è perfettamente razionale, cioè: ricompresa perfettamente nelle facoltà della ragione naturalmente, cioè: provvidenzialmente attribuite da Dio all’uomo — basti tenere presente che si tratta di una facoltà razionale di grado superiore, «spirituale». Secondo Lattanzio, la possibilità d’incontrare il Dio vero, di praticare la religione vera, di diventare autenticamente «sapiente» e così ottenere il *summum bonum* è sempre, da sempre, a disposizione dell’uomo.

### 3.2.

#### La predisposizione provvidenziale dell’uomo alla sapienza

Entriamo così nell’essenza del problema della nostra ricerca: l’incontro tra Dio e l’uomo. Da quanto abbiamo detto, a tale incontro siamo stati predestinati provvidenzialmente da Dio stesso, nel senso che Dio ci ha costituiti ontologicamente capaci di conoscerlo. Abbiamo inoltre detto che tale capacità risiede nella *ratio perfecta*, cioè: nella ragione specifica dell’uomo in quanto uomo, che lo distingue da ogni altro animale. Tale *ratio perfecta* è una facoltà dell’anima, e può agire in due gradi diversi: uno inferiore, ed è quello “umano”; uno superiore, ed è quello “divino”. È proprio a questo ultimo grado che avviene l’incontro tra l’uomo e Dio.

---

<sup>143</sup> P.e. in DI III, 6, p. 186; DI III, 16, p. 244; Ep 35, 1-2



D'altronde, abbiamo anche rilevato che Lattanzio identifica la *ratio perfecta* con la «sapienia»<sup>144</sup>— così che esistano, in funzione dei due gradi della *ratio perfecta*, anche due gradi di *sapientia*: “umano” e “divino”. In 2.2.1. abbiamo visto che i due gradi corrispondono al possesso di una verità imperfetta o perfetta; così che: la sapienza umana possiede una verità imperfetta, mentre la sapienza divina possiede la verità perfetta, ovverosia: gli «arcana summi dei»<sup>145</sup>— che è come dire la conoscenza di Dio stesso. Ebbene: se è proprio nella conoscenza di Dio che l'uomo lo incontra; allora possiamo dire che la sapienza divina è l'incontro tra Dio e l'uomo, e che l'uomo «sapiente» è l'uomo che ha incontrato Dio.

In questo senso, essendo Dio ciò che è conosciuto; essendo la *ratio perfecta* ciò che conosce, ovverosia: la gnosi; possiamo confermare che la «ratio perfecta» è la facoltà conoscitiva donata provvidenzialmente da Dio per conoscerlo; la «sapienza divina» è Dio stesso, ovverosia: ciò che è conosciuto. E siccome - come vedremo subito - è Dio stesso che si dona alla conoscenza dell'uomo; allora possiamo dire che Dio ha davvero predisposto provvidenzialmente l'uomo affinché potesse incontrarlo.

Incominciamo la nostra analisi dell'idea di «sapienia» in Lattanzio prendendo spunto dalla distinzione dianzi individuata tra sapienza umana e sapienza divina. Lattanzio pone infatti una distinzione netta tra l'una e l'altra, denunciando la vanità della «sapienia humana», (*nulla est*)<sup>146</sup>, proprio come dicono i suoi esponenti più rappresentativi, Socrate e Platone. E siccome questi sono convocati in più occasioni<sup>147</sup> come rappresentanti della filosofia; possiamo affermare sin d'ora quanto avremo modo di confermare più avanti, ovverosia: che la sapienza umana è identificata da Lattanzio con la filosofia — così che la filosofia stessa risulti vana. Di conseguenza, l'unica *sapientia* vera è quella divina, posseduta solo da Dio stesso. Ebbene: ogniqualvolta incontreremo una ricorrenza del termine «sapienia» sarà necessario tenere presente tale distinzione.

Tale distinzione è importante specie quando la ricorrenza terminologica è ambigua, come nel seguente passaggio tratto da ID:

[...] quando Dio formò l'uomo come sua immagine - ciò che costituisce il capolavoro divino - comunicò solo a lui la sapienza, affinché soggiogasse tutte le cose al suo

---

<sup>144</sup> Cfr. DI III, 10, p. 210

<sup>145</sup> Cfr. DI I, 1, p. 68

<sup>146</sup> Cfr. ID 1, 1-9

<sup>147</sup> P.e. in DI III, 3, p. 178; DI III, 20, p. 268; DI V, 14, p. 424; Ep 32, 1; etc.

comando ed al suo dominio e godesse di tutte le piacevolezze del mondo. Nondimeno gli pose di fronte cose buone e cose cattive, poiché gli aveva dato la sapienza, il cui scopo è discernere il bene dal male. Non è infatti possibile scegliere alcunché di migliore e conoscere cosa sia buono, se non si sa altrettanto respingere ed evitare quelle cose che sono male: bene e male sono tra loro inestricabilmente connessi, tant'è che se uno venisse rimosso, anche l'altro andrebbe levato. Perciò così come sono stati concesse innumerevoli cose buone delle quali potesse godere, così ne sono state date altrettante cattive da rimuovere. È dunque solamente da quando a lui sono state proposte cose buone e cose cattive che la sapienza ha potuto esercitarsi davvero — ricercando il bene per il suo vantaggio e rinnegando il male per la salvezza. Se infatti il male non esistesse; se non ci fossero minacce, niente che potesse danneggiare l'uomo; si sarebbe tolto ciò su cui la sapienza si esercita, così che essa non sarebbe più necessaria all'uomo. (13, 13-16)<sup>148</sup>

Dio «[...] ispirò solo a lui [uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio] la *sapientia*, affinché soggiogasse tutte le cose al suo comando e dominio, e godesse di ogni agio del mondo». Si dice inoltre che la sapienza viene comunicata da Dio in spirito<sup>149</sup>. La sapienza sarebbe occorsa all'uomo per amministrare e godere dei beni del Creato. La derivazione della teoria di Lattanzio dal Genesi è evidente: Gn I, 26:

Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”.

In questo passaggio, Lattanzio afferma che la sapienza - senza aggettivi - è donata da Dio all'uomo fin dalla sua creazione quale creatura prediletta di Dio. Si tratta dunque di una sapienza originaria, costitutiva dell'uomo. Prosegue poi specificando: «[Dio] Offrì lui [uomo] cose buone e cose cattive, poiché gli concesse la sapienza il cui scopo [*ratio*] è distinguere il buono dal cattivo»; e ancora: «Non sarebbe infatti possibile che [lui uomo] scelga il meglio e conosca ciò che è buono, se non conoscesse altrettanto ciò che dev'essere rigettato ed evitato in quanto male». Tale sapienza originaria sarebbe stata data all'uomo allo scopo di distinguere il buono dal cattivo; senza buono né cattivo, intimamente connessi ([...] *alterutra conexa sunt, ut sublato alterutro utrumque sit tolli*

---

<sup>148</sup> ... deus cum formaret hominem veluti simulacrum suum, quod erat divini opificii summum, inspiravit ei sapientiam soli, ut omnia inperio ac dicioni suae subiugaret omnibusque mundi commodis uteretur. Proposuit tamen ei bona et mala, quia sapientiam dedit cuius omnis ratio in discernendis bonis ac malis sita est. Non potest enim quisquam eligere meliora et scire quod bonum sit, nisi sciat simul reicere ac vitare quae mala sunt. Invicem sibi alterutra conexa sunt, ut sublato alterutro utrumque sit tolli necesse. Propositis igitur bonis malisque tum demum opus suum peragit sapientia, et quidem bonum appetit ad utilitatem, malum reicit ad salutem. Ergo sicut bona innumerabilia data sunt quibus frui posset, sic etiam mala quae caveret. Nam si malum nullum sit, nullum periculum, nihil denique quod laedere hominem possit, tolletur omnis materia sapientiae nec erit homini necessaria.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibidem*

*nesse*), la sapienza stessa non avrebbe senso d'esistere (*Nam si malum nullum sit, nullum periculum... tolletur omnis materia sapientiae nec erit homini necessaria*).

Dunque la sapienza attribuita originariamente da Dio all'uomo può sussistere solo perché gli sono state proposte anche cose buone e cose cattive da discernere — così che «sapienza» e «cose buone e cattive» siano in rapporto di proporzionalità diretta, *simul stabunt simul cadent*. Così si scopre anzitutto che Dio aveva creato originariamente anche cose cattive. Ora: si tenga presente che nell'ottica provvidenzialistica di Lattanzio, ogni cosa ha uno scopo, ed ogni scopo è attribuito da Dio creatore. E infatti, le cose cattive avrebbero dovuto esser individuate e respinte, per «[...] ottenere la salvezza [*salutem*]». Ne consegue che la sapienza era stata concessa da Dio all'uomo fin dalla creazione perché egli potesse salvarsi<sup>150</sup>. Quindi si aggiunge un altro elemento al rapporto di proporzionalità diretta dianzi descritto: l'elemento della salvezza. Così che: «sapienza», «cose buone e cattive», «possibilità di salvezza» sono ognuno in legame imprescindibile con ogni altro e dati da Dio all'uomo fin dalla sua creazione.

Ora: tenendo presente che la sapienza menzionata in questo passaggio è funzionale alla salvezza dell'uomo; tenendo presente che la salvezza è conseguibile solo nell'incontro col Dio vero; possiamo affermare che la «sapiencia» in questione sia quella “divina” — così che il discernimento del bene e del male sia fondato sulla conoscenza del Dio vero. Solo conoscendo il Dio vero è possibile distinguere il buono dal cattivo, che altrimenti resterebbero ignoti all'uomo, non-significanti, e quindi del tutto estranei alla salvezza; mentre invece è proprio in funzione della salvezza che essi sono stati dati all'uomo.

Dal discorso di Lattanzio, pare che la sapienza consista nel discernimento del bene dal male. Inoltre, la sapienza è originaria, cioè: data da Dio all'uomo fin dal momento della sua creazione, anzi: propriamente per crearlo così come lo ha creato. In quanto originaria, non sembrerebbe essere quella «scientiam [...] boni ac mali» della quale si parla in Ep 22, 3, ottenuta dopo il peccato originale, al caro prezzo di perdere l'immortalità. Si pone il problema: come possiamo conciliare una sapienza originaria funzionale all'uomo per discernere le cose buone dalle cattive con una *scientia* “post-peccatum” funzionale allo stesso scopo?

---

<sup>150</sup> Cfr. DI V, 14, p. 424: «... omnes ad sapientiam [Deus] genuit, omnibus immortalitatem spopondit»

Anzitutto dobbiamo tenere presente che secondo Lattanzio la *sapientia* ricomprende la *scientia*<sup>151</sup>, la quale è conoscenza delle cose divine<sup>152</sup>, e in quanto tale non può che essere donata da Dio stesso<sup>153</sup> — così che anche la *scientia* dovrebbe essere originaria tanto quanto la sapienza, ma così non è. Dunque, secondo logica prima di essere sapiente l'uomo avrebbe dovuto possedere la *scientia*; la quale, tuttavia, non è stata concessa originariamente, altrimenti l'uomo non avrebbe peccato. Pertanto, parrebbe che tra la sapienza originaria e la *scientia* sia dia come un *vacuum* — reso ancora più problematico dal fatto che il primo uomo conosceva Dio, così come tutti gli uomini vissuti nella remota antichità erano sapienti poiché conoscevano il Dio vero e, conoscendolo, li rendevano culto<sup>154</sup>.

Volendoci attenere alla lettera di Lattanzio, una spiegazione plausibile è che l'uomo avesse una capacità di discernimento imperfetta. In effetti, la capacità di discernimento imperfetta è dovuta alla costituzione umana stessa, in quanto il lume della conoscenza è oscurato dal diaframma del corpo<sup>155</sup>. Pertanto, sebbene l'uomo sia dotato di *ratio perfecta* capace di ricevere la conoscenza di Dio; egli è anche dotato di corpo, il quale è causa di una certa ignoranza di Dio. Pare quasi, se tentassimo di ricostruire una coerenza logica, che l'uomo sia stato creato sì disposto alla sapienza (divina), ma che il suo conseguimento effettivo sia da acquisire attraverso il discernimento del bene dal male e nell'esercizio virtuoso per adeguare il suo comportamento a quella consapevolezza. Ciò implica che Dio abbia da sempre voluto mettere alla prova l'uomo — riprova ne sarebbe il fatto che Satana stesso, «criminator», era un suo servitore.

Insomma: l'uomo si ritrova esistenzialmente su un crinale sospeso tra gnosi ed ignoranza, così che - pare suggerire Lattanzio - la conoscenza di Dio non sia mai acquisita definitivamente, bensì da acquisire e confermare continuamente. Il crinale è talmente scosceso che perfino il primo uomo, pur conoscendo Dio e venerandolo, è riuscito a commettere il peccato di lasciarsi ingannare dal serpente/Diavolo<sup>156</sup>. Ciò non ha determinato la perdita immediata e completa dalla conoscenza di Dio; semmai ha innescato una sorta di processo di decadenza, consistente propriamente

---

<sup>151</sup> DI III, 8, p. 200

<sup>152</sup> Cfr. DI VI, 5, p. 494; Ep 29, 6

<sup>153</sup> Cfr. Ep 26, 4

<sup>154</sup> DI IV, p. 322

<sup>155</sup> Cfr. DI III, 6, p. 186

<sup>156</sup> [...] *inlexit eum dolo ut mandatam dei legemque transcederet*, Ep 22, 3

nell'ottennebramento progressivo della gnosi divina. Ma ciò non ha inficiato tanto la «capacità sapienziale», inerente alla *ratio perfecta*, quanto il contenuto della sapienza, ovverosia: la conoscenza di Dio.

Insomma: il destino dell'uomo è affidato alla sua *ratio perfecta*, che può conoscere tutto, e quindi ricevere la gnosi divina; ma può anche lasciarsi traviare: agenti di tale traviamiento sono il Diavolo ed i suoi demoni, che gli hanno fatto credere vero ciò che era falso — e tale è la «falsa sapientia». Si conferma quanto abbiamo detto in 1.2.: l'uomo, più che essere intrinsecamente “malvagio” è intrinsecamente “fragile”; e della sua fragilità si sono approfittati creature loro sì davvero malvagie, che hanno operato per far scadere l'uomo nell'ignoranza del Dio vero. Siccome il loro potere sopravanza quello dell'uomo; allora era necessario che Dio stesso intervenisse perché l'uomo potesse recuperare la gnosi divina.

A tal proposito, mettiamo a confronto il passaggio dianzi citato di ID col seguente, estrapolato dalle DI:

Gli ingenui e gli sciocchi considerano vere le religioni false, poiché non conoscono la vera né scoprono la falsa; i più assennati, invece, ignorano la vera, ma o perseverano in queste che hanno scoperto false, affinché siano considerati religiosi, oppure non ne praticano alcuna, per evitare di cadere in errore — sebbene proprio questo sia l'errore peggiore, che riduce gli uomini ad imitare la vita dei bruti. Scoprire il falso è pertinente in qualche modo alla sapienza, ma alla sapienza umana, e oltre questo grado non è possibile umanamente procedere: e così, come ho detto, molti filosofi tollerarono le religioni false. La conoscenza del vero è invece prerogativa della sapienza divina; ma l'uomo non può pervenire da solo a questa conoscenza, se non vi è istruito da Dio. Così i filosofi sono pervenuti a ciò che è la massima sapienza umana, ovverosia: la conoscenza di ciò che non è — ciò che è, resta invece loro inaccessibile [...] Poiché ciò [la conoscenza del vero] esubera le forze della condizione umana, Egli [Dio] ha attribuito a noi la Sua capacità, comunicandoci la conoscenza della verità. (II, 3, p. 122)<sup>157</sup>

«Distinguere il falso dal vero è certamente proprio della sapienza, ma della sapienza “umana”». In questo passaggio, Lattanzio c'informa di quale sia la funzione propria della

---

<sup>157</sup> Inperiti et insipientes falsas religiones pro veris habent, quia neque veram sciunt neque falsam intellegunt, prudentiores autem quia veram nesciunt, aut in his quas falsas esse intellegunt perseverant, ut aliquid tenere videantur, aut omnino nihil colunt, ne incidant in errorem, cum id ipsum maximi sit erroris, vitam pecudum sub figura hominis imitari\*. Falsum vero intellegere est quidem sapientiae, sed humanae, ultra hunc gradum procedi ab homine non potest, itaque multi philosophorum religiones, ut docui sustulerunt: verum autem scire divinae sapientiae est; homo autem per se ipsum pervenire ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a deo. Ita philosophi quod summum fuit humanae sapientiae adsecuti sunt, ut intellegerent quid non sit: illud adsequi nequiverunt, ut dicerent quid sit... Quod quia vires humanae condicionis excedit, eius officii facultas nobis adtributa est, quibus tradidit deus scientiam veritatis.

*ratio perfecta* priva della rivelazione divina: distinguere il falso, riconoscere l'errore. Ma oltre questo grado, la *ratio perfecta* non può procedere, perché «conoscere la verità è proprio della sapienza divina». All'uomo, in quanto uomo, è preclusa "la" verità; ammenoché non vi sia istruito da Dio (*doceatur a deo*<sup>158</sup>). E conclude dicendo che «[...] i filosofi hanno conseguito il massimo della sapienza umana, cioè: capire ciò che non è — ciò che è, resta invece loro inaccessibile». In altre parole: i filosofi riuscirono a scoprire il falso, ma non a rivelare "la" verità. Tuttavia, già riconoscere il falso, l'errore, è una certa forma di verità — così che quella ricavabile dalla *ratio perfecta* sia una forma di «sapiencia». avversa alla *falsa sapiencia* instillata dal Diavolo e dai demoni.

Lattanzio, menzionando esplicitamente i filosofi, associa la filosofia alla «sapiencia humana», e quindi all'esercizio della *ratio perfecta*. D'altronde, la sapienza umana non può esuberare dai limiti imposti alla condizione umana — che, ricordiamo, è segnata dall'ignoranza (*humanitatis est ignoratio*<sup>159</sup>). In questo senso, la filosofia può ambire al massimo a riconoscere e confutare il falso<sup>160</sup>. Così che la sapienza umana consista nella consapevolezza di ciò che è falso: qual è la falsa «religio», qual è la falsa «sapiencia», quali i falsi dèi, quali le false opinioni, etc. Ora: sebbene la filosofia non sia "la" sapienza, cioè: la sapienza divina; tuttavia, essendo capace di riconoscere il falso, l'errore, cioè: l'attività del Diavolo e dei demoni; essa è una forma di sapienza, propedeutica a rimuovere la sapienza falsa instillata dagli agenti del male.

Apparentemente, continua a darsi contraddizione tra l'uomo sapiente originariamente, quindi: originariamente capace di distinguere il bene dal male, e l'uomo che ottiene la conoscenza del bene e del male solo dopo aver peccato. Lattanzio dice: «[...] tolletur omnis materia sapientiae nec erit homini necessaria»: se non ci fosse da discernere il bene dal male, non ci sarebbe bisogno della sapienza; della sapienza c'è bisogno, perché il bene e il male esistono, e sono dati da Dio per saggiare l'uomo, così che possa ottenere la salvezza; il bene e il male esistevano però prima che l'uomo avesse la possibilità di distinguerli — tant'è che è stato ingannato dal Diavolo; ma se il Diavolo ha potuto agire, è perché Dio glielo ha permesso, così che viene da pensare che Dio avrebbe condannato l'uomo ingiustamente, perché avrebbe permesso che fosse destituito dalla sua condizione edenica senza che avesse ancora gli strumenti per scongiurare il tranello del Diavolo.

---

<sup>158</sup> Cfr. Ep 26, 1-6

<sup>159</sup> ID 1, 1-9

<sup>160</sup> R. PICHON, *op. cit.*, p. 92

Tenendo presente che Dio non può fare che il bene, e che quindi non avrebbe avuto motivo di rovinare l'uomo volontariamente, si danno due possibilità: 1) il Dio di Lattanzio non è onnipotente, tant'è che il Diavolo ha potuto agire come ha voluto — ma questa possibilità è chiaramente negata<sup>161</sup>; 2) fin da sempre l'uomo avrebbe dovuto essere messo alla prova, così che l'inevitabilità del primo errore era necessaria per “destare” l'uomo alla consapevolezza della propria dignità divina, che consiste nel discernimento del bene dal male<sup>162</sup>. A corroborare questa opzione possiamo ricordare che l'idea del bene e del male dati all'uomo da Dio per saggiarne il valore è di ascendenza tipicamente stoica, e particolarmente senechiana<sup>163</sup> — Seneca che sappiamo essere pensatore assai caro a Lattanzio, che lo apprezzava specialmente per l'ispirazione religiosa riconosciutagli<sup>164</sup>. A conferma di ciò, in ID 13, 23, inoltre, Lattanzio afferma che: «nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere».

Ebbene: Dio ha donato all'uomo la *ratio perfecta*, capace autonomamente di riconoscere il falso e l'errore, e quindi l'attività degli agenti del male; gli agenti del male esistono per mettere alla prova l'uomo; l'uomo non è mai perfettamente sapiente, è piuttosto disposto alla sapienza da sempre, perché la sua *ratio perfecta* ne è capace; la verità su Dio è apprensibile solo per rivelazione.

### 3.3.

#### Le caratteristiche della sapienza

Tutto sommato, l'impressione che si ricava dal nostro tentativo di ricostruzione sistematica dell'idea di «sapientia» secondo Lattanzio è che il nostro pensatore non sia riuscito a risolvere i problemi che una sintesi tra stoicismo, platonismo e cristianesimo giudaico-cristiano solleva. D'altronde, possiamo indicare alcune caratteristiche di quell'idea che, al netto di una certa deficienza sistemica, potrebbero essere valide:

---

<sup>161</sup> Ep 3, 1

<sup>162</sup> ID 13, 13

<sup>163</sup> A. TRAINA, *La domanda più antica del mondo*, in SENECA, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, BUR, Milano 1997, p. 28

<sup>164</sup> R. PICHON, *op. cit.*, p. 233; V. LOI, *op. cit.*, p. 149

1. La sapienza è in qualche modo “originaria”, cioè: specifica dell’uomo in quanto uomo.
2. In quanto specifica dell’uomo, essa si apprende conformemente alla capacità razionale specifica dell’uomo, cioè: alla *ratio perfecta*.
3. La sapienza consiste in conoscenza (*scientia*) + virtù — laddove la virtù è subordinata alla conoscenza. Pertanto, la sapienza è essenzialmente una forma di gnosi con corollario etico.
4. Tale apprensione avviene su due gradi, cioè: ad un grado umano (*sapientia humana*) ed a un grado divino (*sapientia divina*) — in quest’ultimo caso, è coinvolta la facoltà razionale più elevata, ovverosia quella che abbiamo chiamato *mens, corde*, spirito.
5. La sapienza è necessaria per distinguere il bene dal male.
6. Conoscere e fare il bene è necessario per conseguire la beatitudine; quindi, la sapienza è necessaria per ottenere la beatitudine, cioè, *mutatis mutandis*: la salvezza.
7. La sapienza umana è a sua volta articolata in due gruppi: 7<sub>1</sub>) sapienza umana vera; 7<sub>2</sub>) sapienza umana falsa. Invece la sapienza divina non può che essere vera, in quanto:
8. La sapienza divina vera è concessa da Dio.
9. La sapienza umana può solo riconoscere ciò che è falso, ma non può dire ciò che è vero.
10. La sapienza umana vera corrisponde alla filosofia.

È importante ora a maggior ragione passare in rassegna alcuni testi significativi a proposito della sapienza. Incominciando da DI:

A maggior ragione si devono reputare pazzi e folli coloro che ritengono d’essere capaci di conoscere quei fenomeni naturali, che non è possibile all’uomo conoscere! Giustamente Socrate ed i suoi seguaci dell’Accademia sostennero che la conoscenza non si ottiene disputando, bensì «divinando». Resta alla filosofia solo l’opinione: infatti, laddove non c’è la conoscenza, tutto è opinione. (III, 3, p. 178)<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> Quanto magis qui naturalia, quae sciri ab homine non possunt, scire se putant, furiosi dementesque sunt iudicandi! Recte ergo Socrates et eum secuti Academici scientiam sustulerunt, quae non disputantis est, sed divinantis. Superest ut opinatio in philosophia sola sit: nam unde abest scientia, id totum possidet opinatio.



Socrate, filosofo, e gli accademici, filosofi, hanno sostenuto correttamente che la conoscenza non si consegue «disputando, bensì divinando». Nel passaggio preso in considerazione, Lattanzio parla di «*naturalia*», cioè: di fenomeni naturali. Ora: se interpretassimo il verbo «divinare» come “ricevere la gnosi divina”; dovremmo ammettere che, secondo Lattanzio, Dio si scomoderebbe a fare conoscere all’uomo anche la verità sull’origine dei fulmini, del movimento delle stelle e quant’altro. Più avanti<sup>166</sup> vedremo che le verità delle quali Dio mette a parte l’uomo sono specificamente le verità su Dio stesso, le quali sono fondamentali in funzione del conseguimento del *summum bonum*. Quale valore allora attribuire a quel verbo «divinare»?

Il contesto in cui il passo è inserito non ci permette di risolvere il problema ipotizzando che a quel verbo debba essere attribuito un valore davvero “socratico”, cioè: ironico — come se Lattanzio si limitasse a vezzeggiare la presunzione dei filosofi, che si trastullano nel tentare di “azzeccare” la verità. Certo è che Lattanzio afferma che la conoscenza autentica, che è conoscenza della verità, non è possibile ottenerla attraverso un confronto dialettico. Ora: tenendo presente che la filosofia accademica che aveva in mente Lattanzio era quella della media e nuova Accademia, la quale era incentrata su un atteggiamento teoretico sostanzialmente scettico<sup>167</sup>; non c’è dubbio che Lattanzio intendesse ironizzare contro la presunzione dei filosofi. Ma forse c’è davvero di più:

se la conoscenza autentica può essere concessa solo da Dio, tramite rivelazione<sup>168</sup>; in questo senso, per ricevere la conoscenza autentica tout court - sia essa conoscenza dei *naturalia* o dei *divina* - è comunque necessario metterci in comunicazione con Dio. Insomma: l’uomo non può conoscere niente se non mettendosi dalla prospettiva di Dio. In questo senso comprendiamo quanto Lattanzio dice poche righe sotto:

Se [i filosofi] pensassero che qualcuno possa venir giù dal cielo a dimostrare che essi vaneggiano e s’ingannano, non si perderebbero affatto nel discutere di cose che non è possibile loro conoscere. E tuttavia non si deve ritenere che la loro impudenza e temerità siano più fortunate, per il fatto che essi non sono confutati: li confuta Dio, che solo conosce la verità [...]. (DI III, 3, p. 180)<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Capitolo 5, a proposito di DI VI, 8, p. 504

<sup>167</sup> Cfr. DI III, 28, p. 300

<sup>168</sup> Cfr. II, 3, p. 122; Ep 26, 1-6; Ep 35, 1-2, 5; etc.

<sup>169</sup> Quodsi exixtimarent descensurum aliquem qui eos delirare ac mentiri doceret, numquam quicquam de iis rebus quas scire non possunt disputarent. Nec tamen ideo felicior ptanda est eorum impudentia et audacia, quia non redarguuntur: redarguite nim deus, cui soli veritas nota est...

In questo senso, sì che la conoscenza poteva essere intesa dai filosofi pagani, che ancora non avevano ricevuto la Buona Novella, come una forma di “divinazione”.

Più avanti in DI troviamo:

Dov'è dunque la sapienza? Non puoi ritenere di sapere tutto, perché solo Dio sa; non puoi non sapere niente, perché ciò è bestiale. L'uomo è in una condizione intermedia, ovverosia: quella di una conoscenza frammista ad ignoranza, e quindi ridotta. La conoscenza in noi proviene dallo spirito, che nasce in cielo; l'ignoranza dal corpo, che nasce dalla terra — ragione per cui condividiamo qualcosa con Dio e con gli animali. E così siamo composti di due elementi, dei quali uno è luminoso, l'altro tenebroso, così che una parte di noi è incline alla conoscenza, l'altra all'ignoranza. Possiamo attraversare questo ponte senza pericolo di cadere: infatti, coloro che inclinano da una parte cadono o verso destra o verso sinistra (III, 6, p. 186)<sup>170</sup>

Questo brano si può collegare idealmente a quello di ID 1, 1-9, laddove Lattanzio dice:

[...] humanitatis est ignoratio, divinitas scientia. Unde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras quibus offusa est hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes de nostris sensibus divinare non possumus.

L'argomento adottato per distinguere l'ignoranza dalla conoscenza è infatti lo stesso: la carne, la corporeità, insomma: la materia fa come da diaframma alla verità; perciò, solo Dio, che è puro spirito, possiede la conoscenza della verità. Ma in quest'occasione Lattanzio si addentra più oltre nel problema della conoscenza. Parte da una constatazione: sebbene l'uomo non possa conoscere tutto, perché sarebbe Dio; d'altronde, non ignora tutto, perché sarebbe un animale. L'uomo conosce qualcosa, così che in lui la conoscenza è confusa con l'ignoranza. Lattanzio si pone allora la domanda: da cosa dipende questa condizione? E si risponde, riarticolarlo ed approfondendo l'argomento che abbiamo citato: «La conoscenza dipende dallo spirito<sup>171</sup>, che nasce in Cielo». Secondo Lattanzio, dunque, l'uomo conosce davvero solo spiritualmente, con la facoltà più elevata dell'anima.

---

<sup>170</sup>. Ubi ergo sapientia est? Ut neque omnia scire te putes, quod est dei, neque omnia nescire, quod pecudis. Est enim aliquid medium quod sit hominis, id est scientia cum ignorantione coniuncta et temperata. Scientia in nobis ab animo est, qui oritur e caelo, ignoratio a corpore, quod ex terra; unde nobis et cum deo et cum animalibus est aliqua communitas. Ita quoniam constamus elementis, quorum alterum luce praeditum est, alterum tenebris, pars nobis data est scientiae, pars ignorantiae. Per hunc quasi pontem transire sine cadendi periculo licet: nam illi omnes qui se in alteram partem inclinaverunt, aut dextro aut sinistro versus ceciderunt.

<sup>171</sup> «animus». Abbiamo già affrontato il problema del significato di questo termine. Ora: dal momento che le facoltà psichiche sono riconducibile alla  $\Psi\chi\eta$ , cioè: all'anima, intesa però in senso spirituale, non vitale; ci siamo permessi di tradurre «animus» con “spirito”, anche per coerenza con il significato di altri brani

A proposito poi della natura della sapienza come conoscenza + virtù, leggiamo:

La virtù congiunta con la conoscenza è la sapienza. (III, 8, p. 200)<sup>172</sup>

In un contesto in cui Lattanzio cerca di rinvenire il bene sommo confutando ciò che bene sommo non può essere, giunge a prendere in considerazione appunto la *scientia* e la *virtus* — di quest'ultima dicendo che è «effectrix et mater [...] summi boni, quoniam pervenire ad illud sine virtute non potest». Ciò che qui interessa, però, è l'affermazione secondo la quale la sapienza consiste nella virtù congiunta alla conoscenza. Altrove<sup>173</sup> si dice che la sapienza è definita come la «conoscenza [*scientia*] delle cose divine e umane». Evidentemente, questa definizione viene arricchita: oltre alla conoscenza, che è una dote intellettuale, c'è la virtù, che è invece una dote morale. Essa, che:

[...] bona omnia terrena contemnit, mala universa sapientissime perfert ipsamque mortem pro officio suscipit [...] <sup>174</sup>; [...] cuius merces immortalis est, cum vicerit voluptatem<sup>175</sup>; che [...] cerni non posse, nisi habeat vitia contraria, aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis<sup>176</sup>;

etc. — è impegno attivo, morale appunto, al quale il cristiano, al quale la conoscenza è stata comunicata, deve dedicarsi. Ebbene, il «sapiens», il sapiente, è al contempo uomo che conosce - che ri-conosce Dio<sup>177</sup>, che conosce positivamente le cose divine ed umane<sup>178</sup>, che sa discernere le cose buone dalle cattive<sup>179</sup> - & uomo che s'attiva per operare secondo giustizia, e così ottenere la salvezza.

È interessante a questo proposito riportare ciò che viene detto in III, 16, p. 242:

[...] qui autem docent tantum nec faciunt, ipsi praeceptis suis detrahunt pondus. Quis enim obtemperet, cum ipsi praeceptores doceant non optemperare?

---

<sup>172</sup> Virtus autem cum scientia coniuncta sapientia est.

<sup>173</sup> Ep 26, 1-6

<sup>174</sup> Ep 30, 1

<sup>175</sup> Ep 59, 1

<sup>176</sup> DI V, 7, p. 386

<sup>177</sup> Cfr. ID 13, 23

<sup>178</sup> Cfr. ID 1, 1-9; Ep 26, 1-6

<sup>179</sup> Cfr. ID 13, 13-16

Secondo Lattanzio, «fare» è il modo migliore per dimostrare la verità e la bontà di una teoria. Chi non è conseguente a ciò che predica, discredita la sua stessa teoria. Questo assunto vale per ogni teoria filosofica; a maggior ragione, deve valere per chi ha conosciuto la verità rivelata da Dio. Il cristiano deve comportarsi coerentemente alla verità con più zelo e fervore di chiunque altro.

Dunque, agli elementi che abbiamo già individuato per descrivere la sapienza, se ne aggiunge un altro:

11. la sapienza divina implica un atteggiamento morale coerente alla conoscenza della verità che possediamo.

## CAPITOLO 4

### Sapienza divina e sapienza umana

Per perfezionare l' esplorazione di quello che è il tema centrale della nostra ricerca, incominciamo da un passo assai rilevante tratto dalle DI:

Si deve dunque abbandonare ogni filosofia, poiché la sapienza non è da studiare, attività che manca di scopo e di strumenti; ma si deve essere sapienti, ed in fretta. Non c'è concessa infatti un'altra vita, per poter conseguire questa sapienza e perché possiamo esercitarla: in questa [vita] è necessario ottenere entrambe le cose. C'è da scoprirla [la sapienza] in fretta, perché si possa in fretta praticarla, affinché non sia incerto il destino quando si morirà. (III, 16, p. 242)<sup>180</sup>

Altrove<sup>181</sup> Lattanzio dice che la sapienza è la conoscenza immediata della verità. Ma perché dovremmo anche entrare in possesso immediatamente ciò che ci fa conoscere immediatamente la verità? In questo brano, si pone un problema inedito a proposito della sapienza, problema che non inerisce direttamente all'essenza della sapienza — sebbene, a nostro avviso, possa essere compreso e risolto proprio prestando attenzione ad un elemento di tale essenza, cioè: la capacità di discernere il bene dal male.

Abbiamo già descritto questa capacità della sapienza commentando ID 13, 13-16: tale sapienza originaria può sussistere solo perché sussistono cose buone e cose cattive da discernere. Così si scopre anzitutto che Dio aveva creato originariamente anche cose cattive. Ora: si tenga presente che nell'ottica provvidenzialistica di Lattanzio, ogni cosa ha uno scopo, ed ogni scopo è attribuito da Dio creatore. E infatti, le cose cattive avrebbero dovuto esser individuate e respinte, per «[...] ottenere la salvezza [*salutem*]». Quindi, la sapienza è stata concessa da Dio all'uomo fin dall'origine perché egli potesse salvarsi. Ma perché è necessario accoglierla rapidamente?

Per spiegarlo, prendiamo spunto da ciò che abbiamo già visto dice Loi a proposito della formazione culturale di Lattanzio<sup>182</sup>: sappiamo che il nostro autore visse a lungo in Asia Minore, in un ambiente religioso influenzato dal giudeo-cristianesimo; giudeo-cristianesimo che senz'altro lo ha condizionato, e che costituisce probabilmente il *mileu*

---

<sup>180</sup> Abicienda est igitur omnis philosophia, quia non studendum sapientiae, quod fine ac modo caret, sed sapiendum est et quidem mature. Non enim nobis altera vita conceditur, ut cum in hac sapientiam quaeramus, in illa sapere possimus: in hac utrumque fieri necesse est. Cito inveniri debet, ut cito suscipi possit, ne quid pereat ex vita, cuius finis incertus est.

<sup>181</sup> ID 12, 2

<sup>182</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 192

peculiare in cui avvenne la sua conversione al cristianesimo. A conferma di ciò, sappiamo che Lattanzio non solo conosceva il *Libro di Enoch*, ma è stato perfino l'unico autore cristiano noto ad aver conservato memoria del cosiddetto *Libro delle Parabole*<sup>183</sup> (in cui par altro si parla di un "Figlio dell'uomo" che dovrà svolgere compiti di natura messianica).

Ora: il Libro di Enoch appartiene al genere apocalittico, così come d'impronta apocalittica era il giudeo-cristianesimo — e così come, molto probabilmente, di sensibilità apocalittica era Lattanzio stesso. In *pendant* con ciò, ed a conferma della nostra ipotesi, riportiamo il fatto che Lattanzio, in DI VII, 24, ss., afferma espressamente che il mondo sta per finire, ed offre perfino una data di scadenza (duecento anni). In questa prospettiva apocalittica, possiamo comprendere perché Lattanzio incoraggia i suoi lettori a diventare *sapientes* in fretta: perché solo così avrebbero potuto salvarsi, sia da una morte personale che li avrebbe comunque raggiunti presto, sia dalla fine del Mondo, che presto sarebbe giunta. È come se Lattanzio dicesse: "la fine è vicina! Convertitevi in fretta, per avere salva la vita!". Trattandosi di sapienza che salva, si tratta di sapienza che conosce la verità; perciò, Lattanzio allude alla sola sapienza che è capace della verità, ovverosia: quella divina. Di conseguenza, cade in discredito, in quanto superflua ai fini della salvezza - che è l'unica cosa importante - l'altra sapienza, quella umana, cioè: filosofica. Successivamente, Lattanzio dice:

Se la sapienza è propria dell'essenza dell'uomo, è necessario che essa abbia origine con l'uomo stesso; altrimenti, essa non potrebbe mai essere acquisita dall'uomo. Ora, siccome [l'uomo] può conseguirla, allora è necessario che la sapienza sia esistita fin dall'origine [dell'uomo stesso] — ragion per cui la filosofia, siccome non risale all'origine [dell'uomo], non può essere la sapienza. Ma siccome i greci [cioè: i filosofi] non raggiunsero certamente la verità delle Sacre Scritture; non capirono quanto la sapienza si fosse corrotta. E per questo motivo, reputando che la sapienza mancasse all'esistenza umana, cominciarono a fare filosofia, cioè: pretesero di ricavare, attraverso la discussione, la verità che era nascosta ed a loro ignota — tale ricerca reputarono essere, per ignoranza del vero, la sapienza. (III, 16, p. 244)<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> P. SACCHI, *op. cit.*, p. 23

<sup>184</sup> Quae [sapientia] si est secundum hominis naturam, cum homine ipso coeperit necesse est, si vero non est, ne capere quidem illam posset humana natura. Sed quia recipit, a principio igitur fuisse sapientia necesse est: ergo philosophia quia non a principio fuit, non est eadem vera sapientia. Sed videlicet Graeci quia sacras veritatis litteras non attigerant, quemadmodum depravata esset sapientia nescierunt; et ideo cum vacare sapientia humanam vitam putarent, philosophiam commenti sunt id est latentem atque ignotam sibi veritatem disserendo eruere voluerunt: quod studium per ignorantiam veri sapientiam putaverunt.

«Se la sapienza è propria dell'essenza [*naturam*] dell'uomo, è necessario che essa abbia origine con l'uomo stesso [...] ora, siccome [l'uomo] può conseguirla, allora è necessario che la sapienza sia stata fin dall'origine [dell'uomo stesso]». Il sillogismo di Lattanzio è coerente con quanto detto in ID 13, 13-16, e in Ep 24, 6-7: l'essere umano è predisposto alla sapienza; la sua essenza, la sua natura è predisposta alla sapienza. E siccome l'uomo è creatura di Dio, è stato Dio a volerlo predisposto alla sapienza. E siccome Dio predispone tutto secondo la sua provvidenza, cioè: secondo uno scopo; allora anche la predisposizione dell'uomo alla sapienza ha uno scopo — che, in sostanza, consiste nel ricondurlo al suo creatore, cioè: a Dio stesso<sup>185</sup>.

L'argomento della originarietà della sapienza è utilizzato qui da Lattanzio per confutare la pretesa della filosofia di essere la sapienza autentica: «... siccome la filosofia non è risale all'origine [dell'uomo], non può essere essa la vera sapienza». La sapienza autentica, divina, non può essere assimilata alla filosofia. L'uomo ha una facoltà specifica: la *ratio perfecta*. Ma la *ratio perfecta* non è già la sapienza, bensì capacità di conseguirla. Ora: tenendo presente che la sapienza umana è la filosofia; Lattanzio contesta ai filosofi di aver perso l'altra sapienza, quella davvero essenziale all'esistenza umana, cioè: la sapienza divina. Ed è proprio questa sapienza divina ad essere connaturata all'uomo, non la filosofia che “viene dopo” quale suo surrogato posticcio e inadeguato. Se infatti la filosofia può al massimo delle sue possibilità pervenire alla confutazione del falso<sup>186</sup>; certo non potrà ricavare quella verità che, in quanto verità che salva, è davvero indispensabile all'esistenza umana. Ed essendo indispensabile all'esistenza umana, è logico che Dio abbia donato anzitutto questa agli uomini. Ed è sempre questa ad essere andata dissipandosi, a causa dell'azione del Diavolo e dei suoi demoni e della condiscendenza insipiente degli uomini — fatto tanto più grave quanto più giustificato dagli uomini stessi come ricerca della «sapienza».

È vero che anche la sapienza non è un bene acquisito definitivamente dall'uomo; ma, a differenza della filosofia, è nata da quella comunione originaria tra Dio e l'uomo che solo nel corso della storia è andata perdendosi. In altre parole, la sapienza sorge dall'“alto” dell'incontro con Dio; la filosofia, invece, dal “basso” di un uomo oramai orfano della conoscenza del Dio vero.

---

<sup>185</sup> Cfr. ID, 13, 23

<sup>186</sup> Cfr. DI II, 3, p. 122

Nel passaggio compreso tra «Ma siccome i greci [cioè: i filosofi]» e «per ignoranza del vero, la sapienza», Lattanzio ricostruisce quello che è stato il processo storico che ha condotto a mistificare il significato e l'importanza della filosofia. 1) Anzitutto, il “peccato originale” dei greci è stato quello di non aver conosciuto la verità delle Sacre Scritture. Si badi bene: più che a negare la conoscenza della Bibbia, Lattanzio pare intendere che i greci non vi si dedicarono con la giusta dedizione, e quindi non ne compresero il messaggio<sup>187</sup>; 2) non avendo compreso tale messaggio, non s'accorsero che la sapienza s'era corrotta, sì, ma pure continuava ad esistere, com'era sempre esistita, dal momento che il conseguimento di essa è connaturato all'uomo; 3) perciò s'ingannarono quando ritennero che la sapienza non esistesse affatto; 4) d'altronde, ritennero tale mancanza un problema per l'esistenza dell'uomo. Forse percepirono il problema - lascia intendere implicitamente Lattanzio - perché, in quanto uomini e quindi predisposti alla sapienza, sentivano che qualcosa mancava? Fatto sta che 5) invece che cercare una sapienza “divina” che ritenevano inesistente, si dedicarono alla filosofia — una filosofia che viene descritta da Lattanzio con parole che sembrano quasi voler parodiare il metodo dialettico, dicendo che i filosofi “discutevano”; 6) gli esiti di tale discussione furono considerati quali “verità” — d'altronde, ignorando «la» verità, non potevano che esserne proposti dei surrogati; 7) infine, i filosofi arrivarono a ritenere che la sapienza consistesse proprio in tale ricerca “per discussione”. Qui Lattanzio pare ancora una volta fare implicito riferimento in particolare allo scetticismo accademico.

Insomma: la filosofia, intesa come ricerca per discussione, aveva contraffatto la verità e, in questa contraffazione, aveva pure mistificato la sua importanza. Qui si mette in evidenza, dunque, che la filosofia è una forma di conoscenza deteriore rispetto alla sapienza divina. D'altronde, pur come forma deteriore di sapienza, ne resta nondimeno una forma possibile, legittima; e come tale risponde ad un'esigenza connaturata all'uomo. In questo modo, Lattanzio ci suggerisce un argomento molto interessante: in origine la sapienza divina era stata data alla *ratio perfecta* dell'uomo, il quale l'ha perduta nel corso della storia.

---

<sup>187</sup> Basti pensare ad una figura come Numenio di Apamea, filosofo neo-pitagorico vissuto tra II e III secolo, il quale definì Platone un «Μωσῆς ἀττικίζων», suggerendo indirettamente la sua conoscenza perlomeno dell'Antico Testamento; ma possiamo anche citare Porfirio, il quale nella sua opera *Contro i cristiani*, deve aver dimostrato una notevole padronanza delle Sacre Scritture (Cfr. M. VANNINI, *Introduzione*, in PORFIRIO, *op. cit.*, p. 10).



Procedendo oltre, troviamo:

E così la vita umana, che nei secoli precedenti era immersa in una luce abbacinante, fu ghermita dalla caligine e dall'oscurità. Coerentemente a questa avversità, dopo che la sapienza fu dimenticata, soltanto allora gli uomini cominciarono ad attribuirsi il titolo di «sapianti» — fino ad allora nessuno era chiamato «sapiente», perché tutti lo erano: magari quel nome fosse restato pubblico per quanto possibile, anziché attribuito a pochi a causa della loro virtù! Potessero quei pochi o per ingegno, o per autorevolezza, o per ininterrotte esortazioni liberare il popolo dai vizi e dagli errori... O miserabile e nefasto tempo, quello in cui solo sette uomini in tutto il mondo furono chiamati con quell'epiteto! Nessuno può essere infatti chiamato a buon diritto «uomo», se non il sapiente. (IV, 1, p. 322)<sup>188</sup>

Inizia in questo cap. 1 del libro IV una sorta di storia paradossale della filosofia: quando gli uomini persero il contatto con l'unico vero Dio, smarrirono anche l'autentica sapienza, cioè: quella divina. Abbiamo già visto in III, 16, p. 244 che fu proprio a causa di tale smarrimento che emerse la filosofia. D'altronde, proprio quando l'autentica sapienza s'era smarrita, ecco che alcune persone cominciano a chiamarsi sapienti — mentre prima tutti erano sapienti, senza bisogno di attribuirsi tale titolo. Lattanzio dice che nei tempi remoti, tutti erano spontaneamente sapienti. Ciò è vero non solo perché l'uomo è predisposto naturalmente alla sapienza divina; ma soprattutto perché era in contatto con il solo vero Dio — tant'è che è proprio dalla perdita di questo contatto che dipende la dimenticanza della sapienza.

Lattanzio afferma infine: «Nessuno può essere infatti chiamato a buon diritto “uomo”, se non il sapiente». Un'affermazione di questo genere è una provocazione fatta da Lattanzio contro chi pretende la sapienza essere qualcosa di elitario. Immediatamente prima dice infatti: «O miserum calamitosumque saeculum, quo per orbem totum septem soli fuerunt qui hominum vocabulo cierentur!» — riferendosi a quei “sette sapienti”<sup>189</sup> che sarebbero stati i soli a possedere la sapienza. Per Lattanzio, la sapienza è essenzialmente una disposizione attribuita *ab origine* da Dio all'uomo, allo scopo precipuo di ricondurlo da

---

<sup>188</sup> Sic humanam vitam prioribus saeculis in clarissima luce versatam caligo ac tenebrae comprehenderunt: et quod huic pravitati congruens erat, postquam sublata sapientia est, tunc demum sibi homines sapientium nomen vindicare coeperunt. Tum autem nemo sapiens vocabantur. Cum omnes erant: utinamque nomen illud liquando publicum quamvis ad paucos redactum tamen vim suam retineret. Possente nim fortasse pauci illi vel ingenio vel auctoritate vel adsiduis hortamentis liberare populum vitiis et erroribus... O miserum calamitosumque saeculum, quo per orbem totum septem soli fuerunt qui hominum vocabulo cierentur! Nemo enim potest iure dici homo nisi qui sapiens est.

<sup>189</sup> Talete, Solone, Periandro, Cleobulo, Chilone, Biante, Pittaco sono quei pensatori identificati perlopiù coi sette sapienti.

lui<sup>190</sup>. Intesa in questo senso, la sapienza non può essere concepita come qualcosa di elitario; semmai deve esserlo come qualcosa di profondamente, radicalmente umano — e quindi di tutti gli individui appartenenti alla specie umana. E infatti, la sapienza dei sette sapienti, così come quella di tutti i filosofi, altro non è che sapienza umana.

Con la sapienza, intesa come sapienza divina, l'uomo deve conseguentemente praticare la *religio* — che d'altronde è coimplicata con la sapienza<sup>191</sup>. Attraverso la sapienza, l'uomo compie il suo destino, cioè: ritornare da Dio. E se questo è lo scopo dell'uomo, l'uomo è davvero uomo solo in quanto lo adempie.

A conferma di quanto la sapienza non sia, e non debba essere una sorta di bene elitario, esoterico, ma sia invece propria dell'uomo in quanto uomo, Lattanzio dice:

Deus enim, qui homines et generat et inspirat, omnes aequos id est pares esse voluit, eandem condicionem vivendi omnibus posuit, omnes ad sapientiam genuit, omnibus immortalitatem spondit: nemo a beneficiis eius caelestibus segregatur. (V, 14, p. 424)

Qui Lattanzio pone l'accento proprio sull'eguaglianza di condizione ontologica degli uomini: «Dio, infatti, che crea ed ispira gli uomini, ha voluto che tutti fossero eguali, cioè: dello stesso valore. Li trasse alla vita secondo la stessa condizione; li fece inclini alla sapienza; promise loro l'immortalità. A nessuno precluse i suoi benefici celesti». Gli uomini sono uguali, perché uguale è la loro natura.

Passando a Ep, possiamo andare al seguente testo:

Vediamo che sono due i fondamenti della filosofia: la conoscenza e l'opinione — i quali, se crollano, fanno crollare la filosofia stessa. Orbene, gli stessi filosofi più illustri abbatterono entrambi i pilastri della filosofia. Socrate confutò giustamente la conoscenza, l'opinione fu confutata giustamente da Zenone. «La sapienza è», come la definì Cicerone, «la conoscenza delle cose divine e delle cose umane». Se tale definizione è vera, la sapienza non pertiene all'uomo. Quale mortale può infatti riconoscersi in possesso della conoscenza delle cose divine e delle umane? Le cose divine non può certamente conoscerle da sé, poiché è uomo — chi le conosce, infatti, è necessario che sia divino o perfino Dio stesso. L'uomo, al contrario, non è divino né è Dio. Dunque, non può conoscere da sé le cose divine. Nessuno perciò può dirsi sapiente, se non Dio o colui che Dio ha istruito. Quelli [i filosofi] invece, siccome non sono dèi né sono stati istruiti da Dio, non possono essere sapienti, cioè: non possono conoscere le cose divine e le cose umane [...] L'opinione non conviene d'altronde al sapiente: chi opina, infatti, non conosce. Opinare su ciò che ignori, è temerario e sciocco [...] Se pertanto l'uomo non possiede alcuna conoscenza e non deve opinare, la filosofia è rimossa dalle radici. (26, 1-6)<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Cfr. ID 13, 13-16, Ep 24, 6-7; III, 16, p. 244

<sup>191</sup> Cfr. Ep 29, 5-6

<sup>192</sup> Praeterea duo sunt quae cadere in philosophiam videntur, scientia et opinatio: quae si auferantur, tota philosophia corruiat. Atquin utrumque philosophiae ipsi philosophorum principes ademerunt. Scientiam Socrates, opinionem sustulit Zeno, videamus an recte. «Sapientia est», ut Cicero definuit, «divinarum et

Qui Lattanzio espone in modo perspicuo le ragioni per cui la filosofia, come sapienza umana, è fallace rispetto alla sapienza divina. La filosofia consta infatti di due fondamenti: la conoscenza e la opinione; qualora l'uno e l'altro venissero meno, la filosofia stessa cadrebbe. Lattanzio procede alla sua dimostrazione dalla definizione che Cicerone dà di sapienza: «La sapienza è la conoscenza [*scientia*] delle cose divine ed umane». L'uomo, in quanto uomo, non può accedere *per se* alla conoscenza delle cose divine: se le conoscesse, «... sarebbe necessariamente divino, e perciò Dio. Ma l'uomo non è divino né Dio» — quindi non può conoscere le cose divine, perciò: non può essere “sapiens”. L'accento cade evidentemente su quel «per se». Di seguito Lattanzio dice: «Non può essere sapiente che Dio o *quell'uomo che Dio ha istruito* [corsivo nostro]». L'uomo da solo, secondo la sua umanità, non potrà mai accedere alla sapienza; ma l'uomo istruito da Dio, invece, lo potrà. Dal ragionamento di Lattanzio, pare che la sapienza sia qualcosa di pertinente alla costituzione ontologica di Dio, cioè: alla divinità; così come l'ignoranza pertiene alla costituzione ontologica dell'uomo, cioè: alla umanità<sup>193</sup> — sicché viene da ipotizzare che l'uomo istruito (o, *mutatis mutandis*, “inspirato”) da Dio sia reso davvero partecipe in qualche modo della divinità.

Il ragionamento di Lattanzio si conclude dicendo che a maggior ragione si deve evitare di opinare, in quanto offrire opinioni su ciò che non conosciamo è segno di *temeritas ac stultitia*. Non potendo l'uomo essere di per sé sapiente; dovendo evitare di opinare; ebbene, i due fondamenti della filosofia cadono, facendo di conseguenza cadere la filosofia stessa<sup>194</sup>.

Successivamente, Lattanzio dice:

Quale dunque sarà il frutto della giustizia e della virtù, se durante la vita [terrena] non abbiamo che il male? Se tale virtù, che disdegna ogni bene terreno, che sopporta con grande saggezza tutti i mali, esercitandosi a morire; se tale virtù non può restare senza premio — quale premio migliore dell'immortalità può essere dato? Infatti, se l'uomo può conseguire una vita beata - come dicono i filosofi, concordando su questo - allora

---

humanarum rerum scientia». Quae definitio si vera est, non cadit in hominem sapientia. Quis enim mortalium hoc sibi possit adsumere, ut divina et humana scire se profiteatur?... Divina certe per se scire non potest, quia homo est: qui autem scit illa, divinus sit necesse est ac propterea deus. Homo autem nec divinus nec deus est. Non potest igitur per se scire homo divina. Nemo ergo sapiens nisi deus aut certe is homo quem deus docuit. Illi autem quia nec dii sunt nec a deo docti, sapientes ergo id est divi narum et humanarum rerum scientes esse non possunt... Opinatio quoque non congruit sapienti: id enim quisque opinatur quod ignorat. Opinari autem scire te quod ignores, temeritas ac stultitia est... Si ergo scientia in homine nulla est et opinatio esse non debet, philosophia radicitus amputatur.

<sup>193</sup> Cfr. ID 1, 1-9, quando dice: [...] *humanitatis est ignoratio, divinitatis scientia*

<sup>194</sup> Cfr. Ep 25, 2-5

può conseguire l'immortalità. Infatti, è beato solo ciò che è incorruttibile; ed incorruttibile è solo ciò che è eterno. Di conseguenza, il sommo bene è l'immortalità, che è degno dell'uomo, dello spirito, e della virtù. A tale bene ci dirigiamo, per conseguire tale bene siamo nati. Perciò Dio ci ha dato la virtù e la giustizia, affinché conseguissimo quel premio con il nostro sforzo [...] La filosofia logica non fa ottenere la vita beata. La sapienza non consiste infatti in discorsi ben ornati, ma nel cuore [retto] e nella ragione [retta]. (30, 1-5)<sup>195</sup>

Un premio attende coloro che hanno condotto un'esistenza virtuosa, «disdegnando i beni mondani, sopportando *sapientissime* tutti i mali, esercitandosi a morire<sup>196</sup>»: tale premio è l'immortalità. Che il premio ad una vita condotta virtuosamente, cioè: cristianamente sia l'immortalità, è detto anche altrove p.e. in ID 13, 23 — dove il premio è attribuito piuttosto alla sapienza, ma, essendo la sapienza la conoscenza di ciò che è bene e di ciò che è male; allora la sapienza si traduce anche nella condotta virtuosa. Ma qui si specifica ulteriormente cosa sia questa immortalità, e perché sia propria questa il premio alla virtù. L'uomo può godere di una vita beata — e su questo punto, sono d'accordo tutti i filosofi. Ma «[...] è beato solo ciò che è incorruttibile; ed incorruttibile è solo ciò che è eterno». Nella concezione di Lattanzio, dunque, immortale = eterno. E quindi, immortale = beato. È tale immortalità ad essere il *summum bonum* dell'uomo.

Gli uomini sono costituiti per conseguire tale sommo bene (*Ad hanc dirigimur, ad hanc capiendam nati sumus*). Ancora una volta, Lattanzio ribadisce che l'uomo è da sempre, proprio in quanto uomo, capace di potersi salvare. E siccome è Dio è colui che ha donato all'uomo tale possibilità di salvezza; egli è anche colui che ha offerto lui i mezzi per ottenerla: «A tale scopo Dio ci ha messo davanti la virtù e la giustizia»<sup>197</sup>. È nell'esercizio della virtù e della giustizia che l'uomo ottiene la salvezza. Ma il presupposto di entrambe

---

<sup>195</sup> Quis igitur erit fructus iustitiae atque virtutis, si nihil habebit in vita nisi malum? Quodsi virtus, quae bona omnia terrena contemnit, mala universa sapientissime perfert ipsamque mortem pro officio suscipit, sine praemio esse non potest, quid superest nisi ut merces eius immortalitas sola sit? Nam si cadit in hominem beata vita, ut philosophi volunt in eo solo non dissidentes, cadit ergo et immortalitas. Id enim solum beatum est quod incorruptum, id solum incorruptum quod aeternum. Immortalitas ergo est summum bonum, quia et hominis et animi et virtutis est tantum. Ad hanc dirigimur, ad hanc capiendam nati sumus. Idcirco nobis deus virtutem iustitiamque proponit, ut aeternum illud praemium nostris laboribus adsequamur... Restat λογική philosophia, quae ad beatam vitam nihil confert. Sapientia enim non in sermonis ornatu, sed in corde atque sensu est.

<sup>196</sup> «Ipsam mortem pro officio suscipit»: abbiamo voluto tradurre non letteralmente, bensì *ad sensum* ciò che, secondo noi, Lattanzio ha parafrasato del celeberrimo paradosso platonico secondo il quale vivere filosoficamente significa esercitarsi a morire (Cfr. PLATONE, *Fedone*, 64A-65A; 65B-E). In effetti, come rileva R. PICHON, *op. cit.*, p. 156: «Au moment où il écrit l'Épitome, Lactance semble très occupé de Platon».

<sup>197</sup> Cfr. ID 13, 13-16; ID 13, 23

è la sapienza — che è pure ricompresa nella giustizia<sup>198</sup>. La sapienza non ha niente a che fare con la filosofia “logica”, cioè, come si può dedurre *a contrariis* da quanto dice dopo (*Sapientia enim non in sermonis ornatu*): con la retorica; la sapienza è piuttosto *in corde atque sensu*, cioè: nello spirito<sup>199</sup>. Essendo spirituale, la sapienza inerisce quindi la dimensione spirituale dell’uomo, cioè: la *mens*, laddove la *ratio perfecta* riceve il dono della gnosi divina.

La sapienza specificamente divina è tuttavia qualcosa che non può essere speculato, ma solo ricevuto come dono dall’unico che può donarlo, cioè: Dio. Leggiamo infatti:

Sono innumerevoli quelle parole e quelle azioni dei filosofi che è possibile attribuire alla loro insipienza. E così, siccome non possiamo enumerarle tutte, menzioniamone alcune. È sufficiente constatare che i filosofi non sono esperti di giustizia, che ignorano, né di virtù, che contraffanno: che cosa insegnano coloro che dichiarano spesso la propria ignoranza? [...] Poiché allora «la sapienza umana è vana», come Socrate dice in Platone; affidiamoci a quella divina, e rendiamo grazie a Dio, che l’ha a noi rivelata e comunicata; e rallegriamoci per noi, che conserviamo per bontà divina la verità e la sapienza — la quale non poté mai essere conseguita in virtù di ingegno in nessun tempo. (35, 1-2, 5)<sup>200</sup>

Di tutte le innumerevoli sciocchezze dei filosofi, basti menzionare il fatto che i filosofi non sono affatto maestri né della giustizia, che ignorano, né di virtù, che falsificano. D’altronde, Socrate confida a Platone che la sapienza “umana” è vana (*nulla est*): alcuni filosofi si sono resi conto della inanità della filosofia. Di conseguenza, «... seguiamo quella [sapienza] divina e rendiamo grazie per essa, che c’è stata rivelata e tramandata; e rallegriamoci, poiché possediamo per grazia celeste [*caelesti beneficio*] la verità e la sapienza» che la filosofia non avrebbe mai potuto conseguire.

Di chiarezza perspicua sono anche due passaggi di ID. Vediamo il primo:

Dio infatti può ciò che vuole, ed in Lui non vi è né debolezza né invidia — potrebbe dunque togliere i mali, ma non vuole. Non lo fa perché è invidioso: non li toglie perché, come ho dimostrato, così può donare la sapienza. D’altronde, vi è più bene e gioia nella sapienza che molestia nei mali: la sapienza è stata infatti creata affinché

---

<sup>198</sup> Cfr. Ep 29, 5-6

<sup>199</sup> Cfr. ID 1, 1-9

<sup>200</sup> Innumerabilia sunt philosophorum dicta factaque quibus eorum insipientia redargui possit. Itaque quoniam cuncta enumerare non possumus, pauca suffecerint. Satis est intellegi philosophos neque iustitiae, quam ignorant, neque virtutis, quam mentiuntur, esse doctores: quid enim doceant qui suam saepe ignorantiam confitentur?... Quoniam igitur «nulla est», ut apud Platonem Socrates dicit, «humana sapientia», sequamur ergo divinam deoque gratias agamus, qui eam nobis et revelavit et tradidit, ac nobis gratulemur, quod veritatem ac sapientiam caelesti beneficio tenemus, quam tot ingeniis, tot aetatibus requisitam philosophia numquam potuit invenire.

conoscessimo Dio e, grazie a questa conoscenza, conseguissimo l'immortalità, che è il bene sommo. E così, se non conoscessimo prima il male, non potremmo neanche conoscere il bene. (13, 23)<sup>201</sup>

Argomentando a proposito della teodicea, Lattanzio afferma che Dio vuole che ci siano le cose cattive. Ma non per esercitare una forma di sadismo punitivo sull'uomo; al contrario, conserva il male perché l'uomo possa fare il bene e il meglio. Già in ID 13, 13-16, Lattanzio aveva detto che le cose buone e le cose cattive devono esistere perché possa esistere la sapienza. Qui Lattanzio aggiunge che la sapienza è stata data all'uomo perché potesse conoscere Dio, e grazie a tale conoscenza «[...] conseguire l'immortalità, che è il bene sommo»; e chiarisce infine: «[...] se non conoscessimo prima il male, non potremmo nemmeno conoscere il bene»<sup>202</sup>, e quindi nemmeno quel bene che ci conduce da Dio. Tenendo presente che la sapienza era stata ispirata da Dio, allora Dio attraverso la sapienza vuole essere ri-conosciuto. E in virtù di questo ri-conoscimento di Dio, l'uomo può conseguire quel bene sommo che è l'immortalità<sup>203</sup>. Lattanzio non chiarisce qui quale sia il rapporto tra questo bene sommo e la salvezza, di cui parla poco sopra nel testo. Possiamo tentare un'interpretazione: essendo l'immortalità un non-morire, tale non morire può essere inteso anche come un "ottenere la salute", cioè: *salutem*, cioè: "salvezza". Perciò: l'immortalità s'identifica con la salvezza.

Prendiamo ora in considerazione il secondo:

Affinché potessimo fare questo [conservare il culto e la consapevolezza di Dio; meditare sui beni celesti e divini ed eterni], dobbiamo affidarci a Dio, dobbiamo adorarlo, dobbiamo amarlo, poiché in ciò consiste l'origine delle cose e il senso delle virtù e la fonte del bene. Cosa possiede una potenza superiore, una ragione più perfetta, una luminosità più splendente? Colui che ci ha generato per la sapienza, che ci ha moltiplicato per la giustizia, non ritiene fausto che, abbandonato Dio, datore dell'intelletto e della vita, ci lasciamo asservire alle cose terrene e vane o desiderassimo beni temporali, perdendo l'innocenza e il rispetto [per Lui]. (24, 6-7)<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> Deus enim potest quidquid velit, et inbecillitas vel invidia in eo nulla est: potest igitur mala tollere, sed non vult. Nec ideo tamen invidus est: idcirco enim non tollit quia sapientiam, sicut edocui, simul tribuit. Et plus est boni ac iucunditatis in sapientia quam in malis molestiae; sapientia enim facit ut etiam deum cognoscamus et per eam cognitionem immortalitatem adsequamur, quod est summum bonum. Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere.

<sup>202</sup> Pare quasi una conferma a quanto abbiamo detto sulle intenzioni di Dio su Adamo: questi doveva cadere in tentazione, perché solo così avrebbe potuto prendere consapevolezza di sé.

<sup>203</sup> Cfr. Ep 30, 1-5

<sup>204</sup> Quod ut facere possimus [teneamus cultum et notionem dei; meditemur bonis caelestia et divina et sempiterna], deus nobis sequendus est, deus adorandus, deus diligendus, quoniam in eo est materia rerum et ratio virtutum et fons bonorum. Quid enim deo aut potentia maius est aut rati one perfectius aut claritate luculentius? Qui quoniam nos ad sapientiam genuit, ad iustitiam procreavit, non est fas hominem relicto

L'uomo è stato creato per conseguire la sapienza [*ad sapientiam genuit*]. Viene qui ribadito il concetto che l'uomo è costitutivamente legato alla sapienza<sup>205</sup>; e come tale, è capace di riconoscere e discernere le cose buone dalle cose cattive; e in quanto capace di ciò, può conseguire la salvezza, cioè: l'immortalità.

---

deo, sensus ac vitae datore, terrenis fragilibusque famulari aut quaerendis temporalibus bonis inhaerentem ab innocentia et pietate desciscere.

<sup>205</sup> ID Cfr. 13, 13-16

## CAPITOLO 5

### ***Quid est Veritas? Un problema epistemologico di importanza escatologica***

A questo punto della ricerca, acquisiti che sono molti elementi per definire il profilo di ciò che Lattanzio intende per «sapientia», diventa ineludibile riflettere su un altro concetto chiave, che abbiamo trovato ricorrere frequentemente nelle precedenti trattazioni: la verità. «*Quid est veritas?*», domanderebbe un perplesso, quasi arreso all'impossibilità di trovarla, Ponzio Pilato (Gv XVIII, 38). E in effetti, le suggestioni che offre Lattanzio pare quasi che rispondano proprio al prefetto di Giudea.

Dice Lattanzio in DI:

Uomini forniti di alta e splendida intelligenza si dedicarono con tutta l'anima al sapere e, trascurando ogni altra attività sia privata che pubblica, s'impegnarono interamente nella ricerca della verità. Essi ritenevano infatti che meritasse assai più indagare e conoscere la natura delle cose umane e divine che non occuparsi dell'arricchimento e degli onori — sono questi beni temporanei, perituri, che concernono solo la vita del corpo e, pertanto, non possono rendere qualcuno migliore né più giusto. Tali uomini erano ben degni di conoscere la verità, poiché bramarono con tanto ardore di conseguirla, che la anteposero ad ogni altro interesse [...] ma non riuscirono ad ottenere ciò che desideravano, e persero fatica e zelo, poiché la verità, cioè: il segreto di Dio sommo, che ha creato tutte le cose, non è possibile comprenderla con il proprio ingegno e con la propria intelligenza: non ci sarebbe infatti differenza tra Dio e l'uomo, se i pensieri e la volontà assunte nella Sua maestà eterna fossero intelleggibili all'uomo. Poiché l'uomo non può cogliere con le sue sole forze l'intelletto divino; Dio non permise che l'uomo errasse più a lungo ricercando la luce della sapienza e, senza ottenere alcunché per il suo sforzo, andasse vagando in mezzo a tenebre inestricabili. Aprì infine i suoi occhi, e gli fece dono della conoscenza della verità, affinché fosse evidente la vanità della sapienza umana e per indicare a chi stava errando la via attraverso la quale conseguire l'immortalità. (I, 1, p. 68)<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Magno et excellenti ingenio viri cum se doctrinae penitus dedidissent quicquid laboris poterat impendi contemptis omnibus et privatis et publicis actionibus ad inquirendae veritatis studium contulerunt, existimantes multo esse praeclarius humanarum divinarumque rerum investigare ac scire rationem quam struendis opibus aut cumulandis honoribus inhaerere: quibus rebus, quoniam fragiles terrenaque sunt et ad solius corporis pertinent cultum, nemo melior nemo iustior effici potest, erant illi quidem veritatis cognitione dignissimi, quoniam scire tanto opere cupierunt atque ita, ut eam rebus omnibus anteponerent [...] sed neque adepti sunt id quod volebant et operam simul atque industriam perdiderunt, quia veritas id est arcanum summi dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis sensibus non potest comprehendi: alioquin nihil inter deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae cogitatio adsequeretur humana. Quod quia fieri non potuit ut homini per se ipsum ratio divina notesceret, non est passus hominem deus lumen sapientiae requirentem diutius errare ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles: aperuit oculos eius aliquando et notionem veritatis munus suum fecit, ut et humanam sapientiam nullam esse monstraret et erranti ac vago viam consequendae immortalitatis ostenderet.



Sono esistiti uomini che sarebbero stati assai degni di ricevere la verità (*veritatis cognitione dignissimi*), perché la cercarono in tutti i modi, anteponeandola a qualsiasi altra cosa (*quoniam scire tanto opere cupierunt atque ita, ut eam rebus omnibus anteponerent*), specie a quella ricerca di ricchezze e onori (*struendis opibus aut cumulandis honoribus inhaerere*) che sono vanità materiali (*fragiles terrenaque sunt et ad solius corporis pertinent cultum*), consapevoli che è più importante cercare la verità, cioè: la conoscenza delle cose umane e divine (*multo esse praeclarius humanarum divinarumque rerum investigare*). Siamo all'inizio delle DI, al primo capitolo del primo libro, dedicato alla "falsa religione". Ma la trattazione incomincia con quello che pare a tutti gli effetti, se non proprio un elogio, comunque una condiscendenza verso coloro che hanno dedicato la propria vita alla ricerca della verità, cioè: della conoscenza delle cose divine ed umane. Senza che venga fatto apertamente il loro nome, s'intende chiaramente che Lattanzio identifica tali "ricercatori della verità" con i filosofi.

Si tratta di una condiscendenza sincera, o solo di una *captatio benevolentiae* retorica? In ogni caso, di primo acchito possiamo dire che, così evocandoli, Lattanzio individua comunque un pubblico al quale rivolgersi, che è appunto quello dei ricercatori della verità, di coloro che rigettano i beni del mondo (ricchezza, fama, etc.) per tentare di conseguire i beni superiori dello spirito — e, in effetti, come abbiamo detto altrove<sup>207</sup>, i filosofi sono coloro che esercitano la *ratio perfecta* alle sue possibilità massime secondo il grado umano. Così facendo, Lattanzio dichiara implicitamente, ma in modo chiaro, che i filosofi sono quella parte più consapevole e sensibile della società romana che, se convertita, potrebbe giustificare a cascata la conversione di tutto il resto della società.

D'altronde, che non si tratti meramente di una trovata retorica, è suggerito dal fatto che Lattanzio afferma nel corso dello stesso periodo che i filosofi non sono riusciti a conseguire quell'obiettivo. I filosofi hanno fallito. Hanno fallito perché hanno ritenuto possibile conseguire la verità, cioè: il segreto di Dio (*arcanum dei*) con il proprio ingegno e intelletto umani (*ingenio ac propriis sensibus*) — possibilità che non è data (*non potest comprehendere*), perché altrimenti non ci sarebbe differenza tra i pensieri e la volontà di Dio e quelle dell'uomo (*alioquin nihil inter deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae cogitatio adsequeretur humana*). Insomma:

---

<sup>207</sup> Cfr. DI II, 3, p. 122

l'uomo non può con le proprie risorse conoscere il mistero di Dio, cioè: la verità (*non potuit ut homini per se ipsum ratio divina notesceret*).

Siccome solo Dio conosce la verità, cioè: conosce sé stesso; solo Dio può comunicare la verità. E Dio decise di farlo: *aperuit oculos eius [hominis] aliquando et notionem veritatis munus suum fecit*» — come se la verità fosse un dono concesso da Dio, mosso a compassione verso questo povero uomo che vagava nelle tenebre (*vagari per tenebras inextricabiles*). E così, Dio ha concesso la verità all'uomo, e tale verità farà salvo l'uomo che la acquisisce e che si comporta coerentemente ad essa (*viam consequendae immortalitatis ostenderet*).

Insomma: la verità salva, cioè: permette di conseguire l'immortalità; la verità, siccome consiste nel segreto di Dio, può essere svelata solo da lui; di conseguenza, l'uomo non può conseguirla autonomamente; perciò, ogni ricerca "umana" di conoscenza è fallace — nello specifico, la filosofia è fallace. Ora: siccome è lecito indagare la verità, cioè: si *deve* conseguire la verità<sup>208</sup>, verità che salva; e siccome la filosofia, come ricerca umana della verità è fallace; la filosofia è sostanzialmente inutile per la salvezza. Si tratta di un'argomentazione che non intende tanto condannare la filosofia, cioè: la sapienza umana, quanto semmai ricondurla al ruolo che le spetta: esigenza necessaria alla natura umana, che è dotata di «ratio perfecta» ed incline alla sapienza; essa è fallace rispetto allo scopo supremo dell'esistenza, cioè: salvarsi. Ed è proprio in funzione di questo scopo supremo che si dà la «verità»: la verità esiste, e dev'essere appresa per conseguire il *summum bonum*.

Già altrove<sup>209</sup> Lattanzio ha messo in evidenza la differenza tra la sapienza umana, quella conseguibile dalla filosofia; e sapienza divina, quella che può essere conseguita solo per grazia. Ma la filosofia, a differenza della sapienza divina, non può affermare la verità su Dio; il suo compito, prima della rivelazione, era pertanto quello di riconoscere il falso e denunciarlo. A questo proposito, riteniamo interessante soffermarci su un passaggio della Ep, laddove Lattanzio cita il filosofo Evemerio:

Evhemerus fuit Messenius [...] (13,1)

---

<sup>208</sup> Cfr. Ep. 50, 1-2

<sup>209</sup> DI II, 3, p. 122

Evemero è stato un filosofo del III secolo a.C., la cui opera *Τερά ἀναγραφή* fu recuperata e tradotta in versi latini da Ennio, nella *Historia Sacra*. Evemero tenta di dare una spiegazione razionalistica del pantheon greco, facendo degli dèi figure umane di particolare importanza, delle quali serbare la memoria sia per i loro meriti che per le loro colpe. Aldilà della ricostruzione storica piuttosto zoppicante, ciò che a Lattanzio importa dell'opera di Evemero è l'adozione di un metodo razionale capace di squarciare il velame poetico/retorico della mitologia per proporre una ricostruzione della storia non superstiziosa.

Interessante notare che Lattanzio è l'autore che cita con più dovizia l'opera di Evemero. In effetti, la sua rielaborazione storica avrebbe avuto più successo nell'ambito dell'apologia cristiana che della speculazione filosofia greco-latina. Per la precisione: non è la ricostruzione storica, bensì il suo approccio metodologico alla mitologia ad interessare i Padri. Dicono G. Coppola, G. Calogero, A. Pincherle:

Queste dottrine [sull'origine degli dèi], narrava Evemero, erano iscritte in una stele antichissima del tempio di Zeus Trifilio, nella forma di una storia delle gesta divine. L'iscrizione era stata fatta scolpire da Zeus, secondo il costume dei re asiatici, a perpetuo ricordo delle proprie opere: e di fatto gli dèi non erano stati che potenti nella terra, i quali avevano saputo attribuirsi, sulla terra, natura e adorazione divina [...] Evemero applicava così audacemente alla sfera superiore del divino quella critica che già gli storici greci, a cominciare da Ecateo, avevano esercitato nel campo del mito eroico [...] In ciò non era, d'altronde, nulla di propriamente ateistico<sup>210</sup>.

Evemero, agli occhi di Lattanzio, incarna perfettamente la figura del filosofo inteso come colui che, esercitando correttamente la filosofia, cioè: la *ratio perfecta* secondo il grado umano, riesce a riconoscere e denunciare l'errore, incarnando l'esempio di *sapiens* secondo il grado dell'umano. Evemero non dice la verità su Dio; ma denuncia l'errore.

Tornando alle DI, Lattanzio dice:

Molti si ostinano nelle vane superstizioni contro la verità manifesta, ed in tal modo non tanto giovano alla religione che difendono sciocamente, quanto arrecano danno a sé stessi; ed avendo dinanzi la via giusta, s'inoltrano per sentieri tortuosi che li sviano, abbandonano il cammino agevole e piano, e precipitano giù per oscuri dirupi. È necessario provvedere a questi, affinché cessino di lottare contro sé stessi, e si lascino finalmente liberare da errori profondamenti radicati. E certo ci riusciranno, se si renderanno finalmente conto della ragione per cui sono nati. Questa è la causa della loro perversione: l'ignoranza di sé stessi. Se qualcuno acquisisse la conoscenza della verità, dissiperà tale ignoranza, comprenderà qual è lo scopo della sua vita e quale condotta deve tenere. Di tale conoscenza si potrebbe dire essenzialmente ciò: che

---

<sup>210</sup> [https://www.treccani.it/enciclopedia/evemero\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/evemero_%28Enciclopedia-Italiana%29/)

nessuna religione può sorgere senza alcuna sapienza, né la sapienza può essere dimostrata senza la religione. (I, 1, p. 74)<sup>211</sup>

La causa originaria della perversione spirituale (*pravitatis*), cioè: dell'ostinarsi in superstizioni vane contro la verità manifesta (*superstitionibus vanis pertinaciter inhaerentes obdurant contra manifestam veritatem*) è l'ignoranza di sé stessi (*ignoratio sui*), cioè: della ragione per cui si è nati (*quare sint nati*).

Per quanto non ci sia alcun riferimento esplicito, riteniamo probabile che l'attribuzione alla "ignoranza di sé stessi" della perversione spirituale sia un implicito riferimento alla celeberrima epigrafe apposta all'ingresso del tempio di Delfi: «γνώθι σεαυτόν», tradotta appunto in latino come: «nosce te ipsum». Semmai una locuzione potesse essere adottata quale simbolo emblematico della tradizione filosofica platonica, certo potrebbe essere questa. E proprio alla tradizione platonica sappiamo che Lattanzio faceva principalmente riferimento, quando doveva confrontarsi con la filosofia<sup>212</sup>.

Ma c'è di più: tale locuzione, proprio per via platonica, era fatta risalire ancora più indietro nel tempo e "aldisopra" delle capacità umane, per assumere il significato di un'esperienza sapienziale, cioè: ispirata divinamente<sup>213</sup>. Il motivo dell'ispirazione divina lo riscontreremo anche in seguito, laddove Lattanzio mostrerà come le verità delle quali i filosofi si vantano, fossero effettivamente rivelate ben prima di loro.

Tenendo presente ciò, possiamo interpretare l'affermazione di Lattanzio come una provocazione rivolta ai suoi interlocutori filosofi, su due livelli diversi: 1) a livello propriamente filosofico, denunciandoli come incapaci o contraffattori della conoscenza di sé stessi; 2) a livello sapienziale, dichiarando che non potrebbero comunque riuscire a conoscere sé stessi, perché non ascoltano il Dio vero. A tal proposito, se ascoltassero il Dio vero, conoscerebbero anche la verità su sé stessi, cioè: la ragione per cui sono nati — che, come viene detto altrove<sup>214</sup>, consiste nel salvarsi ricongiungendosi a Dio. Presa

---

<sup>211</sup> Multi enim superstitionibus vanis pertinaciter inhaerentes obdurant contra manifestam veritatem, non tam de suis religionibus quas prave adserunt bene meriti quam de se male. Qui cum habeant iter rectum, devios secuntur anfractus, planum deserunt, ut per praecipitium labantur, lucem relinquunt, ut in tenebris caeci ac debiles iaceant. His consulendum est, ne contra se pugnent velintque se tandem ab inveteratis erroribus liberari: quod utique facient, si quare sint nati aliquando perviderint. Haec enim pravitatis est causa, ignoratio sui: quam si quis cognita veritate discussit, sciet quo referenda et quemadmodum sibi vita degenda sit. Cuius scientiae summam breviter circumscribo, ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit nec ulla sine religione probanda sapientia

<sup>212</sup> V. Loi, *op. cit.*, p. 274

<sup>213</sup> Cfr. ID I, 1-9

<sup>214</sup> Cfr. DI I, 1, p. 68

consapevolezza di ciò, potrebbero finalmente adottare un modo di vivere corretto (*quemadmodum sibi vita degenda sit*).

E ancora:

Io allora non biasimo del loro impegno coloro che vollero conoscere la verità, giacché Dio ha formato la natura dell'uomo in modo tale che fosse desiderosissima di acquisire la verità; ma questo rimprovero, questo contesto: che nessun effetto abbia sortito la loro volontà sincera e benintenzionata, poiché non sapevano che cosa fosse il vero, né in che modo né dove né con quale disposizione spirituale cercarla. (III, 1, p. 172)<sup>215</sup>

Lattanzio afferma in modo chiaro due cose: 1) che la natura dell'uomo è costitutivamente incline a desiderare il conseguimento della verità, ed è stata così costituita da Dio (*naturam hominis deus veri adipiscendi cupientissimam fecit*); 2) che l'uomo, per quanto la cerchi animato dalle più nobili intenzioni (*honestam [...] et optimam voluntatem*), non può conseguirla da solo (*non sit secutus effectus*).

Dunque: Dio ha voluto che l'uomo cercasse la verità — cosicché, di conseguenza, evitasse l'ignoranza, e quindi l'errore. A tale scopo è stato dotato provvidenzialmente della *ratio perfecta*. Ma siccome la verità è «*arcanum summi dei*»<sup>216</sup>; allora, chi cerca la verità, cerca Dio. Così che: Dio ha costituito l'uomo in modo tale che quest'ultimo lo ricerchi. Affinché tale ricerca giunga a buon fine, però, è necessario che l'uomo non percorra i sentieri oscuri (*tenebras inextricabiles*<sup>217</sup>) battuti dalla sua ragione "umana", affidandosi piuttosto alla luce della rivelazione di Dio. Tutto ciò è perfettamente coerente con quanto Lattanzio sostiene a proposito della sapienza divina: anch'essa è una disposizione originaria, attribuita da Dio all'uomo perché potesse riconoscerlo.

Di quanto sia importante la rivelazione divina allo scopo del conseguimento della verità, Lattanzio rende conto anche nel seguente passaggio:

Quale altro uomo, pur così distante dalla conoscenza della verità, riuscì a conoscere il mistero sacramentale [sacramentum] di Dio e ad esprimere con tale correttezza la Sua volontà? Sinceramente, io considero coloro che, pur inconsapevoli [di Dio], riescono a dire cose vere [su Dio] come persone che divinano per impulso dello Spirito,

---

<sup>215</sup> Neque ego nunc reprehendo eorum studium qui veritatem scire voluerunt, quia naturam hominis deus veri adipiscendi cupientissimam fecit, sed id arguo, id revinco, quod honestam illorum et optimam voluntatem non sit secutus effectus, quia neque quid esset verum ipsum sciebant neque quomodo aut ubi aut qua mente quarendum.

<sup>216</sup> Cfr. DI I, 1, p. 68

<sup>217</sup> DI I, 1, p. 68

rivelando la volontà di Dio [in quibus praeceptis lex ipsa consisteret], così che non svolgono il ruolo di filosofi, ma di profeti. (VI, 8, p. 504)<sup>218</sup>

Conosciamo<sup>219</sup> l'autorità che Lattanzio riconosce a Cicerone. Egli incarna non solo il modello eccellente del retore, ma anche quello dell'uomo devoto alla ricerca della verità. Verità alla quale, secondo Lattanzio, giunge approssimativamente in modo sorprendente, perché Cicerone è pagano. Il problema che si poneva a Lattanzio era allora il seguente: se Dio è la verità; e la verità può essere comunicata solo da Dio<sup>220</sup>; e la verità è legata strettamente alla religione<sup>221</sup>; com'è possibile che un pagano l'abbia colta e spiegata così adeguatamente?

La soluzione di Lattanzio è assai interessante: *Ego vero eos qui vera imprudentes loquuntur sic habendos puto, tamquam divinent spiritu aliquo instincti* — persone come Cicerone parlano come fossero in-spirate, cioè: come se lo Spirito parlasse in loro. Ora: siccome lo Spirito parlante è lo spirito di Dio, che, essendo la verità, comunica sé stesso; è proprio il Dio vero dei cristiani a parlare a queste persone. Si tratta di una conferma al fatto che Dio si comunichi alla *ratio perfecta/mens* dell'uomo, che per l'appunto è spirituale.

Da notare che si parla di «persone», al plurale («eos»). Il che significa che esistono altri che, come Cicerone, sono in-spirati. Pertanto: Dio parla anche ai pagani, evidentemente indifferente al fatto che non lo conoscano direttamente. Pare di riscontrare una suggestione evangelica:

Spiritus ubi vult spirat, et vocem ejus audis, sed nescis unde veniat, aut quo vadat: sic est omnis qui natus est ex spiritu (Gv III, 8).

Adhuc loquente Petro verba haec, cecidit Spiritus Sanctus super omnes, qui audiebant verbum. <sup>45</sup>Et obstupuerunt, qui ex circumcissione fideles, qui venerant cum Petro, quia et in nationes gratia Spiritus Sancti effusa est; <sup>46</sup>audiebant enim illos loquentes linguis et magnificantes Deum. Tunc respondit Petrus: <sup>47</sup>“Numquid aquam quis prohibere potest, ut non baptizentur hi, qui Spiritum Sanctum acceperunt sicut et nos?”. (At X, 44-47)

---

<sup>218</sup> Quis [Cicero] sacramentum dei sciens tam significanter enarrare legem dei posset quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit? Ego vero eos qui vera imprudentes loquuntur sic habendos puto, tamquam divinent spiritu aliquo instincti, quodsi ut legis sanctae vim rationemque pervidit, ita illud quoque scisset aut explicasset, in quibus praeceptis lex ipsa consisteret, non philosophi functus fuisset officio, sed prophetae.

<sup>219</sup> Cfr. R. PICHON, *op. cit.*, pp. 246 ss.

<sup>220</sup> Cfr. DI I, 1, p. 68)

<sup>221</sup> DI I, 1, p. 74

In questo senso, potremmo anche dedurre che Lattanzio ammetta che lo Spirito possa comunicarsi a chiunque, dischiudere la verità a chiunque elegga.

Posto che ciò sia corretto, possiamo allora tentare anche un'interpretazione di quell'affermazione di Lattanzio secondo la quale ogni verità è detta per ispirazione di Dio (*vera*). Posto che Dio sia la verità; che cosa potrebbero essere “le” verità? Tenendo presente l'economia del discorso che Lattanzio sta facendo, si potrebbe arguire che le verità alle quali allude siano le verità su Dio — p.e. che Egli sia unico, che sia buono, che sia sapiente, etc. Ecco allora che chiunque dica una verità di questo genere, può farlo solo perché in-spirato da Dio.

Si pone così un ulteriore problema: chi dice una verità del genere, è consapevole davvero di ciò che sta dicendo, cioè: dell'esistenza del Dio al quale quella verità sarebbe riferita? La risposta non può che essere negativa: chi non ha conosciuto Cristo, non può conoscere davvero Dio<sup>222</sup>. Insomma: attenendoci alla lettera, ricaviamo l'impressione che Lattanzio suggerisca che ogni verità, in quanto verità su Dio, sia ispirata da lui, senza che chi la dice ne abbia consapevolezza. In effetti, ciò sarebbe coerente con la teoria secondo la quale solo la sapienza divina è davvero conoscenza della verità<sup>223</sup>.

D'altronde, può essere riconosciuta da coloro che, invece, a Cristo si sono convertiti: il cristiano, che è colui che conosce il Dio vero, e quindi la verità, riconosce la verità nei pensieri, nelle parole e nelle opere altrui. Insomma: in questo passo, Lattanzio suggerisce implicitamente che il cristiano, avendo conosciuto la verità “vera”, possa ritrovarla anche in filosofi pagani, non perché essi sono giunti alla verità grazie alla ragione umana, ma perché sono stati in-spirati divinamente. Così facendo, Lattanzio non legittima affatto la filosofia; semmai, giustifica a posteriori la sapienza cristiana, che era già stata colta per ispirazione anche da quei “ricercatori della verità” che erano i filosofi. In questo modo, invita surrettiziamente i filosofi contemporanei a convertirsi ad una verità più vera della loro.

E a proposito della valenza “ispirata” della verità:

---

<sup>222</sup> «*Qui filium non agnovit, nec patrem potuit agnoscere*», Ep 44, 1-2. Torneremo su questa forma di consapevolezza in *Conclusioni*.

<sup>223</sup> Cfr. DI II, 3, p. 122

Possiamo agevolmente dimostrare che quasi tutta la verità è divisa tra filosofi e scuole filosofiche. Non desideriamo sovvertire così la filosofia [...] ma dire che noi [cristiani] insegniamo che nessuna scuola filosofica sia stata tanto deviata, né alcun filosofo così sciocco da non aver colto qualcosa della verità. Mentre essi impazziscono nel dedicarsi alla contraddizione, per difendere le proprie falsità, per confutare le verità degli altri; non tanto per ricercare la loro verità, quanto piuttosto per perdersi nel vizio. Se fosse esistito qualcuno che avesse raccolto la verità dispersa tra i vari filosofi e le varie scuole, e l'avesse ridotta a sistema, egli certamente non dissentirebbe dalla nostra verità. Ma questo nessuno può farlo se non chi è esperto e conoscente del vero; ma nessuno può conoscere la verità se non colui che vi è istruito da Dio. E infatti, non può repudiare le cose false, né scegliere e dimostrare quelle vere: ma se per caso vi riuscisse, con assoluta certezza filosoferebbe; e pur non potendo dimostrare la verità delle sue conclusioni con testimonianze divine; tuttavia la verità da sola splendrebbe della sua luce. (VII, 7, pp. 590-92)<sup>224</sup>

«[...] noi [cristiani] insegniamo che nessuna scuola [*sectam*] filosofica sia stata tanto deviata, né alcun filosofo così sciocco da non aver colto qualcosa della verità». La «verità» in questione è naturalmente la verità di Dio, così come il «qualcosa» (*aliquid*) ad essere colto è una di quelle verità di cui si è detto in VI, 8, p. 504. Coerentemente a quanto sostenuto da Lattanzio in questo passaggio, si dovrebbe quindi affermare che ogni scuola filosofica ed ogni filosofo sia stato in qualche modo in-spirato da Dio. Stando così le cose, la filosofia risulterebbe essere una manifestazione della voce di Dio, o meglio: un modo in cui Dio si è comunicato agli uomini. Se non fosse però per quell'ipoteca sulle capacità della filosofia, o meglio: della sapienza umana che non può conoscere la verità di Dio<sup>225</sup>. Rispetto alla verità la filosofia sembra sempre un passo indietro — per quanto ogni scuola filosofica abbia di essa verità intuito qualcosa. E allora il problema è: come l'ha intuita? Non potendola intuire per via filosofica, deve averlo fatto perché Dio si è disposto a concederla.

Dice Lattanzio: «se fosse esistito qualcuno che avesse raccolto la verità dispersa tra i vari filosofi e le varie scuole [*per singulos per sectasque diffusam*], e l'avesse ridotta a sistema [*ac redigeret in corpus*], egli certamente non dissentirebbe dalla nostra verità [*non*

---

<sup>224</sup> Facile est autem docere paene universam veritatem per philosophos et sectam esse divisam. Non enim sic philosophiam nos evertimus [...] sed docemus nullam sectam fuisse tam deviam neque philosophorum quemquam tam inanem qui non viderit aliquid ex vero. Sed dum contradicendi studio insaniunt, dum sua etiam falsa defendunt, aliorum etiam vera subvertunt, non tantum elapsa illis veritas est quam se quaerere simulabant, sed ipsi eam potissimum suo vitio perdidierunt. Quodsi extitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest, verum autem scire non nisi eius qui sit doctus a deo. Neque enim potest aliter repudiare quae falsa sunt, eligere ac probare quae vera: sed si vel casu id efficeret, certissime philosopharetur, et quamvis non posset divinis testimoniis illa defendere, tamen se ipsa veritas inlustraret suo lumine.

<sup>225</sup> Cfr. DI II, 3, p. 122



*dissentiret a nobis*]». «Non dissentire» significa: “convenire” — secondo Lattanzio, ogni verità filosofica è, in quanto tale, ispirata da Dio; perciò, è praticamente una tautologia dire che, se qualcuno raccogliesse e sistematizzasse tutte queste verità, egli riconoscerebbe la verità del Cristianesimo stesso, che è “la” verità: si tratta infatti della medesima verità, ispirata dal medesimo Dio. I filosofi rivendicherebbero ciò che non appartiene loro.

E infatti, nel prosieguo del capitolo, viene anche offerta una silloge di esempi di queste verità dette dai filosofi:

Factum esse a deo mundum dixit Plato[...]\*; Hominum causa mundum et omnia quae in eo sunt esse facta Stoici loquuntur [...]\*\*; Ad virtutem capessendam nasci homines Ariston disseruit [...]\*\*\*

, etc. D'altronde, questa silloge è interessante soprattutto perché ogni verità filosofica è puntualmente associata ad una verità ispirata divinamente, che precede cronologicamente e giustifica teologicamente quanto detto dai filosofi:

\*[...] idem prophetae locuntur idemque ex Sybillae carminibus apparet; \*\*[...] idem nos divinae litterae docent; \*\*\*[...] idem nos monemur ac discimus a prophetis.

I profeti e la Sibilla, le Sacre Scritture, sono parola di Dio più diretta ed autorevole, più antica e definitiva di quella dei filosofi.

E infatti, Lattanzio si affretta ad evidenziare quanto quell'ipotesi sia irrealistica, dal momento che la verità non può essere conosciuta da nessun'altro che da colui che è istruito da Dio (*verum autem scire non nisi eius qui sit doctus a deo*). I filosofi non sono capaci di rigettare le falsità, né di identificare e giustificare le verità (*Neque enim potest aliter repudiare quae falsa sunt, eligere ac probare quae vera*). Perciò, nessun filosofo avrebbe mai potuto riuscire nell'impresa di raccogliere, unificare e sistematizzare le verità scoperte saltuariamente dalla filosofia. Da ciò consegue che la filosofia non avrebbe mai potuto di per sé rivelare la verità: essa è costitutivamente insufficiente.

Insomma: laddove c'è verità, lì c'è Dio che parla, comunicando sé stesso in modi diversi — in quello delle Sacre Scritture, in quello dei profeti, perfino in quello della Sibilla; ma anche in quello della filosofia. La quale, però, non dice in effetti una verità che non sia già stata detta in altri modi — cosicché la filosofia, se anche non è stata tutta un errore, è

*ipso facto* inutile, perciò: vana, specie in ordine al conseguimento della salvezza<sup>226</sup>. Solo la religione cristiana è necessaria — e quindi *mutatis mutandis* è necessario il Cristo.

L'importanza della verità e della sua ricerca è poi testimoniata con particolare enfasi in Ep:

Ma giustamente e meritatamente aiutano a punirli, coloro che esecrano le religioni ufficiali tramandate dagli antenati. Perché? Se gli antenati furono quelli sciocchi che indugiavano in religioni false, come sopra abbiamo descritto, siamo costretti a seguirne una vera e migliore? Perché dovrebbe esser rubata a noi la libertà e serviamo gli errori altrui? È lecito conoscere, è lecito ricercare la verità. (50, 1-2)<sup>227</sup>

«È lecito conoscere, è lecito ricercare la verità». «È lecito»: la liceità nel mondo culturale romano aveva un significato religioso ben preciso: erano infatti gli dèi a garantire la liceità o la proibizione di una certa azione. Lattanzio ricorre a quel termine attribuendogli probabilmente quel valore semantico particolare — solo che, invece di essere riferito agli dèi del pantheon pagano, era riferito al Dio unico dei cristiani. Questo Dio, dunque, legittimerebbe la ricerca della conoscenza. Ma non di qualsiasi conoscenza, che corre il rischio di diventare mèra *vana curiositas*; bensì, della sola conoscenza che importa davvero, cioè: quella del Dio vero, grazie alla quale l'uomo può salvarsi.

Proprio perché si tratta del Dio «vero», allora la sua conoscenza è la verità. Per conseguire la verità, questa verità, non si può, anzi: non si deve - sarebbe «illecito» nell'accezione semantica “forte” della religiosità romana - accettare una qualsiasi altra “verità” solo perché ci è stata trasmessa dagli antenati. Il valore della verità non è determinato dall'essere antica, o dall'essere tramandata dagli antenati, e quindi inserita nel codice del *Mos Majorum*. Il solo valore della verità consiste nell'essere vera. Ma la verità vera è inaccessibile all'uomo e può essere concessa solo da Dio per sua grazia<sup>228</sup>. D'altronde, essere dotato di *ratio perfecta* predisposta ad accogliere la sapienza divina, induce naturalmente l'uomo a ricercarla — ma senza la rivelazione divina, si può ambire al massimo a confutare l'errore, a svelare il falso; la verità resta sempre *arcanum dei*.

---

<sup>226</sup> Cfr. DI I, 1, p. 68

<sup>227</sup> Sed recte ac merito puniri eos aiunt, qui publicas religiones a maioribus traditas execrantur. Quid? Si maiores illi stulti fuerunt in suscipiendis religionibus vanis, sicut iam supra ostendimus, praescribetur nobis quominus vera et meliora sectemur? Cur nobis auferimus libertatem et quasi addicti alienis servimus erroribus? Liceat sapere, liceat inquirere veritatem.

<sup>228</sup> Cfr. DI II, p. 122

Cionondimeno, è lecito ricercarla, in quanto siamo destinati già da sempre a farlo<sup>229</sup> oltre qualsivoglia circostanza sociale e culturale.

In questo senso, la dichiarazione di Lattanzio sulla liceità della ricerca della verità si pone in netto contrasto con la tradizione romana classica — d'altronde, per parafrasare il Vangelo: «chi sono i miei antenati?» (Cfr. Mc III, 33; Mt XII, 48). La novità del Cristianesimo è percepibile in tutta la sua forza in questo passaggio di Lattanzio; ed è tutta concentrata sulla verità — alla quale si accede solo attraverso la conoscenza. Ritorna il tema della gnosi, caricata di un valore inedito per la filosofia - e la società - con la quale Lattanzio stava dialogando: la conoscenza della verità, infatti, in quanto donata da Dio; in quanto assunta consapevolmente grazie a Cristo; è necessaria per il conseguimento della salvezza, è necessaria in funzione escatologica.

---

<sup>229</sup> Cfr. ID 13, 13-16; 13,23; Ep 30, 1-5

## CAPITOLO 6

### Religione e sapienza

Al valore propriamente escatologico della verità è inerente il rapporto che Lattanzio instaura tra la religione e la sapienza<sup>230</sup>. Procediamo allora nell'analisi di un altro tema centrale della sua riflessione: quello della «religio».

Prendiamo spunto da DI:

Infatti questi adoratori di cose caduche, per quanto siano inetti [...] tuttavia conservano un baluginio di saggezza, e possono essere perdonati, in quanto adempiono al più importante dei doveri dell'uomo, se non coi fatti, perlomeno con l'intenzione. Infatti, ciò che distingue specificamente ed assolutamente gli uomini dai bruti è la religione. Per quanto questi [i filosofi] furono più saggi, in quanto scoprirono l'errore della religione falsa, furono altrettanto più sciocchi, perché non ritennero ce ne fosse una vera [...] Gli incolti e gli sciocchi credono vere le false religioni, poiché non conoscono la vera e non scoprono la falsa. I più accorti invece ignorano la vera, ma o perseverano in quelle che scoprono essere false, affinché siano visti praticarne qualcheduna; oppure non ne praticano alcuna, per non sbagliare — scadendo così nel peggiore degli errori [quello di non essere religiosi], imitando la vita delle bestie sotto le sembianze di uomini. (II, 3, pp. 120, 122)<sup>231</sup>

Secondo Lattanzio, la religione è ciò che distingue l'uomo dal bruto<sup>232</sup>. Perciò, è pur sempre meno grave praticare una religione della quale si è persuasi per ignoranza, che praticarla consapevoli che sia falsa o, sapendone una falsa, allora non praticarne alcuna — ciò significherebbe infatti rinunciare a ciò che ci rende propriamente “umani”. A tal proposito, si confronti con quanto detto in DI III, 10, p. 212: «Sapientiores igitur inperiti, qui etiamsi errant in religione deligenda, tamen naturae suae condicionisque meminerunt».

---

<sup>230</sup> DI III, 11, p. 212

<sup>231</sup> *Inpugnatae sunt ergo a prudentioribus falsae religiones, quia sentiebant esse falsas, sed non est inducta vera, quia qualis aut ubi esset ignorabant. Itaque sic habuerunt tamquam nulla esset omnino, quia veram non poterant invenire, et eo modo inciderunt in errorem multo maiorem quam illi qui falsam tenebant. Nam isti fragilium cultores quamvis sint inepti, quia caelestia constituunt in rebus corruptibilibus atque terrenis, aliquid tamen sapientiae retinent et habere veniam possunt, qui summum hominis officium etsi non re ipsa, tamen proposito tenent, siquidem hominum atque mutorum vel solum vel certe maximum in religione discrimen est. Hi vero quanto fuerunt sapientiores, quod intellexerunt falsae religionis errorem, tanto facti stultiores, quod esse aliquam veram non putaverunt... Inperiti et insipientes falsas religiones pro veris habent, quia neque veram sciunt neque falsam intellegunt, prudentiores autem quia veram nesciunt, aut in his quas falsas esse intellegunt perseverant, ut aliquid tenere videantur, aut omnino nihil colunt, ne incidant in errorem, cum id ipsum maximi sit erroris, vitam pecudum sub figura hominis imitari.*

<sup>232</sup> Cfr. ID 7, 12-14

Nel passaggio che abbiamo preso in esame la religione, in quanto elemento che specifica l'uomo rispetto alle altre creature; in quanto può essere falsa, ma la sua pratica inconsapevole è comunque preferibile al rigetto della religione stessa; è intesa come una disposizione antropologica, una necessità propria dell'uomo in quanto uomo<sup>233</sup>. In quanto tale, non può essere semplicemente considerata prassi culturale. Se dal testo si deduce che sia possibile per l'uomo *prudentialior* scoprire la falsità di una religione falsa; dal prosieguo del testo si scopre che la capacità dell'uomo di scoprire tale falsità gli deriva dalla «sapienza humana», cioè: dalla filosofia: *falsum vero intellegere est quidem sapientiae, sed humanae*.

Al contrario della verità, e quindi anche della vera religione, che può essere invece conosciuta solo grazie alla rivelazione: [...] *verum autem scire divinae sapientiae est; homo autem per se ipsum pervenire ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a deo*. Pertanto: la religione è una disposizione naturale dell'uomo; in quanto tale, dev'essere praticata; per essere praticata correttamente, è necessario sia fondata sulla verità — si tratta di caratteristiche attribuite anche alla sapienza: fin d'ora, Lattanzio suggerisce un legame tra religione e sapienza.

Veniamo poi a:

Dio volle che la natura dell'uomo fosse tale da essere incline a desiderare e aspirare a due cose: alla religione ed alla sapienza. Ma gli uomini hanno sbagliato per questo motivo: o perché, disinteressati alla sapienza, hanno accolto solo la religione; o perché, disinteressati alla religione, si sono dedicati solo alla sapienza — mentre l'una senza l'altra non possono essere vere. Si dedicano pertanto alla pratica di varie religioni, le quali però o sono false perché essi hanno abbandonato la sapienza, la quale li avrebbe insegnato che non ci può essere una pluralità di dèi; oppure si dedicano ad una sapienza che è falsa, perché ignara della religione del Dio sommo, che li avrebbe potuti istruire nella conoscenza della verità. Così gli uomini che ammettono [solo] l'una o l'altra conducono una vita disordinata ed errabonda, poiché la verità ed il dovere dell'uomo consistono nella loro [della sapienza e della religione] connessione indissolubile. (III, 11, p. 212)<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> Cfr. ID 7, 12-14; 22, 2-3

<sup>234</sup> *Naturam hominis deus hanc esse voluit, ut duarum rerum cupidus et adpetens esset, religionis et sapientiae. Sed homines ideo falluntur, quod aut religionem suscipiunt ommissa sapientia aut sapientiae soli student ommissa religione, cum alterum sine altero verum esse non possit. Cadunt ergo ad multiples religiones, sed ideo falsas, quia sapientiam reliquerunt, quae illos docere poterat deos multos esse non posse, aut student sapientiae, sed ideo falsae, quia religionem summi dei omiserunt, qui eos ad veri scientiam potuit erudire. Sic homines qui alterutrum suscipiunt vitam deviam maximisque erroribus plenam secuntur, quoniam in his duobus inseparabiliter conexas et officium hominis et veritas omnis inclusa est.*

La religione non può essere separata dalla sapienza; solo qualora una delle due sia falsa, allora può trovarsi separata dall'altra. Di conseguenza, se sono vere entrambe, si coimplicano a vicenda, convergendo nella sola verità<sup>235</sup>. Viceversa, è la verità a determinare la coimplicazione di religione e sapienza, e quindi la loro autenticità. Ora: siccome la verità può essere donata solo da Dio e non ricavabile con la sola ragione umana; risulta evidente che sia Dio ad aver voluto tale coimplicazione tra religione e sapienza, attribuendole uno scopo secondo il suo disegno provvidenziale.

Di conseguenza, risulta necessario che Dio abbia forgiato la natura dell'uomo desiderosa tanto della religione e quanto della sapienza — non diversamente da quanto sia desiderosa della verità<sup>236</sup>. Se sono desiderate, queste cose sono intrinseche alla natura dell'uomo, perciò: l'uomo è naturalmente predisposto alla religione<sup>237</sup> ed alla sapienza — non si desidera infatti ciò per cui non abbiamo inclinazione.

Che poi la religione sia considerata da Lattanzio, perlomeno in questo passo, una disposizione naturale, pare confermato dal fatto che ammetta di preferire coloro che praticano la religione, per quanto falsa, a coloro che hanno abbandonato ogni pratica religiosa. Ciò è in singolare consonanza con quanto abbiamo detto a proposito della *ratio perfecta* commentando DI II, 6, p. 138 in 3.1.: così come il mancato utilizzo di questa determina una sorta di “scadimento ontologico” dell'uomo; così a maggior ragione dovremmo dire anche dell'abbandono di ogni pratica religiosa, che distingue senza alcun dubbio l'uomo da ogni altra creatura.

La coimplicazione tra religione e sapienza è ribadita anche in:

Perciò non c'è nient'altro su cui possa sostenersi la nostra ragion d'essere, la nostra condizione, se non la conoscenza del Dio che ci ha creati e la sua venerazione devota e pia. E siccome i filosofi si persero proprio in questo punto, non possono certo essere definiti “sapienti”. Essi ricercarono la sapienza; ma siccome non la cercavano seguendo la via giusta, se ne ritrovarono lontani ed incorsero in così gravi errori da smarrire perfino la sapienza comune. Infatti non solo rifiutarono di ammettere la religione, ma perfino si adopraron per estirparla perché, ingannati dall'apparenza di una falsa virtù, tentarono di liberare l'animo dal timore. (III, 28, p. 296)<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Cfr. Ep 36, 5, dove si parla di «*religio sapiens*» e di «*sapientia religiosa*»; Ep 47, 1

<sup>236</sup> Cfr. DI I, 1, p. 74

<sup>237</sup> Cfr. DI II, 3, p. 120

<sup>238</sup> Quapropter nihil est aliud in vita quo ratio, quo condicio nostra nitatur, nisi dei qui nos genuit agnitio et religiosus ac pius cultus; unde quoniam philosophi aberraverunt, sapientes utique non fuerunt. Quae siverunt illi quidem sapientiam, sed quia non rite quaerebant, prolapsi sunt longius et in tantos errores inciderunt, ut etiam communem sapientiam non tenerent. Non enim tantum religionem adserere noluerunt, verum etiam sustulerunt, dum specie falsae virtutis inducti conantur animo somni metu liberare.

«Perciò non c'è nient'altro su cui possa sostenersi [*nitatur*] la nostra ragion d'essere [*ratio*], la nostra condizione, se non la conoscenza del Dio che ci ha creati e la sua venerazione [*cultus*] devoto e pio [*religiosus*]». Il verbo «nitor» si traduce: “appoggiarsi su”, “sostenersi a” o, in senso figurato, “fare affidamento su”, “fidare in”, “affidarsi” — che, se riferito a «condicio» non dà problema, dobbiamo riflettere brevemente sul riferimento alla «ratio». Abbiamo visto a proposito di DI III, 10, p. 208, che la *ratio* umana «perfecta» è la funzione dell'anima capace di diventare sapiente accogliendo la verità donata da Dio. Ricevendo la verità donata da Dio, la sapienza in questione è naturalmente quella «divina» — distinta da quella sapienza umana, cioè: filosofica che in questo passaggio è definita “comune”, in quanto comune a tutti gli uomini che esercitano la *ratio perfecta*.

Più avanti:

L'unica speranza per l'uomo, l'unica salvezza risiede in questa dottrina che noi difendiamo; tutta la sapienza dell'uomo sta in questo: conoscere e rendere culto a Dio — questo è il nostro credo, questa il nostro pensiero. Così, con quanta voce dispongo io testimonio, proclamo, denuncio: qui, qui è ciò che tutti i filosofi, durante tutto il corso della loro vita, cercarono senza riuscire mai a trovarlo, ad afferrarlo, a comprenderlo, perché o difesero una religione perversa o distrussero completamente la religione. [...] Ecco che una voce dal Cielo ci insegna la verità e ci mostra una luce più splendida della luce stessa del sole. Perché ci comportiamo da nemici verso noi stessi ed esitiamo ad accogliere la sapienza, che uomini dotti non riuscirono a scoprire pur avendo consumato tutta la loro vita nel cercarla? Chi vuol essere sapiente e felice, ascolti la voce di Dio, apprenda la giustizia, conosca i misteri della sua nascita, disprezzi le cose umane, accolga quelle divine, per poter conseguire quel sommo bene per il quale è nato. (III, 30 p. 308)<sup>239</sup>

«... la sapienza dell'uomo sta in questo: conoscere e rendere culto a Dio». Tale sapienza - evidentemente divina, in quanto si fonda sulla verità donata da Dio - è fonte di salvezza (*salus*). Del culto da rendere a Dio, abbiamo detto altrove<sup>240</sup> che avviene in spirito, e

---

<sup>239</sup> Una igitur spes homini, una salus in hac doctrina quam defendimus posita est, omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut deum cognoscat et colat: hoc nostrum dogma, haec sententia est. Quanta itaque voce possum, testificor proclamo denuntio: hic, hic est illud, quod philosophi omnes in tota sua vita quaesierunt nec unquam tamen investigare comprehendere tenere valuerunt, quia religionem aut pravam retinuerunt aut totam penitus sustulerunt... Vox ecce de caelo veritatem docens et nobis sole ipso clarius lumen ostendens. Quid nobis iniqui sumus et sapientiam suscipere cunctamur, quam docti homines contritis in quaerendo aetatibus suis numquam reperire potuerunt? Qui vult sapiens ac beatus esse, audiat dei vocem, discat iustitiam, sacramentum nativitatibus suae norit, humana contemnat, divina suscipiat, ut summum illud bonum ad quod natus est possit adipisci.

<sup>240</sup> DI III, 9, p. 208; Ep 53, 3-4)

consiste nel venerare Dio come genitore e Signore di tutto il creato. Qui non si parla di «religio», ma è implicito che il culto sia assimilato alla religione, così che: religione e sapienza si coimplicano, e l'uomo che le possiede entrambe possiede quella verità che lo salva.

I filosofi, maestri di «sapientia humana», cercano da sempre questa verità, cioè: conoscere e rendere culto a Dio, ma non la potevano ottenere per il loro disprezzo della religione. Era comunque necessario che una «vox» scendesse «de caelo» per insegnare la verità — mai un uomo con la sua sola ragione sarebbe riuscito a conoscere la verità. Tale vox che scende dal Cielo comunica con quella parte altrettanto celeste dell'uomo, cioè: lo spirito<sup>241</sup>, la «mens».

Perciò, chi vuole diventare *sapiens ac beatus* deve ascoltare la voce di Dio. Per chi ha ascoltato la voce di Dio, conseguono una serie di acquisizioni e di doveri morali nella propria vita: conoscere il mistero della sua nascita<sup>242</sup>; disprezzare le cose “umane”, intendendo con questa espressione tutto ciò che da Dio e dalla salvezza lo allontani (resta curioso il fatto che l'uomo per salvarsi debba disprezzare l'umano); etc. Ritorna con forza il messaggio etico del pensiero lattanziano.

Prendiamo in considerazione anche:

Dal momento che allora, come ho detto, la filosofia e la religione degli dèi sono separate e ben distinte, in quanto che alcuni sono maestri di sapienza - per i quali non si va comunque agli dèi - ed altri i custodi della religione - per i quali non si apprende la sapienza; è evidente che quella non è la vera sapienza né questa la vera religione. Quindi né la filosofia poté conoscere la verità né la religione degli dèi offrire una giustificazione di sé, della quale manca. Quando poi la sapienza e la religione sono congiunte inscindibilmente, l'una e l'altra sono necessariamente vere, poiché negli atti del culto dobbiamo essere sapienti, cioè: conoscere che cosa veneriamo e in che modo dobbiamo venerarla; e nella saggezza rendere culto, cioè: adempiere di fatto e con l'azione ciò che conosciamo. Dove la sapienza si associa dunque alla religione? Ovviamente laddove si rende culto ad un Dio unico, la vita ed ogni azione sono riferite ad un solo capo e ad una sola potenza. Insomma: i dottori della sapienza sono anche i sacerdoti di Dio. E tuttavia nessuno si sorprenda se è accaduto spesso e può ancora accadere che qualche filosofo diventi sacerdote degli dèi: quando ciò accade, non si congiunge la filosofia con la religione, bensì la filosofia s'estingue in mezzo alle cose sacre, e altrettanto accade alla religione quando è considerata come filosofia la sua ritualità è gestuale, e non in spirito e in preghiera — a differenza della nostra, che è la

---

<sup>241</sup> Cfr. DI III, 6, p. 186

<sup>242</sup> Cfr. V. LOI, *op. cit.*, p. 3: «Lattanzio ripetutamente discute il problema della finalità divina nella creazione dell'uomo... l'uomo è stato creato perché conosca, ammiri e glorifichi l'opera creatrice di Dio. Questa finalità è il sacramentum hominis, la cui conoscenza, riservata a coloro che sono illuminati dalla rivelazione cristiana, è indispensabile per orientare positivamente tutta la vita dell'uomo.»



religione vera. Perciò, nella sapienza c'è la religione e nella religione la sapienza. (IV, 3, pp. 326, 328)<sup>243</sup>

Lattanzio stavolta è piuttosto preciso dal punto di vista etimologico: ricorre a «*philosophia*» e a «*religio deorum*» per distinguerle dalla vera sapienza, che altre non può essere che quella divina, e dalla vera religione, cioè: la *religio dei*. In questo modo, è immediatamente intuibile che, essendo entrambe imperfette, saranno per forza distinte l'una dall'altra, e separate — insomma: non saranno reciprocamente coimplicantesi come nel caso della vera sapienza e della vera religione<sup>244</sup>. Ciò viene confermato infatti nel prosieguo del discorso, laddove Lattanzio risulta particolarmente perspicuo: «Perciò né la filosofia può comprendere la verità, né la religione degli dèi darsi un senso, che le manca». Secondo Lattanzio, infatti, così come la filosofia - *sapientia humana* - non può comprendere «la» verità; altrettanto la religione “degli dei”, cioè: pagana, la quale è solo idolatria, non ha senso, è in-sensata.

Al contrario, la religione e la sapienza vere sono legate intimamente, in quanto possiamo constatare che: «[...] e nel rendere culto si dev'essere saggi, cioè: conoscere che cosa veneriamo e in che modo dobbiamo venerarla; e nella saggezza rendere culto, cioè: adempiere di fatto e con l'azione ciò che conosciamo». Di più: sapienza e religione sono legate perché «[...] laddove si rende culto ad un Dio unico, la vita ed ogni azione sono riferite ad un solo capo e ad una sola potenza. Insomma: i dottori della sapienza sono anche i sacerdoti di Dio». E ancora: sebbene accada spesso che un filosofo faccia il sacerdote degli dèi (allusione a certe correnti neoplatoniche, p.e. quella di Porfirio e Giamblico?), il risultato comunque è che «[...] non si congiunge la filosofia con la

---

<sup>243</sup> Quoniam igitur ut dixi philosophia et religio deorum diiuncta sunt longeque discreta, siquidem alii sunt professores sapientiae, per quos utique ad deos non aditur, alii religiones antistites, per quos sapere non discitur, apparet nec illam esse veram sapientiam nec hanc religionem. Idcirco nec philosophia potuit veritatem comprehendere nec religio deorum rationem sui, qui caret, reddere. Ubi autem sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque esse verum necesse est, quia et in colendo sapere debemus, id est scire quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere id est re et actu quod scierimus implere. Ubi ergo sapientia cum religione coniungitur? Ibi scilicet ubi deus colitur unus, ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur, denique idem sunt doctores sapientiae qui et dei sacerdotes. Nec tamen moveat quemquam quia et saepe factum est et fieri potest, ut philosophus aliquis deorum suscipiat sacerdotium: quod cum fit, non tamen coniungitur philosophia cum religione, sed et philosophia inter sacra cessabit, et religio, quando philosophia tractabitur. Illa enim religio muta est, non tantum quia mutorum est, sed quia ritus eius in manu et in digitis est, non in corde aut in lingua, sicut nostra, quae vera est. Idcirco et in sapientia religio et in religione sapientia est.

<sup>244</sup> Cfr. DI III, 11, p. 212; III, 28, p. 296; III, 30 p. 308; etc.

religione, bensì la filosofia s'estingue in mezzo alle cose sacre, e altrettanto accade alla religione quando è considerata come filosofia».

C'è da fare una notazione: la filosofia conserva comunque una sua dignità per Lattanzio, in quanto è *sapientia humana*; la *religio deorum*, invece, è dichiarata risolutamente una mistificazione. In questo passaggio del suo discorso, allora, Lattanzio intende forse suggerire che la ragione viene vilipesa dalla religione falsa, o meglio: che la pratica della religione falsa fa “estinguere” (= cessare) la razionalità peculiare dell'uomo, cioè: quella *perfecta*. In altre parole: la religione falsa “instupidisce” l'uomo — e infatti, altrove<sup>245</sup> Lattanzio dice che chi indulge nella «falsa religio», si riduce a bruto (*ritu belvarum*).

Lattanzio dice infine che quella religione degli dèi è «muta» non tanto perché sia propria dei muti, cioè: dei bruti, ma perché «la sua ritualità è gestuale, e non in spirito [*cor*]<sup>246</sup> e in preghiera [*lingua*]», a differenza di quella dei cristiani — che è la vera religione. Restando coerente a quanto aveva detto altrove a proposito della spiritualità della religione cristiana<sup>247</sup>, qui Lattanzio aggiunge che la religione degli dèi resta “muta”; che cosa intende dire? Lattanzio associa il mutismo all'inefficacia, perciò alla falsità della *religio deorum*. In diversi luoghi<sup>248</sup>, Lattanzio dice che la salvezza è comunicata da Dio, e che l'uomo che vuole salvarsi deve “ascoltare” questa voce. Senz'altro Lattanzio evoca un contesto spirituale caratterizzato da quest'elemento comunicativo, anzi: propriamente “uditivo”, quasi “auricolare”. È così che si comunica la verità, e quindi la salvezza: da Dio agli uomini, e dagli uomini a Dio. Tale possibilità era nota alla tradizione sapienziale ellenica; ma ancora più comune presso l'apocalittica giudaica<sup>249</sup>, che si sviluppa in seno ad una cultura, quella ebraica appunto, dove Dio si manifesta non tramite rappresentazione, bensì attraverso la sua voce.

E ancora:

Da quanto si è detto risulta chiara la connessione intima tra la sapienza e la religione. La sapienza riguarda i figli ed è inerente all'amore; la religione riguarda i servi ed è inerente al timore. Infatti, come i figli devono amare ed onorare il padre; così i servi devono venerare e temere il signore. Dio, che è uno, poiché è sia padre che signore, lo dobbiamo amare come figli e temere come servi. Quindi non possiamo separare la religione dalla sapienza né la sapienza dalla religione, poiché è lo stesso Dio Colui

---

<sup>245</sup> Ep 22, 8-11

<sup>246</sup> Abbiamo detto altrove (commentando ID 1, 1-9) che, secondo una certa tradizione, il cuore è la sede dell'anima, o dello spirito.

<sup>247</sup> Cfr. DI III, 9, p. 208; Ep 53, 3-4

<sup>248</sup> p.e. in DI III, 30 p. 308

<sup>249</sup> D.S. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 208-209

che dobbiamo conoscere - il ché pertiene alla sapienza - e che dobbiamo onorare - il ché pertiene alla religione. Ma la sapienza precede, la religione segue, perché prima si conosce Dio, e di conseguenza Gli si rende culto. E così, in due nomi differenti c'è una sola forza. Per quanto diverse sembrano, dato che una [la sapienza] è attribuita al pensiero, l'altra [la religione] all'azione; tuttavia, sono come due rivi che promanano da una stessa fonte. La fonte della sapienza e della religione è Dio — dalla quale se questi due rivi s'allontanassero, necessariamente si prosciugherebbero: coloro che la [la fonte, cioè: Dio] ignorano, non possono essere sapienti né religiosi. (IV, 4, pp. 330-331)<sup>250</sup>

Si ribadisce che la sapienza e la religione (vere) sono intimamente connesse tra loro. Qui si dà un motivo ulteriore del perché lo siano: essendo Dio sia padre che signore, gli è dovuto ciò che spetta ad un padre e ad un signore da parte dei figli e dei servi, ovverosia: l'amore, da parte dei primi; il timore, da parte dei secondi. Noi siamo tali figli e servi. Ma, dal discorso di Lattanzio, pare che non lo si sia da sempre, o meglio: non ne abbiamo da sempre coscienza. Infatti, è necessario che la sapienza ci illumini, facendoci prendere coscienza d'essere figli di Dio — per quale altra ragione altrimenti «Sapientia spectat ad filios»?

D'altronde, nella seconda parte del ragionamento, Lattanzio chiarisce il rapporto tra sapienza e religione: prima bisogna essere sapienti — ma tale sapienza non può essere conseguita con i soli mezzi umani, cioè: con la sola ragione, per quanto «perfecta»; c'è bisogno della rivelazione di Dio<sup>251</sup>. La sapienza ci rende coscienti d'essere “figli” di Dio, e come tali ci sollecita ad amare il Padre nostro che è nei Cieli. Solo come conseguenza di questa agnizione comprendiamo anche d'essere “servi”, cioè: dipendenti da Dio, che è Signore, e che in quanto tali dobbiamo rendergli la venerazione dovuta<sup>252</sup>. L'essere figlio non è una condizione separata dall'essere servo, in quanto Dio è sia Padre che Signore. Per quanto di primo acchito tale omologazione della figliolanza alla servitù sia una stonatura alla nostra sensibilità moderna, si deve tenere in considerazione che il pubblico al quale Lattanzio si rivolgeva era quello educato secondo i criteri romani, più o meno ma

---

<sup>250</sup> Quibus rebus apparet quam inter se coniuncta sint sapientia et religio. Sapientia spectat ad filios, quae exigit amorem, religio ad servos, quae exigit timorem. Nam sicut illi patrem diligere debent et honorare, sic hi dominum colere ac vereri. Deus autem, qui unus est, quoniam utramque personam sustinet et patris et domini, et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere, quia servi. Non potest igitur nec religio a sapientia separari nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est qui et intelligi debet, quod est sapientia, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere. Ita in duobus nominibus una vis est. Quamvis diversa esse videantur: alterum enim positum est in sensu, alterum in actu; sed tamen similia sunt duobus rivis ex uno fonte manantibus. Fons autem sapientiae et religionis deus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est: quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt nec religiosi.

<sup>251</sup> Cfr. DI III, 10, pp. 208,210

<sup>252</sup> Cfr. Ep 64, 1 – 7

pur sempre afferenti al sistema del *Mos Majorum*. In questo sistema, il *Pater familias* era al contempo anche signore, se non proprio “padrone” di tutti e d’ogni membro della «*familia*», dalla moglie ai servi veri e propri, passando dai figli<sup>253</sup>. Ma dopo la presa di coscienza, dobbiamo agire religiosamente, cioè: come è proprio alla nostra condizione di figli e servi.

Un’esplicita dichiarazione dell’importanza della religione è presente in:

Ed infatti non è possibile che colui che non sbaglia in qualsiasi atto della sua vita, sbagli proprio nel punto principale, cioè: nella religione, che è il fondamento di tutto. Se l’empietà si trovasse nella cosa essenziale, passerebbe necessariamente in tutte le altre. Parimenti non può darsi che essi, fuor di strada in ogni manifestazione della vita, non siano in errore anche per ciò che si riferisce alla religione: poiché se il senso del giusto si mantenesse ben saldo in ciò che è più importante, non verrebbe meno in tutto il resto. (V, 10, p. 400)<sup>254</sup>

La religione è il vertice, il capo, il sommo di ogni altra opera umana. Tant’è che coloro che si comportano rettamente in tutto, non possano sbagliarsi proprio nella prassi culturale: «[...] infatti, l’empietà accolta in ciò che sta al vertice si diffonderebbe nel resto». Ad una devozione corretta in ciò che è più essenziale (*pietas in summo regulam tenens*), corrisponde un modo corretto di agire anche nel resto. A tal proposito, dice J. Scheid<sup>255</sup>:

«Il campo di applicazione della pietà (devozione) oltrepassa quello della religione: riguarda sia le relazioni corrette con i genitori, gli amici o i concittadini, sia il comportamento corretto nei confronti degli dèi».

D’altronde, essendo la religione coimplicata con la sapienza divina; ed essendo tale sapienza una capacità specifica dell’uomo; la religione è essenzialmente una manifestazione specifica dell’uomo, che in essa dimostra la sua dignità.

Importante è poi il brano seguente, dove Lattanzio afferma la volontarietà della religione:

Nulla è così volontario come la religione: essa, se l’animo di chi la compie un sacrificio vi ripugna, senz’altro scompare, è distrutta. Pertanto è conforme ad un retto modo di sentire difendere la religione con la costanza o con la morte; così, conservandosi intatta la fede, si fa cosa grata a Dio e si accresce l’autorità della

---

<sup>253</sup> Cfr. B. COLLOT, *op. cit.*

<sup>254</sup> Neque enim fieri potest ut qui in omnibus vitae suae actibus non errant, in ipsa summa errent, hoc est in religione, quae rerum omnium caput est: impietas enim suscepta in eo quod est summum per cetera universa sequeretur. Aequae fieri non potest ut ipsi qui errant in omnia vita, non et in religione fallantur, quoniam pietas in summo regulam tenens tenorem suum servaret in ceteris.

infatti, l’empietà accolta in ciò che sta al vertice si diffonderebbe nel resto

<sup>255</sup> J. SCHEID, *op. cit.*, p. 34

religione. Infatti, se colui che in una battaglia terrena si mantiene fedele al suo re in qualche fatto d'arme di particolare importanza, diventa a lui più accetto e caro, continuando a vivere, e, se muore, ottiene la massima gloria, per essere caduto combattendo per il suo comandante; quanto più ci si deve mantenere fedeli a Dio, di tutti sovrano, che non solo ai vivi bensì anche ai morti può concedere il premio della virtù? Pertanto il culto di Dio, proprio della battaglia celeste, esige la massima dedizione e fedeltà. (V, 19, p. 454)<sup>256</sup>

Dicendo che «[...] se lo spirito [*animus*] di colui che compie il sacrificio è avverso, l'azione cultuale [*religio*] è vanificata», Lattanzio ribadisce che la religione non è questione di gesti, di ortoprassi<sup>257</sup>, bensì di persuasione spirituale — e quindi è in sé un fatto spirituale<sup>258</sup>. Ma come si può essere davvero persuasi di una religione? Implicitamente, Lattanzio suggerisce che, siccome si può essere persuasi davvero di un'idea solo se la si ritiene vera, allora solo la vera religione può persuadere veramente l'uomo. Tale persuasione è dunque collegata direttamente alla verità, e con essa alla sapienza divina. Ora, siccome la sapienza divina è donata da Dio; sebbene Lattanzio non esprima il concetto seguente apertamente, possiamo ipotizzare che lo avrebbe condiviso: la persuasione deriva dalla parola di Dio stesso, è Dio stesso che persuade l'uomo facendogli dono della sua verità.

Chi accoglie questa verità, la difende “pazientemente” - la «*patientia*» è un concetto caro agli stoici, in particolare a Seneca<sup>259</sup> - fino alla morte, ed è questa pervicacia a renderlo grato a Dio. Si potrebbe dire che in questo passaggio Lattanzio espone sinteticamente il senso del martirio. Esso è una sorta di battaglia celeste, condotta spiritualmente contro quelle forze malvagie che vorrebbero allontanarci da Dio, facendoci perdere il premio che egli ha riservato per i valorosi.

Infine, Lattanzio finalmente rivela il senso complessivo della provvidenza divina:

Ora facciamo una breve sintesi di tutta l'intera dottrina. Il mondo è stato creato affinché nasciamo; perciò nasciamo, affinché conosciamo il creatore del mondo e nostro Dio; perciò conosciamo, affinché rendiamo culto; perciò rendiamo culto, affinché ci guadagniamo l'immortalità come premio delle nostre fatiche, siccome il

---

<sup>256</sup> Nihil est enim tam voluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata, iam nulla est. Recta igitur ratio est ut religionem patientia vel morte defendas; in quo fides conservata et ipsi deo grata est et religioni addit auctoritatem. Nam si is qui in hac terrestri militia regi suo fidem servat in aliquo egregio facinore, si post vixerit, et acceptior fit et carior, si perierit, summam consequitur gloriam, quod pro duce suo morte occubuerit, quanto magis imperatori omnium deo fides servanda est, qui non tantum viventibus, sed etiam mortuis praemium, potest virtutis exsolvere? Igitur dei cultus quoniam militiae caelestis est, devotionem maximam fidemque desiderat.

<sup>257</sup> J. SCHEID, *op. cit.*, p. 32

<sup>258</sup> Cfr. DI III, 9, p. 208; Ep 53, 3-4

<sup>259</sup> Cfr. A. TRAINA, *op. cit.*, p. 28

culto di Dio costa enormi fatiche; perciò patiamo per l'immortalità, affinché diventiamo simili agli angeli e serviamo in perpetuo Dio sommo Padre e Signore e partecipiamo al regno eterno di Dio. Questa è l'essenza delle cose, questo il segreto di Dio, questo il mistero del Mondo [...] (VII, 6, p. 586)<sup>260</sup>

Lattanzio parla degli scopi dell'essere religiosi, del rendere culto al vero Dio. Segnaliamo che il concetto di «mysterium» nell'apocalittica giudeo-cristiana è associato ai segreti del cosmo che vengono svelati al momento della rivelazione. Cristo è la rivelazione definitiva di questo mistero del cosmo, la cui conoscenza costituisce la gnosi<sup>261</sup>.

Questo passaggio è in un certo senso la sintesi della riflessione di Lattanzio sul senso dell'esistenza dell'uomo, cioè: sullo scopo intrinseco alla natura umana. All'interno del senso complessivo dell'esistere, si rileva anche il senso specifico del rendere culto, dell'essere religiosi, ovverosia: ottenere il premio dell'immortalità, che renderebbe gli uomini simili agli angeli. Si conferma la natura provvidenziale della religione, intesa come una disposizione antropologica al culto di Dio, indispensabile al fine del conseguimento del *summum bonum*, cioè: dell'immortalità.

Se passiamo poi a ID:

La lista sarebbe lunga, se volessi essere esaustivo e menzionare, per ciascuna specie animale, le attitudini che appaiono assai simili all'ingegnosità umana. Se dunque riscontriamo anche nelle bestie delle caratteristiche che attribuiamo usualmente all'uomo; risulta evidente che solo della religione non v'è traccia nelle bestie, né alcun sospetto. Alla religione pertiene la giustizia, che nessun altro animale può raggiungere [...] Alla giustizia inerisce il culto di Dio: così che colui che non lo sostiene, questi non ha una natura umana e conduce una vita bestiale sotto l'apparenza umana. Solo per questa ragione ci distinguiamo dagli altri animali: perché percepiamo [*sentimus*] la forza e la potenza divine [...] (7, 12 – 14)<sup>262</sup>

Se anche condividiamo qualcosa con gli altri animali, è evidente che questi non recano traccia né sospettano affatto la religione, intesa nel doppio senso di: 1) pratica religiosa,

---

<sup>260</sup> Nunc totam rationem brevi circumscriptione signemus. Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut adgnoscamus factorem mundi ac nostri deum: ideo adgnoscamus, ut colamus: ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus dei constat: ideo praemio immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum serviamus et simus aeternum deo regnum. Haec summa rerum est, hoc arcanum dei, hoc mysterium mundi...

<sup>261</sup> J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 211

<sup>262</sup> Longum est si exsequi velim quae a singulis generibus animalium fieri soleant humanae sollertiae simillima. Quod si horum omnium quae ascribi homini solent in mutis quoque deprehenditur similitudo, apparet solam esse religionem cuius in mutis nec vestigium aliquod nec ulla suspicio inveniri potest. Religionis est propria iustitia, quae nullum aliud animal attingit... Iustitiae autem dei cultus ascribitur: quem qui non suscipit, hic a natura hominis alienus vita pecudum sub humana specie vivet. Cum vero a ceteris animalibus hoc paene solo differamus quod soli omnium divinam vim potestatemque sentimus...

in quanto le “tracce” della religione possono essere trovate solo nelle istituzioni religiose; 2) credenza religiosa, in quanto gli altri animali non hanno idea di cosa sia la religione. In ID 7, 5-6, Lattanzio cita Cicerone quando dice: «Nullo est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei»<sup>263</sup>. Lattanzio associa la sapienza («[...] enim [...]») alla «notitiam aliquam dei» — ed è proprio questa sapienza a distinguerci dagli altri animali. La sapienza, evidentemente sapienza divina, è assimilata alla «notitiam dei», che può essere ricevuta solo dall’uomo in quanto *religiosus*.

Alla religione pertiene la giustizia, che nessun altro animale immagina. Il culto di Dio, cioè: la pratica religiosa, si ascrive alla giustizia. Essere “giusti” significa quindi rendere culto a Dio. Ma la pratica religiosa corrisponde alla religione *tout court* oppure è solo una declinazione nella prassi di qualcosa di più ampio? Lattanzio dice che l’uomo si distingue dagli altri animali solo perché “percepisce” la forza e la potestà divine. E poco prima dice che solo la religione lo distingue dagli animali. Noi avanziamo l’ipotesi che la religione, per come la intende Lattanzio, sia *lato sensu* proprio una disposizione antropologica alla “percezione del divino”; la prassi culturale ne è solo una declinazione, per quanto fondamentale.

In quanto disposizione, la religione può essere assimilata alla *ratio perfecta*: entrambi sono dotazioni naturali dell’uomo, che lo specificano rispetto al resto del creato e che lo inclinano alla ricerca di qualcosa. D’altronde, siccome l’unica religione valida è quella vera rivelata da Dio; la religione può essere assimilata anche alla sapienza divina, in quanto “contenuto” della *ratio perfecta*. Un’assimilazione che non è “identificazione”, bensì, come abbiamo già avuto modo di rilevare, «coimplicazione».

Nondimeno, Lattanzio pare attribuire talvolta alla religione il significato di “prassi culturale”, come p.e. nel seguente passo:

Se dunque la religione non può essere abbandonata senza che noi perdessimo anche la sapienza, che ci distingue dalle bestie, e la giustizia, che rende più sicura la vita in società; come potrebbe la religione stessa essere conservata senza il timore? Ciò che non è temuto, infatti, è disprezzato; ciò che è disprezzato, non è quindi coltivato. E così accade che la religione, la sua sovranità e la sua dignità, può sussistere grazie al timore. E tuttavia il timore non si dà laddove nessuno può adirarsi. Se togliessi a Dio la benevolenza, oppure la collera, oppure entrambi, verrebbe necessariamente meno anche la religione, senza la quale la vita degli uomini sarebbe colmata di stoltezza, delittuosità e crudeltà. (8, 7 – 8)<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> CICERONE, *De Legibus*, I, 8, 24

<sup>264</sup> Quod si religio tolli non potest ut et sapientiam, qua distamus a belvis, et iustitiam retineamus, qua communis vita sit tutior, quomodo religio ipsa sine metu teneri aut custodiri potest? Quo denim non

La vita degli uomini sarebbe stolta, scellerata, crudele senza la religione. La religione dipende dal timore (*metu*), perché ciò che non è temuto viene disprezzato, e ciò che è disprezzato non viene coltivato. In questo caso, la religione pare consistere nella sola prassi culturale, in quanto è questa che viene permessa dal timore. L'ira di Dio, che suscita il timore, è fondamentale proprio per conservare la pratica culturale. E sarebbe proprio levando la pratica culturale, che la vita dell'uomo scadrebbe nella barbarie.

O ancora nel seguente:

Il mondo inoltre, siccome è governato da una ragione ed ha un senso, è pertanto creato da Dio. Poiché Dio è creatore e governatore del mondo, allora è stabilita giustamente una religione vera e retta: perché sono dovuti onore e venerazione all'autore di tutte le cose ed al genitore comune. (10, 52 – 53)<sup>265</sup>

Diversamente Lattanzio dice in:

[...] infatti solo nella religione, cioè: nella conoscenza del sommo Dio, consiste la sapienza. Tutti i profeti ricolmi dello spirito divino hanno parlato della benevolenza di Dio nei confronti dei giusti e della sua collera nei confronti degli empi. (22, 2 – 3)<sup>266</sup>

La sapienza è nella sola religione, cioè: nella nozione, concetto, idea, conoscenza del sommo Dio. Ciò non smentisce necessariamente quanto Lattanzio dice in ID 7, 5-6, per cui religione e sapienza sono due cose diverse. Certo è che qui la religione non può essere ridotta alla prassi culturale, in quanto si dice apertamente che è: «notitia» di Dio. Tale concezione rimanda piuttosto a ID 7, 12-14, quando Lattanzio parla della capacità dell'uomo di “sentire” il divino. Ma ciò che qui era solo percepito in quanto potente, adesso è concepito concettualmente. Perciò, in questo caso possiamo dire che per «religio» Lattanzio intenda la capacità dell'uomo di concepire di Dio.

---

metuitur, contemnitur, quod contemnitur, utique non colitur. Ita fit ut religio et maiestas et honor metu constet; metus autem non est ubi nullus irascitur. Sive igitur gratiam deo sive iram sive utrumque detraxeris, religionem tolli necesse est, sine qua vita hominum stultitia scelere inmanitate completur.

<sup>265</sup> Mundus autem, quoniam rationem habet qua et regitur et constat, ergo a deo factus est. Quod si est conditor rectorque mundi deus, recte igitur ac vere religio constituta est; auctori enim rerum parentique communi honor veneratioque debetur.

<sup>266</sup> ... in sola enim religione, id est in dei summi notione, sapientia est. Prophetæ universi divino spiritu repleti nihil aliud quam de gratia dei erga iustos et ira eius adversus impios loquuntur.



Risultano consonanti a quest'idea anche altri testi, come quello di Ep:

Ma siccome la sapienza è stata donata solo all'uomo, affinché avesse intelligenza di Dio, e questa è la sola distanza tra l'uomo e le bestie — la giustizia stessa è vincolata a due doveri: uno verso Dio come padre; l'altro verso l'uomo come fratello, siccome da Lui siamo stati tutti generati. È stato detto correttamente che la sapienza è la conoscenza delle cose divine ed umane. Infatti, è opportuno conoscere cosa noi dobbiamo a Dio e cosa agli uomini, ovverosia: a Dio dobbiamo la religione, agli uomini dobbiamo la carità. La prima è inerente alla sapienza, la seconda alla virtù — ed entrambi [religio + carità] sono inerenti alla giustizia. (28, 5 – 6)<sup>267</sup>

La sapienza (divina) è stata concessa solo all'uomo, affinché conosca Dio. Ma chi altri, se non Dio stesso, può averla concessa? Perciò: Dio ha concesso la sapienza all'uomo perché lo riconoscesse<sup>268</sup>. «È stato detto correttamente che la sapienza è la conoscenza delle cose divine ed umane<sup>269</sup>. Infatti, è opportuno conoscere cosa noi dobbiamo a Dio e cosa agli uomini, ovverosia: a Dio dobbiamo la religione, agli uomini dobbiamo la carità. La prima è inerente alla sapienza, la seconda alla virtù — ed entrambi [religio + carità] sono inerenti alla giustizia». Viene detto che la religione ha a che fare con la sapienza, proprio come si dice in Ep 36, 5. E la religione è dovuta propriamente a Dio. Perché? Proprio perché potessimo tributargli ciò che gli è dovuto, in quanto Genitore e Signore<sup>270</sup>.

Altrove si legge:

Una è dunque la speranza che gli uomini hanno di vivere, uno l'asilo della salvezza, uno il rifugio della libertà: se avendo rinunciato agli errori, aprissero gli occhi dell'anima [*mentis*] e conoscessero Dio, presso il quale solo la verità ha dimora. Così che disprezzassero i beni mondani e ciò che riguarda il mondo, [compresa] la filosofia, che è stoltezza agli occhi di Dio, ma, accolta la vera sapienza, cioè: la religione, diventassero eredi dell'immortalità. (47, 1)<sup>271</sup>

La filosofia è stoltezza agli occhi di Dio (Cfr. 1Cor I, 20), in quanto è una sapienza solamente umana. La vera sapienza, invece, che è la religione, permette di diventare eredi

---

<sup>267</sup> Sed quoniam soli homini sapientia data est, ut deum intelligat, et haec sola hominis mutorumque distantia est, duobus officiis obstricta est ipsa iustitia: unum deo debet ut patri, alterum homini velut fratri; ab eodem enim geniti sumus. Merito ego ac recte dictum est "sapientiam esse divinarum et humanarum rerum scientiam". Oportet enim scire nos quid deo, quid homini debeamus, deo scilicet religionem, homini caritatem. Sed illud superius sapientiae, hoc posterius virtutis est et utrumque iustitia comprehendit.

<sup>268</sup> Cfr. Ep. 36, 1-5; 64, 1-7

<sup>269</sup> È Cicerone a dirlo, in *Tusculanae disputationes*, IV, 26 [57]

<sup>270</sup> Ep 36, 1-5

<sup>271</sup> Una igitur spe hominibus vitae est, unus portus salutis, unum refugium libertatis, si abiectis quibus tenebantur erroribus aperiant oculos mentis suae deumque cognoscant, in quo solo domicilium veritatis est, terrena et de terra ficta contemnant, philosophiam, quae apud deum stultitia est, pro nihilo computent, sed vera sapientia id est religione suscepta fiant immortalitatis heredes.

dell'immortalità. Qui Lattanzio giunge perfino ad un'identificazione tra religione e sapienza — a confermare che esse sono altrettanto originarie e specifiche dell'uomo. In ogni caso, si ha la conferma che la «religio» in Lattanzio non può essere ridotta a prassi cultuale, e deve essere correlata alla sapienza, e quindi: alla gnosi di Dio. Tale sapienza è differente da quanto la filosofia, in quanto sapienza umana, potrebbe mai conseguire — ecco perché essa non è che una sapienza parziale, imperfetta, *stultitia apud deum*.

A proposito del *cultus* in particolare, invece, possiamo soffermarci sul seguente passo:

Di conseguenza, che altro desidera Dio dall'uomo se non un culto spirituale, puro e santo? Perché quelle offerte che abbiamo fatto con le dita, che sono esterne all'uomo, sono inappropriate, caduche, e non da Lui gradite. Tale è il sacrificio autentico: non quello che esce da uno scrigno, ma dal cuore; non quello offerto con la mano, ma con la mente — ecco la vittima accettabile, quella che l'anima immola in sé stessa. A che servono le vittime, l'incenso, le vesti, a cosa l'oro, l'argento e le pietre preziose, se l'anima di colui che rende il culto non è pura? Questa è infatti la sola giustizia che Dio richiede; in questa consiste il sacrificio, in questa il culto di Dio. (53, 3 – 4)<sup>272</sup>

«Cultus mentis», «ex corde», «mente libare», «animus immolare», «colere pura mens».

La prassi cultuale proposta da Lattanzio è a tutti gli effetti una sorta di ascesi spirituale. Dio viene adorato in spirito, ed è la dedizione dello spirito l'unico sacrificio che Dio s'aspetta. Lattanzio tralascia gli aspetti esteriori del culto, tipici della religione romana<sup>273</sup>, per esaltare invece lo spirito, in quello che è un culto spirituale — così che Lattanzio riconduce tutto all'anima, alla conversione interiore. In queste parole di Lattanzio, è possibile avvertire distintamente una sensibilità più simile a quella vicino-orientale<sup>274</sup>.

Insomma: dalla nostra ricerca, possiamo sostenere che la religione possiede, secondo Lattanzio, le seguenti caratteristiche:

1. È una disposizione specificamente umana, che distingue l'uomo da ogni altra creatura.

---

<sup>272</sup> Quid igitur ab homine desirat deus nisi cultum mentis, qui est purus et sanctus? Nam illa quae aut digitis fiunt aut extra hominem sunt, inepta fragilia ingrata sunt. Hoc est sacrificium verum, non quod ex arca, sed quod ex corde profertur, non quod manu, sed quod mente libatur, haec acceptabilis victima est quam de se ipso animus immolaverit. Nam quid hostiae, quid tura, quid vestes, quid aurum, quid argentum, quid pretiosi lapides conferunt, si colentis pura mens non est? Sola ergo iustitia est quam deus expetit: in hac sacrificium, in hac dei cultus est.

<sup>273</sup> J. SCHEID, p. 32: «[...] In ogni caso, “religio” non designa il legame sentimentale, diretto e personale dell'individuo con una divinità, ma un insieme di regole formali e oggettive, consegnate alla tradizione [...]»

<sup>274</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 250

2. Consiste anzitutto in una sorta di “percezione” del divino, che induce l’uomo a ricercare un rapporto con Dio.
3. Consiste anche nella prassi culturale, cioè: nel pregare Dio — ma non con sacrifici cruenti, bensì con sacrifici spirituali.
4. Per essere vera, dev’essere rivelata da Dio.
5. In quanto vera, la religione è coimplicata con la sapienza divina, così che: colui che è sapiente è anche religioso, e viceversa. Pertanto, se ogni uomo, per essere davvero tale, dev’essere sapiente (divinamente)<sup>275</sup>; allora sarà anche vero che ogni uomo, per essere davvero tale, dev’essere anche religioso.
6. La religione sapiente o la sapienza religiosa sono necessarie all’uomo per conseguire il *summum bonum*, cioè: l’immortalità, cioè: la salvezza.

Di conseguenza, la sapienza divina e la religione vera sono l’occasione dell’incontro tra l’uomo e Dio.

---

<sup>275</sup> DI IV, 1, p. 322

## CAPITOLO 7

### Conclusioni.

#### *Ego sum via, veritas et vita (Gv XIV, 6)*

Dio vuole dunque salvare l'uomo. Il suo disegno di salvezza, concepito fin dall'inizio, sta infine per compiersi attraverso la trama di una storia presieduta dalla sua provvidenza. Come Lattanzio dichiara esplicitamente, la fine dei tempi è infatti oramai prossima. Da cosa il nostro autore ricava la sua sicurezza? È assai probabile che la ricavasse da una computazione mistica ottenuta grazie alla speculazione sui sette giorni della Creazione descritti in Gn I, 1-31; II, 1-3. Tale speculazione risale direttamente all'alveo dell'apocalittica giudaica. È infatti proprio all'apocalittica giudaica che è dovuto un cambio di paradigma fondamentale per la successiva meditazione cristiana: come dice D.S. Russell:

L'espressione «la fine dei giorni» era piuttosto familiare nell'antico Testamento, e specialmente negli scritti dei profeti [...] negli scritti apocalittici essa si colorò tuttavia di nuove sfumature, assumendo un significato inedito: non si tratta più della fine dei nemici di Israele, ma del termine della storia, la vera e propria fine del mondo.<sup>276</sup>

Secondo una delle più autorevoli interpretazioni, i sette giorni corrispondono a sette millenni, i quali comprendono l'intera storia del cosmo. All'interno di questa concezione, il settimo giorno/millennio - quello del "riposo" di Dio, corrisponderebbe ad un regno di pace, prosperità e giustizia. Tale concezione fu tradotta in ambito giudeo-cristiano con la *Lettera di Barnaba*<sup>277</sup>, la quale recita:

"E Dio fece in sei giorni le opere delle sue mani e le terminò nel settimo giorno e in quello si riposò e lo santificò". Osservate, o figli, che cosa significa "terminò in sei giorni". Questo dice che in seimila anni il Signore compirà ogni cosa. Un giorno, per lui, infatti, vale mille anni. Egli stesso, secondo me, lo testimonia dicendo: "Ecco, un giorno del Signore sarà come mille anni" [Sal. LXXXIX, 4]. Dunque, o figli, in sei giorni, ossia in seimila anni saranno compiute tutte le cose. "E riposò nel settimo giorno" che significa: quando, venuto il Figlio suo, distruggerà il tempo dell'iniquo e giudicherà gli empi e muterà il sole, la luna e le stelle, allora ben riposerà nel settimo giorno. (XV, 3-7)<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> D.S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 328

<sup>277</sup> J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 450

<sup>278</sup> Testo tratto da: <https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/lettera-di-barnaba-testo/>

Il messaggio della *Lettera di Barnaba* fu messo in relazione col millenarismo asiatico da parte di Ireneo, il quale compì così la sintesi della tradizione asiatica del millennio paradisiaco con la tradizione dei sei millenni seguiti dal giorno di riposo<sup>279</sup>. Si costituì così a partire da Ireneo la concezione in ambiente cristiano della storia cosmica, la quale ha avuto un inizio ed avrà una fine, secondo una durata scandita in sette millenni. L'ultimo millennio, nello specifico, è quello in cui si compirà l'età messianica, cui segue la vita eterna. Pare che sia stata proprio tale concezione ad essere adottata da Lattanzio<sup>280</sup>.

Tutto ciò premesso, possiamo procedere oltre nella ricerca prendendo spunto dal seguente passaggio tratto da DI:

Ma Dio, quale padre assai benevolente, poiché l'ultimo tempo si stava approssimando, inviò un messaggero che rinnovasse quell'antica età [l'età in cui l'uomo ancora conosceva il Dio vero e lo venerava] e facesse ritornare la giustizia bandita — così che il genere umano non sarebbe stato sconvolto da gravissime e continue aberrazioni. (V, 7, p. 386)<sup>281</sup>

passaggio così commentato da V. Loi:

[...] appare evidente che nel quadro cronologico della settimana cosmica l'avvenimento determinante della storia della salvezza sia l'avvento del Figlio di Dio, avvenuto proprio allo scadere dei tempi, secondo il disegno provvidenziale di Dio.<sup>282</sup>

Dunque, secondo Lattanzio il disegno di salvezza concepito da Dio sta per compiersi. Il centro di questo disegno è costituito dall'incarnazione del Figlio; la quale è concepita ovviamente in modo provvidenziale sottoforma di ciò che Lattanzio chiama: «dispositio»<sup>283</sup>. Il contenuto della *dispositio* salvifica e la modalità della sua attuazione sono enunciati in DI:

In primis igitur scire homines oportet, sic a principio processisse dispositionem summi dei, ut esset necesse adpropinquante saeculi termino dei filium descendere in terram ut constitueret deo templum doceretque iustitiam, verum tamen non in virtute angeli aut potestate caelesti, sed in figura hominis et condicione mortali, et cum magisterio functus fuisset traderetur in manus impiorum mortemque susciperet, ut ea quoque per virtutem domita resurgeret et homini, quem induerat, quem gerebat, et spem vincendae mortis offerret et ad praemia immortalitatis admitteret. (IV, 10, p. 335)

---

<sup>279</sup> J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 453

<sup>280</sup> *IVI*, p. 454

<sup>281</sup> Sed deus ut parens indulgentissimus adpropinquante ultimo tempore nuntium misit, qui vetus illud saeculum fugatamque iustitiam reduceret, ne humanum genus macimis et perpetuis agigaretur erroribus.

<sup>282</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 238

<sup>283</sup> *IVI*, p. 235

Ora: la *dispositio*, quale dono provvidenziale di Dio all'uomo in funzione della sua salvezza, non è auto-evidente; esso è bensì un «sacramentum», cioè: una verità nascosta a coloro che non credono a Dio<sup>284</sup> — è invece una verità rivelata a coloro che hanno conosciuto il Dio vero, avendo accolto la rivelazione divina<sup>285</sup>. È interessante rilevare che la terminologia adottata da Lattanzio per identificare e distinguere coloro che possono scoprire la *dispositio* in quanto credenti nel vero Dio da coloro ai quali la essa resterà celata in quanto non-credenti nel vero Dio, sia riconducibile all'alveo semantico della gnosi: questi ultimi “ignorano” il vero Dio; i primi invece lo “conoscono” e, conoscendolo, possono scoprire quella *dispositio* che offre loro la possibilità di conseguire la salvezza.

Ebbene: stando così le cose, possiamo ammettere che Lattanzio abbia concepito il disegno di salvezza di Dio come un cerchio che si chiude laddove era stato aperto: così come l'uomo si era allontanato da Dio perché aveva progressivamente perso la sua conoscenza, una perdita che era considerata da Lattanzio l'origine e la causa di ogni altro male morale<sup>286</sup>; così ora l'uomo ritornava da Dio attraverso il recupero di quella conoscenza, che poteva garantirgli il conseguimento del *summum bonum*. Secondo Lattanzio, dunque, all'ignoranza deve avvicinarsi la gnosi divina, secondo un principio di circolarità provvidenziale tipica dell'apocalittica giudaica<sup>287</sup> — il che ci permette di confermare la nostra ipotesi sul fatto che la *Denkform* di Lattanzio sia storicista d'ispirazione apocalittica.

La gnosi divina è quindi la grazia autentica che Dio avrebbe accordato all'uomo. Ma essa non è un principio ideale, un concetto filosofico astratto; essa è bensì una grazia incarnata nella persona di Gesù Cristo. Non è un caso infatti se, secondo Lattanzio, la redenzione operata da Cristo è anzitutto da considerare un «magisterium»<sup>288</sup>, un vero e proprio “insegnamento” tenuto da colui che è stato inviato da Dio ad illuminare le menti umane con la sapienza della luce divina<sup>289</sup>. Dice a tal proposito V. Loi:

---

<sup>284</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 235

<sup>285</sup> Cfr. DI I, 1, pp. 68, 70

<sup>286</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 252

<sup>287</sup> D.S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 346

<sup>288</sup> Ep 39, 7

<sup>289</sup> V. LOI, *op. cit.*, p. 252

La missione salvifica del Figlio di Dio si identifica [...] con la rivelazione dei misteri divini, i quali includono anche il «sacramentum mundi et hominis» cioè la finalità divina nella creazione del mondo e dell'uomo, finalità che è manifestata ai soli cristiani [...] alla tradizione giudeo-cristiana risale il concetto che il Figlio di Dio incarnato non è soltanto il legislatore, ma anzi è lui stesso la nuova legge [...] La Nuova Legge è parte integrante del «sacramentum dei» rivelato ai soli cristiani, ed essa soltanto è la guida sicura ed infallibile per percorrere la via della verità, della sapienza, della virtù e della giustizia che conduce al sommo bene dell'eternità beata.<sup>290</sup>

Insomma: Gesù Cristo è l'incarnazione della volontà salvifica di Dio, il centro del suo disegno provvidenziale di salvezza. Sulla figura di Gesù Cristo, possiamo citare il seguente passo di Ep:

Il cui “nome è ignoto tranne che a sé stesso ed al Padre”, come dice Giovanni nella Rivelazione [Cfr. Ap XIX, 12] [...] Tuttavia gli uomini lo identificano con due termini. Gesù, cioè: “salvatore”; e Cristo, cioè: “re” — “salvatore” perché è la cura e la salvezza di tutti coloro che grazie a lui credono in Dio; “Cristo perché giungerà dal Cielo quando i secoli saranno consumati, allo scopo di giudicare il mondo e, dopo la resurrezione dei morti, stabilire il suo regno in eterno. (37, 8)<sup>291</sup>

Colui che è il centro del disegno di salvezza di Dio; colui che rivela la *dispositio* provvidenziale di Dio; colui “il cui nome non è conosciuto da alcuno, se non da lui stesso e dal Padre” — è chiamato dagli uomini in due modi diversi: 1) «Jesus», che significa: “salvatore” perché porta la salvezza a coloro che per mezzo di lui credono in Dio. Ciò è perfettamente coerente col significato ebraico del nome “Gesù”, attribuitogli dalla madre Maria (Lc I, 31) e dal padre Giuseppe (Mt I, 21) su ordine dell'arcangelo Gabriele: Gesù è infatti יְשׁוּעַ, cioè: “YHWH salva”. Si badi bene: non “Gesù”, ma “Dio” salva in senso proprio — situazione che riconduce al problema teologico del rapporto tra Dio e Gesù nella teologia di Lattanzio<sup>292</sup>; 2) «Christus», che significa: “re” perché sarebbe giunto dal cielo alla consumazione dei tempi per giudicare il mondo e, una volta compiuta la resurrezione dei morti, regnare in eterno. Sappiamo che etimologicamente il termine «Cristo» deriva dal vocabolo greco *Χριστός*, cioè: “l'unto”. Nell'Antico Testamento, nella versione dei Settanta,

---

<sup>290</sup> Ivi, pp. 255-259

<sup>291</sup> Huius “nomen nulli est natum nisi ipsi et patri”, sicut docet Iohannes in Revelatione [...] Ab hominibus tamen duobus vocabulis noncupatur. Iesus, quod est salvator, et Christus, quod est rex: salvator ideo, quia est sanatio et salus omnium qui per eum credunt in deum, Christus ideo quia ipse de caelo in saeculi huius consummatione venturus est, ut iudicet mundum et resurrectione mortuorum facta regnum sibi consituet aeternum.

<sup>292</sup> Cfr. nota 296

il termine [messia = unto] designa una persona scelta da Dio per il compimento di qualche compito specifico; l'espressione è usata il più delle volte in riferimento ai re d'Israele che, al momento della salita al trono, venivano unti con olio. [...] l'«unto» nell'antico testamento è un personaggio storico reale, [...] che per lo più si tratta dei re d'Israele, la cui funzione era di rappresentare Jahvé sulla terra.<sup>293</sup>

[...] il termine «messia» [appare] negli scritti apocalittici come termine tecnico per indicare il personaggio escatologico scelto da Dio per assolvere una missione nel regno futuro.<sup>294</sup>

rileva D.S. Russell. D'altronde, Russell riscontra anche il fatto che nella letteratura apocalittica puramente giudaica la figura del messia «non è indispensabile nell'economia del regno escatologico»<sup>295</sup>. Ora: stante l'attribuzione al Cristo di una missione, di un ruolo specifico nella storia cosmica presieduta dalla provvidenza divina; possiamo riscontrare delle significative somiglianze tra il messia/cristòs dell'apocalittica giudaica ed il Cristo escatologico di Lattanzio. Con una fondamentale differenza: secondo Lattanzio, secondo il cristiano Lattanzio, Cristo non solo è indispensabile; ma è perfino essenziale al compimento del disegno di salvezza di Dio, in quanto «Qui filium non agnovit, nec patrem potuit agnoscere» (Ep 44, 1-2).

Non vogliamo entrare in questa ricerca nel merito della cristologia di Lattanzio<sup>296</sup>. Certo è che Lattanzio attribuisce a Gesù Cristo un ruolo particolare nel disegno di salvezza di Dio, che possiamo comprendere ed apprezzare adeguatamente solo restando nella concezione apocalittica del nostro pensatore. A tal proposito, ci pare fecondo adottare il passo di Gv XIV, 6: «Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me». A ben vedere, tra la concezione cristologica di Lattanzio ed il Vangelo giovanneo si manifesta una singolare ed emblematica consonanza:

1. «Via»: Cristo è la via imprescindibile che l'uomo deve intraprendere per compiere il suo destino.
2. «Veritas»: Cristo è colui che rivela lo «arcanum summi dei», trasmettendo la gnosi divina all'uomo, e incarnando in sé quel modello di sapiente quale uomo che possiede la *scientia* perfetta e pratica la *virtus* in grado sommo.<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup> D.S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 372

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 376

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 377

<sup>296</sup> Per la ricostruzione della quale rimandiamo comunque a V. LOI, *op. cit.*, pp. 201 ss.

<sup>297</sup> Cfr. DI IV, 23, p. 342:



3. «Vita»: Cristo è colui grazie al quale l'uomo potrà salvarsi dalla dannazione eterna, conseguendo quel *summum bonum* che è la salvezza.

Insomma: l'uomo può salvarsi, può impegnarsi in un'asceti spirituale che gli garantirà di trascorrere l'eternità in perfetta beatitudine. Questa via gli è stata mostrata direttamente da Dio, che nella sua superiore bontà ha voluto concedere all'uomo la possibilità di redimersi dall'errore che aveva compiuto e nel quale stava perseverando a causa della sua fragilità. L'uomo, che aveva perso la conoscenza di Dio ed era quindi sprofondata nelle tenebre di un'ignoranza demoniaca, ha ricevuto per grazia di nuovo la gnosi divina, l'acquisizione di quella sapienza divina che avrebbe orientato anche il suo comportamento etico. L'uomo ha quindi finalmente incontrato Dio al termine della storia, quando già gli angeli stavano per prendere le trombe che avrebbero annunciato la consumazione dei tempi. E tale nuovo incontro sarebbe avvenuto non idealmente, astrattamente; bensì come incontro personale tra lui e Cristo, Figlio del Padre, ed uno col Padre<sup>298</sup>.

---

... neminem adhuc perfectum extitisse sapientem, id est in quo summa doctrina ac scientiae summa virtus et perfecta iustitia consenserit; quod quidem verum fuit. Nemo enim post mundum conditum talis extitit nisi Christus, qui et verbo sapientiam tradidit et doctrinam praesenti virtute firmavit.

<sup>298</sup> «Pater enim ac Filius unum sunt», Ep 44, 4

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

LATTANZIO, *De opificio dei, Divinae Institutiones, De ira dei*, a cura di U. BOELLA, Sansoni, Firenze 1973

testi integrati con:

ID., *Il capolavoro di Dio*, a cura di A. MAIA, Il Leone Verde, Torino 2006

ID., *La colère de Dieu*, curatelle par C. INGREMAU, Les éditions du Cerf, Paris 1982

LATTANZIO, *Épitomé des Institutions Divines*, curatelle par M. PERRIN, Les éditions du Cerf, Paris 1987

LATTANZIO, *Come muoiono i persecutori*, a cura di M. SPINELLI, Città Nuova Editrice, Roma 2005

### Letteratura secondaria

AA.VV., *Lactance et son temps. Recherches actuelle. Actes du IVe Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Chantilly 21-23 Septembre 1976*, éd. par J. Fontaine et M. Perrin, Paris, Beauchesne, 1978 (Théologie historique, 48).

AA.VV., *Oracoli caldaici*, a cura di A. TONELLI, BUR, Milano 1995

AA.VV., *Le De opificio Dei: Regards croisés sur l'anthropologie de Lactance*, éd. par B. BAKHOUCHE et S. LUCIANI, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 2007.

AA.VV., *Storia della filosofia antica*, a cura di R. CHIARADONNA, Carocci editore, Roma 2016

ALFÖLDI, ANDREAS, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, trad. it. di A. Frascchetti, Laterza, Roma-Bari 1976

AUBIN, JEFFERY, *La religion, et l'opposition sacré et profane, dans les "Diuinae institutiones" de Lactance: les limites d'une dichotomie moderne*, «Laval théologique et philosophique», 70 (2014), pp. 227-239.

*Apocryfi dell'Antico Testamento*, 2 voll., a cura di P. SACCHI, TEA, Milano 1990

*Autour de Lactance. Hommages à Pierre Monat*, éd. J.-Y. GUILLAUMIN, S. RATTI, Paris, Presses Universitaires de Franche-Comté – Les Belles Lettres, 2003.

BARNES, TIMOTHY DAVID, *Lactantius and Constantine*, «The Journal of Roman Studies», 63 (1973), pp. 29-46.

BARNES, TIMOTHY DAVID, *Constantine*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford 2011

BONAZZI, MAURO, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015

BURCKHARDT, JACOB, *L'età di Costantino il Grande*, a cura di E. DUPRÉ THESEIDER, Sansoni, Firenze 1990

COLOT, BLANDINE, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Firenze, Leo S. Olschki, 2016 (Biblioteca della rivista di Storia e letteratura religiosa. Studi, 31).

DANIÉLOU, JEAN, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, trad. it. di C. Prandi, EDB, Bologna 2023, p. 196

DEPALMA DIGESER, ELIZABETH, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca 2000.

DE REGIBUS, LUCA, *Lattanzio*, SEI, Torino 1928

DODDS, ERIC, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it. di G. Lanata, Sansoni, Firenze 1988

EDWARDS, MARK J., *The Flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius*, in *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, ed. by M. EDWARDS - M. GOODMAN - S. PRICE - C. ROWLAND, Ithaca, 1999, pp. 197-221.

ERMETE TRISMEGISTO, *Corpus Hermeticum*, a cura di V. SCHIAVONE, BUR, Milano 2018.

FISHER, ARTHUR L., *Lactantius' ideas relating Christian truth and Christian society*, «Journal of the History of Ideas», 43 (1982), pp. 355-377. [pdf]

FRAÏSSE, ANNE, «*Concilier la sagesse avec la religion*» (V, 1, 11). *Analyse du prologue du livre V des "Institutiones divines" de Lactance*, «Vita Latina», 159 (2000), pp. 26-35.

FREUND, STEFAN, *Christian Use and Valuation of Theological Oracles: the Case of Lactantius Divine Institute*, «Vigiliae Christianae», 60 (2006), pp. 269-284.

GIAMBILICO, *Summa pitagorica*, a cura di F. ROMANO, Bompiani, Milano 2006

HADOT, PIERRE, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. DAVIDSON, Einaudi, Torino 2021

HEIM, FRANÇOIS, «*Virtus*» chez Lactance: *du uir bonus au martyr*, «Augustinianum», 36 (1996), pp. 361-375.

*Hermetism from late antiquity to humanism*, Edited by P. LUCENTINI, I. PARRI, V. PERRONE COMPAGNI, Brepolis, Trunhaut 2003 (Instrumenta patristica et medievalia, 40)

KAHLOS, MAIJASTINA, *Ritus ad solos digitos pertinens (Lact., inst. 5.19,29): A Caricature of Roman Civic Religion in Lactantius' Institutiones divinae*, //21.10.

KAMIMURA, NAOKI, *Christian Identity and the Construction of Spiritual Training in the Writings of Tertullian, Cyprian, and Lactantius*, «Universitas», 43 (2016), pp. 119-154.

LETTIERI, GAETANO, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2013, pp. 45-57.

LOI, VINCENZO, *Cristologia e soteriologia nella dottrina di Lattanzio*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 4 (1968), pp. 237-287.

LOI, VINCENZO, *I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio*, «Salesianum», 27 (1965), pp. 65-132.

LOI, VINCENZO, *Il concetto di «iustitia» e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, «Salesianum», 28 (1966), pp. 583-624.

LOI, VINCENZO, *Il termine «mysterium» nella letteratura latina cristiana pre-nicena*, «Vigiliae Christianae», 19 (1965), pp. 227-232; 20 (1966), pp. 25-26.

LOI, VINCENZO, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich, PAS-Verlag, 1970 (Bibliotheca theologica Salesiana, 5).

- LOI, VINCENZO, *Per la storia del vocabolo «sacramentum»: «sacramentum» in Lattanzio, «Vigiliae Christianae», 18 (1964), pp. 85-107.*
- LOI, VINCENZO, *Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio*, «Annali delle Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», 29 (1961-1965), pp. 37-96.
- MAGRIS, ALDO, *Destino, Provvidenza, Predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 206
- MUSCOLINO, GIUSEPPE, *Teurgia. Riti magici e divinatori nell'età tardo antica*, Ester, Torino 2018.
- OCKER C., *Unius arbitrio mundum regi necesse est. Lactantius' concern for the preservation of Roman society*, «Vigiliae Christianae», 40 (1986), pp. 348-364. [pdf]
- PICHON, RENÉ, *Lactance*, Librairie Hachette, Paris 1901
- PORFIRIO, *Vita di Pitagora, Lettera a Marcella*, a cura di M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017
- PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. SIMONINI, Adelphi, Milano 2023
- QUASTEN, JOHANNES, *Patrologia*, trad. it. di N. Beghin, Marietti, Torino 1967
- RADICE, ROBERTO, *Stoicismo*, Scholé, Brescia 2023
- RUSSEL, DAVID SYME, *L'apocalittica giudaica*, a cura di P.G. BORBONE, Paideia, Milano 2000
- SCHEID, JOHN, *La religione dei Romani*, trad. it. di G. Arrigoni, Sestante edizioni, Bergamo 2009
- SCHOTT, JEREMY, «Porphyry, Lactantius, and 'Pagan Monotheists'», in F. Young - M. Edwards - P. Parvis (édit.), *Studia Patristica*, XL, Leuven 2006, p. 239-244.
- SFAMENI GASPARRO, GIULIA, *Oracoli Profeti Sibile*, LAS, Roma 2002 (Biblioteca di Scienze religiose - 171)
- STEVENSON, JAMES, *The Epitome of Lactantius' Divinae Institutiones*, in *Studia Patristica*, VII/1, Berlin, 1966, pp. 292-298.

STEVENSON, JAMES, *The Life and Literary Activity of Lactantius*, in *Studia Patristica*, I/1, Berlin, 1957, pp. 661-677.

SWIFT, LOUIS J., *Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 96 (1965), pp. 439-448.

SWIFT, LOUIS J., *Lactantius and the Golden Age* «The American Journal of Philology», 89 (1968), pp. 144-156.

VAYNE, PAUL, *Quando l'Europa è diventata cristiana*, trad. it. di E. Lana, Garzanti, Milano 2017

VANNINI, MARCO, *Lessico mistico*, Le Lettere, Firenze 2013

VON CAMPENHAUSEN, HANS, *I padri della chiesa latina*, trad. it. di E. Polacco, Sansoni, Firenze 1969

ZAMBON, MARCO, *La pazienza e l'utopia cristiana in Lattanzio*, «Humanitas», 72 (2017), pp. 790-797.

ZAMBON, MARCO, «Dio ha inviato un messaggero, perché facesse tornare quell'epoca antica» (*DIV. INST.*, V, 7, 1): Lattanzio interprete del mito dell'età dell'oro, in [ ] pp. 79-93