



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in
Lettere Classiche e Storia Antica

Paideia classica e fede cristiana

Il rapporto tra gli autori cristiani e la cultura profana nei primi
cinque secoli dopo Cristo

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Maria Veronese

Laureando: Nicola Zannone

Matricola: 2063164

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

Indice

Introduzione	9
I. Cristianesimo ed ellenismo nei primi tre secoli dopo Cristo	
1. Le origini, Paolo e il Nuovo Testamento	13
2. Il sistema scolastico antico	15
3. Apologisti tra II e III secolo	20
II. Gli autori alessandrini	
1. Clemente Alessandrino	27
2. Origene	37
III. I Padri Cappadoci	
1. Contesto storico: il IV secolo e il sistema educativo	51
2. Basilio di Cesarea	53
3. Gregorio di Nazianzo	66
4. Gregorio di Nissa	83
IV. Girolamo e la cultura latina	
1. Contesto storico e formazione culturale	97
2. Conoscenza della letteratura latina	100
3. Conoscenza della letteratura greca	108
4. Il rapporto con la cultura profana	109
V. Agostino d'Ippona	
1. Formazione culturale	123

2. Conoscenza della letteratura greca	125
3. Conoscenza della letteratura latina	128
4. <i>De doctrina christiana</i> , un nuovo modello educativo	136
Conclusioni	145
Bibliografia	149

Introduzione

Il presente lavoro di tesi avrà come argomento centrale il rapporto instauratosi tra la concezione di *paideia* del mondo pagano greco-romano e la fede cristiana, partendo dalle sue origini fino a giungere al V secolo d.C. Risulterà fondamentale, innanzitutto, spendere alcune parole per gettare uno sguardo introduttivo su quelli che saranno i contenuti di questo lavoro, il metodo applicato e gli obiettivi a cui si è tentato di giungere.

Riguardo ai contenuti, è doveroso iniziare cercando di chiarire cosa si intende quando si parla di *paideia* classica. Sarebbe riduttivo, partendo semplicemente dal significato letterale del termine – ossia “educazione” –, considerare la *paideia* soltanto come l'insieme delle tecniche con cui un fanciullo (παῖς) viene istruito: come spiega H. Marrou¹, essa passa ad indicare, specialmente dal IV secolo a.C. in avanti, sia il processo educativo sia i risultati di questo *educational effort*, che si estende ben al di là degli anni dedicati alla formazione scolastica, per abbracciare l'intero arco della vita dell'individuo con l'intenzione di portare quanto più vicino possibile al perfezionamento di quell'ideale a cui i latini hanno dato in seguito il nome di *humanitas*. Come avremo modo di vedere², il punto di partenza di questo percorso di formazione dell'individuo era naturalmente la scuola, in cui avveniva la trasmissione della cultura, da intendersi, come sottolineato da Simonetti³, nel senso di «complesso della produzione intellettuale (e, aggiungiamo noi, soprattutto letteraria) di un gruppo, una comunità, un popolo». In un mondo completamente permeato da questa concezione di *paideia* profondamente radicata nel patrimonio culturale della classicità pagana nasce e si sviluppa la religione cristiana che fin dalle sue origini deve confrontarsi con il preesistente sistema culturale. Ad un primo capitolo dal carattere introduttivo, in cui cercheremo di delineare alcune posizioni tenute da vari autori cristiani nei primi tre secoli d.C. partendo dall'apostolo Paolo, seguiranno dei capitoli in cui si darà spazio a degli autori che tra il II-III e il V secolo d.C. si sono dimostrati di importanza capitale per lo sviluppo della riflessione attorno al rapporto tra cultura classica e fede cristiana. Due capitoli verteranno su

1 H. Marrou 1964, p. 142.

2 Vd. *infra* cap. I, 2.

3 M. Simonetti 2010³, p. 5.

importanti figure del cristianesimo orientale di lingua greca, quali Clemente Alessandrino, Origene e i Padri cappadoci, altri due capitoli invece riguarderanno Girolamo e Agostino, esponenti della cristianità occidentale di lingua latina.

Nell'indagine riguardante ciascuno degli autori, abbiamo cercato di fare in modo che fossero essi stessi a parlare attraverso le loro opere, facendo ricorso a quei brani tratti dagli scritti che più ci sono sembrati idonei a dare un quadro complessivo dell'atteggiamento dei suddetti autori nei confronti della *paideia* classica. Ciò ha portato alla costruzione di una sorta di mosaico in cui i testi presi in esame costituiscono le tessere fondamentali, dal momento che, se escludiamo il caso di Basilio di Cesarea⁴, gli altri autori inclusi in questo lavoro non hanno prodotto trattazioni organiche specificamente riservate alla tematica oggetto della nostra indagine. Questa iniziale difficoltà ha però permesso di mettere in evidenza quali fossero gli ambiti della tradizione culturale classica su cui ciascuno di essi ha concentrato maggiormente il proprio interesse, pensiamo ad esempio alla filosofia per Clemente, la retorica per Gregorio di Nazianzo o il patrimonio letterario per Girolamo. Infine, si è cercato di dare importanza anche all'utilizzo all'interno dei vari testi di particolari immagini letterarie, tratte tanto dalla tradizione pagana quanto dalla tradizione biblica, per rappresentare il rapporto tra cultura classica e cristianesimo e per illustrare le varie proposte di interazione tra esse. Alcune di esse, infatti, risultano essere di particolare interesse dal momento che hanno goduto di molta fortuna nelle varie opere che abbiamo preso in esame, come nel caso degli episodi biblici riguardanti la storia della spoliazione dell'oro degli Egiziani narrata in *Ex.* 11, 1-3 e le prescrizioni contenute in *Lev.* 21, 10-13 riguardanti il trattamento da riservare ad una prigioniera di guerra catturata ai nemici sconfitti.

Tramite l'indagine dei testi e delle immagini di cui si è detto poco sopra, abbiamo voluto perseguire principalmente due obiettivi tra loro strettamente connessi: in primo luogo, un obiettivo di carattere particolare è quello di ricostruire quale fosse il personale rapporto con la *paideia* classica tenuto da ciascun autore, tenendo presenti non solo gli aspetti più specificamente culturali, ma anche tutti quegli elementi biografici (o più genericamente personali) che hanno contribuito a formare la loro sensibilità. Ciò si ricollega in maniera diretta al secondo obiettivo di questo lavoro: una

4 Vd. *infra* cap. 3, 2.

volta constatata l'unicità e le caratteristiche peculiari delle posizioni di ciascun autore, abbiamo voluto dimostrare che non è possibile né parlare di una progressiva evoluzione lineare nel rapporto tra cultura classica e fede cristiana né, tanto meno, creare delle distinzioni troppo nette tra autori che rifiutano l'eredità culturale profana e autori che invece la accolgono di buon grado, dal momento che, come vedremo, ogni singolo autore contribuisce in maniera estremamente personale alla riflessione su una questione tanto delicata come questa.

Infine, ci sembra che, anche attraverso quest'ottica incentrata in maniera pressoché esclusiva sugli aspetti legati alla dimensione scolastica e letteraria del rapporto tra *paideia* classica e fede cristiana – si è volutamente evitato di addentrarsi in questioni dottrinali riguardanti le posizioni dei singoli autori, sebbene anche in quel caso sarebbe stato possibile riscontrare la stretta interazione tra cultura profana e cristianesimo –, si possa riflettere su quel fenomeno definito “ellenizzazione del cristianesimo”, di cui si è occupato C. Marksches⁵. Lo studioso infatti, dopo aver accuratamente descritto la storia di questa categoria (o, come egli stesso precisa, «nozione fondamentale»)⁶ e averne messo in evidenza le criticità via via emerse, giunge a proporle una propria definizione, scrivendo che:

L'ellenizzazione del cristianesimo è soprattutto e anzitutto una trasformazione specifica delle istituzioni culturali alessandrine e della cultura di ricerca che vi si praticava nella riflessione teologica del cristianesimo antico.⁷

Dunque il rapporto tra *paideia* classica, intesa come formazione culturale e personale dell'individuo, e fede cristiana va ad inserirsi, a nostro avviso, all'interno di questo processo di «trasformazione» che, come abbiamo detto più sopra, non si può considerare un movimento uniforme e progressivo.

5 C. Marksches 2021.

6 *Ibidem* p. 19.

7 *Ibidem* p. 116.

I. Cristianesimo ed ellenismo nei primi tre secoli dopo Cristo

1. Le origini, Paolo e il Nuovo Testamento

«Il *kérygma* di Cristo non si arrestò al Mar Morto o ai margini della Giudea, ma superò il suo isolamento geografico, il suo particolarismo e penetrò nel mondo circostante, che era un mondo unificato e dominato dalla cultura e dalla lingua greca». Così affermava W. Jaeger nella prima delle sue *Carl Newell Lectures* tenute presso l'università di Harvard nel 1960, pubblicate l'anno successivo in un volume dal titolo *Early Christianity and Greek Paideia*⁸. Jaeger introduce così l'inevitabile incontro – che ben presto si configurerà anche come scontro – tra il cristianesimo, religione nuova, e la cultura greca dalla tradizione plurisecolare. Tuttavia, non essendo l'obiettivo di questo lavoro indagare in maniera dettagliata i rapporti intercorsi tra ellenismo e cristianesimo fin dalle sue più remote origini, ci limiteremo in questo primo capitolo a delineare brevemente gli aspetti principali ed essenziali che caratterizzano le fasi iniziali di tale rapporto, soffermandoci poi, nei capitoli successivi, ad analizzare in maniera più approfondita in che modo alcuni autori di importanza capitale per lo sviluppo della letteratura cristiana si pongano nei confronti della questione in alcuni brani selezionati.

Nei primi secoli di coesistenza del cristianesimo con la cultura greca, il rapporto tra questi due mondi appare decisamente complesso e il modo in cui i diversi autori cristiani affrontano il problema in più di un'occasione risulta ambiguo. Un esempio di tale atteggiamento lo possiamo ritrovare in alcuni scritti dell'apostolo Paolo che, come fa notare Dorival⁹, in tre importanti passi – due tratti dalla prima lettera ai Corinzi e uno tratto dalla lettera ai Colossesi¹⁰ – critica molto duramente τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου, la “sapienza del mondo”. La cultura greca è definita da Paolo come μωρία (follia) contraria a Dio e non conforme al messaggio di Cristo, salvo poi, in altre occasioni, fare ricorso durante la propria argomentazione proprio a citazioni tratte da opere di autori

8 W. Jaeger 2010³.

9 G. Dorival 2000, pp. 419-436.

10 *I Ep. Cor.* 1, 17-31; 3, 18-19.
Ep. Col. 2, 8.

classici. Nella stessa prima lettera ai Corinzi (15, 33) in cui si condanna la “saggezza del mondo”, per esempio, Paolo cita un verso della *Thais* di Menandro: «φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί»¹¹. Tuttavia Simonetti definisce tale ripresa “un’isolata citazione di un passo gnomico di Menandro [...] forse niente più di una lontana reminiscenza di studi giovanili”¹², ritenendo di dover dare maggiore rilevanza ad un’altra citazione, stavolta tratta da Arato, contenuta in *Atti* 17, 28: «τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν»¹³, dal momento che essa, inserita nel discorso di Paolo all’Aeropago ateniese, ha l’implicita funzione di rendere più familiare ad un pubblico di pagani il *kérygma* cristiano. Un altro esempio non meno pregnante si trova in *Atti* 26, 14 quando è lo stesso Gesù a rivolgersi a Paolo citando un proverbio greco: «σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν»¹⁴, già presente in Eschilo, Pindaro ed Euripide¹⁵. Dorival mette in evidenza soprattutto che la citazione è utilizzata in un contesto narrativo che si può facilmente vedere come parallelo a quello delle *Baccanti* euripidee: Paolo nel racconto degli *Atti* si trova rispetto a Gesù nella stessa situazione di Penteo quando rifiuta il culto di Bacco¹⁶. Risulta chiaro che un’operazione di questo tipo ha la funzione di creare un’analogia tra i due episodi che, ricordiamo, hanno però esiti completamente opposti: un destino di morte e sofferenza nel caso di Penteo che rinnega la divinità; la conversione e l’inizio della missione evangelica nel caso di Paolo che da persecutore diventa ὑπηρέτης e μάρτυς (ministro e testimone) di Cristo. Ci sembra che questa manciata di esempi possa fungere da base iniziale per capire la difficile situazione in cui si verranno a trovare gli autori cristiani successivi a Paolo. Se da un lato, infatti, l’atteggiamento di Paolo nei confronti della cultura greca è, perlomeno nella teoria, un atteggiamento di rifiuto e svalutazione in quanto “follia” incompatibile con il messaggio di Cristo, dall’altro non possiamo non sottolineare che a quella stessa tradizione culturale Paolo medesimo attinge quando cerca di presentare il nuovo messaggio cristiano ad un pubblico fortemente ellenizzato,

11 “Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi”.

(Trad. nostra)

G. Dorival 2000, pag. 420. Segnala che tale citazione è attribuita a Menandro da Girolamo e che Socrate Scolastico invece la attribuisce, per il Valesius erroneamente, ad Euripide.

12 M. Simonetti 2010³, p. 24.

13 “Poiché siamo anche sua discendenza”.

(Trad. nostra)

14 “È duro per te rivoltarti contro il pungolo”.

(Trad. nostra)

15 Aeschl. *Ag.* 1623-1624: πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε.

Pind. *P.* 2, 94-96: ποτὶ κέντρον δέ τοι λακτιζέμεν τελέθει.

Eur. *Bac.* 795: πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῶ.

16 G. Dorival 2000, p. 421.

a cui certi richiami, citazioni o allusioni dovevano suonare certamente familiari. Gli autori successivi a Paolo dovranno dunque fare i conti con questa costante ambiguità nel rapporto con la cultura greca e, come vedremo, daranno vita a svariati punti di vista, che non si possono banalizzare in una semplice dicotomia di rifiuto o accettazione totale.

2. Il sistema scolastico antico

Prima di passare in rassegna alcune delle posizioni tenute dagli autori successivi all'apostolo Paolo, riteniamo utile fare un accenno al sistema scolastico antico, con il quale i cristiani si ritrovano inevitabilmente a contatto. Il sistema educativo in cui si trovano immersi gli autori di cui parleremo nel corso di questo lavoro è quello tradizionale, diffuso tanto nella parte latina quanto in quella greca del mondo antico, e basato su una generale distinzione in tre gradi di istruzione¹⁷. Ma ancor prima di questa triplice divisione, un aspetto tutt'altro che secondario era rappresentato dalla lingua. Come dicevamo, infatti, nel mondo dominato dall'*imperium* di Roma si potevano facilmente distinguere due blocchi linguistici ben definiti: da un lato l'Occidente in cui prevaleva la lingua latina; dall'altro l'Oriente in cui invece era prevalente la lingua greca. Una primissima e fondamentale differenza tra questi due “mondi” linguistici consiste nel rapporto che le due lingue intrattengono tra loro nel campo della cultura e dell'educazione. Se, infatti, per quanto riguarda l'Oriente troviamo una tradizione culturale che rimane – come spiegato diffusamente da Momigliano¹⁸ – orgogliosamente monoglotta, in cui il fulcro del sistema educativo è costituito dai grandi autori della classicità greca, nel caso dell'Occidente latino la situazione risulta invece più complessa. Il fatto che la tradizione letteraria latina sia, fin dai suoi albori, indissolubilmente legata alla letteratura greca¹⁹ ha avuto un chiaro influsso anche sul sistema scolastico che finisce per essere un sistema sostanzialmente bilingue, in cui risulta fondamentale fin dalle prime fasi l'apprendimento del greco e del latino, come afferma Quintiliano:

17 H. Marrou 1964, pp. 325 ss.

18 A. Momigliano 2019.

19 G. B. Conte - E. Pianezzola 2000, pp. 3 ss.

*A sermone Graeco puerum incipere malo, quia Latinum, qui pluribus in usu est, vel nobis nolentibus perbibet, simul quia disciplinis quoque Graecis prius instituendus est, unde et nostrae fluxerunt.*²⁰

Possiamo dunque immaginare che quanto Orazio dice di Mecenate²¹, elogiandone la conoscenza delle due lingue, si potesse facilmente applicare al modello dell'uomo romano istruito. Questa impostazione bilingue resisterà nel corso dei secoli, tanto che ne ritroviamo testimonianze anche nelle *Confessiones* di Agostino²², sebbene già dal III secolo in avanti fosse iniziato un progressivo declino della qualità dell'insegnamento della lingua e della letteratura greca.

Tuttavia, ciò che permane pressoché immutato nel corso dei secoli è l'organizzazione del sistema scolastico che risulta suddiviso in tre gradi successivi²³. Possiamo rifarci ad un passo di Quintiliano per stabilire che l'età in cui iniziava il primo grado, quello dell'educazione primaria, fosse di sette anni²⁴; da Svetonio, invece, si può dedurre che terminasse intorno all'undicesimo anno di età²⁵. Salvo le eccezioni costituite dalle forme di educazione domestica impartita da un *tutor* privato e dall'elementare istruzione impartita ai figli degli schiavi delle famiglie aristocratiche, si può affermare che la maggior parte dei bambini frequentasse il primo grado di istruzione²⁶, senza distinguere tra maschi e femmine, come pare di intuire dall'attacco di un epigramma di Marziale²⁷. L'insegnamento del *litterator* – così veniva chiamato il maestro elementare, secondo il modello greco del γραμματιστής²⁸ – pare che non andasse molto oltre l'imparare a leggere, scrivere e svolgere calcoli basilari. Infatti, sempre Quintiliano, per riassumere il passaggio dal primo al secondo grado di istruzione, scrive semplicemente

20 Quint. *Inst.* I, 1, 12: “Quanto alla lingua, preferisco che il ragazzo inizi dal Greco, perché il Latino, parlato da più gente, lo assorbirà pure a non volerlo, e poi perché le discipline stesse che deve imparare per prime sono greche (anche le nostre derivano da lì)”.

(Trad. S. Corsi)

21 Hor. *Carm.* III, 8, 5: *docte sermones utriusque linguae.*

22 Vd. *infra* cap. 5.

23 H. Marrou 1964, pp. 358 ss.

24 Quint. *Orat.* I, 1, 15: *Quidam litteris instituendos, qui minores septem annis essent, non putaverunt, quod illa primum aetas et intellectum disciplinarum capere et laborem posset.*

25 Svet. *Ner.* 7: *Undecimo aetatis anno a Claudio adoptatus est Annaeoque Senecae iam tunc senatori in disciplinam traditus.*

26 H. Marrou 1964, p. 360.

27 Mart. IX, 68, 1-2: *Quid tibi nobiscum est, ludi scelerate magister, / invisum pueris virginibusque caput?*

28 Svet. *Gram.* IV, 1-4: *Appellatio grammaticorum Graeca consuetudine invaluit sed initio litterati vocabantur. [...] Sunt qui litteratum a litteratore distinguant, ut Graeci grammaticum a grammata, et illum quidem absolute, hunc mediocriter doctum existiment.*

che *primus in eo qui scribendi legendique adeptus erit facultatem grammaticis est locus*²⁹.

Con il secondo grado di istruzione, appunto, ci si addentrava in quello che era il centro focale dell'educazione antica. Tuttavia, non tutti i bambini avevano la possibilità di frequentare questo secondo ciclo di istruzione, a causa della natura aristocratica di una società in cui l'educazione avanzata faceva ancora parte dei privilegi riservati ad una categoria sociale ristretta³⁰. Ancora una volta possiamo citare dei versi di un epigramma di Marziale per avere conferma che anche in questo secondo grado di istruzione vigesse la parità di accesso tra maschi e femmine:

*Praelegat ut tumidus rauca te voce magister
oderit et grandis virgo bonusque puer?*³¹

A livello di contenuti, il secondo grado di istruzione verteva innanzitutto su uno studio approfondito della grammatica latina, che nel corso della propria evoluzione rimane scrupolosamente fedele al modello greco³². Quintiliano la divide in due parti: la prima che riguarda più specificamente lo studio del linguaggio fin nei suoi minimi elementi costitutivi e la seconda che concerne invece lo studio delle opere letterarie, poetiche e in prosa, da un punto di vista non solo contenutistico ma anche linguistico³³. Nonostante l'indiscutibile importanza assegnata allo studio degli elementi grammaticali, l'aspetto di maggior interesse della scuola del grammatico rimaneva lo studio degli autori classici: ad una prima fase, che inizia con Livio Andronico e poi Ennio, fa seguito una seconda fase in età augustea in cui si assiste alla fissazione di un canone che rimarrà pressoché invariato nei secoli successivi³⁴. Durante la prima fase, la letteratura latina era ancora in

29 Quint. *Orat.* I, 4, 1: “Chi avrà imparato a leggere e a scrivere, anzitutto farà posto agli insegnamenti di grammatica”.

(Trad. S. Corsi).

30 H. Marrou 1964, p. 369.

31 Mart. VIII, 3, 15-16: “perché un tronfio maestro di scuola ti legga con voce rauca e mature ragazze e innocenti fanciulli ti odino?”.

(Trad. G. Norcio)

32 H. Marrou 1964, p. 371.

33 Quint. *Inst.* I, 4, 2-4: *Haec igitur professio, cum brevissime in duas partis dividatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem [...]. Nec poetas legisse satis est: excutiendum omne scriptorum genus, non propter historias modo, sed verba, quae frequenter ius ab auctoribus sumunt.*

34 H. Marrou 1964, pp. 336-337.

un momento di formazione e, come ricorda Svetonio, i ruoli del poeta e dell'insegnante finivano per sovrapporsi:

*Initium quoque eius mediocre exstitit, siquidem antiquissimi doctorum qui idem et poetae et semigraeci erant – Livium et Ennium dico [...] – nihil amplius quam Graecos interbretabantur, aut si quid ipsi Latine composuissent praelegebant.*³⁵

Il *corpus* di autori oggetto di studio scolastico, dunque, non può che accrescersi con il passare del tempo e con la progressiva fioritura della letteratura in lingua latina, finché non si giunge ad un importante cambiamento. Sempre Svetonio, infatti, scrive che, secondo la tradizione, intorno all'anno 26 a.C. Quinto Cecilio Epirota, liberto dell'Attico a cui Cicerone indirizzò numerose epistole, avrebbe inserito nel suo programma scolastico lo studio di Virgilio e di altri poeti contemporanei³⁶, facendo sì che gli autori di maggior successo venissero già studiati a scuola mentre erano ancora in vita, come sembra di cogliere dall'allusione fatta da Orazio in un passaggio della *Satira* I, 10:

*Saepe stilum vertas, iterum quae digna legi sint
scripturus, neque te ut miretur turba labores,
contentus paucis lectoribus. An tua demens
vilibus in ludis dictari carmina malis?*³⁷

Tuttavia, verso la fine del primo secolo, si assiste ad una reazione in favore dei poeti arcaici, definiti da Quintiliano *veteres Latini*³⁸, come Ennio e, soprattutto, in favore dei classici, capeggiati da Virgilio³⁹. È proprio da questa reazione che si giunge alla formazione di un canone che rimarrà ben saldo anche dopo la fine istituzionale del

35 Svet. *Gram.* I, 2: “Anche il suo inizio [scil. della grammatica] risultò modesto dal momento che i più antichi insegnanti, che erano essi stessi poeti e mezzi greci – intendo dire Livio ed Ennio [...] – non facevano altro che commentare i Greci oppure spiegare ciò che loro stessi avevano composto in latino”.

(Trad. S. Costa)

36 *Ibidem* XVI, 3: *Primus (scil. Q. Caecilius Epirota) dicitur latine ex tempore disputasse primusque Vergilium et alios poetas novos praelegere coepisse.*

37 Hor. *Sat.* I, 10, 72-75: “Non meno spesso tu, che attendi a scrivere cose che meritino d'esser lette più volte, rivolterai lo stilo, e contento di pochi lettori, non ti darai pena per essere ammirato dal volgo. O stolidamente preferisci che le tue poesie vengano dettate nelle scolette infantili?”.

(Trad. T. Colamarino)

38 Quint. *Inst.* I, 8, 8: *Sed pueris, quae maxime ingenium alant atque animum augeant, praelegenda [...]. Multum autem veteres enim Latini conerunt, quamquam plerique plus ingenio quam arte valuerunt.*

39 H. Marrou 1964, pp. 373-376.

potere di Roma e che risulta essere composto dai quattro autori più rappresentativi per i vari generi letterari: Virgilio per la poesia, Terenzio per la commedia, Sallustio per la storiografia e Cicerone per l'oratoria⁴⁰.

Infine, il terzo e ultimo grado di istruzione, nonché il più prestigioso ed esclusivo, era quello che si svolgeva alla scuola del *rhetor*, che, come ricorda Marrou⁴¹, era una figura sovrapponibile al σοφιστής greco, ossia un insegnante che poneva come obiettivo per i propri allievi la padronanza dell'arte oratoria secondo un complesso sistema di regole, metodi e usi – sviluppatosi nel mondo greco a partire dai tempi dei Sofisti – a cui i *rhetores Latini* forniscono un apporto quasi esclusivamente nell'ambito della trasposizione in lingua latina del linguaggio tecnico di tale arte retorica. Anche a livello pratico l'insegnamento retorico latino e greco non differivano: ad una prima fase in cui l'allievo era tenuto ad apprendere le regole fondamentali tramite esercizi preparatori, seguiva una fase più avanzata in cui ci si cimentava nella composizione di *declamationes*, ossia dei discorsi fittizi su vari argomenti stabiliti preventivamente dall'insegnante⁴².

Gli autori cristiani dei primi cinque secoli dopo Cristo, oggetto di studio del presente lavoro, si trovano così a dover fare i conti con un sistema educativo strutturato nel modo che abbiamo brevemente descritto: un sistema, cioè, che nasce e si radica nella tradizione culturale pagana in lingua greca e latina e per la quale non esistevano alternative. Da tali premesse nasce in molti autori una tendenza, più o meno evidente a seconda dei casi, a ritenere che vi sia una incompatibilità essenziale tra questi due mondi, che a sua volta genera grossi dubbi: quale deve essere l'atteggiamento con cui il cristiano deve guardare alla tradizione culturale pagana? Deve essere considerata come un enorme coacervo di falsità o da essa possono essere tratti insegnamenti utili per la formazione del buon fedele? E, se così fosse, quali sarebbero gli strumenti e i metodi idonei a veicolare tali insegnamenti?

Sono tutti quesiti che, nel contesto storico in cui vivono e operano le personalità a cui ci richiameremo in questo lavoro, non danno mai adito a risposte banali o univoche. Perciò, un problema che emergerà spesso sarà, appunto, quello di comprendere in che modo gli autori cristiani si siano rapportati, oltre che con la cultura

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem* p. 382.

42 *Ibidem* pp. 383-384.

classica intesa nel senso più ampio, anche con il sistema educativo che da essa promana: vedremo infatti che tale questione rappresenterà un argomento per il quale i diversi autori daranno delle risposte che quasi mai risulteranno indolori.

3. Apologisti del II e III secolo

Nel periodo che va dalla metà del II secolo agli inizi del IV secolo, si assiste alla fioritura del genere apologetico, finalizzato a difendere in prima istanza il cristianesimo dalle continue accuse che gli venivano rivolte da parte dei pagani, la cui cultura e religione erano considerati ostili e incompatibili per i cristiani. In un clima chiaramente teso e di generale conflitto, uno degli argomenti che non può essere evitato dagli apologisti è proprio il rapporto con la cultura greca, attorno alla quale vengono a costituirsi delle posizioni piuttosto variegata, in uno spettro che va dalla radicale condanna di quanto è frutto della cultura greca fino al tentativo di accettarla, seppur con qualche riserva, e sfruttarla per rinforzare la dottrina cristiana stessa.

Taziano, allievo di Giustino, nella sua opera *Oratio ad Graecos*, dimostra verso l'ellenismo un atteggiamento di totale ostilità, diametralmente opposto a quello del suo maestro. Fin dal primo capitolo dell'*Oratio*, Taziano tenta di rovesciare l'ormai tradizionale modello che vede nella cultura greca un elemento di superiorità che giustifica un atteggiamento di disprezzo verso la saggezza dei "barbari", ossia tutti i popoli che non rientrano nella sfera culturale greco-romana⁴³. Questo rovesciamento viene messo in atto portando svariati esempi, derivati sia da racconti mitici sia da tradizioni con un grado più o meno forte di attendibilità storica, di arti e discipline nate presso altri popoli e di cui i Greci nel corso della loro storia si sarebbero appropriati senza rendere il dovuto credito e, anzi, basando su di esse la loro presunta superiorità culturale⁴⁴. Ci troviamo di fronte alla teoria, che ha goduto di notevole fortuna, dei *furta Graecorum*, attraverso la quale si tenta di svalutare la cultura greca, e in particolar modo la filosofia da essa prodotta, sostenendo una posteriorità – in realtà già ipotizzata dal giudeoellenismo – della filosofia greca rispetto alla Legge mosaica, inferendo che da quest'ultima derivassero tutte le nozioni che si possono considerare corrette e accettabili

43 Tat. *Or.* 1, 1-2.

44 Per uno studio dell'effettivo influsso delle culture circostanti, specialmente quelle del Vicino Oriente, sulla cultura greca fin dalle epoche più arcaiche si veda M. L. West 1997.

della dottrina greca. Questa argomentazione che ben si presterebbe a far nascere un atteggiamento di conciliazione – se infatti la filosofia greca ha colto una parte di verità dalla Legge mosaica, allora si può iniziare un percorso di avvicinamento partendo da questa base comune – viene invece sfruttata da Taziano in senso esclusivamente negativo per giustificare il rifiuto *in toto* della cultura greca.

In ambito latino poi, come ricorda Simonetti⁴⁵, troviamo un fiero oppositore della cultura e della filosofia classica in Tertulliano. L'aspetto su cui egli più si concentra è la contrapposizione tra l'atteggiamento razionalista tipico della filosofia e l'intrinseca irrazionalità della fede. Le due dimensioni sono irrimediabilmente incompatibili e questa incompatibilità si estende a tutti gli ambiti della vita dei cristiani, ai quali Tertulliano, come nota Dorival⁴⁶, prescrive di astenersi da svariate attività lavorative tra cui anche quella che concerne l'insegnamento, che avrebbe comportato l'inevitabile confronto con argomenti e testi della tradizione pagana. È dunque emblematica del suo atteggiamento la domanda, chiaramente retorica, che pone nell'*Apologetico* (46, 18) «*Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli?*», sancendo, almeno in linea teorica, l'impossibilità di contatto tra le due realtà.

Un altro autore che possiamo chiamare in causa come avversario della cultura classica è Ireneo di Lione. La sua posizione risulta di particolare interesse a causa delle finalità verso cui indirizza la propria critica all'ellenismo. Delle opere attribuite ad Ireneo, di cui due ci sono pervenute attraverso traduzioni latine e armene e attraverso ampi frammenti di tradizione indiretta⁴⁷, quella che più intercetta il nostro interesse in questo caso è l'*Adversus Haereses*, in cui Ireneo si impegna nella confutazione dell'eresia gnostica. Questa contrapposizione tra cristianesimo e gnosticismo rappresenta un momento di importanza capitale nella storia della Chiesa e può fornire interessanti indicazioni anche per il tema che ci siamo proposti di illustrare⁴⁸. In almeno un paio di passaggi dell'opera (II, 14, 2 e II, 33, 2), Ireneo si scaglia contro le varie scuole di pensiero filosofico greche, le quali sarebbero la fonte originaria da cui la gnosi

45 M. Simonetti 2010³ p. 32-33.

46 G. Dorival 2000, p. 424.

47 M. Simonetti - E. Prinzivalli 2010, p. 109.

48 Per una sintesi sulla storia e le caratteristiche dello gnosticismo nel II secolo d.C. rimandiamo alle seguenti opere in bibliografia:

J. Daniélou 1973, pp. 99-107.

M. Simonetti - E. Prinzivalli 2010, pp. 59-68.

W. Wigan Harvey 1857, pp. i-clxxv.

ha potuto sorgere. Simonetti segnala⁴⁹ che questa concezione si ritrova in maniera decisamente più articolata nell'opera dello pseudo-Ippolito Romano, il quale si spinge ad indicare per ciascuna eresia una specifica corrente filosofica greca che avrebbe reso possibile la nascita dell'eresia stessa. Ad esempio:

- **Ref. VI, 21:** Ἔστι μὲν οὖν ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις Πυθαγορικὴν ἔχουσα καὶ Πλατωνικὴν τὴν ὑπόθειν.⁵⁰
- **Ref. VII, 14:** δοκεῖ νῦν τὰ Βασιλείδου μὴ σιωπᾶν, τὰ Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγειρίτου δόγματα, οὐ Χριστοῦ.⁵¹
- **Ref. IX, 7:** Γενέσθαι τις ὀνόματι Νοητὸς, τῷ γένει Σμυρναῖος. Οὗτος εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων.⁵²

A questo atteggiamento di rifiuto radicale possiamo contrapporre un atteggiamento di maggiore apertura nei confronti della cultura greca e in particolare della filosofia, che certamente non si configura come una totale e incondizionata accettazione ma che risulta indicativo di un certo modo di intendere il rapporto tra cristianesimo ed ellenismo nel II e III secolo d.C.

Nell'ambito del cristianesimo greco, Atenagora, nella *Πρεσβεία περὶ τῶν Χριστιανῶν* ai capitoli 6-7, incentra la propria riflessione su una rivalutazione del contributo che poeti e filosofi classici hanno fornito al processo di ricerca della Verità. Fa ampio uso di citazioni tratte dai tragici, come Euripide⁵³ e Sofocle, e dai massimi filosofi, Platone e Aristotele, per giungere alla conclusione che:

Ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλόσοφοι, ὡς καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπέβαλον στοχαστικῶς, κινηθέντες μὲν κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ νοητῆς ὑπὸ τῆς αὐτὸς αὐτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι, εἰ δυνατὸς εὐρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀληθείαν, τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι, οὐχ εὐρεῖν τὸ ὄν, οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιόσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ'

49 M. Simonetti 2010³, p. 28.

50 “Dunque, l'eresia di Valentino è senza dubbio di matrice Pitagorica, pur avendo ben presenti le teorie platoniche”.
(Trad. A. Cosentino).

51 “Ci sembra ora opportuno non passare sotto silenzio le dottrine di Basilide, che sono le stesse dottrine di Aristotele lo Stagirita, non certo quelle di Cristo”.
(Traduzione A. Cosentino).

52 “C'è stato un uomo, di nome Noeto, originario di Smirne, che ha introdotto un'eresia derivata dalle dottrine di Eraclito”.
(Trad. A. Cosentino).

53 Per le citazioni euripidee in Atenagora si veda E. T. Sage 1906, pp. 292-293.

αὐτοῦ ἕκαστος – διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἐδογματίσεν αὐτῶν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ὕλης, καὶ περὶ εἰδῶν, καὶ περὶ κόσμου.⁵⁴

L'importanza di questo passo di Atenagora consiste proprio nel fatto di considerare le riflessioni e le dottrine filosofiche della classicità non come un elemento estraneo e incompatibile da tenere assolutamente lontano dalla religione cristiana, bensì come un momento fondamentale nel percorso che l'umanità ha intrapreso per tentare di giungere alla conoscenza della Verità e dunque alla conoscenza di Dio. Gli antichi possedevano una *συμπάθεια* che consentiva loro soltanto di avvicinarsi alla Verità senza poterla cogliere appieno, non avendo appreso “da Dio ciò che riguarda Dio”, ossia non avendo ancora ricevuto la rivelazione.

Riteniamo opportuno prendere in considerazione anche l'atteggiamento tenuto da Giustino riguardo alla questione che stiamo brevemente analizzando. Anch'egli ricorre alla teoria dei *furta Graecorum*, ma lo fa in un'ottica che possiamo definire positiva rispetto a quanto visto per il suo allievo Taziano. L'obiettivo non è polemico, non sta cercando di delegittimare la cultura e la filosofia greca dimostrandone la posteriorità rispetto alla Legge mosaica: ciò rappresenterebbe invece un argomento che depone a favore della pacifica interazione tra le due culture. Vale la pena leggere quanto afferma Giustino nella *Prima Apologia dei Cristiani*:

Καὶ πάντα, ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ θάνατον ἢ θεωρίας οὐρανίων ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνηται καὶ ἐξηγήσαντο. Ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι· ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοὶ ἑαυτοῖς λέγωσιν.⁵⁵

54 Athenag. *Leg.* 7, 2: “Poeti e filosofi, infatti, come anche in altri argomenti sono andati avanti per congetture, ciascuno di loro mosso dalla propria anima tramite una certa affinità con lo spirito di Dio a cercare, se possibile, di trovare e comprendere la Verità, riuscendo tuttavia soltanto a girarci attorno, non a trovarla, poiché non hanno voluto apprendere da Dio ciò che riguarda Dio, ma ciascuno da sé stesso: perciò ognuno di essi ha prodotto una diversa dottrina riguardo a Dio, la materia, le forme e il mondo.”

(Trad. nostra).

55 Iustin. *Apol.* 2, 44, 9-10: “E tutte le dottrine che i filosofi e i poeti hanno formulato sull'immortalità dell'anima e sui castighi dopo la morte, nonché le teorie sulle realtà celesti e le altre dottrine di questo genere, hanno potuto essere concepite ed esposte, in quanto essi si sono basati sui profeti. Pertanto, sembra che ci siano semi di verità in tutti loro: li si può rimproverare, comunque, di non aver inteso correttamente la verità, in quanto loro stessi si contraddicono.”

(Trad. G. Girgenti).

Filosofi e poeti, che rappresentano la massima espressione delle due dimensioni della cultura greca, non rappresentano dunque un corpo estraneo rispetto al cristianesimo che dovrebbe tenersi a debita distanza da loro. Al contrario, essendo presenti in tutti gli uomini degli *σπέρματα ἀληθείας*, dei “semi di verità”, le diverse dottrine filosofiche della classicità si configurerebbero come i molteplici esiti di una comune tendenza alla ricerca della Verità e alla conoscenza di Dio, esiti tuttavia ancora imperfetti a causa della mancanza della rivelazione di Cristo, che costituisce la filosofia inviata da Dio agli uomini (*Dialogo con Trifone*). Nell'ottica di Giustino, allora, l'incompatibilità tra dottrina cristiana e filosofia greca è facilmente superabile se le si inserisce entrambe all'interno di un percorso il cui obiettivo finale è la conoscenza di Dio e di cui le filosofie greche sono, per così dire, i primi passi con cui avviare il viaggio. Inoltre, tale concezione risulta ancora più interessante se la si mette in confronto diretto con quella che è stata l'esperienza di vita dello stesso Giustino, il quale nel *Dialogo con Trifone* 1-3 racconta di come in gioventù abbia fatto esperienza della cultura e della filosofia greca presso svariati maestri, uno stoico, un peripatetico, un pitagorico e un platonico, fino a giungere infine all'incontro con un *παλαιός τις πρεσβύτης*, un “anziano di età molto avanzata”, il quale si rivela essere un saggio cristiano che porta Giustino alla conversione alla religione cristiana.

In questo breve capitolo introduttivo abbiamo dunque tentato di delineare sinteticamente ed esemplificare quelli che erano i principali atteggiamenti tenuti dagli autori cristiani dei primi tre secoli dopo Cristo nei confronti della cultura e della filosofia greca. Si passa da atteggiamenti di totale rifiuto a posizioni meno radicali, fino ad arrivare a tentativi conciliatori, anche se è necessario segnalare un ultimo aspetto: a livello pratico tutti gli autori cristiani di quest'epoca, anche quelli più ferocemente contrari alla cultura greca, si ritrovano inevitabilmente a fare ricorso ad essa all'interno delle loro opere in un modo o nell'altro. Simonetti⁵⁶ a tal proposito porta come esempio l'ambiguità, o forse sarebbe il caso di parlare di incoerenza, dimostrata da Tertulliano e Taziano. Entrambi infatti, come abbiamo visto, propugnano un rifiuto della cultura greca che si trova però a contrastare con l'abbondante uso da parte del primo di citazioni tratte dalla poesia classica, da parte dell'altro di materiale dossografico e opere platoniche.

56 M. Simonetti 2010³, pp. 34-35.

Vedremo dunque in modo più esteso nel capitolo seguente in che modo i due maggiori esponenti della scuola alessandrina, Clemente e Origene, affrontino la questione e a quali soluzioni giungano, concentrando la nostra attenzione soprattutto su alcuni testi che ben si prestano a tale indagine.

II. Gli autori Alessandrini

1. Clemente Alessandrino

Nel capitolo precedente, parlando degli autori cristiani che hanno opposto una fiera opposizione alla cultura greca, abbiamo osservato in che modo Ireneo di Lione si ponesse nei confronti di essa e abbiamo visto alcuni esempi tratti dall'*Adversus Haereses* in cui l'autore ad ogni vecchia e nuova eresia del cristianesimo accosta sistematicamente una scuola filosofica della classicità vista come matrice⁵⁷. Si tratta dunque di un atteggiamento per il quale si fa ricorso al bagaglio culturale derivato dalla classicità greca in senso negativo e lo si rende fonte di tutte le eresie con una duplice finalità: se infatti si sottintende la necessaria incompatibilità dell'ellenismo con la fede cristiana, ecco che il rifiuto e la confutazione di esso comporta come logica conseguenza anche il rifiuto e la confutazione delle eresie. Si tratta, in altri termini, di un processo logico secondo cui se l'elemento di partenza – la cultura ellenistica – è negativo e inaccettabile per un cristiano, ne consegue che anche ciò che da esso trae origine – le varie eresie contro cui si scaglia Ireneo – ha le medesime caratteristiche negative.

Naturalmente, il dibattito attorno alle eresie e il tentativo di confutarle è ben vivo anche ad Alessandria d'Egitto, una città che fin dal III secolo a.C. aveva rivestito un ruolo centrale nello sviluppo e nella diffusione della cultura ellenistica e che, come sostiene Simonetti, ne rappresentava la dimensione di più feconda vitalità attraverso l'incontro con altre culture, interessi e correnti di pensiero⁵⁸. Ed è proprio in funzione anti-agnostica che si concentra l'azione di un illustre esponente del cristianesimo della metropoli egiziana, Clemente Alessandrino, il quale, come vedremo, riesce però a capovolgere la visione proposta da coloro che associavano la cultura greca alle eresie per dimostrarne la fallacia e la pericolosità.

L'interesse di Clemente è rivolto in special modo ad un ambito preciso della cultura greca, ossia la filosofia, considerata il punto più alto e il prodotto migliore di tale

⁵⁷ Vd. *supra* cap. I, 2.

⁵⁸ M. Simonetti 2010³, p. 47.

cultura. Il modo che ci sembra migliore per osservare questo cambio di prospettiva è probabilmente l'analisi di alcuni passaggi dell'opera in cui Clemente si diffonde maggiormente sul tema del rapporto tra fede cristiana e filosofia greca, gli *Stromata*, in particolare il libro I, denso di spunti che aiutano a comprendere la posizione dell'autore nei confronti dell'eredità filosofica della classicità.

Ciò che è importante tenere a mente è che fin dal principio dell'opera Clemente pone come dato fondamentale il fatto che la "gnosi" non sia per tutti raggiungibile (εἰ δὲ μὴ πάντων ἢ γνῶσις...) ⁵⁹, tra l'altro citando un precedente più che autorevole quale è Paolo ⁶⁰. Questa posizione, che risulta essere parecchio vicina a quella dei Valentiniani a causa del carattere esclusivo e, potremmo dire, elitario che traspare ⁶¹, viene chiarificata se la si mette in relazione con lo stile intenzionalmente difficile e a tratti oscuro di Clemente, il quale con questa affermazione sta sostenendo la necessità di diffondere la Verità non già presso un vasto pubblico in maniera indiscriminata – all'interno del quale tra l'altro vi saranno di certo anche individui non in grado di riceverla – quanto piuttosto di rivolgerla da un lato a beneficio di coloro che hanno già una conoscenza del verbo cristiano e dall'altro a scopo polemico contro l'ampio fronte di nemici del Cristianesimo composto da giudei, pagani colti ed eretici ⁶². Tuttavia Clemente, come vedremo meglio più avanti, a differenza degli gnostici non sta escludendo dalla conoscenza e dunque dalla salvezza il semplice fedele, ma sta affiancando ad esso anche la figura del vero gnostico cristiano, ossia quel credente che possiede una solida conoscenza della cultura classica e della filosofia greca.

Nel processo che porta a compimento questa opera di diffusione della vera "gnosi", ossia la Verità, Clemente assegna un ruolo di particolare rilievo alla filosofia greca ed è qui che possiamo osservare il rovesciamento di prospettiva a cui accennavamo poco sopra. Ci sembra opportuno come prima cosa rivolgere la nostra attenzione ad alcuni specifici passaggi del libro I degli *Stromata* per poi da essi poter trarre delle conclusioni sull'atteggiamento tenuto da Clemente nei confronti della cultura greca:

- ***Strom. I, 1, 17***: καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς

59 Clem. Al. *Strom.* I, 1, 2.

60 *1 Ep. Cor.* 8, 7: ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις.

61 G. Pini 1985, p. 61.

62 *Ibidem*, p. 12.

παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι.⁶³

- ***Strom. I, 1, 18***: Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην, καθάπερ τῷ λεπύρῳ τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου· ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς.⁶⁴
- ***Strom. I, 2, 20***: τὴν φιλοσοφίαν [...] ἀληθείας οὕσαν εἰκόνα ἐναργῆ, θεῖαν δωρεὰν Ἑλλησι δεδομένην.⁶⁵

Soffermiamoci per il momento su questi passi. Come si è detto, non a tutti è data la possibilità di assurgere alla vera “gnosi” e dunque giungere alla conoscenza della Verità, tuttavia Clemente si premura di fornire a chi ne è degno le indicazioni e gli strumenti necessari per intraprendere tale cammino di conoscenza. Già in questi tre brevi estratti Clemente anticipa quelle tematiche che andrà ad approfondire nel corso del libro I e che, a nostro avviso, costituiscono i principali elementi caratterizzanti la sua originale visione del rapporto tra fede e filosofia greca.

Nel primo passo (I, 1, 17) Clemente ricorre ad una similitudine agricola per affermare il ruolo propedeutico della filosofia nei confronti della fede, paragonando sé stesso e i suoi lettori al contadino che, in preparazione alla semina, irriga il suo terreno in modo tale da rendere più agevole la crescita dei semi. Nella similitudine proposta da Clemente vediamo come l'atto di irrigare τῷ ποτίμῳ (con acqua fresca / ben assorbibile)⁶⁶ corrisponda allo studio del pensiero filosofico greco, il quale con la sua funzione propedeutica consente appunto di preparare il terreno – ossia l'anima del cristiano – ad accogliere quello che Clemente chiama τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν (il seme spirituale che viene gettato), cioè l'avvio verso la conoscenza della Verità che grazie a tale intervento permette alla fede di accrescersi raggiungendo un più

63 “Ma noi, come il contadino irriga la terra prima [di seminarvi], così irrighiamo per tempo «con l'acqua ben assorbibile» del pensiero greco il terreno [delle anime] dei lettori, tanto che possano accogliere il seme spirituale che vi è gettato e alimentarlo agevolmente”.

(Trad. G. Pini).

64 “Questi *Stromati* racchiuderanno pertanto la verità mescolata alle teorie dei filosofi, o meglio involupata e nascosta in esse, come nel guscio la parte commestibile della noce: è conveniente, mi pare, che i semi della verità sian lasciati in custodia ai soli coltivatori della fede”.

(Trad. G. Pini).

65 “La filosofia [...] chiara immagine di verità, divino dono fatto ai Greci”.

(Trad. G. Pini).

66 Cfr. Plat. *Phaedr.* 243d.

alto grado di consapevolezza. Possiamo poi aggiungere che questa similitudine, come fa notare Buonaiuti⁶⁷, si può facilmente accostare a quelle figure e immagini allegoriche contenute nella Scrittura che stanno a simboleggiare la fecondità della filosofia – si pensi ad esempio ad Agar, che dà un figlio ad Abramo per ordine della moglie Sara che è sterile, ma su questa figura torneremo più avanti – la quale in questo caso viene simboleggiata dall'acqua con cui si irrigano i campi che accolgono i semi. La tematica della propedeuticità della filosofia viene ripresa anche in passaggi successivi del libro I, in cui scrive:

- ***Strom. I, 5, 27:*** φιλοσοφία [...] προπαιδεία τις οὕσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις.⁶⁸
- ***Strom. I, 5, 28:*** προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιῶσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον.⁶⁹

Appare quindi evidente il ribaltamento di prospettiva rispetto alle posizioni che potevano essere quelle di un autore come, per citarne uno soltanto, Taziano, che abbiamo visto nel capitolo precedente: la filosofia greca, ma potremmo estendere il discorso alla cultura ellenistica *tout court*, assume in Clemente un ruolo e un'importanza inediti in ambito cristiano, dal momento che viene elevata a strumento indispensabile per la preparazione spirituale del perfetto cristiano, che tramite essa intende “conquistarsi la fede per via razionale” – volendo fare dell'anacronismo, potremmo dire che vi sia *in nuce* l'idea della *philosophia ancilla theologiae* – e raggiungere quella che Clemente considera la vera “gnosi”, contrapposta alle posizioni eretiche contro cui l'autore si batteva.

Sempre in riferimento alla funzione propedeutica della filosofia, come anticipato più sopra, Clemente intende avvalorare la propria tesi servendosi non solo di immagini tratte dalle Scritture, ma anche della preziosa riflessione allegorica che Filone ha fatto su di esse. Infatti Clemente in *Strom. I, 5, 31* scrive:

67 E. Buonaiuti 1923, p. 125.

68 “La filosofia [...] è in certo modo una propedeutica per coloro che intendono conquistarsi la fede per via di dimostrazione razionale”.
(Trad. G. Pini).

69 “Perciò la filosofia serve a preparare, aprendo la strada a colui che sarà reso perfetto da Cristo”.
(Trad. G. Pini).

ἐρμενεύει δὲ ὁ Φίλων τὴν μὲν Ἄγαρ παροίκεσιν (ἐνταῦθα γὰρ εἴρηται: «μὴ πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτρίαν»), τὴν Σάραν δὲ ἀρχὴν μου. Ἐνεστὶν οὖν προπαιδευθέντα ἐπὶ τὴν ἀρχικωτάτην σοφίαν ἐλθεῖν, ἀφ' ἧς τὸ Ἰσραηλιτικὸν γένος αὖξεται.⁷⁰

L'interpretazione filoniana risulta utile a Clemente per giustificare allegoricamente il ricorso alla filosofia greca: si utilizza l'immagine di Sara, moglie di Abramo, la quale a causa della propria sterilità decide di consegnare al marito la propria ancella egiziana affinché gli dia una discendenza (*Strom.* I, 5, 30)⁷¹. Nell'esegesi allegorica, Abramo viene identificato con il fedele e le due figure femminili, Sara e Agar, rispettivamente come la “sapienza sovrana” e la “saggezza straniera”. Abramo, però, invece di rivolgersi esclusivamente e totalmente a tale saggezza, cioè alla filosofia, è riuscito a trarre da essa soltanto quegli elementi che potevano risultare utili (nell'allegoria si tratta della prole), lasciando poi Sara libera di correggere la sua serva. Ciò sta a significare che, dopo aver frequentato la filosofia e aver tratto da essa gli insegnamenti propedeutici, è necessario correggerne gli errori ricorrendo alla fede per poter procedere nella conoscenza della Verità.

Procedendo oltre, abbiamo visto come nel primo passo Clemente abbia citato il *seme spirituale* e proprio il termine σπέρμα / σπέρματα (seme/i) ricompare con un'importanza centrale nel proseguo della sua riflessione, che possiamo osservare nel secondo passo riportato (I, 1, 18). Se, dunque, poco prima il nostro autore ha affermato l'utilità propedeutica della filosofia, qui, con una sorta di dichiarazione d'intenti metodologica, descrive di nuovo sotto forma di similitudine il modo in cui la filosofia greca troverà spazio all'interno della sua opera e come si rapporterà alla Verità. Per descrivere tale rapporto, Clemente ricorre all'immagine della noce, all'interno della quale si cela la parte commestibile (τὸ ἐδώδιμον). La scelta di questa immagine ci sembra decisamente fortunata dal momento che ben si presta a rappresentare l'ideale rapporto fede-filosofia per come lo intende Clemente: se pensiamo infatti a come si presenta nella realtà una noce, che all'interno contiene un intricato groviglio dato dalla commistione di gheriglio e guscio, possiamo supporre che nella concezione di Clemente

70 “Filone interpreta il nome Agar come 'abitazione esterna' (nel testo citato è detto infatti: «Non frequentare troppo la straniera») e Sara come 'mia sovrana'. Dunque: è possibile accedere, dopo preliminarmente istruzione, alla sapienza assolutamente sovrana. Da essa proviene la stirpe israelitica e si accresce”.

(Trad. G. Pini).

71 Si riferisce alla famosa vicenda narrata in *Gen.* 16.

le due dimensioni non siano qualcosa di nettamente separato e autonomo, quanto piuttosto due elementi in continua coesistenza, dal cui dialogo reciproco si può giungere ad una piena comprensione della Verità. Ma non basta: il “guscio filosofico” che racchiude la verità non solo dialoga e si rapporta con la verità stessa da esso racchiusa, ma allo stesso tempo la protegge e la tiene al riparo da coloro che non hanno la facoltà di coglierla, dal momento che Clemente ci tiene a ribadire ancora una volta il carattere esclusivo della ricerca da lui proposta, auspicando che la cura e la custodia di questi semi di verità siano compiti spettanti solamente a coloro che sono effettivamente coltivatori della fede cristiana (τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς).

La terza breve citazione (I, 2, 20) invece risulta utile per introdurre il terzo tema che Clemente vuole mettere in evidenza, ossia l'origine divina della filosofia, la quale, come si è detto, non deve essere motivo di allontanamento dalla fede, quanto piuttosto uno strumento utile a rafforzarla. Definire la filosofia come “dono divino” equivale a giustificare la sua esistenza e la relazione che essa deve intrattenere con la fede cristiana ed è un atto di fondamentale importanza per la riflessione di Clemente poiché consente di legittimare l'uso della filosofia e della cultura ellenistica in generale, perseguendo l'utilità che ne può derivare al buon cristiano. Anche in questo caso è interessante vedere di quali immagini si serve Clemente per esprimere la sua posizione, ad esempio in *Strom.* I, 7, 37 in cui si dice:

Καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἦκειν εἰς ἄνθρωπος οὐ κατὰ προηγούμενον, ἀλλ' ὄν τρόπον οἱ ὕετοὶ καταρρήγνυνται εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ εἰς τὴν κοπρίαν καὶ ἐπὶ τὰ δώματα. βλαστάνει δ' ὁμοίως καὶ πόα καὶ πυρός, φύεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μνημάτων συχῆ καὶ εἴ τι τῶν ἀναιδεστέρων δένδρων, καὶ τὰ φυόμενα ἐν τύπῳ προκύπτει τῶν ἀληθῶν, ὅτι τῆς αὐτῆς τοῦ ὕετοῦ ἀπέλαυσε δυνάμει, ἀλλ' οὐ τὴν αὐτὴν ἔσχηκε χάριν τοῖς ἐν τῷ πῖονι φυεῖσιν ἤτοι ξηρανθέντα ἢ ἀποτιλθέντα. καὶ δὴ κἀνταῦθα χρησιμεύει ἡ τοῦ σπόρου παραβολή, ἣν ὁ κύριος ἠρμήνευσεν.⁷²

72 “Si vede dunque che la propedeutica greca, compresavi la filosofia stessa, è venuta per divino volere agli uomini, non per un motivo prioritario, ma allo stesso modo come irrompono le piogge sulla terra fertile, sul letame, sulle case: ne germina ugualmente erba e grano, e spuntano persino fra le pietre delle tombe fichi selvatici o qualsiasi altra pianta più proterva ancora; e tutte queste piante selvatiche crescono al modo delle buone, poiché hanno tratto lo stesso alimento dalla pioggia, ma non posseggono la stessa attrattiva di quelle nate in fertile terreno coltivato, e perciò sono fatte seccare e strappate”.
(Trad. G. Pini).

Possiamo osservare nuovamente il ricorso alla similitudine agricola dell'irrigazione e dei semi piantati per simboleggiare la funzione propedeutica della filosofia, ma qui si aggiunge un'ulteriore riflessione: un altro punto su cui Clemente insiste è la “spontaneità” con cui nasce ogni attività umana da cui si può trarre qualche cosa di utile, proprio in virtù della sua origine divina. La distinzione metaforica tra “piante selvatiche” – ossia le più varie manifestazioni dello spirito⁷³ – e “piante buone” è di nuovo un'immagine utile per ribadire che, con un'adeguata “coltivazione”, l'insieme di conoscenze che deriva dalla filosofia, e dalla cultura greca in generale, può diventare il punto di avvio per portare a maturazione i “frutti buoni” della fede, non a caso definiti nel testo τῶν ἀληθῶν. Ma Clemente prosegue affermando che di questi frutti vi sia εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἄνθρωποις γῆς γεωργός⁷⁴, ossia Dio, il quale, prima della rivelazione di Cristo, ha disseminato parti della Verità nelle varie correnti filosofiche. Proprio alla fine di *Strom.* I, 7, 37 Clemente afferma:

φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωικὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐκάστη τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.⁷⁵

Dunque la Verità, nella concezione di Clemente, non si può raggiungere se non si è disposti a riconoscere che essa è stata frammentata per volontà divina e che da tutte le manifestazioni in cui essa si è presentata agli uomini si può trarre qualcosa di vantaggioso. Questo punto viene ben sintetizzato da Buonaiuti quando scrive:

Una è la via della verità, ma in essa confluiscono le più varie correnti. Di tutte, Dio è la causa: ma ineguale. Del Testamento ebraico, Dio è autore immediato, della filosofia mediato, poiché quanto di meglio è riuscita a fissare la speculazione pre-cristiana è luce strappata alla rivelazione.⁷⁶

73 E. Buonaiuti 1923, p. 126.

74 “Infatti uno solo è il coltivatore del terreno che è nell'uomo”.
(Trad. G. Pini).

75 “Ora io chiamo filosofia non quella stoica o quella platonica o quella epicurea o aristotelica, ma tutto ciò che in ciascuna di queste dottrine è detto bene e insegna la giustizia con pia sapienza, tutto questo complesso eclettico io chiamo filosofia”.
(Trad. G. Pini).

76 E. Buonaiuti 1923, p. 125.

Un ultimo aspetto che è necessario tenere in considerazione riguardo a questa “frammentazione” della verità, è la posizione tenuta da Clemente sulla questione dei cosiddetti *furta Graecorum*. In *Strom.* V, 1, 10 Clemente, riferendosi ad alcuni passaggi del libro I, sintetizza così:

Παρεστήσαμεν δ' ἐν τῷ πρώτῳ Στρωματεῖ κλέπτας λέγεσθαι τοὺς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφους, παρὰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων οὐκ εὐχαρίστως εἰληφότας. [...] τῆς προφητείας δὲ ἤδη εἰς τοὺς τῶν Ἑλλήνων <ποιητὰς> διαδοθείσης ἢ δογματικῆ πραγματεία τοῖς φιλοσόφοις πῆ μὲν ἀληθῆς κατὰ στοχ<ασμ>ὸν ἐπιβαλλομένοις, πῆ δὲ πεπλανημένη τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς προφητικῆς ἀλληγορίας μὴ συνιέντων γέγονεν.⁷⁷

Si sta dunque ribadendo quanto abbiamo messo in evidenza poco sopra, ma ciò che è interessante notare è che nel capitolo 14 del medesimo libro Clemente procede a fornire vari esempi delle verità che sono pervenute ai Greci dalla filosofia “barbara”. Possiamo tentare di offrirne una schematizzazione:

- Stoici: avrebbero tratto dalle Scritture l'idea secondo cui Dio è corpo e spirito per essenza, come anche l'anima. La differenza tuttavia sta nel fatto che, mentre i Cristiani considerano Dio l'unico creatore mediante il *Logos*, gli Stoici sono convinti di una pervasività di Dio nella sostanza universale.
- Epicurei: la celebre massima dell'*Ecclesiaste*, “vanità di vanità, tutto è vanità”, avrebbe insinuato l'idea della casualità nella mente di Epicuro, il quale però non l'avrebbe compresa appieno.
- Platonici: dalla filosofia “barbara” Platone avrebbe derivato la concezione della punizione dopo la morte e dei castighi con il fuoco. Sia Platone sia gli Stoici avrebbero desunto da Mosè che il mondo è generato e la fondamentale distinzione platonica tra mondo intelligibile e mondo sensibile non avrebbe altra origine se non la *Genesi*. Sempre dalle Scritture, Platone avrebbe tratto la

⁷⁷ “Esponemmo nel primo *Stromate* che i filosofi greci sono detti “ladri”, perché desunsero da Mosè e dai profeti le principali loro dottrine senza spirito di gratitudine. [...] E quando ormai le profezie erano state diffuse tra i Greci, i filosofi cominciarono ad elaborare le loro dottrine, talora vere, quando per congettura colpivano nel segno, talvolta aberranti, quando non comprendevano il senso nascosto delle allegorie profetiche”.
(Trad. G. Pini).

convinzione secondo cui il fine del bene e della vita risiede unicamente nel divenire amante di ciò che ha per fine la verità, dunque Dio.

- Poeti: il racconto della creazione dell'uomo dalla polvere avrebbe influenzato Omero, Callimaco ed Esiodo nei loro riferimenti alla natura dell'uomo⁷⁸. Allo stesso modo riecheggerebbe in Pindaro e in Arato l'idea dell'onnipotenza di Dio⁷⁹.

Dopo aver esemplificato le dottrine in cui i Greci sarebbero evidentemente debitori della saggezza “barbara”, Clemente compie un passo ulteriore nel libro VI, in cui si impegna a dimostrare che i Greci siano da considerarsi ladri non solo nei confronti delle Scritture ma anche tra di loro. La lunga sezione compresa in *Strom.* VI, 2, 5 e VI, 2, 27 risulta essere un'ininterrotta rassegna di esempi utili a smascherare questo “plagio” imputato ai Greci. A livello strutturale, Stemplinger⁸⁰ distingue due sezioni: una, decisamente più corposa, in cui l'autore porta esempi di plagi di pensieri ed espressioni da parte di poeti e prosatori (abbiamo contato 142 citazioni dirette); una seconda invece ben più ristretta in cui Clemente fa riferimento al plagio di intere opere (solamente tre citazioni dirette). Osservando le citazioni fatte da Clemente, ci si può accorgere che, come afferma Aragione⁸¹, un rapporto che in ambito artistico o filologico rientrerebbe nella più che comune definizione di μίμησις, una volta trasposto in un contesto di polemica dottrinale, può essere definito κλοπή e giustificare l'etichetta di κλέπται attribuita ai Greci. Tuttavia, ciò non deve indurci a trarre l'affrettata conclusione secondo cui Clemente considererebbe “ladri” i Greci *tout court*, dal momento che egli stesso in *Strom.* I, 20, 100 scrive:

ἔμπαλιν οὖν ἀδικεῖ ὁ σφετερισάμενος τὰ βαρβάρων καὶ ὡς ἴδια αὐτῶν, τὴν ἑαυτοῦ δόξαν αὐξῶν καὶ ψευδόμενος τὴν ἀλήθειαν. Οὗτος «κλέπτης» ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται.⁸²

78 *Il.* VII, 99: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε.

Call. *fr.* 493 Pf.: εἰ σε (ἔφη) [ὁ] Προμηθεὺς ἔπλασε καὶ πηλοῦ μὴ ἐξ ἑτέρου γέγονας.

Hes. *Op.* 60-62: Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν / καὶ σθένος.

79 Pind. *fr.* 108B Sn.⁴: θεῶ δὲ δυνατὸν ἐκ μελαίνας / νυκτὸς ἀμίαντον ὄρσαι φάος, / κελαινεφεὶ δὲ σκότει καλύψαι καθαρόν / ἀμέρας σέλας.

Arat. *Phaen.* 10-15: τὸν οὐδέποτ', ἄνδρες, ἐῶμεν / ἄρρετον· μεστὰ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί / πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα / καὶ λιμένες· πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.

80 E. Stemplinger 1912 pp. 57-80, citato in G. Aragione 2007, p. 51.

81 G. Aragione 2007, p. 54.

82 “Ripetiamo dunque: ingiusto è colui che usurpa i beni dei “barbari” e li vanta come propri, per accrescere la sua fama e mistificando la verità. Costui è stato definito “ladro” dalla Scrittura”. (Trad. G. Pini).

Da questa affermazione si può capire che, in realtà, ciò contro cui Clemente si scaglia ricorrendo all'accusa di plagio è, come sottolinea Daniélou⁸³, il fatto che i Greci abbiano preso dalla conoscenza dei “barbari” un'infinità di elementi che hanno poi attribuito a sé stessi e in particolar modo che abbiano fatto proprie le verità contenute nelle Scritture e le abbiano ridotte a delle opinioni umane nel momento in cui se le sono attribuite. Concordiamo con Aragione⁸⁴ quando afferma che dietro a queste posizioni apparentemente accusatorie, si debba invece scorgere un tentativo di Clemente di lanciare un invito al cambiamento: i Greci devono abbandonare la loro orgogliosa φιλαυτία e riconoscere che quanto hanno appreso nel corso della loro storia ha un'origine che si può far risalire fino al *Logos* divino⁸⁵. Nel momento in cui la rivelazione di Cristo ha reso inutile il furto, Clemente vuole fornire ai Greci gli strumenti per scrollarsi di dosso l'etichetta di κλέπται, per poter entrare a far parte del γένος voluto da Dio, a cui fa riferimento in *Strom.* VI, 5, 42:

ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σωζομένου
 συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι, οὐ χρόνῳ διαιρουμένων τῶν τριῶν λαῶν, ἵνα
 τις φύσεις ὑπολάβοι τριτάτας, διαφόροις δὲ παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἐνὸς κυρίου,
 ὄντας *** ἐνὸς κυρίου ῥήματι.⁸⁶

Per concludere, dunque, abbiamo visto in che modo Clemente intenda il rapporto tra fede cristiana e cultura greca in maniera originale rispetto agli autori che abbiamo citato nel capitolo precedente, osservando soprattutto una triplice direttrice nella sua esposizione. Dapprima si ribadisce l'importanza di non rifiutare *in toto* la cultura greca, ma di riconoscerne la funzione propedeutica nel percorso che conduce il cristiano alla vera “gnosi”. In secondo luogo, viene sostenuta la tesi secondo cui non a tutti è dato intraprendere tale percorso e soltanto i “coltivatori della fede” possono avvicinarsi con successo allo studio della filosofia con la corretta inclinazione spirituale. Da ultimo, tutto ciò che è stato affermato in precedenza trova piena giustificazione nel fatto che

83 J. Daniélou 1973, p. 61.

84 G. Aragione 2007, p. 57-59.

85 *Ibidem*.

86 “Coloro che accettano la fede sono in ogni caso radunati nell'unica famiglia della gente che ottiene la salvezza, sia che provengano dalla cultura greca, sia anche dalla legge, e i tre popoli non sono suddivisi nel tempo, per cui si debba credere che le nature sono tre, ma sono educati con diversi “testamenti” dell'unico Signore, realmente *** espressione dell'unico Signore”.
 (Trad. G. Pini).

tutte le espressioni dello spirito umano sorgono grazie alla volontà divina, in virtù della quale anche le filosofie greche sono riuscite a cogliere dei frammenti dell'unica Verità a cui si può pervenire soltanto se si integrano tali frammenti con la fede.

In sintesi, dunque, condividiamo quanto afferma Pincherle⁸⁷ quando scrive che il merito di Clemente è stato l'aver considerato la filosofia come indispensabile alla teologia, il cristianesimo come vera filosofia e la scienza come utile propedeutica alla fede e che la sua importanza è dovuta al fatto di aver sistematicamente attratto la *paideia* greca nell'ambito del cristianesimo.

Passeremo ora ad analizzare come queste questioni vengano affrontate nell'opera e nel pensiero di un altro Padre della Chiesa, forse il più importante per la Chiesa greca antica, vissuto ad Alessandria tra l'ultimo ventennio del II secolo e la prima metà del secolo successivo, Origene.

2. Origene

Nella riflessione di Clemente Alessandrino abbiamo iniziato a vedere le principali linee di sviluppo lungo le quali si muove il dibattito sulla bontà e sull'utilità delle conoscenze derivate dalla filosofia greca. Abbiamo notato come quest'ultima agli occhi dell'Alessandrino ricopra un ruolo decisamente importante per la formazione e la successiva evoluzione sia culturale sia teologica del cristiano che ambisce a raggiungere la Verità, la conoscenza perfetta della rivelazione di Dio. Le tematiche affrontate da Clemente ritornano anche nell'opera di Origene, autore coltissimo e assolutamente prolifico, promotore di un nuovo modo di intendere l'esegesi delle Scritture e acuto filologo imbevuto della più illustre dottrina filologica alessandrina di età ellenistica. Per quanto concerne il tema al centro della nostra indagine, in nessuna opera della sconfinata produzione letteraria origeniana si può trovare una presentazione organica e approfondita del problematico rapporto tra cristianesimo e cultura greca, ma è possibile trarre importanti informazioni da diversi passi sparsi nelle varie opere, con le quali si può provare a ricostruire quale fosse la posizione di Origene a riguardo e a quali immagini ricorresse per esprimerla.

87 A. Pincherle 1995⁵, pp. 117-118.

Nei passi che andremo ad analizzare potremo notare con facilità che Origene possiede una vasta conoscenza delle più importanti correnti filosofiche, alle quali fa riferimento in svariate occasioni per raggiungere degli scopi ben precisi, che man mano emergeranno dai testi stessi. Tale conoscenza non può non essere messa in relazione con l'intensa attività didattica che Origene svolse e che ci viene testimoniata soprattutto dall'esperienza diretta del suo discepolo Gregorio Taumaturgo nell'opera *Oratio Panegyrica*, nella quale ci si sofferma in varie occasioni sul metodo pedagogico del maestro e sulle finalità del suo insegnamento.

Innanzitutto, Gregorio ricorda in *Or. Pan.* VI, 75-76 riguardo al suo maestro:

ἐπαινῶν μὲν φιλοσοφίαν καὶ τοὺς φιλοσοφίας ἐραστὰς μακροῖς τοῖς ἐπαίνοις καὶ πολλοῖς τοῖς τε προσήκουσι, [...] ψέγων δὲ τὴν ἀμαθίαν καὶ πάντας τοὺς ἀμαθεῖς;⁸⁸

Tali affermazioni nel discorso di Gregorio sono una evidente spia della stima di cui godeva lo studio della filosofia nell'ideale pedagogico di Origene e dell'importanza che egli attribuiva ad essa nella formazione del cristiano: infatti, pochi paragrafi più avanti (*Or. Pan.* VI, 79), Gregorio afferma che, secondo la visione di Origene, l'uomo è l'unico essere vivente che può dimostrare al “padrone dell'universo” (τὸ τῶν ὅλων δεσπότην) la propria riconoscenza e che per soddisfare tale privilegio deve necessariamente dedicarsi allo studio della filosofia, pur rimanendo sempre indirizzato al rafforzamento della fede. Ciò concorre a chiarire anche quale fosse lo scopo pedagogico che Origene si proponeva di raggiungere e consente di capire, come scrive Marotta⁸⁹, che la meta del suo insegnamento era la vita ultraterrena: preparare gradatamente gli scolari ad acquisire l'intelligenza della parola del *Logos* quale espressa nei sacri libri e ad essa informare la vita. Per giungere a questa intelligenza è necessario uno studio serio e approfondito della filosofia e l'applicazione ad essa del metodo di esegesi critica che Origene incitava ad applicare e che poi sarebbe stato trasferito anche nello studio delle Scritture⁹⁰.

88 “Lodava la filosofia e gli appassionati studiosi di questa disciplina con elogi ampi, frequenti, adeguati. [...] Biasimava l'ignoranza e tutti gli ignoranti”.
(Trad. E. Marotta).

89 E. Marotta 1983, pp. 23-24.

90 Per uno studio approfondito sul metodo esegetico origeniano si vedano:
M. Simonetti 2004.
J. Daniélou 1991.

Questo entusiasmo da parte dell'Alessandrino nei confronti della filosofia e il carattere prominente riservato ad essa nel programma di studi della sua scuola non devono però indurci a ritenere, erroneamente, che la sua fosse un'accettazione totale. Al contrario, Origene non esita a mettere in evidenza quelle che considera essere le caratteristiche positive e negative della disciplina, ragionando sempre in un'ottica "utilitaristica", basata sui vantaggi che lo studio e la conoscenza approfondita delle varie filosofie possono apportare alla crescita del buon cristiano. Dunque, per comprendere meglio come si articola questo rapporto tra Origene e la cultura pagana, è opportuno rivolgere la nostra attenzione ad alcuni suoi scritti, nei quali sono contenuti degli interessanti spunti dalla cui sintesi si può arrivare a tracciare un quadro complessivo della questione.

Nell'opera apologetica *Contra Celsum*, Origene si trova a dover confutare le accuse rivolte al cristianesimo dal pagano Celso nel suo *Discorso Vero*⁹¹. In *Cels.* III, 75, rispondendo ad una di queste accuse, il nostro autore espone una rassegna dei vari errori in cui incorrono le diverse correnti filosofiche – dal momento che Celso sta accusando i Cristiani di allontanare da esse coloro che essi intendono convertire – e ci sembra anche che nell'esposizione le disponga secondo una precisa gerarchia, in un ordine decrescente in base alla gravità della loro fallacia. Dell'epicureismo si dice νόσου χαλεπῆς, [...] τῆς κατὰ τὴν ἀναίρεσιν τῆς προνοίας καὶ εἰσαγωγὴν τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ, definendolo cioè come «un grave morbo [...] che nega la provvidenza e presenta il piacere come un bene»⁹²; similmente dei peripatetici si dice che sono ἀναιρούων τὴν πρὸς ἡμᾶς πρόνοιαν καὶ τὴν σχέσιν πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θείου, ovvero che «negano la provvidenza che veglia su di noi, e la relazione fra gli uomini e Dio»⁹³; per quanto riguarda gli stoici invece Origene afferma che:

θεὸν φθαρτὸν εἰσαγόντων καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ λεγόντων σῶμα τρεπτὸν δι' ὅλων καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητὸν, καὶ ποτε πάντα φθειρόντων καὶ μόνον τὸν θεὸν καταλειπόντων.⁹⁴

91 Per una sintesi sulla storia e le caratteristiche delle due opere, *Discorso Vero* e *Contra Celsum*, si vedano:

A. Monaci Castagno 2000, pp. 68-71.

H. Chadwick 1980, pp. ix-xxix.

92 Trad. M. Simonetti.

93 Vd. nota 92.

94 "Postulano un dio corruttibile ed affermano che la sua essenza è una sostanza materiale, la quale è completamente alterabile e soggetta a cambiamento e trasformazione, e credono che una volta tutto

Infine, con il riferimento alla τὴν περὶ μετενσωματώσεως ἄνοιαν, ossia «la pazzia della reincarnazione», Simonetti ritiene che Origene stia rigettando anche la dottrina pitagorica e platonica della trasmigrazione dell'anima immortale in successivi corpi⁹⁵. In questo passo, dunque, possiamo notare che sono state messe in evidenza esclusivamente quelle caratteristiche negative delle varie filosofie che le rendono incompatibili con la fede cristiana, più precisamente con alcuni degli articoli di fede più importanti, come appunto l'esistenza della divina provvidenza o il concetto di resurrezione.

Sull'atteggiamento improntato alla cautela che si deve tenere nei confronti della cultura pagana, Origene ritorna anche nella ventesima delle *Homiliae in Numeros*, in cui applica il suo metodo di esegesi allegorica all'episodio che vede il popolo di Israele giungere nella città di Sattin e compiere delle azioni del tutto sgradite a Dio⁹⁶. L'interpretazione di Origene parte da un dato etimologico, ossia il significato del nome della città:

*Verumtamen «applicuit Israel in Sattin». In interpretatione Hebraicorum nominum Sattim invenimus in lingua nostra responsionem vel refutationem dici. 'Applicuit' ergo 'Israel' ad responsionem vel refutationem.*⁹⁷

L'arrivo del popolo di Israele nella città dei Moabiti denominata Sattin viene dunque interpretato come un arrivo alla “confutazione”, al “rifiuto”, che si concretizza in prima istanza con l'atto della fornicazione con le donne straniere e si aggrava poi con la partecipazione e l'adesione del popolo di Israele ai sacrifici in onore di Baal-Peor, divinità dei Moabiti. Origene, per condannare questo tipo di comportamento, ricorre alle parole che l'apostolo Paolo rivolge ai Corinzi nelle due lettere ad essi indirizzate:

dovrà perire e rimanere Dio solo”.
(Trad. M. Simonetti).

95 M. Simonetti 1975, p. 48-49.

Invece in H. Chadwick 1980, p. 179 si ritiene che faccia riferimento esclusivamente alla dottrina platonica e ai suoi sviluppi successivi.

96 *Nu.* 25, 1-3: “Israele si stabilì a Sattin e il popolo cominciò a fornicare con le figlie di Moab. Esse invitarono il popolo ai sacrifici offerti ai loro dei; il popolo mangiò e si prostrò davanti ai loro dei. Israele aderì a Baal-Peor e l'ira del Signore si accese contro Israele”.

97 Orig. *Hom. in Num.* XX, 3, 1: “Cionondimeno, 'Israele arrivò a Sattin'. Nell'opera *Interpretazione dei nomi* Ebraici, abbiamo trovato che Sattin nella nostra lingua significa 'risposta' o 'rifiuto'. Perciò 'Israele arrivò' ad una risposta o a un rifiuto”.
(Trad. nostra).

«*Qui*» enim «*consensus templo Dei cum idolis?*»⁹⁸. Verum ego etiam de his quae Apostolus Paulus ad Corinthios scribit dicens: «*Si quis autem te viderit scientiam habentem in idolio recumbere, nonne conscientia eius, cum sit infirma, aedificabitur ad manducandum immolata?*»⁹⁹, valde miratus sum. Videtur enim non tam rem ipsam gravem pronuntiare quam illius offensam qui haec videns simili provocatur exemplo, cum non simili scientia muniatur, ita ut ostendat eum qui 'habens scientiam recumbit in idolio', non tam sui quam alterius damni effici reum.¹⁰⁰

L'aspetto problematico messo in rilievo da Origene corrisponde alla pericolosità a livello comunitario di un atteggiamento come quello descritto nel passo biblico. Di per sé, che un cristiano dotato di una profonda e salda conoscenza della verità divina si rivolga anche agli “idoli”, senza che essi esercitino su di lui un influsso negativo, non pare essere un fatto da condannare. Ciò che Origene condanna è invece la possibilità che tale comportamento funga da esempio negativo per chi vi assiste senza possedere le necessarie conoscenze e la medesima capacità di discernimento. Partendo da questo presupposto, ecco che nel paragrafo successivo può trasporre tale concetto dall'episodio biblico al rapporto tra cristianità e cultura greca:

*Sed forte, quoniam studiosi litterarum Graecarum homines erant et amatores philophae, desiderio adhuc studiorum veterum tenebantur et philosophorum dogmata quasi 'idolis immolata edebant'; quae tamen laedere fortasse non poterant eos qui plenam scientiam veritatis acceperant. Hi autem qui in Christo minus eruditionis habebant, si imitarentur eos legentes talia et illis adhuc studiis operam dantes, vulnerari poterant et diversorum dogmatum variis erroribus implicari.*¹⁰¹

98 2 Co. 6, 16.

99 1 Co. 8, 10.

100 Orig. *Hom. in Num.* XX, 3, 1: “«Quale accordo – infatti – tra il tempio di Dio e gli idoli?». Ma io ammiro molto anche ciò che l'apostolo Paolo scrive sulla questione ai Corinzi quando dice: «Se uno infatti vede te, che hai la scienza, stare a convito in un tempio di idoli, la coscienza di quest'uomo debole non sarà forse spinta a mangiare le carni immolate agli idoli?», poiché sembra dichiarare che non è tanto la cosa in sé ad essere grave, quanto l'ostacolo che deriva a colui che vede ciò ed è provocato dallo stesso esempio, giacché non è fortificato dalla medesima conoscenza. Così egli mostra che colui che 'possedendo la conoscenza sta a convito nel tempio degli idoli' diviene colpevole non tanto di danneggiare sé stesso, quanto di danneggiare qualcun altro”.
(Trad. nostra).

101 Orig. *Hom. in Num.* XX, 3, 2: “Ma forse, poiché erano uomini studiosi della letteratura greca e amanti della filosofia, essi erano ancora trattenuti dal desiderio di studiare l'antichità e, per così dire, 'mangiavano ciò che era stato immolato agli idoli' sotto forma di dottrine dei filosofi. Ora forse queste dottrine non sono state in grado di fare danno a coloro che avevano ricevuto la piena conoscenza della verità. Ma se coloro che avevano una minore istruzione in Cristo avessero imitato quelli che

Nel passo possiamo osservare il procedimento allegorico dell'esegesi origeniana: i Corinzi a cui Paolo scrive sono definiti *studiosi litterarum Graecarum homines e amatores philosophiae* e, a causa di questa loro dedizione allo studio della cultura pagana, sono messi a paragone con gli Israeliti che in *Numeri* rinnegano Dio a Sattin. Le svariate dottrine dei filosofi equivalgono invece agli alimenti che vengono sacrificati presso gli idoli dei Moabiti a causa della corruzione del popolo di Israele. Di nuovo, Origene vuole dirigere l'attenzione del lettore verso le criticità che possono sorgere da un comportamento simile, dal momento che anche in questo caso si pone l'accento su due aspetti fondamentali: il diverso grado di preparazione dottrinale e il valore esemplare per la comunità dei fedeli. A coloro che posseggono una *plenam scientiam veritatis*, tali dottrine non causano nessun danno, ma la situazione si rovescia completamente nel caso di coloro che *in Christo minus eruditionis habebant*, coloro che sono dotati di una conoscenza meno approfondita e perciò più facilmente corruttibile una volta entrata in contatto con le svariate dottrine filosofiche pagane. Appartiene allora al cristiano colto una fondamentale responsabilità nei confronti di tutto il resto della comunità, poiché nel testo, poche righe dopo il passo che abbiamo riportato, si afferma il principio per cui la *caritas* non ricerca il proprio vantaggio, ma il vantaggio di molti, e dunque si deve fare grande attenzione a scegliere con cura il *verbi cibum* che non solo risulta edificante, ma è anche innocuo e sicuro per coloro che seguono l'esempio.

In altre opere, tuttavia, si può ben osservare un atteggiamento che pone l'accento anche sugli aspetti positivi che possono derivare dalla conoscenza della cultura pagana. Nella quattordicesima delle *Homiliae in Genesim*, pervenuteci grazie alla versione latina ad opera di Rufino, Origene spiega il rapporto tra cristianesimo e cultura pagana facendo ricorso alla vicenda del re Abimelech, narrata in *Gen. 26, 26*. Questo re nell'esegesi allegorica origeniana viene interpretato come simbolo degli studiosi e dei sapienti del mondo, i quali grazie allo studio della filosofia hanno appreso anche molte parti della verità. Il fatto che i rapporti tra Isacco e Abimelech siano talvolta pacifici e talvolta ostili sta a significare per Origene che *philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est neque in omnibus consona*¹⁰², sostenendo in linea generale che quasi

leggevano tali cose e quelli che si stavano ancora impegnando duramente a studiare quelle cose, avrebbero potuto venire feriti ed essere sopraffatti dai vari errori delle diverse dottrine".

(Trad. nostra).

102 "Infatti la filosofia non è né totalmente contraria, né totalmente in armonia con la legge di Dio".

tutta la filosofia che viene denominata morale e fisica afferma dottrine che ben si armonizzano con la dottrina cristiana, mentre alcune altre affermazioni sono in contrasto (cita in questo caso la dottrina della materia e del mondo coeterni con Dio).

Questa convinzione secondo cui la filosofia non è né del tutto contraria né del tutto d'accordo col cristianesimo fa da motivo conduttore dell'epistola inviata da Origene in risposta alla già citata opera di Gregorio Taumaturgo *Oratio Panegyrica*. Questa lettera ci è nota poiché è stata inserita da Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo nell'antologia di passi origeniani intitolata *Philocalia* ed è interessante notare fin dal principio il titolo che le viene attribuito già nel testo tradito, ossia:

Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν, μετὰ γραφικῆς μαρτυρίας.¹⁰³

Ciò rende chiaro che il contenuto attorno cui verterà l'intera epistola è appunto giustificare la possibilità di approcciarsi allo studio della filosofia, basando la giustificazione su precisi passi delle Scritture. Dopo alcune righe di saluto e di elogio rivolte a Gregorio, Origene entra immediatamente nel vivo della questione, invitando l'allievo a rivolgere il proprio talento naturale alla conoscenza della religione cristiana, e aggiunge:

ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ἠϋξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοεὶ εἰς χριστιανισμόν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν.¹⁰⁴

Viene qui esplicitamente ribadita quell'idea, che già avevamo trovato negli *Stromata* di Clemente Alessandrino, per cui la cultura greca se usata correttamente può avere una fondamentale funzione propedeutica allo studio e all'interpretazione delle Sacre

(Trad. M. I. Danieli)

103 “Quando e a chi gl'insegnamenti della filosofia sono utili per l'interpretazione delle sacre scritture, secondo la testimonianza scritturistica”.

(Trad. M. Simonetti).

104 Orig. *Ep.* 2, 1: “Mi auguravo che a realizzare questo fine tu ricavassi dalla filosofia ellenica gli insegnamenti validi a dare una cultura di base, una formazione che fosse di propedeutica al cristianesimo e così anche che attingessi alla geometria e all'astronomia gli ammaestramenti utili all'interpretazione dei testi sacri”.

(Trad. E. Marotta).

Scritture. Ed è proprio per spiegare questo aspetto che Origene si serve ancora una volta del suo metodo esegetico allegorico – come abbiamo visto fare più sopra in riferimento al re Abimelech – e si serve del celebre episodio dell'*Esodo* in cui Mosè, prima dell'uscita del popolo di Israele dall'Egitto, riceve da Dio l'ordine di dire agli Ebrei di farsi consegnare dagli Egiziani oggetti d'oro e d'argento e vestiario, dai quali avrebbero tratto il materiale necessario a costruire gli oggetti destinati al culto¹⁰⁵. Inoltre vengono menzionati i vari oggetti e suppellettili che vengono realizzati con le diverse qualità di oro e di argento, dalla più pregiata alla meno pregiata. Origene poi, all'inizio del paragrafo 3, insiste nuovamente sul fatto che tale spoliazione venga compiuta per un ordine esplicito di Dio, afferma infatti che, dei beni presi dagli Egiziani, gli Ebrei διὰ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν εἰς θεοσεβείαν ἐχρήσαντο, ossia “ispirati dalla divina sapienza se ne servirono per onorare Dio”¹⁰⁶. L'interpretazione allegorica proposta da Origene può essere sintetizzata nel modo seguente:

- Le ricchezze sottratte agli Egiziani simboleggiano tutti quegli elementi positivi che appartengono alla cultura pagana.
- Le suppellettili prodotte con tali ricchezze per il culto di Dio stanno ad indicare la possibilità di servirsi di tali elementi positivi della cultura pagana in funzione della fede cristiana.
- Sia la spoliazione sia la produzione di suppellettili sacre sono azioni compiute per un ordine diretto di Dio, un ordine che non solo giustifica lo studio e l'utilizzo di quanto di buono è stato prodotto dalla cultura pagana, ma addirittura sembra rendere tutto ciò una sorta di dovere da parte del buon cristiano, il quale riuscirà a servirsi compiutamente di quel materiale che i pagani non erano riusciti a sfruttare altrettanto adeguatamente.

Origene tuttavia, sempre nel paragrafo 3, fa un importante distinguo, ricorrendo nuovamente ad un allegoria biblica, quella di Ader l'Idumeo, per dimostrare che un'operazione di tal genere non è certo facile e che, al contrario, è sempre presente il rischio di ottenere esiti negativi:

105 *Ex.* 11,2: “Parla dunque al popolo e digli che ciascuno domandi al suo vicino, e ogni donna alla sua vicina, degli oggetti d'argento e degli oggetti d'oro”.

Ex. 12.35-36: “I figli d'Israele fecero come aveva detto Mosè: domandarono agli Egiziani oggetti d'argento, oggetti d'oro e vestiti; il Signore fece in modo che il popolo ottenesse il favore degli Egiziani, i quali diedero quanto domandava. Così spogliarono gli Egiziani”.

106 Trad. nostra.

τισι πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐντραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ. Ἄδερ γοῦν ὁ Ἰδουμαῖος, ὅσον μὲν ἐν τῇ γῆ τοῦ Ἰσραὴλ ἦν, μὴ γευόμενος τῶν Αἰγυπτίων ἄρτων, εἶδωλα οὐ κατεσκεύαζεν.¹⁰⁷

E poco più avanti aggiunge:

Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ μαθὼν εἵτοιμ' ἂν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβὼν καὶ ἐξελθὼν ταύτης καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ· πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός. Οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ ἀπὸ τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἰρετικὰ γεννήσαντες νοήματα,¹⁰⁸

Vediamo esposte in questi due passi delle importanti precisazioni che, potremmo dire, ridimensionano quanto affermato in precedenza riguardo all'uso che si deve fare dei prodotti della “saggezza straniera”. Origene infatti, dopo aver dimostrato la giustificazione divina dell'utilizzo della cultura classica, intende mettere in guardia il giovane Gregorio riguardo alle conseguenze negative di un eventuale – ma, a detta del nostro autore, anche piuttosto frequente – uso perverso delle conoscenze tratte da essa. La propria esperienza personale induce Origene a ritenere che la capacità di cogliere le cose migliori dalla cultura classica e servirsene correttamente sia in realtà un fatto che, magari involontariamente, risulta essere elitario. Il ben più diffuso cattivo utilizzo, invece, da parte di coloro che sono definiti “fratelli di Ader” conduce alla nascita di dottrine eretiche, secondo la convinzione non esclusivamente origeniana che le varie correnti della filosofia greca fossero alla base di tutte le eresie, come abbiamo ricordato nel capitolo precedente parlando della *Refutatio* dello pseudo-Ippolito Romano. Attraverso l'allegoria delle spoglie degli Egiziani, Origene intende spiegare, come mette

107 Orig. *Ep.* 2, 3: “Ad alcuni è stato motivo di male l'aver abitato presso gli Egiziani, cioè presso la scienza del mondo, dopo essere stati allevati nella Legge di Dio e nel culto che a Dio prestavano gli Israeliti. Infatti Ader l'Idumeo, finché visse nella terra d'Israele e non gustò il pane degli Egiziani, non fabbricò idoli”.

(Trad. M. Simonetti).

108 *Ibidem*: “E io, avendone avuto esperienza, ti potrei dire che son rari coloro che hanno preso le cose utili dall'Egitto, le hanno condotte fuori ed hanno preparato ciò che serviva per il servizio di Dio; invece sono molti i fratelli di Ader l'Idumeo. Son quelli che dalla greca perizia hanno generato dottrine eretiche”.

(Trad. M. Simonetti).

in evidenza Crouzel¹⁰⁹, che per il cristiano sarà necessario per mezzo delle scienze tratte dai saggi pagani costruire parallelamente una “filosofia divina” del cristianesimo. Si tratta dunque di una funzione fortemente propedeutica che, come abbiamo visto in precedenza, non è assolutamente esclusiva del pensiero origeniano, bensì fa parte di un'eredità che risale a Filone per la dimensione giudaica e a Clemente per quella cristiana.

Dopo aver stabilito che esistono elementi positivi da poter trarre dalla cultura pagana e dopo aver giustificato il ricorso ad essi come strumento utile e propedeutico alla fede cristiana, possiamo osservare che in un'altra opera Origene ci parla anche della necessità di un ulteriore passaggio da compiere: la selezione di tale materiale utile e lo scarto di quello dannoso nel momento in cui ci si impegna nello studio della cultura classica.

Si tratta della settima delle *Homiliae in Leviticum*, in cui viene evocata l'immagine della prigioniera di guerra che compare nel testo biblico in *Deut.* 21.10-13. Anche queste omelie sul libro del *Levitico* ci sono pervenute nella versione latina di Rufino. Il passo biblico, nella forma riportata da Origene / Rufino, è il seguente:

*Si exieris ad bellum adversum inimicos tuos, et videris ibi mulierem decora specie, et concupieris eam, adsumes eam, et rades omnem pilum capitis eius et unguulas eius, et indues eam vestimentis lugubribus; et sedebit in domo lugens patrem suum et matrem suam et domum paternam suam; et post triginta dies erit tibi uxor.*¹¹⁰

Origene anche in questo caso applica il proprio metodo esegetico fondato sulla distinzione del significato letterale e allegorico. La bella prigioniera catturata al nemico è chiaramente immagine di tutta quella cultura che è estranea al cristianesimo e il nostro autore spiega come il cristiano debba relazionarsi ad essa:

Quaecumque enim bene et rationabiliter dicta invenimus apud inimicos nostros, si quid apud illos sapienter et scienter dictum legimus, oportet nos mundare id et ab scientia,

109 H. Crouzel 1962, p.146.

110 Orig. *Hom. in Lev.* VII, 6, 309 Lomm., 16-21: “Se intraprenderai una guerra contro i tuoi nemici e presso di loro vedrai una donna di bell'aspetto, e la desidererai, prendila, e radile ogni capello sulla testa e tagliale le unghie, e vestila con abiti da lutto; ella siederà nella tua casa piangendo per suo padre e sua madre e per la dimora paterna; dopo trenta giorni sarà tua sposa”.
(Trad. nostra).

*quae apud illos est, auferre et resecare omne quod emortuum et inane est [...] et ita demum facere eam nobis uxorem.*¹¹¹

Ciò significa che, nel momento in cui il cristiano entra in contatto con la cultura del mondo pagano, egli deve esercitare una attenta capacità di giudizio su quanto sia buono da accogliere e quanto invece è negativo e va “rimosso e tagliato via”. Come abbiamo visto per il passo riguardante il re Abimelech, anche in questo caso si sta affermando che la cultura classica, e in particolar modo la filosofia, in sé è un qualcosa di indifferente che assume connotazioni positive o negative in base all'utilizzo che ne viene fatto. A tal proposito, Crouzel¹¹² mette in relazione il passo che abbiamo appena citato con un altro presente nella seconda delle *Homiliae in Exodum*:

*Istas obstetrices dixerunt ante nos quidam rationabilis eruditionis formam tenere. Obstetrices enim mediae quaedam sunt et tam masculos nascentes quam feminas fovent. Eruditio ergo ista communis rationabilis scientiae ad omnem propemodum pervenit sensum, omnes instruit, omnes fovet. Si quis in ea virilis animi fuerit et voluerit coelestia quaerere et divina sectari, veluti medicatus et fatus per eiusmodi eruditiones ad divinorum intelligentiam paratior veniet.*¹¹³

L'esegesi di Origene, fa notare ancora Crouzel¹¹⁴, risente molto del precedente filoniano e con esso condivide un certo atteggiamento misogino, secondo cui il genere femminile risulterebbe legato agli aspetti carnali mentre il genere maschile a quelli spirituali. Il fatto che le *obstetrices* citate nel passo biblico assistano senza distinzioni la nascita di bambini di entrambi i generi viene allora interpretato come la posizione assunta dalla cultura classica nei confronti dell'animo del cristiano: in essa possono nascere sia

111 *Ibidem*, 310 Lomm., 1-7: “Dunque, qualsiasi cosa che noi troviamo detta bene e in modo ragionevole presso i nostri nemici, se presso di loro leggiamo qualcosa di scritto con saggezza e consapevolezza, è opportuno che noi la purifichiamo dalla conoscenza che si trova presso di loro, rimuovendo e tagliando via tutto ciò che è morto e inutile [...] e allora finalmente potremo renderla nostra sposa”. (Trad. nostra).

112 H. Crouzel 1962, p. 146.

113 Orig. *Hom. in Ex. II, 2*, 134 Del., 18-25: “Alcuni hanno detto prima di noi che quelle levatrici rappresentano l'erudizione intellettuale. Le levatrici infatti sono indifferenti e curano tutti i neonati, maschi e femmine. Dunque, questa erudizione comune di un sapere ragionevole agisce quasi su ogni intelligenza, istruisce tutti gli uomini, li cura tutti. Se qualcuno sarà dotato di spirito virile e desidererà andare alla ricerca delle realtà celesti e divine, come se venisse medicato e curato tramite una simile erudizione, diverrà più preparato alla conoscenza delle cose divine”. (Trad. nostra).

114 Vd. nota 112.

maschi sia femmine, simboli rispettivamente delle opere buone compiute con l'ispirazione dello Spirito e delle opere malvagie che nascono dalla carne. Filone, nell'opera *Quis rerum divinarum heres* 128, aggiunge anche una distinzione tra le due donne sagge che simboleggiano le due facce di quella che Origene, avendo sicuramente in mente la riflessione filoniana, definisce *rationabilis eruditio*: da un lato θεία ἐπιστήμη, una “scienza di Dio”, e dall'altro ἀνθρωπίνης ἐπιστήμη, una “scienza umana” che, come puntualizza appunto Origene, è caratterizzata da una generale indifferenza e che quindi se usata correttamente può avere una funzione propedeutica alla scienza divina, se usata scorrettamente invece può generare eresie.

A questo punto, possiamo tentare di fare una sintesi: Origene, nei confronti della cultura classica, dimostra un atteggiamento che in generale si può definire favorevole. Nell'ambito della sua attività pedagogica (*Epistola a Gregorio*) vediamo che attribuisce un valore fondamentale allo studio della filosofia, facendo studiare ai suoi allievi le dottrine di tutte le scuole filosofiche, senza rigettarne nessuna a priori e tanto meno scegliendone una sola da favorire¹¹⁵. Alcune dottrine appaiono decisamente più vicine di altre alla verità cristiana, ma esse dovranno avere una funzione di preparazione alla più profonda indagine della scienza divina che ha come norma suprema la rivelazione di Cristo¹¹⁶. Risulta necessaria un'attività di scelta da parte del cristiano (*Hom. in Lev.*), il quale di fronte ad una scienza profana che di per sé non è né positiva né negativa dovrà depurarla degli elementi negativi in modo tale da trarre esclusivamente quelli positivi e poterli mettere al servizio della scienza della Parola di Dio, la scienza della Scrittura. La cultura pagana, in altre parole, può trovare un proprio spazio all'interno del cristianesimo nel momento in cui si è disposti ad accettare il suo ruolo propedeutico, ma pur sempre subordinato, allo studio delle Scritture per comprenderne il significato più profondo (*Epistola a Gregorio*).

La posizione di Origene, dunque, è memore della tradizione giudaico-cristiana alessandrina – di cui abbiamo individuato due grandi esponenti, Filone e Clemente – che guardava in maniera complessivamente favorevole alla cultura classica e auspicava l'interazione tra essa e il cristianesimo. Nonostante la grande importanza dell'argomento, non ci soffermeremo sulla questione dell'origenismo – o, come ritiene più corretto

115 J. Daniélou 1991, p. 40.

116 H. Crouzel 1962, pp. 66-67.

Prinzivalli¹¹⁷, degli origenismi – ossia, in senso molto ampio, l'eredità del pensiero origeniano rivissuta secondo svariate modalità di ricezione, giacché ci porterebbe lontano da quello che è il punto focale di questo lavoro. Tuttavia, come *trait d'union* con il capitolo successivo sarà sufficiente accennare alla fortuna di cui godrà il pensiero e l'opera di Origene nella parte orientale dell'Impero Romano, dove nel III secolo sono attivi i cosiddetti padri Cappadoci, i quali, pur elaborando vie di riflessione personali, risentono profondamente dell'influsso di Origene, sia in campo strettamente teologico, sia nella spiritualità¹¹⁸, sia nell'atteggiamento tenuto nei confronti della cultura classica.

117 A. Monaci Castagno 2000, pp. 322-329.

118 *Ibidem*, p. 327.

III. I Padri Cappadoci

1. Contesto storico: il IV secolo e il sistema educativo

Si è detto, in chiusura del precedente capitolo, che la riflessione origeniana ha avuto una vasta fortuna, sia per quanto riguarda questioni strettamente dottrinali sia per quello che è il tema oggetto d'indagine in questo lavoro. Vedremo in che modo le tre figure che verranno analizzate in questo capitolo abbiano dimostrato attraverso le loro opere di essere ben consapevoli dell'eredità origeniana ma allo stesso tempo di presentare anche delle importanti differenze nella riflessione cristiana sul rapporto con la cultura greca.

Sarebbe tuttavia poco agevole iniziare l'esposizione senza fare un breve accenno al contesto storico in cui questi autori si trovano immersi, un contesto che, come vedremo, presenta delle differenze notevoli rispetto al periodo di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti. Il IV secolo si differenzia in modo netto dai precedenti poiché rappresenta uno spartiacque nella storia del cristianesimo. Se per i primi tre secoli a partire dalla sua nascita il cristianesimo non aveva goduto del favore del potere centrale romano, divenendo anzi più e più volte oggetto di sanguinose persecuzioni di cui la letteratura agiografica tramanda non pochi resoconti, nel IV secolo esso si trova in una condizione ben più favorevole. La posizione del cristianesimo muta in maniera radicale nell'arco di circa un settantennio quando, a partire dal 313, anno in cui l'imperatore Costantino rende il cristianesimo un culto lecito e inizia una politica di aperto favore verso di esso, la religione cristiana inizia a venire integrata all'interno della struttura vasta e complessa dell'impero, all'interno del quale erano però ancora del tutto pagani i due pilastri fondamentali su cui si fondava il potere romano, l'esercito e la burocrazia, oltre alla grande maggioranza dell'élite politico-culturale¹¹⁹. Uno dei punti più alti di questo nuovo rapporto tra cristianesimo e impero viene raggiunto nel 380, quando l'imperatore Teodosio rende la religione cristiana religione ufficiale dell'impero. Il cristianesimo dunque, nel corso del IV secolo, si ritrova a passare rapidamente dalla condizione di religione minoritaria e perseguitata a quella di religione ufficiale di un impero che si estendeva su tre continenti. Ma indagare le ragioni storiche profonde che

119 M. Simonetti - E. Prinzivalli 2010, pp. 259-260.

hanno portato a questi rivolgimenti e le conseguenze che essi hanno avuto per la successiva storia, non solo d'Europa ma del mondo, ci porterebbe ben lontano da quello che è l'argomento attorno a cui ruota questo lavoro¹²⁰.

Questo è dunque il contesto in cui i tre autori di cui parleremo si trovano a vivere e ad operare, decisamente diverso dai tempi di autori come potevano essere Clemente od Origene. In un mondo soggetto a mutamenti così profondi, ci sembra che sia molto utile alla nostra indagine rivolgere l'attenzione al sistema educativo e al modo in cui esso entra in relazione con il cristianesimo nel corso del IV secolo, per comprendere meglio le posizioni tenute dai Padri Cappadoci nei confronti della cultura pagana.

Il sistema educativo tradizionale prevedeva già da secoli lo studio dei più importanti autori della classicità e, come afferma Marrou¹²¹, la Chiesa fin dall'inizio era ben consapevole del fatto che l'aspetto “dotto” e “libresco” del cristianesimo rendeva necessario per il fedele possedere un grado minimo di istruzione e l'unica soluzione che appariva percorribile era quella di permettere ai giovani di venire educati nelle scuole tradizionali, pur facendo delle importanti precisazioni. Un autore come Tertulliano, ad esempio, pur nella sua intransigenza, giunge a una soluzione di compromesso, rendendosi conto che immaginare di proibire *in toto* ai giovani cristiani di frequentare le scuole tradizionali avrebbe significato rendere loro impossibile intraprendere i futuri studi religiosi. La soluzione che Tertulliano propone è di permettere ai giovani cristiani di frequentare la scuola tradizionale in quanto percepita come una necessità, ma di non permettere ad alcun cristiano adulto di andarvi ad insegnare. Inoltre, i giovani avrebbero dovuto sempre sapere ciò che stavano facendo e non lasciarsi influenzare dall'idolatria implicita negli insegnamenti scolastici¹²². Nel IV secolo, nonostante fosse mutato il ruolo del cristianesimo all'interno dell'impero, la situazione in questo ambito rimaneva sostanzialmente identica: i giovani continuavano a ricevere l'istruzione di base nelle scuole tradizionali e venivano istruiti alla fede cristiana negli ambienti esterni alla scuola, cioè la comunità ecclesiastica e la famiglia. Tuttavia una differenza, per quanto ridotta, esisteva e ci sembra utile citare quanto afferma Moreschini:

120 Si rimanda alle seguenti opere in bibliografia:

P. Brown 1971b.

A. Barbero 2016.

H. Leppin 2008.

121 H. Marrou 1964, p. 428.

122 *Ibidem*.

Nell'età dei Cappadoci la difficoltà dei rapporti tra messaggio cristiano e cultura pagana era ristretta, sostanzialmente, ad una concezione di carattere teorico, nel senso che [...] la rivelazione costituiva sempre, indubitabilmente la verità, davanti alla quale le forme culturali pagane dovevano cedere; in pratica, però, la cultura cristiana si era oramai da tempo assuefatta a servirsi dei modelli della *paideia* greca.¹²³

2. Basilio di Cesarea

È proprio attorno a questo tema, ossia il modo in cui il cristiano debba affrontare correttamente il curriculum di studi tradizionale, che Basilio di Cesarea basa una sua breve opera, il *Discorso ai giovani*. Nonostante la limitata estensione, l'opera risulta essere densa di contenuti spesso problematici, come hanno messo in luce alcuni studiosi, e, come vedremo, i diversi modi di spiegare tali criticità ha generato dei giudizi sull'opera che vale la pena ricordare. Ma prima di prenderne in considerazione alcuni, riteniamo opportuno osservare in maniera “neutra” quali sono le caratteristiche dell'operetta in questione. Innanzitutto essa si presenta sotto forma di lettera inviata da Basilio ai suoi nipoti in cui egli dimostra l'intento di spiegare in che modo dei giovani cristiani come loro debbano rapportarsi alla cultura pagana che viene insegnata nelle scuole tradizionali. Tutto il testo, dunque, risulta costellato di citazioni tratte dai più importanti autori del curriculum scolastico, con i quali i nipoti avevano o avrebbero avuto a breve familiarità. Risulterà allora utile vedere alcuni esempi di queste citazioni, per osservare il modo in cui Basilio si serve del patrimonio culturale pagano.

Nel I capitolo troviamo subito una parafrasi di alcuni versi di Esiodo che possiamo mettere a confronto:

<p>Bas. <i>Adol.</i> I, 14-20</p> <p>[...] ἐν οἷς ἐκεῖνός φησιν ἄριστον μὲν εἶναι τὸν παρ' ἑαυτοῦ τὰ δέοντα ξυνορῶντα, ἐσθλὸν δὲ κάκεῖνον τὸν τοῖς παρ' ἑτέρων ὑποδειχωεῖσιν ἐπόμενον, τὸν δὲ πρὸς οὐδέτερον ἐπιτήδειον ἀχρεῖον εἶναι πρὸς</p>	<p>Hes. <i>Op.</i> 293-297</p> <p>Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει [φρασσάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω]</p> <p>ἐσθλὸς δ' αὖ κάκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται· ὃς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοήη μέτ' ἄλλου ἀκούων</p>
--	--

¹²³ C. Moreschini 2008, p. 79.

ἅπαντα. ¹²⁴	ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνήρ. ¹²⁵
------------------------	---

Poche righe più avanti troviamo una ripresa di Platone quando Basilio consiglia ai giovani di non farsi coinvolgere troppo dallo studio degli autori antichi, facendo il paragone con il timone di una nave:

Bas. <i>Adol.</i> I, 25-26	Plat. <i>Clit.</i> 408B
ὥσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας ¹²⁶	καθάπερ πλοίου παραδόντι τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλω ¹²⁷

Ancora, nel capitolo II possiamo osservare altre due riprese platoniche in rapida sequenza, facendo riferimento alla funzione propedeutica della letteratura pagana:

Bas. <i>Adol.</i> II, 39-42	Plat. <i>Rs.</i> 429de
Ὡσπερ οὖν οἱ δευσοποιοί, παρασκευάσαντες πρότερον θεραπείαις τισὶν ὃ τι ποτ' ἂν ἦ τὸ δεξόμενον τὴν βαφήν, οὕτω τὸ ἄνθος ἐπάγουσιν, ἂν τε ἀλουργόν, ἂν τέ τι ἕτερον ἦ ¹²⁸	Οὐκοῦν οἴσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι οἱ βαφῆς, ἐπειδὰν βουληθῶσι βάψαι ἔρια ὥστ' εἶναι ἀλουργά, πρῶτον μὲν ἐκλέγονται ἐκ τοσοῦτων χρωμάτων μίαν φύσιν τὴν τῶν λευκῶν, ἔπειτα προπαρασκευάζουσιν, οὐκ ὀλίγη παρασκευῆ θεραπεύσαντες ὅπως δέξεται ὅτι μάλιστα τὸ ἄνθος, καὶ οὕτω δὴ βάπτουσι. ¹²⁹
<i>Ibidem</i> 44-45	<i>Ibidem</i> 516ab
καὶ οἶον ἐν ὕδατι τὸν ἥλιον ὄρᾶν ἐθισθέντες	καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιάς ἂν ῥᾶστα καθορῶ,

124 “[...] nei quali [versi] egli [*scil.* Esiodo] dice che ottimo è colui che da sé vede ciò di cui ha bisogno, che è buono colui che segue ciò che gli viene mostrato da altri e infine che chi non è capace né dell'una né dell'altra cosa, è del tutto inetto”.

(Trad. nostra)

125 “Migliore di tutti è colui che tutto pensa da sé, meditando su quello che poi e alla fine risulterà essere il meglio; buono è anche colui che ascolta chi lo consiglia bene. Chi, invece, non pensa da solo e neppure dà retta ai buoni consigli, quegli è un uomo inutile”.

(Trad. L. Magugliani)

126 “Come se affidaste loro (*scil.* agli autori antichi) il timone della nave del vostro intelletto”.

(Trad. nostra)

127 “Come se si affidasse ad un altro il timone dell'intelletto”.

(Trad. nostra)

128 “Come i tintori, i quali, dopo aver preparato in anticipo con particolari trattamenti la stoffa che riceverà la tintura, applicano il colore brillante, che sia porpora o un qualche altro colore”.

(Trad. nostra)

129 “Tu sai bene – cominciai – che quando i tintori vogliono colorare le lane, in modo che diventino purpuree, in primo luogo scelgono fra tanti colori le stoffe di un solo tipo, cioè bianche; dopo di che le predispongono con un trattamento non poco laborioso, affinché assorbano quanto più è possibile il colore; solo a questo punto procedono all'immersione”.

(Trad. R. Radice)

οὕτως αὐτῷ προσβαλοῦμεν τῷ φωτὶ τὰς ὄψεις. ¹³⁰	καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεασαίτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἀστρων τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. ¹³¹
---	--

Infine, si possono vedere altri due esempi quando viene citato il celebre episodio di Odisseo e le sirene¹³², che era stato citato anche da Plutarco in uno dei suoi *Moralia* in cui si parla dello studio della poesia antica, e poi nella ripresa dell'immagine delle api, presente di nuovo in due passi dei *Moralia* plutarchei e fatta risalire al poeta lirico Simonide¹³³:

Bas. <i>Adol.</i> IV, 8-11	Plut. <i>Mor.</i> 2, 15d
ὅταν δὲ ἐπὶ μοχθηροὺς ἄνδρας ἔλθωσι τῇ μιμήσει, ταῦτα δεῖ φεύγειν ἐπιφρασσομένους τὰ ὅσα οὐχ ἤττον ἢ τὸν Ὀδυσσεῖα φασὶν ἐκείνοι τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. ¹³⁴	Πότερον οὖν τῶν νέων ὥσπερ τῶν Ἰθακησίων σκληρῷ τινι τα ὅσα καὶ ἀτένκτω κηρῷ καταπλάσσοντες ¹³⁵
<i>Ivi</i> 36-41	<i>Ivi</i> 5, 79c
Ὡς γὰρ τῶν ἀνθέων τοῖς μὲν λοιποῖς ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χροῶς ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις, ταῖς μελίτταις δ' ἄρα καὶ μέλι λαμβάνειν ἀπ' αὐτῶν ὑπάρχει ¹³⁶	Ὡσπερ γὰρ ἀνθεσὶν ὀμιλεῖν ὁ Σιμωνίδης φησὶ τὴν μελίτταν «ξανθὸν μέλι μηδομένην», οἱ δ' ἄλλοι χροῶν αὐτῶν καὶ ὁσμὴν ἕτερον δ' οὐδὲν ἀγαπῶσιν, οὐδὲ λαμβάνουσιν ¹³⁷

130 “E come se ci fossimo abituati a osservare il sole riflesso nell'acqua, così potremo rivolgere gli occhi direttamente alla luce”.

(Trad. nostra)

131 “E dapprima, potrà vedere più facilmente le ombre e, dopo queste, le immagini degli uomini e delle altre cose riflesse nelle acque e, da ultimo, le cose stesse. Dopo di ciò potrà vedere più facilmente quelle realtà che sono nel cielo e il cielo stesso di notte, guardando la luce degli astri e della luna, invece che di giorno il sole e la luce del sole”.

(Trad. R. Radice)

132 *Od.* XII, 39 ss.

133 Sim. fr. 88 P.

134 “Ma quando passano ad imitare uomini malvagi, bisogna rifuggirle (*scil.* le opere dei poeti) tappandosi le orecchie non meno di quanto abbia fatto Odisseo, stando a quanto raccontano, per il canto delle sirene”.

(Trad. nostra)

135 “E allora, dovremmo forse spalmare di cera solida e dura le orecchie dei giovani, come quelle degli Itacesi”.

(Trad. G. Pisani)

136 “Come infatti dai fiori agli altri animali deriva solo il piacere del profumo o del colore, mentre alle api è dato di attingere da essi anche il miele”.

(Trad. nostra)

137 “Come l'ape, secondo l'immagine di Simonide, si aggira tra i fiori «al biondo miele pensando», mentre gli altri si accontentano solo del loro colore e profumo e non ne ricavano nient'altro”.

Per chiudere questa veloce rassegna, nel capitolo V troviamo ancora una citazione tratta da Esiodo in riferimento ai passi delle opere poetiche classiche che esortano alla virtù:

<p>Bas. <i>Adol.</i> V, 9-13</p> <p>Ἦ τί ποτε ἄλλο διανοηθέντα τὸν Ἡσίοδον ὑπολάβωμεν ταυτὶ ποιῆσαι τὰ ἔπη ἃ πάντες ἄδουσιν, ἢ οὐχὶ προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ' ἀρετῆν; Ὅτι τραχεῖα μὲν πρῶτον καὶ δύσβατος καὶ ἰδρωτὸς συχνοῦ καὶ πόνου πλήρης ἢ πρὸς ἀρετὴν φέρουσα καὶ ἀνάπτυξ ὁδός.¹³⁸</p>	<p>Hes. <i>Op.</i> 286-292</p> <p>Σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση· τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει· τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρωτὰ θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶ δ' εἰς ἄκρον ἵκεται, ῥηιδίη δὲ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.¹³⁹</p>
--	--

Tra questi estratti esemplificativi, possiamo notare che almeno tre di essi suscitano delle perplessità: ci riferiamo in maniera specifica alla citazione esiodica (*Adol.* I, 14-20), al riferimento alla vicenda di Odisseo e le sirene (*Adol.* IV, 8-11) e il paragone con le api (*Adol.* IV, 36-41).

Partiamo da quest'ultimo, in quanto tra i tre rappresenta l'aspetto a cui si può più agevolmente dare spiegazione. Ad una prima lettura, infatti, può stupire che Basilio, stabilendo il paragone tra i giovani e le api, sostenga che queste attingano il miele direttamente dai fiori e non che lo producano dopo aver tratto dai fiori il nettare. Una spiegazione per questa concezione, che per noi lettori moderni appare evidentemente erronea, si può spiegare risalendo alla fonte più autorevole di tutte per la biologia antica, Aristotele. Lo stagirita, infatti, nel trattato *Historia animalium* parlando delle api fa anche delle considerazioni che risultano interessanti per l'immagine che stiamo esaminando:

μέλι δὲ τὸ πῖπτον ἐκ τοῦ ἀέρος. Καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τῶν ἄστρον ἐπιτολαῖς, καὶ ὅταν κατασκήψη ἡ ἴρις· ὅλως δ' οὐ γίνεται μέλι πρὸ Πλειάδος ἐπιτολῆς.¹⁴⁰

(Trad. G. Pisani)

138 “Con quale altra intenzione riteniamo che Esiodo abbia composto i versi che tutti recitano, se non per esortare i giovani alla virtù? «La via che conduce alla virtù è aspra all'inizio, difficile, piena di sudore e fatica e malagevole”.

(Trad. nostra)

139 “Pensando al tuo bene io ti parlerò, o stoltissimo Perse. Facile è scegliere la vita grama e quanta ne vuoi, piana è la via e molto vicina essa dimora ma gli dei immortali hanno posto il sudore davanti al successo; lunga e difficile è infatti la strada e, al principio, aspra, ma quando si giunge alla vetta, diventa agevole poi, per quanto difficile sia”.

(Trad. L. Magugliani)

140 Aristot. *HA* 553b: “Il miele invece cade dall'aria, soprattutto al sorgere delle costellazioni e alla comparsa dell'arcobaleno; in generale non si ha miele prima del sorgere delle Pleiadi”.

E poi ancora:

Φέρει δ' ἀπὸ πάντων ἢ μέλιττα ὅσα ἐν κάλυκι ἀνθεῖ, καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων δ' ὅσα ἀν
γλυκύτητα ἔχει, οὐδένα βλάπτουσα καρπὸν.¹⁴¹

Possiamo dunque spiegare l'apparente incongruenza dell'affermazione di Basilio: non si tratta di un grossolano errore, bensì è un'affermazione perfettamente in linea con le convinzioni scientifiche tradizionali che risalivano fino ad Aristotele. Si tratta in ogni caso di un elemento del *Discorso* che, oltre a questo problema che riguarda più la nostra distanza cronologica dal testo, non solleva altre criticità di tipo interpretativo o ideologico, cosa che invece accade con le altre due citazioni.

Anticipiamo che queste due citazioni, da Omero e da Esiodo, sono dei punti importanti su cui si sofferma Fortin¹⁴² nella sua interpretazione piuttosto critica del *Discorso* di Basilio. Parlando delle numerose citazioni tratte da poeti e prosatori classici che Basilio inserisce all'interno dell'opera, Fortin afferma:

*What is most striking is that virtually all of these texts have either been tacitly distorted or given a meaning that is different from and even diametrically opposed to that intended by the original authors.*¹⁴³

Per quanto riguarda l'episodio di Odisseo e le sirene, dunque, la citazione dovrebbe servire a Basilio per ribadire quale sia il modo corretto di scegliere i contenuti dei poeti: data la grande varietà di argomenti trattati dai poeti, è chiaro che non tutti debbano essere ritenuti degni di attenzione da parte del giovane cristiano, il quale deve indirizzare il proprio studio esclusivamente a quelle parti delle opere in cui si riscontrano esempi di virtù. Nel caso in cui, invece, si trovassero delle parti in cui vengono rappresentati comportamenti malvagi o esposte idee immorali, allora Basilio consiglia ai giovani studenti di seguire l'esempio di Odisseo “tappandosi le orecchie” con la cera. Tale affermazione non può che causare una certa perplessità nel lettore che conosce la storia narrata da Omero: ciò che Basilio suggerisce di fare è infatti l'esatto

(Trad. M. Vegetti)

141 *Ibidem*, 554a: “L'ape comunque raccoglie il miele da tutti i fiori che hanno un calice e da quanti altri abbiano un sapore dolce, senza mai danneggiare alcun frutto”.

(Trad. M. Vegetti)

142 E. L. Fortin 1981.

143 *Ibidem*, p. 190.

opposto di ciò che nell'*Odissea* si dice abbia fatto Odisseo, il quale, proprio per poter ascoltare il mortale canto delle sirene, fa tappare le orecchie a tutti i suoi compagni in modo da renderli immuni al richiamo delle mostruose creature. Tra l'altro, ricorda sempre Fortin¹⁴⁴, Odisseo, nell'opera omerica, in questa occasione non dà nemmeno un grande esempio di virtù, poiché non è propriamente onesto con i suoi compagni e riferisce in maniera distorta quanto dettogli dalla maga Circe:

Σειρήνων μὲν πρῶτον ἀνώγει θεσπεσιῶν
φθόγγον ἀλεύασθαι καὶ λειμῶν' ἀνθεμόεντα.
Οἷον ἔμ' ἠνώγει ὄπ' ἀκουέμεν· ἀλλά με δεσμῶ
δήσατ' ἐν ἀργαλέῳ, ὄφρ' ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω¹⁴⁵

Ma la maga non aveva dato un tale ordine ad Odisseo, lo aveva solamente messo in guardia, qualora avesse avuto intenzione di ascoltare lo stesso il canto, consigliandogli di farsi legare all'albero della nave per poter ascoltare senza soccombere al richiamo delle sirene. In questo caso, vediamo che risulta decisamente difficile trovare il valore di esempio morale nella citazione (manipolata) da parte di Basilio.

Pone dei dubbi anche il riferimento ai versi degli *Erga* esiodei nel quinto capitolo del *Discorso*. I versi dovrebbero spiegare quanto affermato nelle righe appena precedenti alla citazione, in cui Basilio afferma che i giovani devono iniziare fin dalla tenera età ad esercitare le virtù morali e a coglierne gli esempi dagli autori oggetto di studio, in modo tale che le abitudini virtuose si possano radicare saldamente nell'animo. La citazione di Esiodo, data la motivazione per cui Basilio la riporta, confermerebbe autorevolmente questa idea di un'esortazione alla pratica della virtù rivolta a tutti quanti gli uomini. Tuttavia, fa notare Fortin¹⁴⁶, Basilio nella sua interpretazione potrebbe aver piegato il significato del testo per corroborare la propria tesi: più che rivolta all'intero genere umano, quella di Esiodo sembra essere invece un'esortazione rivolta principalmente allo “stoltissimo Perse” (destinatario esplicito anche di molti altri passaggi degli *Erga*), il fratello del poeta che lo avrebbe frodato durante la divisione

144 *Ibidem*.

145 *Od.* XII, 158-161: “Delle Sirene, divine cantrici, *m'ingiunse* che prima / io schivare dovessi la voce ed il florido prato; / *m'impose* ch'io soltanto dovessi ascoltarle; ma in ceppi / voi mi legiate ben duri, che immoto io lì debba restare”.

(Trad. E. Romagnoli; corsivo nostro)

146 E. L. Fortin 1981, p. 191.

dell'eredità¹⁴⁷. Qui, dunque, Basilio avrebbe usato in maniera strumentale la citazione classica, rendendola, da personale e funzionale quale era, universale e disinteressata.

Queste particolari scelte da parte di Basilio nella selezione e nell'uso degli autori classici rendono inevitabile chiedersi perché egli abbia fatto ciò, in modo evidentemente consapevole e reiterato. Ci sembra utile, a tal proposito, prendere in considerazione le riflessioni di due studiosi che hanno commentato il testo e che presentano tra loro dei punti di contatto e punti di divergenza nella valutazione dell'opera di Basilio.

Il già citato Fortin¹⁴⁸ pone l'attenzione sulla possibilità prospettata da Basilio nel *Discorso* di trarre insegnamenti virtuosi dalle opere degli autori pagani. Il problema centrale, in questo caso, è stabilire cosa intenda Basilio quando parla di ἀρετή: poteva forse l'ideale classico di virtù, incarnata dagli eroi e guerrieri delle grandi narrazioni greche e ampiamente glorificata dai poeti pagani, costituire non solo un esempio, ma addirittura una propedeutica per la moralità cristiana che preannuncia la beatitudine ai “miti”, ai “misericordiosi” e agli “operatori di pace”¹⁴⁹? Con ogni probabilità no, ed è lo stesso Basilio a farlo intendere quando, nel capitolo II, scrive:

Οὐκοῦν οὐ προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὅ τι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ' οὐδ' εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν.¹⁵⁰

Il suggerimento che Basilio dà ai nipoti, di accogliere quanto di buono essi possano trovare nei testi classici, sembra quasi, per così dire, un tentativo di condizionare la lettura dei giovani, cosicché essi, accostandosi alla lettura e allo studio delle opere pagane, siano predisposti a trovare al loro interno quelle idee o quegli esempi conformi al nuovo ideale di virtù cristiano. Alla luce di quanto detto, Fortin interpreta l'operato di Basilio ricorrendo proprio a quelle citazioni che abbiamo riportato più sopra, quella dell'episodio di Odisseo e le sirene e il parallelismo con l'attività dei tintori tratta da Platone: è come se Basilio volesseappare con la metaforica cera dei principi cristiani le

147 Hes. *Op.* 37-39.

148 E. L. Fortin 1981, pp. 194-200.

149 *Mt.* 5, 1-12.

150 Bas. *Adol.* II, 4-7: “Perciò noi non consideriamo degna di essere oggetto di desiderio né la nobiltà di nascita, né la forza fisica, né la bellezza, né l'alta statura, né gli onori da parte di tutti gli uomini, né il potere e nemmeno ciò che uno potrebbe definire grande tra le cose umane, ma neppure invidiamo coloro che posseggono tali cose”.

(Trad. nostra)

orecchie dei giovani studenti, in modo da proteggerli dall'insidioso canto ammaliatore delle sirene, chiaro simbolo delle opere letterarie pagane; inoltre Basilio si assicura preventivamente la solidità dei principi cristiani che dovranno fungere da guida nella lettura dei classici, proprio come i tintori svolgono un laborioso procedimento di preparazione dei tessuti prima di procedere alle operazioni di tintura. Un altro elemento che potrebbe contribuire a chiarire ulteriormente è la menzione di Mosè alla fine del terzo capitolo del *Discorso*:

Λέγεται τοίνυν καὶ Μωυσῆς ἐκεῖνος ὁ πάνυ, οὗ μέγιστόν ἐστιν ἐπὶ σοφία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ὄνομα, τοῖς Αἰγυπτίων μαθήμασιν ἐγγυμνασάμενος τὴν διάνοιαν, οὕτω προσελθεῖν τῇ θεωρίᾳ τοῦ ὄντος.¹⁵¹

Il riferimento alla figura di Mosè potrebbe rappresentare l'invito da parte di Basilio di prendere esempio da un uomo che, incaricato da Dio di liberare il proprio popolo dall'oppressione di un altro popolo straniero, padroneggia profondamente le conoscenze dell'oppressore e le utilizza a suo vantaggio. Fortin dunque afferma di non condividere l'idea di coloro i quali affermano che:

*The Church had by then “fully accepted traditional education and teaching”, thus putting an end to the “radical opposition” that had once existed between “Hellenism” and Christianity.*¹⁵²

Sostiene che un certo contrasto, invece, continuava ad esistere tra il mondo cristiano e la secolare tradizione pagana e i consigli dati da Basilio nel *Discorso* farebbero capire che un'accettazione della tradizione pagana da parte dei cristiani come strumento propedeutico alla fede poteva avvenire solo se preceduta da un lavoro di trasformazione e neutralizzazione degli antichi valori classici, reinterpretati alla luce del messaggio evangelico.

151 Bas. *Adol.* III, 11-15: “Del resto, si dice che il grande Mosè, la cui fama grazie alla sua sapienza è così grande presso tutti gli uomini, dopo aver esercitato l'intelletto nelle scienze degli Egiziani, allora si rivolse alla contemplazione dell'Essere”.

(Trad. nostra)

152 E. L. Fortin 1981, p. 197.

Un altro studioso che si è occupato del *Discorso* di Basilio è Moreschini¹⁵³, il quale assegna anche una certa importanza agli anni in cui Basilio ha perfezionato la sua preparazione culturale ad Atene. Del quinquennio di studi nella città attica parla anche Gregorio di Nazianzo, amico fraterno di Basilio, che con lui ha condiviso il soggiorno nella capitale culturale dell'epoca e, nell'orazione funebre dedicata a Basilio, ci conferma che entrambi frequentavano ad Atene sia maestri cristiani sia maestri pagani:

Δύο μὲν ἐγνωρίζοντο ἡμῖν ὁδοί· ἡ μὲν πρώτη καὶ τιμιωτέρα, ἡ δὲ δευτέρα καὶ οὐ τοῦ ἴσου λόγου· ἢ τε πρὸς τοὺς ἱεροὺς ἡμῶν οἴκους, καὶ τοὺς ἐκεῖσε διδασκάλους φέρουσα, καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἔξωθεν παιδευτάς.¹⁵⁴

La permanenza ad Atene, nelle parole di Gregorio, risulta essere stata una sorta di sfida per i due amici che, grazie alla loro forza d'animo e fermezza nella fede, non hanno lasciato che la città corrompesse la loro anima con la sua idolatria:

Βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι, τὰ εἰς ψυχὴν (οὐ γὰρ φαύλως τοῦτο ὑπολαμβάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις)· καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον, εἶδωλα, μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις· ἡμῖν δ' οὐδεμία παρὰ τούτων ζημία, τὴν διάνοιαν πεπυκνωμένοις καὶ πεφραγμένοις.¹⁵⁵

Dal canto suo, Basilio non parla spesso di questo periodo della sua vita, ma si possono riportare alcuni passi interessanti. Nell'*Epistola* 1, indirizzata al filosofo Eustazio, egli parla del suo ritorno in patria dopo gli anni di studio ad Atene, facendo solamente uno sdegnoso accenno e affermando poi di aver evitato anche di passare da Costantinopoli, ricorrendo ad un'immagine ormai a noi ben nota:

153 C. Moreschini 2005, pp. 91-100.

154 Greg. *Or.* 43, 21: “Due strade ci erano note, l'una principale e di maggiore importanza, l'altra secondaria e di non pari valore; la prima conduceva alle nostre sacre dimore e ai maestri che le abitano, l'altra ai pedagoghi non cristiani”.

(Trad. C. Sani)

155 *Ibidem*: “Atene per gli altri era rovinosa, per quel che riguarda la salute dell'anima (cosa non trascurabile, agli occhi degli uomini più devoti); e infatti abbonda, in misura maggiore rispetto al resto della Grecia, di malvagia ricchezza, ed è difficile non essere coinvolti da quanti la lodano e la difendono. Però, a noi non arrecò alcun danno, dal momento che eravamo ben saldi e fortificati nel nostro proposito”.

(Trad. C. Sani)

Ἐγὼ κατέλιπον τὰς Ἀθήνας κατὰ φήμην τῆς σῆς φιλοσοφίας, ὑπεριδὼν τῶν ἐκεῖ.
Παρέδραμον δὲ τὴν ἐφ' Ἑλλησπόντῳ πόλιν, ὡς οὐδεὶς Ὀδυσσεὺς Σειρήνων μέλη.¹⁵⁶

Poi, in un'epistola più tarda inviata alla comunità cristiana di Calcide, definisce in modo esplicito i suoi studi ateniesi come una perdita di tempo:

Ἐγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι, καὶ πᾶσαν σχεδὸν τὴν ἑμαυτοῦ νεότητα ἐναφανίσας τῇ ματαιοπονίᾳ, ἦν εἶχον προσδιατρίβων τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτων τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ μωρανθείσης σοφίας, [...] καὶ πρό γε πάντων ἐπιμελὲς ἦν μοι διόρθωσιν τινα τοῦ ἥθους ποιήσασθαι, πολὺν χρόνον ἐκ τῆς πρὸς τοὺς φαύλους ὁμιλίας διαστραφέντος.¹⁵⁷

Questo tipo di atteggiamento sembra avere ripercussioni anche sulle norme retoriche adottate da Basilio nei suoi scritti. Moreschini cita a tal proposito alcuni esempi tratti dall'epistolario basiliano che permettono di delineare meglio quale fosse la posizione del nostro autore in relazione allo scopo della scrittura in ambito cristiano da un lato, e, dall'altro, alla differenza tra la retorica insegnata nelle scuole tradizionali e quella che doveva costituire invece la retorica cristiana¹⁵⁸. Nella lettera 135, dando un giudizio ad un'opera inviategli da Diodoro, presbitero di Antiochia, per ricevere dei pareri, Basilio scrive:

καὶ τὸ τῆς λέξεως ἀπλοῦν τε καὶ ἀκατάσκευον πρέπον ἔδοξε μοι εἶναι προθέσει
Χριστιανοῦ, οὐ πρὸς ἐπίδειξιν μᾶλλον ἢ κοινὴν ὠφέλειαν συγγράφοντος.¹⁵⁹

Lo scopo a cui un cristiano che si dedica alla scrittura deve tendere è “l'edificazione generale”, dunque trasmettere un insegnamento che possa avere una certa utilità a tutta

156 Bas. *Epist.* 1, 220a-221a: “Io, a causa della fama della tua filosofia, lasciai Atene, disprezzando tutto ciò che era là. E mi affrettai a superare la città sull'Ellesponto, come mai nessun Odisseo evitò il canto delle sirene”.

(Trad. nostra)

157 Bas. *Epist.* 223, 2, 324a-b: “Io, avendo sprecato molto tempo in vane occupazioni, e avendo consumato quasi tutta la mia giovinezza nella futilità che mi era propria mentre mi occupavo di acquisire i precetti di quella saggezza resa folle da Dio [...] E prima di ogni cosa la mia preoccupazione era di fare qualche correzione al mio carattere, poiché era stato deviato per molto tempo dalla commistione con i malvagi”.

(Trad. nostra)

158 C. Moreschini 2005, pp. 93-94.

159 Bas. *Epist.* 135, 1, 572b: “Mi è sembrato che lo stile semplice e non elaborato fosse adatto allo scopo del cristiano, che scrive non tanto per sfoggio di bravura quanto per un'edificazione generale”.

(Trad. nostra)

la comunità, senza perdersi nella ricerca di ciò che può generare diletto nei lettori. È importante sottolineare che, poche righe dopo, Basilio propone come esempio di uno stile chiaro, funzionale e in grado di trasmettere insegnamenti utili proprio lo stile dei dialoghi platonici¹⁶⁰ e ribadisce in modo esplicito la finalità della scrittura cristiana:

Δεῖ οὖν καὶ ἡμᾶς τοὺς οὐ κατὰ φιλοτιμίαν ἐρχομένους ἐπὶ τὸ γράφειν, ἀλλ' ὑποθήκας καταλιμπάνειν ἐφελίμων λόγων τῇ ἀδελφότητι προελομένους¹⁶¹

A quanto appena detto si lega profondamente la concezione di retorica di Basilio che trova applicazione soprattutto nelle sue omelie, il genere che più poteva risentire dell'influsso della retorica tradizionale a causa del suo carattere pubblico e delle eventuali aspettative da parte di un uditorio abituato allo stile "scolastico". Nell'omelia *Sul martire Gordio*, Basilio distingue in modo netto lo stile della dizione cristiana da lui concepita e la retorica tradizionale:

Οὐκ οἶδεν οὖν ἐγκωμίων νόμον τὸ θεῖον διδασκαλεῖον, ἀλλὰ τὴν μαρτυρίαν τῶν πεπραγμένων ἀντ' ἐγκωμίων λογίζεται, ὡς καὶ τοῖς ἁγίοις ἐξαρκουῶσαν πρὸς ἔπαινον, καὶ τοῖς ὠρμημένοις πρὸς ἀρετὴν αὐτάρκη οὔσαν εἰς ὠφέλειαν.¹⁶²

Risulta chiaro che lo scopo della nuova retorica cristiana, nell'ottica di Basilio, deve essere in primo luogo quello di fornire esempi virtuosi ai fedeli che ascoltano l'omelia, i quali dovranno essere convinti dall'oratore ad adeguare il proprio comportamento seguendo l'esempio del martire. Questa nuova concezione implica inevitabilmente una sostituzione dei modelli della retorica tradizionale con dei modelli appartenenti alla cultura cristiana che, come i martiri, si fanno portatori esemplari dei valori fondamentali che costituiscono la virtù cristiana. È proprio guardando in modo complessivo tutti i

160 *Ibidem*, 572c-d.

161 *Ibidem*, 2, 573a: "È dunque necessario anche per noi, che non ci accingiamo a scrivere per vanagloria, ma che proponiamo di lasciare in eredità ai nostri fratelli dei consigli su argomenti edificanti".

(Trad. nostra)

162 Basil. *Hom.* 18, 2, 492c: "L'insegnamento divino non conosce la legge della retorica, ma ritiene di poter sostituire agli encomi la testimonianza delle azioni, in modo tale che sia sufficiente ad uno stesso tempo per i santi come lode e per gli ascoltatori come incitamento ad azioni virtuose".

(Trad. nostra)

passi basiliani che abbiamo riportato e le implicazioni teoriche che essi comportano che Moreschini giunge alla seguente conclusione:

Basilio era giunto ad un sereno rifiuto della vecchia cultura, sul piano ideologico, anche se non si tratterà mai di un rifiuto totale.¹⁶³

Tale atteggiamento lo possiamo ritrovare anche nel *Discorso ai giovani*, in cui, come abbiamo visto, attraverso un abile utilizzo dei riferimenti alla cultura classica Basilio tenta di trasmettere ai giovani nipoti il suo metodo di lettura e studio dei testi della tradizione pagana. Riguardo a questo testo, l'interpretazione di Moreschini per certi aspetti contrasta con quella di Fortin di cui si è parlato più sopra, ma, come vedremo, approda a conclusioni molto simili. Il punto di maggior distanza tra le due interpretazioni si può individuare quando Moreschini parla di quel contrasto tra cultura pagana e cristianesimo che per Fortin continuava a serpeggiare nel IV secolo. Moreschini scrive che:

I cristiani dell'epoca non vedevano il problema in termini di una vera e propria opposizione della loro cultura e della loro religione con quella pagana. Semplicemente, non era cosa ovvia che un cristiano potesse semplicemente trarre vantaggio dalla letteratura pagana, evitando la superstizione e l'idolatria. La cultura tradizionale era ancora una rete, nella quale non era facile tracciare questa distinzione.¹⁶⁴

Date queste premesse, si può leggere il *Discorso* come un tentativo da parte di Basilio di insegnare ai suoi giovani lettori un metodo di selezione critica dei contenuti letti presso gli autori pagani, un metodo che consentisse agli studenti cristiani di utilizzare per la loro formazione morale le opere – seppur non nella loro interezza – che potessero fornire esempi virtuosi di azioni e parole di uomini ἀγαθοί. Tuttavia, afferma Moreschini¹⁶⁵, questo tentativo espresso nel *Discorso* appare inconcludente: i riferimenti ai testi classici sono puramente funzionali e spesso, come già sottolineato da Fortin, sono estrapolati dal loro contesto originario per consentire all'autore di darne un'interpretazione utile al proprio discorso. La conclusione a cui giunge Moreschini,

163 C. Moreschini 2005, p. 94.

164 *Ibidem*, p. 95.

165 *Ibidem*, p. 96.

tenendo presente tutto ciò che si è detto riguardo agli anni di formazione ad Atene e riguardo al *Discorso*, è che:

Basilio coerentemente respinse, probabilmente fin dal primissimo periodo dopo la sua partenza da Atene, le pretese del curriculum tradizionale degli studi. [...] Secondo Basilio, tutto l'edificio della educazione tradizionale era un po' alla volta crollato, e doveva essere riciclato entro la costruzione cristiana.¹⁶⁶

Partendo dalla lettura dei testi basiliani e dalle interpretazioni che i due studiosi citati hanno fornito, possiamo tentare di fare una sintesi conclusiva. Sulla persistenza o meno di un contrasto tra cristianesimo e cultura tradizionale e sulle modalità con cui esso era percepito da Basilio, abbiamo visto due opinioni diverse. Possiamo dire però che Basilio, fin dalla fine del suo quinquennio di studio ad Atene, ha dimostrato un atteggiamento critico nei confronti della cultura classica, come abbiamo visto dai passi di alcune epistole, e che tale atteggiamento lo guida nella sua esposizione del metodo di studio proposto nel *Discorso* ai nipoti. Come sostiene Lemerle¹⁶⁷, voler vedere nel *Discorso* un'opera che celebra, o quanto meno difende, la cultura pagana sarebbe un *curious error*. L'intervento di Basilio non ha come scopo la magnificazione della cultura classica che può essere acquisita, salvo alcune precauzioni, come una propedeutica alla fede cristiana, anzi, è un monito ai nipoti – i quali si trovano, per così dire, costretti a studiare nelle scuole tradizionali – a non lasciarsi sedurre dalle bellezze della letteratura greca ma cogliere soltanto ciò che può essere considerato esempio di virtù. Ma non si tratta più della virtù eroica incarnata dai vari Achille, Odisseo e tutti gli altri eroi del mito e dell'epica antica: ciò che Basilio propone ai giovani è di ricercare quegli esempi di virtù che risultino conformi alla moralità cristiana, alla quale i nipoti sono stati preventivamente ammaestrati. Potremmo dire che quella di Basilio è un'accettazione che si basa su un preventivo intervento di adeguamento alla moralità cristiana dei classici e dei valori che essi trasmettono. Nel momento in cui i classici non sono visti più come rappresentanti di una cultura alternativa al cristianesimo, essi possono essere integrati nel bagaglio culturale del giovane cristiano, tenendo ben presente che il ruolo propedeutico svolto da tali opere è intrinsecamente dipendente da un'operazione di

166 *Ibidem*.

167 P. Lemerle 2017, p. 45.

mutazione dei valori contenuti in esse per armonizzarli al messaggio evangelico. Perciò, mutuando quanto dice Fortin¹⁶⁸, si potrebbe affermare che le opere classiche che i cristiani, seguendo il metodo di Basilio, dovrebbero utilizzare come strumento utile alla fede non sono altro che *a figment of their pious and immensely fertile imaginations*.

3. Gregorio di Nazianzo

Nella sezione precedente, parlando degli anni di studio trascorsi ad Atene da Basilio, abbiamo fatto ricorso alla testimonianza che di quel periodo ha offerto Gregorio di Nazianzo nell'orazione funebre scritta alcuni anni dopo la morte dell'amico.¹⁶⁹ I capitoli dell'orazione, soprattutto quelli che vanno dall'11 al 24, sono per noi ricchi di informazioni da un lato riguardo il percorso di formazione seguito dai due Cappadoci, dall'altro riguardo all'effettiva composizione del curriculum scolastico del tempo. Tuttavia, è necessario ricordare, almeno a grandi linee, il percorso che Gregorio ha seguito durante gli anni della sua formazione culturale, per poter comprendere più chiaramente alcune caratteristiche della sua concezione della cultura greca e in particolare, argomento a lui dichiaratamente sempre caro, dell'oratoria.

Ricorda Moreschini¹⁷⁰ che, nell'ambito degli studi sui Padri Cappadoci, il Nazianzeno è stato spesso considerato con minore attenzione rispetto a Basilio e all'omonimo Nisseno, soprattutto a causa del suo diverso modo di intendere e di fare filosofia in senso cristiano. Questa sua diversità può essere attribuita con una buona certezza alla formazione filosofica e culturale che il Nazianzeno ha ricevuto. Dopo una prima educazione cristiana impartita in seno al nucleo familiare, Gregorio inizia una sorta di viaggio di formazione che nel corso degli anni lo porterà a studiare in alcuni importanti centri culturali dell'epoca. Nell'orazione funebre per il fratello Cesario afferma:

ἐγὼ μὲν τοῖς κατὰ Παλαιστίνην ἐγκαταμείνας παιδευτηρίοις ἀνθοῦσι τότε κατὰ
ρήτορικῆς ἔρωτα.¹⁷¹

168 E. L. Fortin 1981, p. 200.

169 Greg. Or. 43.

170 C. Moreschini 1997.

171 Greg. Or. 7, 6: "Io soggiornai nelle scuole in Palestina, allora fiorenti, per amore della retorica".
(Trad. C. Sani)

Il riferimento alla Palestina è importante, dal momento che a Cesarea di Palestina era presente la scuola di retorica fondata da Origene nel III secolo¹⁷², e di questo periodo della formazione di Gregorio troviamo una testimonianza anche in Girolamo, il quale nel *De viris illustribus* ci rende noto il nome del maestro presso cui il Nazianzeno ha studiato:

*Euzoius apud Thespesium rhetorem cum Gregorio, Nazianzeno episcopo, adulescens
Caesareae eruditus est.*¹⁷³

Dopo Cesarea, Gregorio soggiorna per un certo periodo ad Alessandria e, infine, intorno al 350 approda ad Atene¹⁷⁴. Quest'ultimo risulta essere il soggiorno che più profondamente lo segna dal punto di vista culturale e religioso ed egli descrive in questo modo l'aria che si respira nella capitale della cultura classica:

Σοφιστομανοῦσιν Ἀθήνησι τῶν νέων οἱ πλεῖστοι καὶ ἀφρονέστεροι, οὐ τῶν ἀγεννῶν
μόνον καὶ τῶν ἀωνύμων, ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν εὖ γεγονότων καὶ περιφανεστέρων, ἅτε
πλήθος σύμμικτον ὄντες καὶ νέοι καὶ δυσκάθεκτοι ταῖς ὀρμαῖς.¹⁷⁵

Di una città come Atene, in cui i giovani di ogni estrazione sociale sono dominati dalla “mania della sofistica”, efficacemente espressa dal verbo tutt'altro che usuale σοφιστομανέω, Gregorio riesce a mettere in luce tanto gli aspetti che agli occhi di un cristiano risultano assolutamente inaccettabili quanto le opportunità di trarre un profitto e un rafforzamento nella propria fede. Nel passo dell'orazione funebre per Basilio che abbiamo riportato più sopra, il nostro autore afferma infatti che lui e l'amico non solo sono riusciti ad evitare i potenziali danni dell'idolatria dilagante in città, ma addirittura hanno goduto di un rinvigorimento della loro fede «avendo conosciuto la natura falsa e

172 C. Moreschini 2000, p. xi.

173 Hier. *Vir. Ill.* 113: “Euzoio, da ragazzo, fu istruito a Cesarea presso il maestro Tespesio insieme a Gregorio, vescovo di Nazianzo”.

(Trad. nostra)

174 F. Trisoglio 1996, p. 19.

175 Greg. *Or.* 43, 15: “Ad Atene la maggior parte dei giovani, di quelli più insensati, ha la mania della sofistica. Essa domina non solo su quelli di origine oscura ed anonimi, ma anche su quelli di nobili e illustri natali, dal momento che formano una moltitudine confusa che, per la giovane età, non sa porre freno agli impulsi”.

(Trad. C. Sani)

ingannevole degli dei»¹⁷⁶. A differenza di Basilio, il quale, come abbiamo visto più sopra, in alcuni passaggi delle sue epistole ricorda in modo negativo l'esperienza ateniese arrivando anche a rinnegarne l'utilità, Gregorio accenna in maniera positiva alla sua formazione:

Μοῦνον ἐμοὶ φίλον ἔσκε λόγων κλέος, οὗς συνάγειραν
ἀντολίη τε δύσις τε καὶ Ἑλλάδος εὖχος Ἀθῆναι.¹⁷⁷

E ancora, in riferimento all'interesse nutrito nei confronti della letteratura fin dalla giovane età:

Ἄχνους παρειὰ, τῶν λόγων δ' ἔρωσ ἐμὲ
θερμός τις εἶχε. Καὶ γὰρ ἐζήτουν λόγους
δοῦναι βοηθοὺς τοὺς νόθους τοῖς γνησίοις¹⁷⁸

Queste affermazioni risultano per noi di grande importanza se si tiene in considerazione il fatto che Gregorio, in tutta la sua opera, non ha mai esposto in una trattazione sistematica quella che era la sua posizione nei confronti della cultura pagana e che non abbiamo, come per Basilio, un *Discorso* in cui, con tutte le implicazioni che abbiamo osservato, l'autore esprime la propria idea e il proprio metodo di approccio alla cultura classica. Ciò, tuttavia, non significa che il Nazianzeno non parli mai di questo argomento, anzi: proveremo dunque a ricostruire la personale visione di Gregorio del rapporto tra cultura classica e cristianesimo partendo da svariati punti della sua opera, sia poetica sia in prosa.

Dai due passi appena citati si possono immediatamente cogliere due informazioni degne di nota: da un lato il grande amore nei confronti dei λόγοι, che devono essere intesi non solamente nel significato specifico di “discorsi” – dunque prodotti dell'eloquenza, secondo la concezione antica – ma anche nel senso più generale

176 Greg. *Or.* 43, 21: καταμαθόντες αὐτῶν τὸ ἀπατηλὸν καὶ κίβδηλον.

177 Greg. *Carm.* II, 1, 1, vv. 96-97: “A me soltanto fu cara la gloria delle parole, che mi hanno procurato l'Oriente, l'Occidente e Atene, orgoglio della Grecia”.
(Trad. nostra)

178 Greg. *Carm.* II, 1, 11, vv. 112-114: “Mentre le mie guance erano ancora sbarbate, un amore appassionato per le lettere si impossessò di me. Cercavo infatti di mettere le lettere bastarde al servizio di quelle autentiche”.
(Trad. nostra)

di “lettere”, ossia tutte le forme di composizione retorico-letteraria in prosa¹⁷⁹, un amore che cercherà di trasmettere anche agli altri sia attraverso le orazioni sia attraverso i componimenti poetici; dall'altro il costante tentativo di «mettere le lettere bastarde al servizio di quelle autentiche», cioè di subordinare lo studio e la conoscenza della letteratura classica pagana a quella cultura ritenuta autentica, cioè quella cristiana. Gregorio sembra assegnare alla cultura pagana un ruolo a tutti gli effetti propedeutico rispetto all'indagine della fede cristiana e possiamo ricorrere ad almeno altri due passi che confermano questa idea. Sono tratti da due composizioni poetiche: la prima dal carme che nella *Patrologia* riporta il titolo Παρὰ Νικοβούλι πρὸς τὸν πατέρα (“[Carme] da parte di Nicobulo al padre”)¹⁸⁰, la seconda da un altro carme che porta il titolo Πρὸς Σέλευκον (“A Seleuco”)¹⁸¹.

Nella prima di queste due composizioni, Gregorio scrive come se a parlare fosse il pronipote Nicobulo, il quale voleva percorrere le sue tracce nel cammino della scienza profana nelle scuole pagane, scontrandosi con la volontà contraria del padre¹⁸². Gregorio fa dire al giovane, nel tentativo di convincere il padre, queste parole:

Αὐτὰρ ἐπὶν δὴ ταῦτα διεξέλασσω νεότητι,
 Πνεύματι θειοτέρῳ δώσω φρένας, ὅσσα κέλευσε
 καλὰ ἀνιχνεύων τε καὶ ἐς φάος αἰὲν ὀδεύων¹⁸³

Gli studi pagani sono visti come una preparazione in età giovanile per poter procedere in seguito all'approfondimento della fede cristiana (lo “Spirito più divino”). Lo studio della cultura classica richiede però un metodo, delle linee guida da seguire per non recepire in maniera acritica le informazioni contenute nelle opere pagane. Gregorio fa trasparire la propria idea sul metodo con cui approcciare la cultura pagana nel carme dedicato a Seleuco, da cui traiamo il seguente passo che, seppur piuttosto esteso, risulta utile per comprendere il metodo proposto dal Nazianzeno:

179 C. Moreschini 1997, p. 14.

180 *PG* 37, 1521-1542.

181 *Ibidem*, 1577-1600.

182 J. Szymusiak 1964, p. 511.

183 Greg. *Carm.* II, 2, 4, vv. 77-79: “Dopo aver completato questi studi [pagani] durante la giovinezza, consegnerò la mia anima allo Spirito più divino, indagando le belle verità che sono racchiuse nei penetranti e procedendo costantemente verso la luce”.

(Trad. nostra)

[...] σμῆχε τοῖς μαθήμασι,
 βίβλοις ποιητῶν, ἱστορικῶν συγγράμμασι,
 καὶ ταῖς τρεχούσαις ῥητόρων εὐγλωττίαις,
 λεπταῖς τε μερίμναις φιλοσόφων ἀσκούμενος.
 Τούτοις δ' ἀπάντων συλλέγων τὸ χρήσιμον,
 φεύγων δ' ἐκάστου τὴν βλάβην κεκριμένως,
 σοφῆς μελίττης ἔργον ἐκμιμούμενος,
 ἥτις ἐφ' ἅπασιν ἄνθεσι καθιζάνει,
 τρυγᾷ δ' ἐκάστου πανσόφως τὸ χρήσιμον,
 αὐτὴν ἔχουσα τὴν φύσιν διδάσκαλον.
 Σὺ δ' ἐκ λογισμοῦ, τῶν μὲν ἀφθόνως δρέπου
 τῶν ὠφελούντων· εἰ δέ τι βλάβην φέρει,
 συνεῖς τὸ φαῦλον, ὀξέως ἀφίπτασο.
 Ὡκύπτερος γάρ ἐστιν ἀνθρώποις ὁ νοῦς.
 Ὡσθ' ὅσα μὲν αὐτοῖς εἰς ἀρετὴν ἐγκώμια
 ὕμνοῦσιν αὐτὴν ἐγγράφη, καὶ τοῦμπαλιν
 κακίαν ψέγουσι, ταῦτα σὺ σπουδῆ μαθὼν,
 καὶ νοῦν φύλασσε, καὶ χάριν τῆς λέξεως.
 [...]
 καὶ τὰς ἀκάνθας φεῦγε, καὶ ῥόδον δρέπου.
 Καὶ τῶν μὲν ἔξω σοι λόγων οὗτος νόμος
 ἄριστος.
 [...]
 Ἐκεῖνο γάρ σοι πρῶτον εἰπεῖν βούλομαι·
 φεύγειν κατάκρον τῶν κακῶν ὁμιλίας,
 καὶ τὰς ἐν αὐταῖς ἡδονὰς, χρῆ τὸν νέον.¹⁸⁴

184 Greg. *Carm.* II, 2, 8, vv. 34-67: “Affina la mente attraverso lo studio, i libri dei poeti, le opere degli storici, la volubile eloquenza dei retori e le sottili riflessioni dei filosofi. Serviti con intelligenza di queste cose, cogliendo saggiamente da ciascuna ciò che è utile ed evitando con accortezza ciò che in ciascuna è nocivo, imitando il lavoro della saggia ape, che si posa su qualsiasi fiore e raccoglie con sapienza unica ciò che è utile, avendo la natura stessa come maestra. Tu invece, che sei dotato di intelletto, raccogli generosamente ciò che è utile, ma se qualcosa porta danno, una volta riconosciuto il pericolo, vola via velocemente. La mente umana infatti è più veloce. Perciò, qualunque cosa sia scritta da loro [*scil.* gli autori pagani] in lode e celebrazione della virtù, e al contrario in riprovazione del vizio, tu imparala subito e trattienine il senso e l'eleganza del dettato. [...] evita le spine e cogli la rosa. Questa sia per te, nei confronti delle lettere pagane, la legge migliore. [...] Infatti per prima cosa ti voglio dire questo: il giovane deve assolutamente evitare la relazione con ciò che è malvagio e i piaceri che esso offre”.
 (Trad. nostra).

La posizione espressa da Gregorio in questi versi, anche solo ad una prima lettura, non può non ricordare quanto detto a riguardo del *Discorso ai giovani* di Basilio. L'invito a Seleuco è di coltivare lo studio della letteratura pagana nelle sue varie realizzazioni – la poesia, la storiografia, la retorica e la filosofia – seguendo sempre un criterio di prudenza rispetto alle possibili caratteristiche negative contenute in tali opere. Gregorio ricorre anche alle stesse immagini utilizzate nel testo di Basilio: prima il paragone con l'ape e poi il paragone con la rosa e le sue spine. Se quest'ultima immagine può essere perfettamente sovrapposta a quella di Basilio, lo stesso non si può dire per la prima: il paragone con l'ape nei due autori presenta infatti una differenza quasi impercettibile, che potrebbe essere considerata una sottigliezza, ma che a nostro parere potrebbe essere una spia di un differente atteggiamento di Gregorio nei confronti della cultura classica rispetto a quello di Basilio. Vediamo i due passi a confronto:

<p>Bas. <i>Adol.</i> IV, 41-46</p> <p>Ἐκεῖναι τε γὰρ οὔτε ἅπασιν τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσι, τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφῆκαν.¹⁸⁵</p>	<p>Greg. <i>Carm.</i> II, 2, 8, vv. 41-44</p> <p>σοφῆς μελίττης ἔργον ἐκμιμούμενος, ἥτις ἐφ' ἅπασιν ἄνθεσι καθίζανει, τρυγᾷ δ' ἐκάστου πανσόφως τὸ χρήσιμον, αὐτὴν ἔχουσα τὴν φύσιν διδάσκαλον.¹⁸⁶</p>
---	---

Abbiamo sottolineato nelle due citazioni la differenza: per Basilio le api non si posano indistintamente su tutti i fiori, per Gregorio invece sì. Questa piccola differenza si potrebbe interpretare come un diverso metodo di approccio di Gregorio alla letteratura pagana, ossia un metodo che non è condizionato da quel criterio di scelta preventiva di cui abbiamo parlato in riferimento al *Discorso di Basilio*. Gregorio potrebbe qui intendere che lo studio della letteratura pagana deve essere svolto senza preconcetti che possono condizionare l'interpretazione di quei testi, pur rimanendo consapevole che all'interno di essi si potrà incorrere sia in elementi positivi sia in elementi negativi, che andranno chiaramente evitati una volta incontrati. Per Gregorio, dunque, ciò che più

185 “Esse [le api] *non si posano indistintamente su tutti i fiori* né cercano di portar via tutto da quelli sui quali si posano; ma prendono solamente quanto è necessario al loro lavoro e lasciano stare tranquillamente il resto”.

(Trad. e corsivo nostri)

186 “Imitando il lavoro della saggia ape, che *si posa su qualsiasi fiore* e raccoglie con sapienza unica ciò che è utile, avendo la natura stessa come maestra”.

(Trad. nostra)

importa nel momento in cui ci si avvicina alla cultura pagana è il modo e lo scopo con cui si intraprende il suo studio, come ci viene confermato da un altro passo dell'orazione funebre per Basilio:

Οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογήσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων παιδευσιν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον. Οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομψὸν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων, ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ Χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλον καὶ Θεοῦ πόρρω βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες. Ὡσπερ γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὅσα τούτων, οὐκ ἐπειδὴ κακῶς τινες ἐξειλήφασιν ἀντὶ Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ σέβοντες, περιφρονητέον· [...] ὡς δὲ καὶ πυρὸς καὶ τροφῆς καὶ σιδήρου καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν καθ' ἑαυτὸ χρησιμώτατον ἴσμεν ἢ βλαβερώτατον, ἀλλ' ὅπως ἂν δοκῆ τοῖς χρωμένοις [...] οὕτω καὶ τούτων τὸ μὲν ἐξεσαστικὸν τε καὶ θεωρητικὸν ἐδεξάμεθα, ὅσον δὲ εἰς δαίμονας φέρει καὶ πλάνην καὶ ἀπωλείας βυθὸν διεπτύσαμεν.¹⁸⁷

Nel passo appena citato vediamo che Gregorio assimila la cultura, di qualsiasi matrice essa sia, a tutte le altre creazioni di Dio, elevandola addirittura a massimo bene per l'uomo. Esprime poi la sua contrarietà rispetto ad un errore che, a suo dire, è comune a numerosi cristiani, ossia il rifiuto della cultura “estranea” (ἔξωθεν), cioè quella pagana, a causa di quello che a tutti gli effetti si può considerare un pregiudizio. In quanto creazione di Dio, essa non può essere considerata di per sé positiva o negativa ma, sostiene Gregorio, tale giudizio può derivare esclusivamente dall'uso che si fa di essa, secondo un ragionamento che potrebbe ricordare quanto affermava Origene nella quattordicesima omelia sulla Genesi, interpretando allegoricamente il rapporto a volte pacifico e a volte conflittuale tra Isacco e il re Abimelech¹⁸⁸.

187 Greg. Or. 43, 11: “Ritengo che tutti quelli di buon senso possano convenire su di un punto, che la cultura detiene il primo posto tra tutti i beni umani. Non solo, però, quella più nobile e che ci appartiene, che, tenendo in dispregio ciò che nell'eloquenza è ornato e in cerca di plauso, si cura soltanto della salvezza e della bellezza dei pensieri, ma anche quella estranea a noi, che la maggior parte dei Cristiani rifiuta, ritenendola, a torto, nociva, pericolosa e causa di allontanamento da Dio. Come, infatti, non bisogna disprezzare il cielo, la terra, l'aria e tutte le cose in essa contenute, per il fatto che alcuni ne hanno male usufruito, venerando le cose create da Dio al posto di Dio, [...] e come, d'altra parte, fuoco, cibo, ferro ed altro non sono utilissimi o dannosissimi di per sé, ma soltanto in conseguenza dell'uso che se ne fa [...] così, anche noi abbiamo accolto quella parte della cultura che si occupa dell'indagine e della contemplazione, e respinto ciò che porta ai demoni, all'errore e al fondo della rovina”.

(Trad. C. Sani)

188 Vd. *supra* cap. II, 2.

Dobbiamo compiere, allora, un passo ulteriore, osservando in che modo Gregorio stesso applicasse nella propria opera il principio che abbiamo appena ricordato, facendo attenzione al modo in cui egli nella pratica scrittoria si serve del patrimonio culturale classico e, soprattutto, alle finalità di tale utilizzo, per poter confermare quanto abbiamo già affermato riguardo alla differenza di approccio rispetto a Basilio.

Per quanto riguarda la pratica scrittoria e oratoria di Gregorio, il suo stile è un esempio perfettamente rappresentativo del periodo della “seconda Sofistica”, ossia quel periodo in cui, come ricorda Daley¹⁸⁹, il mondo greco assiste ad un *dramatic revival* dell'arte retorica. L'efficacia e la bellezza dello stile di Gregorio hanno addirittura indotto Michele Psello, erudito bizantino dell'XI secolo¹⁹⁰, a considerare il Nazianzeno come la degna controparte del classico Demostene:

Τριῶν δὲ ὄντων εἰδῶν τῆς ρητορικῆς, ὁ μὲν Δημοσθένης τῷ δικανικῷ μέρει εὐδοκιμώτατος κὰν ταῖς συμβουλαῖς τῶν ἄλλων δεινότητος, πανηγυρίζειν δὲ προηρημένος, ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἄλλων ἐλάττων ἐστίν· ὁ δὲ ἀντίθετος τούτῳ Γρηγόριος, τὴν μὲν πανηγυρικὴν ἰδέαν, οὐ τὴν Δημοσθενικὴν μόνον γλῶτταν ὑπερηκόντισεν, ἀλλ' οὐδ' εἰ ἔστι τις σάλπιγξ οὐράνιος, ἐκεῖνῳ. δὴ ἀντηχῆσαι δύναται κατὰ γε τοῦτο μέρος.¹⁹¹

Nello stile utilizzato per le sue opere, Gregorio dimostra di essere in grado di servirsi di quell'eredità culturale trasmessa dalla tradizione pagana e di essere in grado di inserirla nelle proprie composizioni letterarie in modi più o meno espliciti. Demoen¹⁹², in uno studio che si concentra sulle citazioni di autori classici da parte di Gregorio, distingue due modalità nell'operato del Nazianzeno: a) una presenza implicita della poesia greca, sia a livello formale sia a livello contenutistico; b) una presenza esplicita della poesia greca, distinguendo a sua volta le citazioni che menzionano la fonte da cui sono tratte e giudizi generali su autori greci. Nell'esposizione di queste modalità da parte di Demoen,

189 B. Daley 2006, p. 28.

190 *Ibidem*, p. 29.

191 Psellos, PG 122, 901c – 904a: “Giacché vi sono tre categorie dell'arte retorica, Demostene possiede la più grande reputazione nel genere giudiziario e nell'oratoria deliberativa è più abile degli altri; ma quando gli viene richiesto di produrre un panegirico, risulta inferiore rispetto ad altri suoi lavori e rispetto ad altri autori. Ma Gregorio, quando paragonato a lui, non solo supera la lingua di Demostene, nel genere del panegirico, ma nemmeno la Tromba Celeste [Giovanni Crisostomo], come lo chiamiamo, può sostenere il confronto contro di lui in quell'ambito”.

(Trad. nostra)

192 K. Demoen 1993, pp. 235-252.

ci sembra che venga messo in evidenza un aspetto fondamentale, ossia la divergenza che traspare in alcune occasioni tra quanto Gregorio afferma e il modo effettivo in cui lo afferma. Talvolta si possono trovare dei passi in cui viene enunciato in modo esplicito un rifiuto, o perlomeno un allontanamento, da quelli che sono i contenuti della poesia o, in generale, della letteratura pagana, ad esempio:

ὄργανόν εἰμι θεοῖο, καὶ εὐκρέκτοις μελέεσσιν
ῦμνον ἄνακτι φέρω, τῷ πᾶν ὑποτρομέει.
Μέλπω δ' οὐ Τροίην, οὐκ εὖπλοον οἶα τις Ἀργώ,
οὐδὲ συὸς κεφαλὴν, οὐ πολὺν Ἡρακλέα,
οὐ γῆς εὐρέα κύκλα ὅπως πελάγεσσιν ἄρησεν,
οὐκ αὐγὰς λιθάκων, οὐ δρόμον οὐρανίων·
οὐδὲ πόθων μέλπω μανίην, καὶ κάλλος ἐφήβων,
οἷσι λύρη μαλακὸν κρούετ' ἀπὸ προτέρων.¹⁹³

E anche:

θείοις μὲν λογίοισιν ἐμὸν νόον ἀγνὸν ἔτυξα,
γράμματος ἐξ ἱεροῦ πνεῦμ' ἀναμαζάμενος,
οἷς βίβλων τοπάποιθε πικρὴν ἐξέπτυνον ἄλμην,
κάλλος ἐπιπλάστοις χρώμασι λαμπόμενον.¹⁹⁴

Da questi e alcuni altri esempi, Demoen suggerisce che, almeno da un punto di vista contenutistico, Gregorio effettivamente affermi di rifiutare le opere pagane e i loro contenuti, ma aggiunge che, osservando la pratica scrittoria del Nazianzeno, l'adesione a quanto affermato in linea teorica venga poi meno. Ci basti tornare al penultimo passo citato, in cui Gregorio ribadisce il proprio rifiuto di cantare i grandi temi della poesia

193 Greg. *Carm.* II, 1, 34, vv. 69-76: “Io sono uno strumento di Dio, e con canti armoniosi offro un inno al Signore, al cospetto del quale trema ogni cosa. Io non celebro Troia con il canto, né Argo buona per la navigazione, come qualcuno ha fatto, né la testa del cinghiale, né Eracle, di cui molto si è parlato, né di come l'ampia circonferenza della terra sia strettamente fissata ai mari, né dello splendore delle gemme, né le orbite delle stelle; io non celebro la follia d'amore e la bellezza degli efebi, per i quali la lira di uomini antichi è stata suonata con delicatezza”.

(Trad. nostra)

194 *Ibidem*, vv. 157-160: “Ho purificato la mia mente con parole divine, avendo ottenuto un'impressione dello Spirito dalla Sacra Scrittura, a questo scopo ho precedentemente sputato fuori l'acqua amara dei libri [pagani], una bellezza che risplende con falsi colori”.

(Trad. nostra)

classica: si tratta di un rifiuto espresso, nella pratica, in uno stile e in una veste linguistica che risente profondamente della tradizione epica (si vedano per esempio le forme: θεοῖο, μελέεσσιν, πελάγεσσιν, ὑψιμέδοντα). Demoen ritiene¹⁹⁵ dunque che, se dal punto di vista dei contenuti e delle affermazioni esplicite si possa affermare che l'atteggiamento di Gregorio sia sovrapponibile al *prudent realism* di Basilio, dal punto di vista della pratica poetica si dovrebbe piuttosto parlare di un *positive prejudice*: è innegabile che vi sia uno sporadico rifiuto della cultura greca e sarebbe troppo semplicistico pensare che esso sia soltanto una manieristica *literary coquetry*¹⁹⁶; d'altro canto, risulterebbe decisamente estrema e non del tutto confermata dai riscontri testuali l'ipotesi secondo cui Gregorio vedesse realmente un'insanabile incompatibilità tra le due culture. Si può ipotizzare che Gregorio, il quale, come abbiamo visto, esprime con convinzione che la παιδεία sia il bene più grande per l'uomo¹⁹⁷, percepisca la possibilità o, anzi, la necessità di integrare la cultura classica nel cristianesimo. Tuttavia, è anche consapevole che si tratta di un'operazione invisibile ad alcuni cristiani e perciò si sente costretto ad attuare un compromesso.

Abbiamo visto, dunque, il modo – a volte anche contraddittorio – in cui Gregorio considera la cultura pagana e ad essa ricorre nei suoi scritti. Dobbiamo ora considerare anche un secondo aspetto, come anticipato più sopra, ossia le finalità che muovono l'opera, soprattutto oratoria, del Nazianzeno e come ad esse venga subordinato anche l'uso della tradizione classica. Nel carme II, 1, 11 Gregorio scrive:

Ἄχνους παρειά, τῶν λόγων δ' ἔρωσ ἐμὲ
θερμός τις εἶχε. Καὶ γὰρ ἐζήτουν λόγους
δοῦναι βοηθοὺς τοὺς νόθους τοῖς γνησίοις¹⁹⁸

Abbiamo già citato questi versi per sottolineare, nella prima parte, la precocissima passione per le lettere dimostrata dal Nazianzeno, ma ora la nostra attenzione sarà rivolta maggiormente alla seconda parte, in cui si rende esplicito l'intento di trasporre la cultura faultrice del falso a fulcro e sostegno della parola propugnatrice del vero¹⁹⁹. L'autentica passione che Gregorio nutre per le lettere e per l'attività oratoria può essere

195 K. Demoen 1993, pp. 251-252.

196 *Ibidem*.

197 Vd. nota 178.

198 Vd. nota 187.

199 F. Trisoglio 1996, p. 17.

esemplificata vedendo alcuni passi in cui egli esalta più di una volta la forza e la potenza del μῦθος:

Μῦθοι γὰρ βίото θεμείλιον, οἳ μ' ἀπὸ θηρῶν
ἔσχισαν, οἷσιν ἔγειρα πόλεις, καὶ τέθμι' ἀνεῦρον,
καὶ Θεὸν ὑμνεῖω μεγακυδέα, οἷσιν ἀείρω
τῆς φαενῆς ἀρετῆς ὑψοῦ κλέος, οἷσι δαμάζω
τῆς στυγερῆς κακίης πικρὸν σθένος, οἷσι κεάζω
κόσμους, οὐράνιον τε καὶ ὄς ἐπὶ λῦσιν ὀδεύει
ἐνθάδε, καὶ ψυχὴν ἀπὸ σώματος.²⁰⁰

E anche:

καὶ ζετῶ τῇ ἐμῇ κεφαλῇ τὸν στέφανον τῶν χαρίτων καὶ τῆς τρυφῆς, ἃ δη σοφίας
χαρίσματα καὶ λόγου τοῦ ἐν ἡμῖν τὸ ἡγεμονικὸν καταλάμποντος καὶ φωτίζοντος ἡμῖν τὰ
κατὰ Θεὸν διαβήματα.²⁰¹

Gregorio esprime così il proprio orgoglio di praticare l'arte del discorso, la quale deriva direttamente dal Logos di Dio. Da ciò deriva anche una diversa concezione della funzione dei λόγοι: a causa della loro origine e ispirazione, essi non avranno come finalità il piacere generato nel pubblico, ma il loro obiettivo principale sarà l'ammaestramento di chi ascolta²⁰². Gregorio dimostra attraverso la propria pratica oratoria che il fine del cristiano colto e dedito ai λόγοι deve essere in primo luogo quello di trasmettere un insegnamento, deve cioè avere una funzione pedagogica, e a tal proposito Trisoglio scrive:

Egli non si accontentava di parlare, voleva istruire; impegnava la parola nel suo compito più nobile, che è quello di comunicare la verità salvatrice; gustava, come esteta, la bella

200 Greg. *Carm.* II, 2, 5, vv. 165-171: “Le parole sono fondamento della vita umana: esse mi hanno separato dalle bestie; con esse ho costruito le città e ho trovato le leggi e celebro Dio potentissimo; con esse io levo in alto la gloria della sua nobile virtù; con esse io tengo a freno l'amara violenza dell'odiosa malvagità; con esse separo i mondi, vale a dire quello celeste e quello che procede, qui in questa vita, verso la dissoluzione, e separo l'anima dal corpo”.

(Trad. C. Moreschini)

201 Greg. *Or.* 6, 5: “e ho cercato per la mia testa «la corona delle grazie» e delle delizie, cioè i doni della saggezza e del Logos che illumina in noi la ragione e rischiarà i nostri passi verso Dio”.

(Trad. C. Sani)

202 C. Moreschini 2008, p. 86.

espressione, ma la usava con la gravissima responsabilità dell'apostolo. La forma eletta e le cadenze accorte erano un atto di ossequio al messaggio che trasmetteva ed un'attrattiva per gli uditori affinché si disponessero alla sua rivelazione.²⁰³

Ed è in questo senso dunque che Gregorio intende «mettere le lettere bastarde al servizio di quelle autentiche», cioè rendendo parte integrante della propria attività, che possiamo allora definire didattica, il patrimonio culturale classico che ha costituito la sua formazione come cristiano colto. Un simile atteggiamento comporterà inevitabilmente delle reazioni, sia in relazione a provvedimenti di forze esterne – vedremo più avanti le problematiche suscitate dall'editto sulla scuola dell'imperatore Giuliano – sia da parte di una certa componente della comunità cristiana. A proposito di quest'ultimo aspetto, in un'orazione rivolta ai fedeli costantinopolitani Gregorio scrive:

Ἐπει δὲ οἱ λόγοι τὸ πολεμούμενον καὶ ἡ περιττὴ καὶ ἐπίφθονος αὐτῆ γλῶττα, ἦν ἐν τοῖς ἔξωθεν παιδευθεῖσαν λόγοις, τοῖς θείοις ἐξευγενίσασμεν, καὶ τὴν πικρὰν καὶ ἄποτον Μερρὰν τῷ τῆς ζωῆς ξύλῳ κατεγλυκάμεν, πεπόνθατέ τι πάθος ἰκανῶς ἐλευθέριον· τοῦτο στέργετε, δι' ὃ πολεμούμεθα. Τί γὰρ οὐ τὴν κωφὴν ἠσπασάμεθα παιδεύειν; τί δὲ οὐ τὴν ξηρὰν τε καὶ κάτω βαίνουσαν; τί δὲ ταύτῃ χαίροντας τοὺς πολλοὺς ὀρῶντες, ἐφιλοσοφοῦμεν ξένα καὶ ἔκφυλα, καὶ πρὸς τὰς ἀντιθέτους γλώσσας ἰστάμεθα; δέον θρασύτητι φεύγειν τοὺς λογισμοὺς, καὶ πίστιν ὀνομάζειν τὴν ἀλογίαν, ἦν ἡγάπησα ἂν καὶ αὐτός, εὖ ἴστε, ἀλιεὺς ὢν – ἐπειδὴ τοῦτο πρόχειρον τοῖς πολλοῖς εἰς ἀπολογία τῆς ἀμαθίας –, εἰ λόγον εἶχον τῶν σημείων τὴν δύναμιν.²⁰⁴

Qui il Nazianzeno ci conferma che il proprio operato, e soprattutto la propria arte oratoria, è spesso oggetto di critica da parte di alcuni esponenti della comunità cristiana. L'accusa mossa all'oratoria di Gregorio è di essere «vana e invidiosa», ed è un'accusa a

203 F. Trisoglio 1996, p. 185.

204 Greg. *Or.* 36, 5: “Poiché la causa degli attacchi che ci sono rivolti è la nostra eloquenza e quella lingua vana e invidiosa, che è stata istruita nei discorsi dei pagani, ma che noi abbiamo nobilitato con quelli divini – questa aspra e imbevibile Mara noi abbiamo raddolcito con l'albero della vita –, voi avete provato un sentimento nobile abbastanza: amate ciò per cui ci vien fatta guerra. Perché noi non accogliamo quell'erudizione vana, arida e che non si scosta dalla terra? Perché, pur vedendo che molti si compiacciono di questo tipo di cultura, facciamo delle discussioni strane e insolite, e opponiamo resistenza alle lingue nemiche? Sarebbe stata necessaria la sfrontatezza di evitare i ragionamenti e chiamare fede l'ignoranza muta, cosa che, pure, io personalmente amo, lo sapete bene, da pescatore che sono (questa è una scusa che torna comoda alla moltitudine per difendere la propria ignoranza), ma avrei potuto farlo se avessi al posto della parola il potere di compiere miracoli.”
(Trad. C. Sani)

livello contenutistico, intendendo dire che la sua predicazione, come scrive Moreschini²⁰⁵, «è bella solo all'apparenza e suscita contrarietà perché critica nemici e amici indifferentemente, per amore del vero». Un'altra critica riguarda il fatto che l'oratoria di Gregorio sarebbe «istruita nei discorsi pagani»: egli tuttavia ribatte a questa critica non tanto negando la propria formazione culturale, bensì sottolineando come abbia attuato un processo di adattamento di quella cultura per metterla al servizio del messaggio cristiano: la ripresa dell'episodio dell'acqua di Mara²⁰⁶ serve a simboleggiare proprio questa modifica, sia a livello di tecniche sia di contenuti, del discorso pagano per renderlo utile ai contenuti cristiani. In altre parole, l'oratoria di Gregorio, come scrive Trisoglio²⁰⁷, «se attinse da elementi profani, fu però nobilitata con la consacrazione a Dio». Inoltre, nella parte finale del passo che abbiamo riportato, Gregorio attacca i propri detrattori in maniera ironica²⁰⁸ e sostiene che avrebbe volentieri accettato di «chiamare fede l'ignoranza muta», dietro alla quale in realtà si cela una giustificazione dell'ignoranza di quanti lo contestano, ma solamente se avesse avuto «al posto della parola il potere di compiere miracoli», come gli apostoli. La parola, il parlar bene, rappresenta per Gregorio il «mezzo umano dell'apostolato missionario, di cui il miracolo era il corrispettivo divino»²⁰⁹ e per questo egli difende il proprio operato, considerando i λόγοι come uno strumento di avvicinamento a Dio e di educazione dei fedeli.

Infine, possiamo rivolgere la nostra attenzione ad un altro importante momento della vita di Gregorio, in cui egli sembra dimostrare ancora una volta quanto, nella realtà dei fatti, la cultura e il λόγος ricoprissero un ruolo fondamentale nella sua vita. Facciamo riferimento alla polemica contro l'imperatore Giuliano, alle cui politiche anticristiane Gregorio dedica due orazioni, la IV e la V, scritte nell'inverno tra il 363 e il 364²¹⁰, dunque dopo la morte dell'imperatore. La figura dell'imperatore Giuliano, passato alla storia con l'appellativo di Apostata, è stata ampiamente studiata e, tenendo ben presente l'obiettivo di questo lavoro, qui ci limiteremo a prendere in considerazione

205 C. Moreschini 1997, p. 246.

206 *Es.* 15, 23-25: “[Gli Israeliti] arrivarono a Mara, ma non potevano bere le acque di Mara, perché erano amare. Per questo furono chiamate Mara. Allora il popolo mormorò contro Mosè: «Che cosa berremo?». Egli invocò il Signore, il quale gli indicò un legno. Lo gettò nell'acqua e l'acqua divenne dolce”.

207 F. Trisoglio 1996, p. 216.

208 C. Moreschini 1997, p. 246-247.

209 Vd. nota 205.

210 J. Bernardi, 1978, p. 89.

gli aspetti che riguardano la sua politica culturale contro cui Gregorio si scaglia²¹¹. In realtà, già nel 362 Gregorio aveva usato toni tutt'altro che lusinghieri per riferirsi all'imperatore. Nell'orazione II, riflettendo sulla funzione del sacerdote all'interno dell'organizzazione ecclesiastica e sui pericoli che incombono sul cristianesimo, egli affermava:

Καὶ τὸν μὲν ἔξωθεν οὐ δέδοικα πόλεμον οὐδὲ τὸν νῦν ἐπαναστάντα θῆρα ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τοῦ πονηροῦ τὸ πλήρωμα, κἄν πῦρ ἀπειλῆ, κἄν ξίφη, κἄν θῆρας, κἄν κρημνοῦς, κἄν βάραθρα, κἄν πάντων γένηται τῶν πρόποτε μανέντων ἀπανθρωπότατος, κἄν ταῖς οὔσαις τιμωρίαις προσεξεύρη χαλεπωτέρας.²¹²

La pericolosità dell'operato di Giuliano, descritto con queste tinte fosche, consiste in primo luogo nella sua volontà di restaurare e al contempo rinnovare la religione pagana, naturalmente a detrimento di quella cristiana a cui Giuliano stesso aveva rinunciato e dichiarato aperta avversione. Il secondo aspetto, che sembra essere quello che maggiormente suscita la reazione di Gregorio, consiste invece nel tentativo di Giuliano di tagliare fuori dal sistema educativo tradizionale i cristiani, tramite una legge di carattere generale, confluita nel *Codex Theodosianus*:

*Magistros studiorum, doctoresque, excellere oportet moribus primum, deinde facundia: sed, quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur, optimorum conspirante consensu: hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedat.*²¹³

211 Sulla figura dell'imperatore Giuliano si rimanda alle seguenti opere citate in bibliografia:

J. Bidez 1930.

J. Geffcken 1914.

I. Tantillo 2001.

212 Greg. Or. 2, 87: "Ed io non ho paura della guerra che ci viene dall'esterno né della belva che si è ora levata contro la Chiesa e che è la pienezza del Maligno, anche se minaccia fuoco, spade, le bestie del circo, i dirupi, i precipizi, anche se è il più disumano fra tutti i pazzi che ci sono stati finora, anche se inventa punizioni più tremende di quelle esistenti".

(Trad. C. Sani)

213 *Codex Theodosianus* XIII, 3, 5: "È necessario che gli insegnanti e i maestri eccellano prima di tutto per il loro carattere, poi per la loro eloquenza. Tuttavia, poiché non posso essere presente in ogni città, comando che chiunque desideri insegnare non si precipiti repentinamente e senza riflessione a questo compito, ma piuttosto che meriti il decreto del consiglio cittadino, approvato dal giudizio del senato cittadino, con il consenso unanime dei senatori: tale decreto, infatti, sarà presentato a me per essere

Sebbene nel testo del provvedimento dell'imperatore non vi sia un esplicito riferimento ai cristiani, lo stesso Giuliano rende più chiaro quale sia l'idea di fondo che ha ispirato questa legge nel suo epistolario, in cui scrive:

Ὅστις οὖν ἕτερα μὲν φρονεῖ, διδάσκει δὲ ἕτερα τοὺς πλησιάζοντας, οὗτος ἀπολελεῖσθαι τοσοῦτω δοκεῖ τῆς παιδείας, ὅσῳ καὶ τοῦ χρηστὸς ἀνὴρ εἶναι. [...] εἰ δὲ ἐν τοῖς μεγίστοις ἄλλα μὲν φρονοίη τις, ἐπ' ἐναντίον δὲ ὧν φρονεῖ διδάσκει, πῶς οὐ τοῦτο ἐκεῖνο καπήλων ἐστίν, οὔτι χρηστῶν, ἀλλὰ παμπονήρων ἀνθρώπων, οἱ μάλιστα ἐπαινοῦσιν ὅσα μάλιστα φαῦλα νομίζουσιν, ἐξαπατῶντες καὶ δελεάζοντες τοῖς ἐπαίνοις εἰς οὓς μετατιθέναι τὰ σφέτερα ἐθέλουσιν, οἶμαι, κακά.²¹⁴

Giuliano, con queste parole, ha chiaramente come obiettivo i maestri cristiani che, evidentemente, svolgevano il proprio lavoro nelle scuole tradizionali e vuole ribadire quella che nella sua concezione è un'incompatibilità non trascurabile tra la cultura pagana e la religione cristiana. Poco più avanti, infatti, nella medesima epistola Giuliano rende ancor più chiaro questo punto, ribadendo l'incompatibilità:

Ὅμηρῳ μέντοι καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Δημοσθένει καὶ Ἡροδότῳ καὶ Θουκυδίδῃ καὶ Ἰσοκράτει καὶ Λυσία θεοὶ πάσης ἡγοῦνται παιδείας. Οὐχ οἱ μὲν Ἑρμοῦ σφᾶς ἱεροῦς, οἱ δὲ Μουσῶν ἐνόμιζον; ἄτοπον μὲν οὖν οἶμαι τοὺς ἐξηγουμένους τὰ τούτων ἀτιμάζειν τοὺς ὑπ' αὐτῶν τιμηθέντας θεούς.²¹⁵

Possiamo affermare, sulla scorta di Meredith²¹⁶, che Giuliano con queste affermazioni rifiuta di trattare i capolavori della letteratura pagana come meri prodotti letterari, dal

esaminato, in modo che possa aggiungere un certo onore superiore all'educazione delle città con il nostro giudizio”.

(Trad. nostra)

214 Iul. *Epist.* 36, 422b-c: “Quando, dunque, un uomo pensa qualcosa e ne insegna ai propri allievi un'altra, mi sembra che costui fallisca nell'educare tanto quanto fallisce nell'essere un uomo buono. [...] Se in questioni di massima importanza un uomo ha certe opinioni e insegna il contrario, questa non è altro se non la condotta dei truffatori, non uomini onesti ma uomini assolutamente dissoluti, i quali celebrano moltissimo quelle cose che ritengono essere del tutto futili, ingannando e convincendo con i loro elogi coloro ai quali desiderano offrire le loro, a mio parere, inutili mercanzie”.

(Trad. nostra)

215 Iul. *Epist.* 36, 423d: “Sono stati gli dei a rivelare tutte le conoscenze a Omero, a Esiodo, a Demostene, a Erodoto, a Tucidide, a Isocrate e a Lisia. Questi uomini non ritenevano forse di essere consacrati alcuni a Hermes e altri alle Muse? Ritengo dunque assurdo che uomini che commentano le opere di quegli autori possano disonorare gli dei che quegli autori onoravano”.

(Trad. nostra)

216 A. Meredith 2000, p. 115.

momento che lo spirito che li ha prodotti e la forma che essi hanno assunto non si possono tenere separati: la cultura classica e la religione pagana formano, nella concezione di Giuliano, un *organic whole*²¹⁷. Abbiamo ricordato più sopra che la reazione di Gregorio si manifesta poco dopo la morte dell'imperatore attraverso le orazioni IV e V, le quali dimostrano con una buona certezza di essere non tanto un prodotto letterario destinato all'effettiva declamazione in pubblico, quanto piuttosto di avere carattere pamphletistico²¹⁸. Osserveremo alcuni passaggi tratti dall'orazione IV, che sono strettamente connessi a quanto abbiamo fino ad ora detto sulle idee di Giuliano riguardo al ruolo dei cristiani di fronte alla cultura pagana. Nel primo passo che proponiamo, Gregorio scrive:

ἀλλὰ κάκείνῳ πρέπυσα δίκη, λόγῳ κολάζεσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς λόγους παρανομίας, ὃν κοινῶν ὄντων λογικοῖς ἅπασιν, ὡς ἰδίων αὐτοῦ, Χριστιανοῖς ἐφθόνησεν, ἀλογώτατα περὶ λόγων διανοηθεῖς, ὁ πάντων, ὡς ᾤετο, λογιώτατος. Πρῶτον μὲν ὅτι κακούργως τὴν προσηγορίαν μετέθηκεν ἐπὶ τὸ δοκοῦν, ὥσπερ τῆς θρησκείας ὄντα τὸν Ἕλληνα λόγον, ἀλλ' οὐ τῆς γλώσσης, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀλλοτίου καλοῦ φῶρας, τῶν λόγων ἡμᾶς ἀπήλασεν, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ τεχνῶν εἴρξεν ἡμᾶς, ὅσαι παρ' Ἑλλήσιν εὐρηνται, καὶ τοῦτο διαφέρειν αὐτῷ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν ἐνόμισεν.²¹⁹

Qui Gregorio espone il proprio giudizio negativo su quell'aspetto dell'ideologia di Giuliano che abbiamo visto più sopra, ossia l'inscindibilità della religione pagana dalle opere letterarie e, di conseguenza, dalla lingua greca. L'errore dell'imperatore, secondo Gregorio, consiste proprio in questa fallace equivalenza: se, infatti, cultura greca e religione pagana non si possono scindere, l'imperatore si arroga il diritto di difenderle come una proprietà esclusiva, impedendo ai cristiani di parteciparvi, come se fossero

217 *Ibidem*.

218 C. Moreschini 1997, p. 166.

219 Greg. *Or.* 4, 4-5: "ma è una punizione adatta all'empio esser punito con la parola per la colpa commessa contro le parole. Infatti, sebbene esse costituiscano il linguaggio comune di tutti gli esseri dotati di ragione, egli, come se le considerasse di sua proprietà, cercò di privarne i Cristiani, avendo pensato riguardo ai discorsi le cose più assurde, lui, il più eloquente fra gli uomini come si credeva. In primo luogo fu disonesto quando mutò il significato di questo termine per farlo corrispondere alle varie opinioni, come se la parola "greco" si riferisse alla religione e non alla lingua, e per questo motivo ci bandì dai discorsi con l'accusa di rubare il bene di altri, facendo come se anche ci allontanasse da tutte le arti che i Greci hanno scoperto, ed in virtù dell'identità di termini ritenne che questo fosse compito suo".

(Trad. C. Sani)

ladri di un bene altrui. Più avanti nell'invettiva, Gregorio mette in bocca a Giuliano le seguenti parole:

Ἡμέτεροι, φησίν, οἱ λόγοι, καὶ τὸ ἐλληνίζειν, ὧν καὶ τὸ σέβειν θεοῦς, ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὸ Πίστευσον τῆς ὑμητέρας ἐστὶ σοφίας.²²⁰

Infatti, subito dopo, egli contesta più volte la volontà dell'imperatore di essere padrone dell'ellenismo, come si è detto, in tutti i suoi aspetti: la religione (4, 103), la lingua (4, 104-105) e tutte le discipline e le arti che da essa dipendono, prima fra tutte la poesia (4, 107-108). Per il Nazianzeno risulta inconcepibile che Giuliano possa pretendere il possesso del λόγος umano, che comprende anche la ragione e che dunque partecipa del Λόγος divino²²¹. E altrettanto inconcepibile è pensare di poter disporre a piacimento della lingua, la quale, come ogni altro prodotto culturale, non è semplicemente un possesso di chi l'ha creata, ma è piuttosto un patrimonio comune a tutti coloro che la condividono²²².

Infine, ci sembra fondamentale fare un passo indietro, tornando al capitolo 100 di questa quarta orazione in cui si può assistere ad una vera dichiarazione d'amore e dedizione verso la cultura:

Ἀλλ' ἀνακτέον μοι πάλιν τὸν λόγον ἐπὶ τοῦχ λόγους· οὐ γὰρ φέρω μὴ τοῦτο πολλακίς ἀνακυκλεῖν καὶ πειρατέον συνηγορῆσαι τούτοις εἰς δύναμιν. Πολλῶν γὰρ καὶ δεινῶν ὄντων ἐφ' οἷς ἐκεῖνος μισεῖσθαι δίκαιος, οὐκ ἔστιν ὅ τι μᾶλλον ἢ τοῦτο παρανομήσας φαίνεται, καὶ μοι συναγανακτεῖτω πᾶς ὅστις λόγοις χαίρων καὶ τῆ μοίρα ταύτη προσκείμενος, ὧν εἶναι καὶ αὐτὸς οὐκ ἀρνήσομαι. [...] Ἐμοὶ γοῦν εἶη καὶ ὅστις ἐμοὶ φίλος τὸ τῶν λόγων κράτος ὃ πρῶτον μετὰ τὸ πρῶτον ἠσπασάμην τε καὶ ἀσπάζομαι, τὰ θεῖα λέγω καὶ τὰς ἔξω τῶν ὀρωμένων ἐλπίδας.²²³

220 *Ibidem*, 102: “«Sono nostri», tu dici, «la cultura e l'ellenismo: in essi rientra anche la venerazione per gli dèi. Vostre sono la stoltezza e la rozzezza e, secondo la vostra saggezza, non c'è nulla di più importante che dire: 'Io credo'»”.

(Trad. C. Sani)

221 B. Daley 2006, p. 33.

222 Radford Ruether 1969, p. 164.

223 Greg. *Or.* 4, 100: “Ma devo tornare a parlare della cultura: non mi trattengo infatti dal ritornare spesso su questo argomento e dal tentare di difenderla con tutte le mie forze. Infatti sebbene ci siano molti fatti e molte azioni terribili per i quali costui [*scil.* Giuliano] meriti di essere odiato, non c'è nulla che più dimostri la sua illegalità: si adirino insieme a me tutti coloro che godono della parola e nutrono interesse per lei; nemmeno io negherò di appartenere a quel gruppo. [...] Per me, dunque e per chiunque è mio amico vorrei la forza della parola, che io come prima cosa, dopo Colui che è

Con questa accorata affermazione ci sembra che Gregorio sintetizzi in poche righe quella che è davvero la sua concezione della cultura in relazione alla fede cristiana: essa è un bene di cui nessuno può rivendicare il possesso, dal momento che appartiene a tutti, e soprattutto è un bene che il cristiano colto ha il diritto e il dovere di difendere, in quanto si tratta di un ausilio fondamentale nella formazione spirituale dell'uomo che intende raggiungere la perfezione nella fede. Quella che Gregorio esprime qui, è una convinzione tanto forte che lo guiderà per tutta la vita, come egli stesso dimostra ancora una volta, molti anni dopo rispetto alle orazioni contro Giuliano, nell'orazione funebre per l'amico e compagno di studi Basilio.

4. Gregorio di Nissa

L'ultima personalità che prenderemo in esame nel presente capitolo è quella di Gregorio di Nissa: si tratta di una figura che, per quanto concerne gli studi sui Cappadoci, ha suscitato un grande interesse da parte di molti studiosi, soprattutto a causa della sua audacia nell'ambito della speculazione filosofica che, come diremo, è fortemente legata alla tradizione filosofica greca, specialmente platonica, che nelle sue opere emerge in maniera decisamente superiore rispetto a quanto osservato in Basilio o Gregorio di Nazianzo²²⁴.

Fratello minore di Basilio, Gregorio fu iniziato alla fede cristiana dalla sorella Macrina, a cui dedicherà anche l'opera dal titolo *Vita sanctae Macrinae*, e ricevette poi l'educazione profana tradizionale, ma senza gli anni di perfezionamento lontano dalla patria come invece era avvenuto per Basilio e il Nazianzeno²²⁵. Un punto in comune con quest'ultimo fu la costante vocazione alle lettere e una profonda conoscenza della filosofia greca, tanto da essere definito da Moreschini²²⁶ «il più filosofo dei tre» Cappadoci. Come abbiamo già visto per gli altri due autori analizzati in questo capitolo, anche nel caso del Nisseno ci troviamo di fronte ad uno scrittore molto prolifico che,

primo, amai ed amo, voglio dire dopo le cose divine e dopo la speranza di ciò che è visibile solo nell'aldilà”.

(Trad. C. Sani)

224 A. Meredith 1999, pp. 129-130.

225 M. Simonetti, E. Prinzivalli 2010, p. 329.

Per una efficace sintesi della vita dell'autore si veda:

A. M. Silvas 2007, pp. 1-54.

226 C. Moreschini 2008, p. 160.

nelle numerose opere scritte nel corso della sua vita, dissemina elementi che ci consentono di ricostruire la sua concezione del rapporto tra cultura classica e cristianesimo.

Innanzitutto, come si è detto, Gregorio ha ricevuto l'educazione tipica dei giovani di alta estrazione sociale, in cui uno spazio fondamentale era riservato allo studio della filosofia. La familiarità con le dottrine filosofiche greche e con le loro elaborazioni ci viene confermata da Gregorio stesso soprattutto nel momento in cui egli muove ad esse delle critiche, come ad esempio in un passo del *De vita Moysis*:

Οἷον ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἡ ἔξωθεν φιλοσοφία φησὶν· οὗτος ὁ εὐσεβὴς ἐστὶ τόκος. Ἀλλὰ μεταβαίνειν ἀπὸ σωμάτων εἰς σώματα καὶ ἐκ λογικῆς φύσεως εἰς ἄλογον αὐτὴν μεταφύεσθαι, τοῦτο ἡ σαρκώδης τε καὶ ἀλλόφυλός ἐστιν ἀκροβυστία. Καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά. Θεὸν εἶναι φησιν, ἀλλὰ καὶ ὑλικὸν αὐτὸν οἶεται. Δημιουργὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ. Ἀλλὰ ὕλης πρὸς τὴν δημιουργίαν δεόμενον. Ἄγαθόν τε καὶ δυνατὸν εἶναι δίδωσιν, ἀλλὰ παραχωρεῖν ἐν πολλοῖς τῇ ἀνάγκῃ τῆς εἰμαρμένης.²²⁷

In questo passaggio del testo, possiamo vedere che Gregorio muove una critica ad almeno quattro concezioni filosofiche prodotte dalla filosofia profana.

Quando si dice Ἀλλὰ μεταβαίνειν ... ἀκροβυστία, si parla della dottrina della metempsicosi, ossia il passaggio delle anime da un corpo ad un altro dopo la morte. Questa dottrina godeva di una lunga tradizione, che affondava le proprie radici nelle riflessioni delle antiche scuole presocratiche per arrivare fino a pensatori di tempi più prossimi al Nisseno, come nel caso di Porfirio e Giamblico²²⁸, ed essa viene criticata anche nell'opera *De anima et resurrectione*, in cui si rifiutano le diverse possibilità di metempsicosi proposte dalle varie scuole filosofiche:

Τινὲς μὲν [...] τὴν αὐτὴν ἀνὰ μέρος ἀνθρώπου τε καὶ ἀλόγου ψυχὴν διοριζόμενοι γίνεσθαι, μετενδυομένην τὰ σώματα, καὶ πρὸς τὸ ἀρέσκον ἀεὶ μεταβαίνουσιν [...].

227 Greg¹. *VMos*. II, 40: “Ad esempio, anche la filosofia profana insegna che l'anima è immortale: questo è un figlio pieno di sentimento religioso. Ma la dottrina secondo cui essa passa da un corpo all'altro e rinasce da una natura razionale ad una irrazionale, questo significa essere incircoscritti in modo carnale, a mo' di stranieri. E molti sono gli esempi del genere. La filosofia profana dice che Dio esiste, ma ritiene che sia materiale. Riconosce che è creatore, ma dice che ha bisogno della materia per creare. Ammette che Dio sia buono e potente, ma anche che in molti casi cede davanti alla costrizione del destino”.

(Trad. C. Moreschini)

228 C. Moreschini 2014, p. 434.

Ἕτεροι δὲ μέχρι τῶν θάμνων τὸν τοιοῦτον λῆρον ἐκτείνουσιν, ὡς καὶ τὸν ξυλώδη βίον αὐτῇ κατάλληλόν τε καὶ οἰκεῖον νομίζουσιν. Τοῖς δὲ τοῦτο δοκεῖ μόνον τὸ ἐξ ἀνθρώπου ἕτερον ἄνθρωπον ἀεὶ μεταλαμβάνειν, καὶ διὰ τῶν αὐτῶν πάντοτε τὸν ἀνθρώπινον διεξάγεσθαι βίον, νῦν μὲν ἐν τοῦτοις, πάλιν δὲ ἐν ἑτέροις τῶν αὐτῶν ψυχῶν εἰς τὸ διηνεκὲς γινομένων.²²⁹

È importante sottolineare che queste affermazioni di Gregorio si inseriscono in un discorso più ampio che riguarda la possibilità e l'opportunità di servirsi di parte del patrimonio filosofico pagano, ma su questo aspetto torneremo più avanti.

Tornando invece al passo del *De vita Moysis*, quando scrive Θεὸν ... ὁμολογεῖ, Gregorio sta rivolgendo la sua critica alla dottrina stoica secondo cui esiste sì un dio, ritenuto però materiale. Subito dopo, invece, Δημιουργὸν ... δεόμενον fa riferimento alla concezione platonica dell'eternità della materia esposta nel *Timeo*²³⁰, secondo cui il Demiurgo non avrebbe creato il mondo dal nulla ma avrebbe portato l'ordine ad una materia preesistente che si trovava in uno stato di disordine. Infine, con Ἀγαθόν ... εἰμαρμένης Gregorio si riferisce alla dottrina di matrice stoica del fato e del determinismo, a cui sarebbe soggetta anche la divinità.

Quelli appena riportati rappresentano soltanto una manciata di esempi, che risultano tuttavia piuttosto indicativi della preparazione di Gregorio in ambito filosofico. È poi possibile trovare degli altri passi in cui il Niseno esprime in maniera esplicita le proprie convinzioni riguardo alla filosofia profana. Dovremo dunque procedere prendendo in considerazione questi due aspetti: per prima cosa, quale effettivamente sia l'opinione generale che Gregorio si è formato della tradizione filosofica profana e, in secondo luogo, se sia possibile trarne un'utilità per la fede cristiana e, in caso ciò sia possibile, con quali metodi e finalità.

229 Greg¹. *Res.* 52: “Alcuni [...] stabiliscono che l'anima dell'uomo e l'anima dell'essere irrazionale sono identiche; essa penetra in un corpo dopo l'altro e sempre si muove verso quello che di volta in volta le piace [...]. Altri, poi, estendono queste loro sciocchezze fino a comprendere le piante e pensano che anche la vita che esiste negli alberi sia corrispondente e affine alla natura umana. Ad altri, invece, sembra che l'anima, dopo essere stata in un uomo, riprenda sempre e solo un altro uomo, e che la vita umana si svolga, sempre e in ogni tempo, attraverso le medesime anime che vanno ad abitare ora in certi uomini, ora in certi altri”.

(Trad. C. Moreschini)

230 Plat. *Tim.* 30a ss.

Si veda anche G. Reale 2000, p. 293.

Nel *De anima et resurrectione* – dialogo in cui Gregorio riporta, alla maniera platonica, un dialogo con la sorella Macrina – parlando delle caratteristiche dell'anima, egli scrive:

Ἡμῖν δὲ εἰ μὲν ἰκανὴ πρὸς ἀπόδειξιν ἀληθῶς ἦν ἡ ἔξω φιλοσοφία, ἡ τεχνικῶς περὶ τούτων διαλαβοῦσα, περιττὸν ἂν ἦν ἴσως τὸν περὶ ψυχῆς λόγον προτιθέναι τῷ σκέμματι. [...] Οὐκοῦν παρέντες τὸ Πλατωνικὸν ἄρμα, καὶ τὴν ὑπεξευγμένην αὐτῷ ξυνορίδα τῶν πάλων, οὐχ ὁμοίως ταῖς ὁρμαῖς πρὸς ἀλλήλους ἐχόντων, καὶ τὸν ὑπὲρ τούτων ἡνίοχον [...] ὅσα θ' ὁ μετ' ἐκεῖνον φιλόσοφος ὁ τεχνικῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν, καὶ τὰ νῦν ἡμῖν προκείμενα δι' ἐπιμελείας κατεξετάζων, θνητὴν εἶναι διὰ τούτων τὴν ψυχὴν ἀπεφάνητο, καὶ πάντας τοὺς τε πρὸ τούτων, καὶ τοὺς ἐφεξῆς, τοὺς τε καταλογάδην καὶ τοὺς ἐν ῥυθμῷ τι καὶ μέτρῳ φιλοσοφήσαντας καταλιπόντες, σκοπὸν τοῦ λόγου τὴν θεόπνευστον Γραφὴν ποιησώμεθα.²³¹

Nel passo appena citato, Gregorio mette in evidenza l'insufficienza della speculazione filosofica profana e sostiene che nell'indagine cristiana si dovranno tralasciare le dottrine degli antichi pensatori: innanzitutto viene nominato il «carro di Platone» (τὸ Πλατωνικὸν ἄρμα) che rimanda al mito sull'anima raccontato nel *Fedro*²³²; poi si devono evitare gli insegnamenti di Aristotele (ὁ μετ' ἐκεῖνον φιλόσοφος), che aveva sostenuto la dottrina dell'anima mortale²³³; infine, non si deve prestare fede nemmeno a quei filosofi che sono vissuti prima o dopo Platone e Aristotele, sia che abbiano scritto in prosa sia che abbiano composto in versi, come per esempio avevano fatto Parmenide ed Empedocle. Si può facilmente accostare questo passo ad un altro, tratto dal *De vita Moysis*:

231 Greg¹. *Res.* 20: “E se a noi bastasse veramente, per ottenere questa dimostrazione, la filosofia profana, la quale con arte distingue tali questioni, sarebbe forse inutile proporre alla nostra indagine un ragionamento che avesse come argomento l'anima. [...] Lasciemo perdere, dunque, il carro di Platone e la coppia di puledri ad esso aggiogati, i quali corrono in modo discorde tra di loro, e l'auriga che li comanda. [...] Tralasciemo anche tutto quello che insegna colui che fu filosofo dopo Platone e che seppe osservare con arte i fenomeni e che, esaminando con attenzione i problemi che ora ci stanno davanti, disse che l'anima è mortale proprio per questi motivi; abbandoneremo anche tutti quelli che sono vissuti prima e dopo costoro, e quelli che in prosa o in versi o in metro filosofarono, e fisseremo come scopo del nostro parlare la Scrittura ispirata da Dio”.

(Trad. C. Moreschini)

232 Plat. *Phaedr.* 246b ss.

233 C. Moreschini 2014, p. 378.

Ἄγονος γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ ἕξωθεν παιδευσίς ᾧ αἰὶ ὠδίνουσα καὶ μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. [...] Οὐκοῦν τοσοῦτόν τις τῆ τῶν Αἰγυπτίων βασιλίδι συζήσας, ὅσον μὴ δοκεῖν ἄμοιρος εἶναι τῶν παρ' ἐκείνος σεμνῶν, ἀναδραμεῖτω πρὸς τὴν κατὰ φύσιν μητέρα, ἣς οὐδὲ παρὰ τῆ βασιλίδι τρεφόμενος ἀπεσχίσθη, τῷ μητρῷ γάλακτι, καθὼς ἡ ἱστορία φησί, τιθηνούμενος, ὅπερ μοι δοκεῖ διδάσκειν, εἰ τοῖς ἕξωθεν λόγοις καθομιλοῖμεν ἐν τῷ καιρῷ τῆς παιδεύσεως, μὴ χωρίζεσθαι τοῦ ὑποτρέφοντος ἡμᾶς τῆς Ἐκκλησίας γάλακτος.²³⁴

Con queste affermazioni riusciamo a cogliere un ulteriore aspetto del ragionamento di Gregorio: grazie a questo passo, possiamo dedurre che l'invito a tenersi lontani dalle dottrine filosofiche profane espresso dal Niseno nel *De anima et resurrectione* non è un rifiuto da intendersi in senso assoluto. Nell'ambito della ricerca della verità, il cristiano deve riconoscere che rivolgersi soltanto alla filosofia profana non è abbastanza ed è per questo motivo che Gregorio ricorre all'immagine della figlia sterile del Faraone²³⁵, contrapposta alla figura materna della Chiesa²³⁶: nel passo citato non si nega, dunque, la valenza dell'educazione tradizionale, che non può essere considerata assoluta e indipendente, ma deve essere sempre ricondotta ad una funzione propedeutica alla dottrina cristiana²³⁷. Questa convinzione consente a Gregorio di scrivere, più avanti nel medesimo testo, quanto segue:

Ἀκολουθήσει δὲ αὐτῷ καὶ ἡ ἐξ ἄλλοφύλων ὁμόζυγος· ἔστι γὰρ τι καὶ τῆς ἕξω παιδεύσεως πρὸς συζυγίαν ἡμῶν εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς οὐκ ἀπόβλητον. Καὶ γὰρ ἡ ἠθικὴ τε καὶ φυσικὴ φιλοσοφία γένοιτο ἂν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνὸς τῆς ζωῆς, μόνον εἰ τὰ ἐκ ταύτης κυήματα μηδὲν ἐπάγοιτο τοῦ ἄλλοφύλου μιάσματος.²³⁸

234 Greg¹. *VMos.* II, 11-12: “Sterile è, veramente, l'educazione profana: sempre è nelle doglie, ma mai genera un figlio vivo. [...] Dunque, dopo che si è vissuti nella vita della principessa degli Egiziani tanto quanto basti per non sembrare privo di ciò che è importante presso gli Egiziani, si ricorra a colei che è nostra madre secondo natura, a colei dalla quale non ci staccammo nemmeno quando fummo nutriti presso la principessa, ma dal cui latte materno fummo allattati, come racconta la storia: questo fatto insegna (mi sembra) che se si frequentano i ragionamenti profani nel periodo dell'educazione, non ci si deve staccare dal latte della Chiesa, che ci nutre”.

(Trad. C. Moreschini)

235 *Ex.* 2, 5-10.

236 Per un'indagine approfondita sul ricorso all'immagine del nutrimento per indicare il rapporto tra fedele e Chiesa si veda J. Penniman 2015, pp. 495-530.

237 J. Quasten 1969, p. 287.

238 Greg¹. *Vmos.* II, 37: “Lo accompagnerà anche la moglie di razza straniera: vi è, infatti, anche nella cultura profana qualche cosa che non deve essere rigettata, perché possiamo ottenere quel congiungimento che ci produce figli di virtù. E infatti la filosofia morale e fisica potrebbe essere compagna del comportamento più elevato e amica e compartecipe della vita superiore, purché i suoi parti non attirino il contagio degli stranieri”.

Viene detto esplicitamente, dunque, che la cultura profana non va rigettata *in toto*, ma da essa si possono trarre importanti insegnamenti utili per la «vita superiore», ossia quella del cristiano. Simonetti²³⁹ sottolinea che in questo passo Gregorio sta dando una diversa interpretazione della figura della moglie straniera di Mosè rispetto all'interpretazione tradizionale²⁴⁰, secondo cui essa rappresentava simbolicamente la Chiesa dei gentili, cioè dei pagani che dal peccato vengono a Cristo: l'interpretazione di Gregorio è invece debitrice della tradizione filoniana e origeniana²⁴¹ secondo cui le mogli straniere dei patriarchi potevano essere viste come dei τύποι della cultura pagana che il cristiano fa propria. Non si tratta di un caso isolato, dal momento che Gregorio ricorre più volte a questo tipo di interpretazione di ascendenza origeniana per spiegare quale sia il rapporto tra filosofia e fede, e ci sembra opportuno osservare almeno un paio di esempi.

Un primo esempio si può trovare nel passo del *De vita Moysis* in cui Gregorio parla dell'oro degli Egiziani, a cui si fa riferimento in un passaggio dell'*Esodo* a cui già Origene aveva dedicato la propria attenzione²⁴², e del suo significato allegorico:

Δεῖ δέ, οἶμαι, τοὺς ἐπομένους τῷ πρὸς ἀρετὴν ἡγουμένῳ μὴ πέντης εἶναι τοῦ Αἰγυπτίου πλούτου, μήτε τῶν ἀλλοφύλων κειμηλίων ἀκτῆμονας, ἀλλὰ τὰ προσόντα τοῖς ἐναντίοις πάντα λαβόντας ἐν χρήσει παρ' ἑαυτοῖς ἔχειν [...]. ὁ κελεύων τοὺς τὸν ἐλεύθερον βίον μετιόντας δι' ἀρετῆς καὶ τὸν ἔξωθεν τῆς παιδείσεως πλοῦτον παρασκευάσθαι, ὃ οἱ κατὰ τὴν πίστιν ἀλλόφυλοι καλλωπίζονται.²⁴³

Come già in Origene, anche qui possiamo riscontrare un'opinione positiva riguardo all'uso della sapienza profana da parte del cristiano: come nell'episodio biblico l'oro degli Egiziani viene riutilizzato dal popolo di Israele per produrre le suppellettili utili al culto e, in generale, oggetti che fungono da ornamento al tempio di Dio, così anche i

(Trad. C. Moreschini)

239 M. Simonetti 1984, pp. 283-284.

240 Si veda, a titolo esemplificativo, Ir. *Haer.* IV, 20, 12.

241 Vd. Orig. *Hom. in Gen.* XI, 2.

242 Vd. *supra* cap. II, 2.

243 Greg¹. *VMos.* II, 112-115: “Bisogna, io credo, che tutti coloro che seguono colui che li guida verso la virtù non siano sprovvisti della ricchezza d'Egitto né poveri delle risorse degli stranieri; no, essi devono prendere tutto quello che appartiene ai loro nemici e tenerlo per proprio uso [...]. Esso ordina che chi cerca la vita libera mediante la virtù si deve procurare anche la ricchezza della cultura profana, della quale si vantano quelli che sono estranei alla fede”.

(Trad. C. Moreschini)

cristiani possono servirsi degli insegnamenti tratti dalla cultura profana per volerli al servizio della fede, per «ornare con la ricchezza della ragione il divino tempio del mistero»²⁴⁴

Un altro caso interessante è l'analisi condotta da Ludlow²⁴⁵ sull'immagine della scala a cui Gregorio fa ricorso nell'opera *Contra Eunomium*, interpretando la storia di Abramo:

Ἀλλ' ὡσπερ τὴν ἐγγώριον αὐτοῦ σοφίαν, τὴν Χαλδαικὴν λέγω φιλοσοφίαν, μέχρι τῶν φαινομένων ἐστῶσαν τῷ λογισμῷ διαβάς [...] τὸ πρωτότυπον κάλλος ἰδεῖν ἐπεθύμησεν, οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα προῖων τῷ λογισμῷ κατελάμβανεν, [...] πάντα ἐφόδια πρὸς τὴν ἄνω πορείαν καὶ ὑποβάθρας ποιούμενος καὶ ἀεὶ τοῖς εὕρισκομένοις ἐπερειδόμενος καὶ τοῖς ἐμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος καὶ τὰς καλὰς ἐκεῖνας ἀναβάσεις, [...] ἐκκαθήρας τὸν λογισμὸν τῶν τοιούτων ὑπονοιῶν ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὰν πάσης ἐννοίας τὴν πίστιν ἀναλαβών.²⁴⁶

La scala a cui Gregorio fa riferimento può essere letta come una duplice allusione. In primo luogo, questa immagine non può non far pensare alla scala di Giacobbe di cui si parla nella *Genesi*²⁴⁷, ma non solo: secondo la studiosa²⁴⁸, è possibile che qui Gregorio stia in realtà unendo insieme le tre figure di Abramo, Isacco e Giacobbe, per come erano state interpretate dalla teologia alessandrina. Possiamo, ancora una volta, vedere un precedente in Origene, il quale nella prefazione al commento sul *Cantico dei Cantici* scrive, secondo la traduzione di Rufino:

Abraham namque moralem declarat philosophiam per oboedientiam; [...] Isaac quoque naturalem philosophiam tenet, cum puteos fodit et rerum profunda rimatur. Sed et Iacob inspectivum obtinet locum, quippe qui et Israhel ob divinorum contemplationem

244 *Ibidem*, 115: ὅταν δέη τὸν θεῖον τοῦ μυστηρίου ναὸν διὰ τοῦ λογικοῦ πλοῦτου καλλωπισθῆναι.

245 M. Ludlow 2007.

246 Greg¹. *Eun.* II, 89: “Ma come se oltrepassasse con il ragionamento la sapienza che era propria della sua terra (intendo dire la filosofia dei Caldei), la quale era ferma alle apparenze, [...] Abramo volle vedere la bellezza primigenia, e così tutte le altre cose, quante ne comprendeva, procedendo, con il suo ragionamento: [...] tutte quelle cose gli servivano da strumento e da gradino per procedere verso l'alto. E sempre appoggiandosi su quello che trovava e sempre protendendosi verso quello che quello che gli stava davanti, ponendo nel suo cuore quelle belle ascese, [...] purificò la sua ragione da siffatte considerazioni e ottenne per sé una fede schietta e libera da ogni nozione terrena”.

(Trad. C. Moreschini)

247 *Gen.* 28, 12: “[Giacobbe] Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco, gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa”.

248 M. Ludlow 2007, pp. 226-227.

*nominatus sit et qui «castra» caeli viderit et «domum Dei» atque «angelorum» vias, «scalas» a terris «in caelum» porrectas prospexerit.*²⁴⁹

Si può vedere nel passaggio di Gregorio che Abramo, nella sua ascesa verso Dio, come prima cosa «oltrepassa la sapienza che era propria della sua terra», che potremmo intendere come la scienza naturale, la conoscenza del mondo sensibile. Essa non viene vista come qualcosa a cui Abramo volta le spalle, bensì viene considerata come un primo, necessario, passo nell'ascesa che porta alla conoscenza della «bellezza primigenia». In secondo luogo, Ludlow²⁵⁰ ritiene che Gregorio nell'interpretare l'immagine della scala abbia ben presente anche il discorso tenuto da Diotima nel *Simposio* di Platone, in cui si dice:

Τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκεῖνον ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, [...] καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκεῖνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γὰρ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν.²⁵¹

Tuttavia, la studiosa ritiene che si possano mettere in luce due aspetti che fanno differire le due concezioni²⁵²: innanzitutto, si sottolinea il fatto che il movimento di Abramo è spinto dalla fede, non dall'amore, come l'anima del passo platonico; ma, soprattutto, ciò che differisce è il punto d'arrivo, in quanto Abramo va oltre l'idea generale di un bene assoluto, arrivando alla convinzione che Dio non può essere conosciuto per mezzo della ragione²⁵³.

249 Orig. *Cant.*, *Prolog.* 3, 18-19: “Infatti Abramo rappresenta la filosofia morale in virtù dell'obbedienza; [...] Isacco rappresenta la filosofia naturale allorché scava i pozzi e scruta le profondità delle cose. Giacobbe poi tiene il posto della filosofia contemplativa, come quello che fu detto Israele in virtù della contemplazione delle cose divine, egli che vide l'accampamento del cielo e la casa di Dio, e osservò le vie degli angeli, scale distese dalla terra al cielo”.

(Trad. M. Simonetti)

250 M. Ludlow 2007, pp. 227-229.

251 Plat. *Symp.* 211c: “Questo procedere per la retta via verso le cose d'amore o l'esservi condotto da altri consiste nel risalire progressivamente da queste singole cose belle mirando a quel bello in sé, come percorrendo dei gradini, [...] e dalle cognizioni belle pervenire a quella cognizione che non d'altro è cognizione se non di quel bello in sé, e riconosca alla fine che cos'è il bello in sé”.

(Trad. F. Ferrari)

252 Vd. nota 250.

253 Greg¹. *Eun.* II, 89: “egli pensò che fosse certo e manifesto segno della conoscenza di Dio il credere che Dio fosse più grande e più elevato di ogni segno che ne fornisse la conoscenza”.

(Trad. C. Moreschini)

Partendo da questo passaggio in cui Gregorio applica il suo metodo esegetico, chiaramente d'ispirazione origeniana, alla figura di Abramo, possiamo estendere lo sguardo ad un aspetto strettamente connesso. Possiamo trovare, infatti, alcuni passi delle opere del Nisseno in cui, attraverso l'interpretazione della vita di importanti figure della storia cristiana, egli esprime le proprie convinzioni sulla filosofia e sul modo in cui essa può servire al cristianesimo. Il primo esempio è tratto dall'opera sulla vita di sant'Efrem il Siro:

Οὐ μόνον δὲ ταύτης τῆς ἡμετέρας καὶ θεοπνεύσου σοφίας ὅλον τὸν πνευματικὸν κρατῆρα ἐκπέπωκε, καὶ τοῖς ἄλλοις μετέδωκεν· ἀλλὰ καὶ τῆς ἔξω κοσμικῆς, ὅση τε περὶ τὸ κατεγλωτισμένον καὶ ὀρθὸν τοῦ λόγου, ὅση τε περὶ τὸ τῶν νοημάτων βάθος, ὅτι μάλα ἐξασκήσας, ὅσον μὲν χρήσιμον προσελάβετο· ὅσον δ' ἀνόνητον, ἀπεβάλετο, ζυγῶ δικαιοσύνης καὶ πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἐμπορευσάμενος.²⁵⁴

Sant'Efrem incarna, dunque, l'atteggiamento ideale che un cristiano deve tenere, secondo Gregorio, nei confronti della sapienza profana, che è, in fin dei conti, in linea con quanto abbiamo già visto nel caso di Basilio e del Nazianzeno. Ma, grazie ad un altro passo, tratto dall'opera sulla vita di san Gregorio Taumaturgo, possiamo aggiungere un ulteriore tassello:

Μέγας οὗτος, τῇ ἔξω φιλοσοφίᾳ δι' ἐπιμελείας καθομιλήσας, δι' ὧν ὁ Ἑλληνισμὸς τοῖς πολλοῖς βεβαιοῦται, διὰ τούτων ὠδηγήθη πρὸς τὴν τοῦ Χριστιανισμοῦ κατανόησιν, καὶ καταλιπὼν τὴν πεπλανημένην τῶν πατέρων θρησκείαν, ἐζήτει τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, ἐξ αὐτῶν τῶν πεπονημένων τοῖς ἔξωθεν διδαχθεῖς τὸ τῶν Ἑλληνικῶν δογμάτων ἀσύστατον.²⁵⁵

254 Greg¹. *VEphr.* PG 46, 829b: “Egli non solo ha bevuto l'intero calice spirituale di questa nostra divina e ispirata saggezza e l'ha comunicato agli altri, ma si è anche esercitato nella sapienza profana, tanto nella retorica e nell'arte del discorso corretto, quanto nella profondità del pensiero. Ha accettato ciò che era molto utile e ha respinto ciò che era inutile, navigando con il timone della giustizia attraverso l'azione e la contemplazione”.

(Trad. nostra)

255 Greg¹. *VThaum.* PG 46, 901a-b: “Questo grande uomo, attraverso un intenso impegno nello studio della filosofia profana, fu guidato da quegli insegnamenti con cui la cultura greca è stata da molti rafforzata verso la comprensione della fede cristiana e, abbandonando la religione fallace degli antichi, egli ha ricercato la verità degli esseri, e ha appreso dalle medesime opere profane che le dottrine greche sono inconsistenti”.

(Trad. nostra)

La figura esemplare di Gregorio Taumaturgo e il suo approccio alla cultura profana, per come ci vengono descritte dal Nisseno, ci permettono di capire che anche dagli aspetti considerati negativi di tale cultura si possono in realtà trarre degli insegnamenti: se infatti lo studio di quanto è positivo può fungere da punto di avvio per il percorso che conduce il cristiano alla «verità degli esseri», ciò che è negativo può comunque avere una seppur implicita utilità, ossia confermare l'inconsistenza delle dottrine profane.

Per chiudere questa breve rassegna, dobbiamo tornare al già citato *De vita Moysis*, in cui troviamo la più esplicita formulazione della finalità a cui tende l'esegesi di Gregorio. Innanzitutto, l'opera si presenta divisa in due parti: la prima dedicata ad una esposizione della vita di Mosè basata su quanto narrato nell'*Esodo* e nei *Numeri*; la seconda, invece, contiene l'interpretazione allegorica della vita di Mosè, vista come un continuo percorso di ascesa dell'anima verso Dio²⁵⁶. In chiusura della prima parte possiamo leggere:

Καιρὸς δ' ἂν εἴη πρὸς τὸν προκείμενον ἡμῖν τοῦ λόγου σκοπὸν ἐφαρμόσαι τὸν μνημονευθέντα βίον, ὡς ἂν τις γένοιτο ἡμῖν ἐκ τῶν προειρημένων πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον συνεισφορά.²⁵⁷

L'interpretazione allegorica è finalizzata al raggiungimento di uno σκοπός, che viene fatto coincidere con l'insegnamento della pratica della virtù cristiana. In questo insegnamento non solo può, ma deve avere un ruolo anche la cultura pagana, in special modo la filosofia.

Da quanto abbiamo visto, risulta che l'intento con cui Gregorio approccia la cultura pagana e si serve di essa è un intento educativo, che assegna alla filosofia una funzione catechetica, dal momento che serve da preparazione per l'uomo che intende ricevere ciò che la teologia tenta di articolare, ossia la fede²⁵⁸. Ed è proprio su questa concezione di cultura intesa come processo educativo, come παιδεία, che si concentra l'analisi di Jaeger²⁵⁹, il quale riconosce a Gregorio il merito di essere stato in grado di

256 J. Quasten 1969, p. 268.

257 Greg¹. *VMos.* I, 77: “È opportuno ora adattare la vita di Mosè, qui esposta, allo scopo del discorso che ci siamo prefissi, affinché possa sorgere da quanto abbiamo narrato qualche aiuto alla vita secondo virtù”.

(Trad. C. Moreschini)

258 L. Rutagwelera 2017, p. 102.

259 W. Jaeger 2010³, pp. 111-129.

integrare il concetto classico di παιδεία all'interno del cristianesimo per approdare, alla fine, ad un risultato inedito. Innanzitutto, si sottolinea che il Nisseno ha ben assimilato la concezione che dell'educazione avevano i greci, ossia un percorso di sviluppo e formazione che riguarda la personalità umana nel suo complesso. Per Gregorio, la base imprescindibile su cui si fonda l'educazione è il concetto di μόρφωσις: questo termine, con i suoi composti e derivati, è presentissimo in tutta la sua opera e, secondo Jaeger²⁶⁰, «rivela il carattere plastico della sua concezione della *paideia* greca», come se si trattasse di un intervento che plasma, che dà forma all'anima. Si tratta, appunto, di un processo spirituale che richiede però una cura continua per poter dare i propri frutti, come si può capire anche dal seguente passo del *De instituto Christiano*:

δεῖ γὰρ τρέφεσθαι τὴν ἀναγεννηθεῖσαν τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει ψυχὴν μέχρι τοῦ μέτρο τῆς ἐν τῷ πνεύματι νοητῆς ἡλικίας, ἀρδομένην διαρκῶς τῷ τε ἰδρωτί τῆς ἀρετῆς καὶ τῇ τῆς χάριτος χορηγίᾳ.²⁶¹

Risulta di cruciale importanza il binomio «acqua della virtù» e «abbondanza della grazia», poiché in questo modo Gregorio può efficacemente inserire il concetto cristiano della grazia di Dio all'interno dell'istituto tradizionale dell'educazione profana. Questa unione istituisce un rapporto di συνέργεια tra questi due fattori²⁶², ossia la grazia divina (χάρις) e l'impegno dell'uomo (πόνος) unito alla sua correttezza (δικαιοσύνη), e Gregorio, sempre nel *De instituto Christiano*, formula tale rapporto in questo modo:

τὴν μὲν γὰρ αἰδίων ζωὴν καὶ τὴν ἄρρητον ἐν οὐρανοῖς εὐφροσύνη τοῦ πνεύματος δωρεῖται χάρις, τὴν δὲ ἀξίαν τοῦ δέξασθαι τὰ δῶρα καὶ ἀπολαῦσαι τῆς χάριτος ὁ διὰ τῆς πίστεως περὶ τοὺς πόνους ἔρος παρέχει. Συνελθοῦσαι δὲ εἰς ταῦτόν δικαιοσύνης ἔργον καὶ πνεύματος χάρις, εἰς ἣν συνῆλθον ψυχὴν, ταύτην ζωῆς μακαρίας μετ' ἀλλήλων ἐνέπλησαν.²⁶³

260 *Ibidem*, pp. 112-113.

261 Greg¹. *Instit.* pp. 44-45: “È necessario che l'anima, che è stata rigenerata per mezzo del potere di Dio, venga nutrita dallo Spirito in proporzione alla sua età di comprensione e venga costantemente rinfrescata sia dall'acqua della virtù sia dall'abbondanza della grazia”.

(Trad. nostra)

262 W. Jaeger 1965, p. 87.

263 Greg¹. *Instit.*, pp. 46-47: “La grazia dello Spirito offre la vita eterna e un'inesprimibile gioia celeste, ma è l'amore di un rinnovato impegno, che è il frutto della fede, che rende un'anima degna di ricevere i doni e godere della grazia. Quando le opere giuste e la grazia dello Spirito si uniscono nella stessa anima, esse la riempiono con una vita benedetta dal loro supporto reciproco”.

(Trad. nostra)

L'intervento della grazia divina risulta chiaramente fondamentale, ma la peculiarità del discorso di Gregorio sta appunto nell'importanza attribuita anche all'agire umano, alla sua, per usare i termini della pedagogia contemporanea, educabilità, intesa come disposizione naturale all'educazione²⁶⁴. Questa disposizione, riconosce Gregorio, è profondamente radicata nell'uomo, in quanto fa parte della sua originaria natura di creatura formata a immagine e somiglianza di Dio:

Εὐρήσει γὰρ τοῦτον τὸν τρόπον ἐπισκοπῶν συνουσωμένην τε καὶ συμπεφυκυῖαν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ἐπὶ τὸ καλὸν τε καὶ ἄριστον τῆς ἐπιθυμίας ὁρμὴν καὶ τῆς νοητῆς ἐκείνης καὶ μακαρίας εἰκόνοσ, ἧς ὁ ἄνθρωπος μίμημα, τὸν ἀπαθῆ καὶ μακάριον ἔρωτα συνημμένον τῇ φύσει.²⁶⁵

L'uomo, dunque, possiede per natura quel desiderio, quell'«amore» (ἔρωσ) che lo induce a ricercare costantemente l'avvicinamento a ciò che è massimamente bello e perfetto, che in ottica cristiana non può che corrispondere a Dio. In questo senso, il processo continuo della παιδεία non si conclude nell'arco della vita terrena dell'uomo, ma trova un suo necessario compimento nella vita prossima e futura, quando l'anima tornerà alla sua condizione di originaria perfezione, secondo il concetto di apocatastasi che Gregorio eredita, ancora una volta, da Origene²⁶⁶.

L'esistenza terrena dell'uomo deve essere allora un progressivo viaggio di preparazione al perfezionamento dell'anima nella vita ultraterrena ed è nel modo in cui questo viaggio va affrontato che Gregorio dimostra la sua originalità di pensatore rispetto agli altri Cappadoci. Il procedimento applicato dal Niseno è un ulteriore elemento che conferma quanto, nella sua esperienza umana e culturale, l'eredità della tradizione filosofica profana abbia giocato un ruolo fondamentale: il metodo di Gregorio, infatti, si basa su un parallelismo tra filosofia greca e filosofia cristiana. La vita del filosofo greco veniva intesa come un continuo processo di παιδεία per mezzo dell'esercizio della filosofia e, allo stesso modo, per Gregorio il cristianesimo deve essere la vita perfetta, che ha come fondamento la contemplazione (θεωρία) di Dio e

264 G. Mari 2019, p. 234.

265 Greg¹. *Instit.*, p. 40, 6-10: “Riflettendo in questo modo, egli scoprirà che esiste nell'uomo un impulso essenziale e innato della sua volontà verso ciò che è bello e ciò che è migliore, e che, connesso alla sua natura, esiste un amore puro e benedetto di quell'immagine intellegibile e benedetta di cui l'uomo è imitazione”.

(Trad. nostra)

266 W. Jaeger 2010³, pp. 114-115.

l'unione perfetta con lui, cioè, in altri termini, un processo di *deificatio*²⁶⁷. Lo stesso parallelo si può istituire anche tra le fonti di questa educazione: l'educazione tradizionale si fondava sui grandi autori della letteratura greca, a partire da Omero in avanti, e vedeva il proprio coronamento nella filosofia, che dunque diveniva un tutt'uno con la concezione più alta di παιδεία; l'educazione cristiana, dopo aver recepito l'utile insegnamento di quella tradizionale, come abbiamo già osservato più sopra, si fonderà invece su un patrimonio letterario sentito come suo proprio, ossia le Sacre Scritture. L'educazione cristiana si configura, dunque, come un processo che, tramite un incessante studio della Bibbia, mette in atto quella μόρφωσις di cui si è detto più sopra e che ha un modello ben preciso da seguire:

Χαρακτήρες δὲ τοῦ ὄντως Χριστιανοῦ πάντα κάκεινά ἐστιν, ὅσα περὶ τὸν Χριστὸν ἐνόησαμεν. Ὡν ὅσα μὲν χωροῦμεν, μιμούμεθα· ὅσα δὲ οὐ χωρεῖ ἢ φύσις πρὸς μίμησιν, σεβόμεθά τε καὶ προσκυνοῦμεν. Οὐκοῦν πάντα τὰ ἐρμηνευτικὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ σημασίας ὀνόματα ἐπιλάμπειν χρὴ τῷ Χριστιανῷ βίῳ, τὰ μὲν διὰ μιμήσεως, τὰ δὲ διὰ προσκυνήσεως.²⁶⁸

Il modello a cui uniformare l'esistenza deve essere chiaramente Cristo e ad esso il “vero cristiano” deve tendere nel corso di tutta la propria vita, sforzandosi di mettere costantemente in pratica l'imitazione (μίμησις) di Cristo in quegli ambiti in cui gli è possibile. La vita, e di conseguenza l'intero percorso educativo del cristiano, deve essere una incessante *imitatio Christi*²⁶⁹.

In conclusione, la peculiarità della riflessione di Gregorio di Nissa non consiste tanto nella considerazione che egli ha della cultura classica, dal momento che le sue riflessioni sull'utilità del patrimonio culturale profano non sono poi così diverse da quelle degli altri Cappadoci, quanto piuttosto nel nuovo modo in cui intende metterla al servizio del cristianesimo. Il passo cruciale compiuto dal Nisseno consiste nell'aver accettato l'utilità della cultura profana, legittimandola grazie all'autorevole esempio di

267 *Ibidem*, pp. 115-116.

268 Greg¹. *Perf.*, PG 46, 256c: “I segni del vero cristiano sono tutti quelli che conosciamo in relazione a Cristo. Quelli che possiamo imitare, li imitiamo; quelli invece a cui la nostra natura non riesce ad avvicinarsi per imitazione, li riveriamo e li veneriamo. Perciò, è necessario che la vita cristiana illustri tutti i termini interpretativi che significano Cristo, alcuni attraverso l'imitazione, altri attraverso l'adorazione”.

(Trad. nostra)

269 W. Jaeger 2010³, p. 119.

grandi personalità²⁷⁰, e soprattutto nell'essere riuscito, partendo dal modello educativo della παιδεία greca, a proporre un corrispettivo inedito di παιδεία cristiana, un modello educativo che affonda le proprie radici nello studio accurato della Scrittura e su una costante *imitatio Christi*, al fine di portare a termine il processo di *deificatio* dell'anima che torna alla propria forma originaria a immagine di Dio.

270 Si vedano nel presente capitolo i riferimenti alle *Vitae* di Mosè, sant'Efrem il Siro e san Gregorio Taumaturgo.

IV. Girolamo e la cultura latina

1. Contesto storico e formazione culturale

Fino ad ora, nel presente lavoro, abbiamo incontrato diversi autori e abbiamo tentato di carpire dalle loro opere tutti quegli elementi che meglio consentono di ricostruire la posizione da essi tenuta nei confronti della cultura che più volte abbiamo visto definire ἑξωθεν, ossia quella cultura profana che è considerata esterna rispetto alla cultura e alla fede cristiana. Tutti gli autori che abbiamo chiamato in causa fino a questo punto possiedono un denominatore comune: l'appartenenza ad un mondo culturale essenzialmente di lingua greca e collocato geograficamente nelle zone orientali dell'impero romano. In questo capitolo, dedicato a Girolamo, e poi nel successivo, dedicato alla figura di Agostino, rivolgeremo invece lo sguardo al mondo cristiano dell'Occidente latino. Prima però di addentrarci nell'analisi dell'atteggiamento tenuto da Girolamo nei confronti della cultura profana, ci sembra opportuno richiamare brevemente l'attenzione su quello che Simonetti²⁷¹ definisce un «ritardo culturale dell'Occidente cristiano rispetto all'Oriente» che risulta essere «conseguenza della più tarda e meno estesa evangelizzazione». La situazione culturale del cristianesimo ad Occidente tra il III secolo e gli inizi del IV secolo risulta caratterizzata da elementi che si possono definire arcaizzanti, come il millenarismo, l'antropomorfismo o il materialismo antropologico, che tuttavia vengono superati attraverso un repentino processo di aggiornamento scatenato dalla diffusione della controversia ariana anche in Occidente dopo il 350²⁷², ma non è questa la sede per approfondire le pur importanti questioni dottrinali che vengono a svilupparsi in questo periodo. Rimane comunque fondamentale tenere a mente che questa situazione culturale differente rispetto all'Oriente ha avuto un impatto anche nel modo in cui gli autori cristiani d'Occidente hanno inteso il loro rapporto con la cultura profana.

Innanzitutto, per meglio inquadrare il problema, riteniamo sia utile ricordare che nel mondo latino dei primi secoli dopo Cristo non erano mancate figure autorevoli che si sono espresse in merito a tale problematica. Per fare un esempio fra tutti, possiamo

271 M. Simonetti 2010³, p. 91.

272 *Ibidem*.

chiamare in causa Tertulliano, che con il suo tipico fervore apologetico esprime in maniera assai diretta la sua posizione nei confronti della cultura profana in un passo del *De praescriptione haereticorum*:

*Fuerat (scil. Paulus) Athenis et istam sapientiam humanam affectatricem et interpolatricem ueritatis de congressibus nouerat, ipsam quoque in suas haereses multipartitam uarietate sectarum inuicem repugnantium. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonium et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus.*²⁷³

Nel passo citato troviamo la netta affermazione di una impossibile compatibilità tra cultura pagana, definita *affectatricem* e *interpolatricem ueritatis*, e la fede cristiana, rifacendosi all'autorevole esempio dell'apostolo Paolo che, come abbiamo avuto modo di ricordare nel capitolo introduttivo, sancisce a livello teorico tale distanza. Quella di Quintiliano rappresenta una presa di posizione ben chiara, che ci offre però anche la possibilità di introdurre un aspetto peculiare su cui potremo riflettere analizzando l'opera di Girolamo, ossia lo iato che viene a crearsi tra la formulazione teorica di questa incompatibilità e la sua effettiva applicazione nella realtà, specialmente quando ci si trova a fare i conti con il sistema educativo tradizionale. Lo stesso Tertulliano, infatti, nel *De idolatria* si ritrova a dover trovare una soluzione di compromesso:

273 Tert. *Praescr.* VII, 8-13: "Paolo era stato in Atene, e questa specie di umana sapienza l'aveva ben conosciuta colle relazioni che aveva avuto coi filosofi: pretende essa alla verità, ma non fa che impedire il raggiungimento di questa, e, divisa com'è in una quantità di sette contrastanti intimamente fra loro, da luogo a credenze varie e contraddittorie. Può esservi forse qualcosa di comune fra Atene e Gerusalemme? Quale relazione potrà stabilirsi fra la Chiesa e l'accademia? Fra gli eretici e i Cristiani? È dal portico di Salomone che la nostra dottrina trae l'origine sua; fu lui stesso che ci ha insegnato che Iddio si deve cercare nella semplicità e nella bontà del nostro cuore. Se la vedano un po' coloro che hanno messo fuori un cristianesimo stoico, platonico, dialettico. Che bisogno abbiamo noi di ricerche, dopo Gesù Cristo? Che cosa dobbiamo richiedere noi, dopo che abbiamo avuto il Vangelo? Noi fermamente crediamo, e non sentiamo più desiderio di credere oltre: perché questo soprattutto è il canone fondamentale della dottrina nostra: il non esservi altra cosa da credere, al di là di ciò che già noi sinceramente crediamo".
(Trad. G. Mazzoni)

*Scimus dici posse: si docere litteras dei seruis non licet, etiam nec discere licebit, et, quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam uel ad quemcumque sensum uel actum, cum instrumentum sit ad omnem uitam litteratura ? Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus diuina non possunt? Videamus igitur necessitatem litteratoriae eruditionis, respiciamus ex parte eam admitti [non] posse, ex parte uitari. Fideles magis discere quam docere litteras capit; diuersa est enim ratio discendi et docendi.*²⁷⁴

Da un lato, dunque, viene auspicata una totale astensione del cristiano dall'attività di insegnamento nella scuola pagana – con delle motivazioni che si potrebbero facilmente mettere a confronto con quelle addotte dall'imperatore Giuliano che un secolo dopo cercherà di escludere i maestri cristiani dalla scuola²⁷⁵ – dall'altro, invece, si riconosce alla tradizione culturale pagana l'inevitabile utilità in funzione di una prima formazione del giovane cristiano, il quale però si comporterà *quam qui sciens venenum ab ignaro accipit nec bibit*²⁷⁶, non lasciandosi corrompere dai contenuti pagani delle opere sulle quali studierà.

Per quanto riguarda l'educazione, infatti, l'Occidente latino nel IV secolo conserva ancora le strutture classiche, incentrate sulle figure del *grammaticus* pagano e sul *curriculum* di studi che non ha di certo abbandonato l'impostazione tradizionale²⁷⁷. Tuttavia, anche nel mondo cristiano d'Occidente, «la mitologia e l'ideale umanistico delle opere pagane comincia a costituire un problema e a urtare la sensibilità cristiana»²⁷⁸. Riteniamo che si debba partire proprio dai problemi che nascono in relazione all'educazione profana per analizzare il rapporto assai complesso dimostrato da Girolamo nei confronti della cultura classica.

274 Tert. *Idol.* X, 4-5: “Sappiamo bene però che si potrebbe dire: se ai servi di Dio non è dunque lecito insegnare le lettere, non sarà lecito neppure apprenderle: ma, si risponderà, in che modo altrimenti si potrà uno istruire nella umana saggezza, e in qualunque dottrina speculativa o scienza pratica, dal momento che la letteratura è proprio lo strumento necessario ad acquisire ogni senso della vita? In che modo rinunzieremo alle dottrine profane, senza le quali uno non può addentrarsi nelle conoscenze divine? Esaminiamo dunque questa necessità di erudizione terrena e noi vedremo che, se da una parte essa non può essere riconosciuta ed ammessa, dall'altra parte non se ne può fare a meno. I credenti devono piuttosto imparare che insegnare le lettere: la ragione d'imparare è diversa”.

(Trad. G. Mazzoni)

275 Vd. *supra* cap. III, 3.

276 Tert. *Idol.* X, 6: “come [...] uno che riceverà veleno, con piena consapevolezza, da uno che non conosce quello che fa: egli quindi non si abbevererà a quella coppa”.

(Trad. G. Mazzoni)

277 Vd. *supra* cap. I, 2;

J. Quasten 2000, p. 13.

278 *Ibidem*, p. 14.

Volendo abbozzare il percorso educativo seguito da Girolamo, possiamo avvalerci di quanto scrive Pincherle:

Questi [*scil.* Girolamo], dopo una giovinezza godereccia ma anche studi solidi in Roma sotto Donato, un soggiorno a Treviri ove con l'amico Rufino conobbe l'ascetismo cristiano, e un periodo di studi e fervore religioso in Aquileia, s'era trasferito in Antiochia, quindi s'era dato a vita monastica nel deserto presso la vicina Calcide. [...] Aveva poi studiato di nuovo in Antiochia con Apollinare e a Costantinopoli con Gregorio di Nazianzo.²⁷⁹

Girolamo, dunque, riceve la sua prima educazione alla scuola del grammatico Elio Donato, il quale, oltre a nutrire interessi grammaticali, era dedito all'esegesi delle opere degli autori classici, come ci dimostrano due suoi commentari, che ci sono pervenuti incompleti, su Terenzio e Virgilio²⁸⁰. È poi interessante notare che tra i suoi maestri spicca anche il nome del Nazianzeno – del cui rapporto con la cultura profana abbiamo parlato diffusamente nel capitolo precedente – che avrà sicuramente avuto, più o meno direttamente, un'influenza anche sull'atteggiamento di Girolamo.

2. Conoscenza della letteratura latina

Che Girolamo possieda una profondissima conoscenza della letteratura latina e che sappia servirsene all'interno delle sue opere attraverso varie modalità di citazione e allusione, è fuor di dubbio ed è testimoniato da una quantità estremamente elevata di esempi, moltissimi dei quali sono stati individuati nell'opera, risalente ormai a più di un secolo e mezzo fa, del Luebeck²⁸¹, mentre molti altri sono stati integrati da successivi studi e saggi²⁸². Soprattutto Hagendahl, nella sua opera *Latin Fathers and the classics* del 1958, ripercorre l'intera vita di Girolamo e individua nelle sue opere molte citazioni

279 A. Pincherle 1995⁵, p. 199.

Per una trattazione più estesa dell'esperienza biografica di Girolamo si vedano:

F. Cavallera 1922;

J. N. D. Kelly 1975.

280 G. B. Conte - E. Pianezzola 2000, p. 845.

281 A. Luebeck 1872.

282 Si rimanda alle seguenti opere in bibliografia:

R. Godel 1964.

H. Hagendahl 1958 e 1974.

A. Pease 1919.

riconducibili ad autori classici, accrescendo il già corposo catalogo del Luebeck. In questa sede, non potendo naturalmente ripercorrere il medesimo percorso seguito dallo studioso svedese, ci limiteremo a segnalare un caso che, al netto degli aspetti contenutistici su cui ritorneremo, ci è sembrato indicativo della modalità con cui Girolamo fa uso dei testi della tradizione profana.

Facciamo riferimento all'epistola 22, in cui possiamo riconoscere alcune reminiscenze classiche²⁸³:

Ep. 22, 6, 6 <i>Quia ergo impossibile est in sensum hominis non intruere notum medullarum calorem.</i> ²⁸⁴	Verg. <i>Aen.</i> VIII, 389-390 <i>Notusque medullas intravit calor.</i> ²⁸⁵
Ep. 22, 27, 3 <i>Ne ad te obvia praetereuntium turba consistat et digito monstreris.</i> ²⁸⁶	Hor. <i>Carm.</i> IV, 3, 22 <i>Quod monstror digito praetereuntium Romanae fidicen lyrae.</i> ²⁸⁷
Ep. 22, 32, 2 <i>Anus quaedam annis pannisque obsita.</i> ²⁸⁸	Ter. <i>Eun.</i> 236 <i>Pannis annisque obsitum.</i> ²⁸⁹
Ep. 22, 2, 2 <i>Nulla in hoc libello adulatio, adulator quippe blandus inimicus est, nulla erit rhetorici pompa sermonis.</i> ²⁹⁰	Sen. <i>Ep.</i> 45, 7 <i>Adulatio quam similis est amicitia! [...] Venit ad me pro amico blandus inimicus.</i> ²⁹¹

283 H. Hagendahl 1958, pp. 110-111.

284 “Poiché, dunque, è impossibile che nei sensi dell'uomo non faccia irruzione il fervore delle viscere che tutti conoscono”
(Trad. R. Palla)

285 “E gl'insinuò nelle midolla il noto calore”.
(Trad. R. Scarcia)

286 “Per evitare che i passanti che incroci si fermino e ti segnino a dito”
(Trad. R. Palla)

287 “Che io sia additato dai passanti come poeta lirico Romano”.
(Trad. O. Portuese)

288 “Una vecchia carica di anni e di cenci”
(Trad. R. Palla)

289 “Vestito di stracci, invecchiato”.
(Trad. M. Bonfanti)

290 “In questo mio scritto non vi sarà adulazione – l'adulatore, infatti, è un nemico che blandisce –, non vi sarà la pompa di un discorso retorico”.
(Trad. R. Palla)

291 “Come l'adulazione somiglia all'amicizia! [...] Viene da me un nemico, sotto le false apparenze di un amico”.
(Trad. G. Monti)

Da questa manciata di esempi possiamo trarre alcune utili considerazioni. Innanzitutto, si rileva la varietà degli autori citati, che rappresentano appieno il *curriculum* di studi letterari tradizionale; in secondo luogo, è interessante vedere con che modalità Girolamo si serva di queste citazioni: in questo caso non vengono mai citati direttamente gli autori da cui si traggono i passi e le citazioni letterali sono inserite senza un'introduzione che indichi direttamente l'origine del verso o dei versi, lasciando così al lettore l'onere del riconoscimento²⁹². L'importanza ricoperta dagli autori scolastici è poi riconfermata da molte altre riprese nel corso dell'intera opera di Girolamo.

Per Terenzio, possiamo supporre una conoscenza approfondita dovuta soprattutto all'insegnamento di Donato, il quale, come abbiamo ricordato, si era cimentato in un lavoro di commento sulle opere del commediografo. Vediamo, ad esempio, due paralleli segnalati da Jürgens²⁹³ che si sommano a quelli già individuati dagli studiosi precedentemente citati:

<p><i>Ep.</i> 10, 2, 2</p> <p><i>Corpus solidum et suci plenum.</i></p>	<p>Ter. <i>Eun.</i> 318</p> <p><i>Color verus, corpum solidum et suci plenum.</i>²⁹⁴</p>
<p><i>Ep.</i> 60, 10, 2</p> <p><i>Avunculum pontificem deserere non audebat tota in illo cernens exempla virtutum domique habens unde disceret.</i>²⁹⁵</p>	<p>Ter. <i>Ad.</i> 412-413</p> <p><i>Syre, praeceptorum plenust istorum ille. Phy! Domui habet unde disceret.</i>²⁹⁶</p>

Non mancano esempi di citazioni e allusioni alla tradizione satirica latina, oggetto di studio da parte di Wiesen²⁹⁷, che ha osservato in che modo Girolamo si serva di tali riferimenti nel momento in cui si trova a scrivere riguardo ad alcune tematiche che ben si prestano ad essere affrontate tramite la satira. Una prima tematica su cui lo studioso concentra la sua attenzione è quella della critica ai costumi e alla

292 H. Hagendahl 1958, p. 97.

293 H. Jürgens 1972.

294 “Un bel colorito, un corpo sodo e appetitoso”.

(Trad. M. Bonfanti)

295 “Non osava abbandonare lo zio pontefice, vedendo in lui l'esempio di virtù e avendo in casa la fonte da cui apprendere”.

(Trad. nostra)

296 “ – Lui è pieno di buoni principi. – Altro che! Col maestro che aveva in casa!”

(Trad. L. Piazzini)

297 D. Wiesen 1964.

degenerazione della società contemporanea da parte di Girolamo, il quale nell'epistola 33, parlando in maniera critica dell'ingordigia che contraddistingue la sua epoca, si rifà al modello di Persio e Giovenale²⁹⁸:

*At e contrario nostra saecula habent homines eruditos sciuntque pisces in quo gurgite
nati sint, quae concha in quo litore creverit. De turdorum salivis non ambigimus.
Paxamus et Apicium semper in manibus, oculi ad hereditates, sensus ad patinas.*²⁹⁹

Il riferimento ai tordi sembrerebbe essere una ripresa quasi parola per parola di Persio, che scrive *turdorum nosse salivas*³⁰⁰, mentre l'allusione ad Apicio richiama, secondo Wiesen³⁰¹, *a standard pagan prototype of gluttony* che era già stato utilizzato in un paio di passaggi di Giovenale³⁰². Un altro ambito in cui Girolamo si fa erede della tradizione satirica latina è quello che riguarda la considerazione verso il genere femminile³⁰³: si può addurre come esempio, nell'epistola 22 indirizzata ad Eustochio, il caso in cui Girolamo mette in ridicolo il modo di parlare ostentatamente raffinato di alcune matrone:

*Non delumbem matronarum salivam delicata secteris, quae nunc strictis dentibus, nunc
labiis dissolutis balbutientem linguam in dimidiata verba moderantur, rusticum putantes
omne quod nascitur. Adeo illis adulterium etiam linguae placet.*³⁰⁴

Anche in questo caso è possibile individuare un precedente nella prima satira di Persio, che scrive *Summa delumbe saliva hoc natat in labris, et in udo est, Maenas et Attis*³⁰⁵,

298 *Ibidem* pp. 24-26.

299 Hier. *Ep.* 33, 3: “Al contrario, la nostra epoca vanta uomini colti, che sanno in quali acque sono nati i pesci e su quale riva è cresciuta un'ostrica. Non abbiamo dubbi riguardo al sapore dei tordi. Passamo e Apicio sono sempre tra le nostre mani, i nostri occhi sui nostri beni, i nostri sensi sulle pietanze”.
(Trad. nostra)

300 Pers. 6, 24.

301 D. Wiesen 1964, p. 25.

302 Iuv. 4, 22-23: *multa videmus quae miser et frugi non fecit Apicius.*

Iuv. 11, 1-3: *Atticus exinde si cenat, lautus habetur, si Rutilus, demens, quid enim maiore cachinno excipitur vulgi quam pauper Apicius?*

303 D. Wiesen 1964, pp. 113 ss.

304 Hier. *Ep.* 22, 29: “Non fare la raffinata imitando la pronuncia moscia di matrone che, ora a denti stretti, ora a bocca spalancata, frenano la lingua, come balbuziente, in parole spezzate, giudicando rozzo tutto ciò che viene spontaneo. Tanto piace loro l'adulterio, anche nella lingua!”.
(Trad. R. Palla)

305 Pers. 1, 104-105: “Questo aborto nuota nella saliva a fior di labbra e ben all'umido sono la tua *Menade* e il tuo *Attis*”.

riferendosi alla poesia, a suo dire, effeminata dei suoi tempi. Infine, concludendo questa breve rassegna riguardante le riprese e citazioni dalla satira, possiamo osservare Girolamo ricorrere ad essa anche quando intende attaccare un avversario³⁰⁶. Vediamo ad esempio che nell'epistola 40 Girolamo si fa beffe di un avversario che chiama con il nome fittizio di *Onasus Segestanus*:

*Disposui nasum secare fetentem: timeat, qui strumosus est. [...] Numquid solus Onasus Segestanus cava verba et in vescicarum modum tumentia buccis trutinatur inflatis? [...] quadrante dignam eloquentiam nare subsanno.*³⁰⁷

Innanzitutto, come fa notare Palla³⁰⁸, il termine *trutinatur* (e il sostantivo *trutina*), che troviamo in Girolamo, è stato usato soprattutto in opere satiriche, come quelle di Persio o Orazio³⁰⁹. Dal punto di vista del contenuto si può poi facilmente intuire che il bersaglio della derisione da parte di Girolamo sia il naso del personaggio, come dimostra la presenza a breve distanza di *nasum*, *Onasus* e *nare subsanno*. A tal proposito, Préaux³¹⁰ ritiene che si possa individuare un richiamo ad un altro verso di Persio: *disce, sed ira cadat naso rugosaque sanna*³¹¹, nella chiusa del passaggio che abbiamo citato, di nuovo con allusione al naso.

Per quanto riguarda Virgilio, in quanto *summus poeta*, non deve stupire il fatto che citazioni e reminiscenze siano praticamente onnipresenti nell'opera di Girolamo. Risulta ancor più interessante, però, osservare che la lettura di Virgilio ha avuto un effetto tale da far scaturire richiami virgiliani anche in opere in cui Girolamo si sforza di adattare il proprio stile al livello dei lettori meno colti³¹², come nella *Vita Hilarionis*, in cui Cameron³¹³ segnala diverse riprese dalle opere di Virgilio, ad esempio:

(Trad. P. Frassinetti)

306 D. Wiesen 1964, pp. 200 ss.

307 Hier. *Ep.* 40, 2: “Ho deciso di tagliare un naso fetido: si preoccupi chi è scrofoloso. [...] Forse il solo Onaso di Segesta pondera, gonfiate le gote, parole vacue e piene d'aria come vesciche? [...] schernisco l'eloquenza da due soldi”.

(Trad. R. Palla)

308 R. Palla 1989, p. 241, nota 5.

309 Hor. *Sat.* I, 3, 72: *Si volet: hac lege in trutina ponetur eadem.*

Pers. 3, 82: *Atque exporrecto trutinantur verba labello.*

310 J. G. Préaux 1958, p. 663.

311 Pers. 5, 91: “Ascoltami: ma lascia cadere dal naso l'ira e la smorfia che ti raggrinzisce”.

(Trad. P. Frassinetti)

312 Questo atteggiamento è confermato dallo stesso Girolamo in *Ep.* 10, 3, 3.

313 A. Cameron 1968, p. 55-56.

<i>Hilar. 5</i> <i>Sic attenuatus, et in tantum exeso corpore, ut ossibus vix haereret.</i> ³¹⁴	Verg. <i>Ecl.</i> 3, 102 <i>Vix ossibus haerent.</i> ³¹⁵
<i>Hilar. 30</i> <i>Concurrerant [...] et hinc inde ex urbibus et agris vulgus ignobile.</i> ³¹⁶	Verg. <i>Aen.</i> I, 148-149 <i>Ac veluti magno in populo cum saepe coorta est seditio saevitque animis ignobile vulgus.</i> ³¹⁷
<i>Hilar. 38</i> <i>Dum haec ita geruntur in Sicilia, Hesychius discipulus eius, toto senem orbe quaerebat, lustrans litora, deserta penetrans.</i> ³¹⁸	Verg. <i>Aen.</i> V, 611-612 <i>Conspicit ingentem concursum et litora lustrat desertosque videt portus classemque relictam.</i> ³¹⁹

Vi sono poi due casi che possiamo riportare poiché hanno causato disaccordo tra gli studiosi. Il primo riguarda un passo dell'epistola 14 in cui Girolamo scrive «*Non est nobis ferreum pectus nec dura praecordia, non ex silice natos Hyrcanae nutriere tigrides*»³²⁰. Questo passaggio, ha ipotizzato Godel³²¹, rappresenterebbe una citazione, per così dire, composita, in quanto consisterebbe nell'unione di due passi poetici, dei quali il secondo verso è tratto da Virgilio:

*sed duris genuit te cautibus horrens
Caucasus Hyrcanaeque admorunt ubera tigres.*³²²

314 “Così indebolito e consumato nel corpo da tenersi a malapena sulle ossa”.

(Trad. nostra)

315 “Appena si tengono sulle ossa”.

(Trad. F. Carena)

316 “Si radunava [...] da ogni parte, sia dalle città che dai campi, l'ignobile volgo”.

(Trad. nostra)

317 “E come quando in una gran folla accade che si manifesti una sommossa e la massa confusa si esaspera nelle sue passioni”.

(Trad. R. Scarcia)

318 “Mentre ciò accadeva in Sicilia, Esichio, suo discepolo, cercava il vecchio in tutto il mondo, esplorando le coste e addentrandosi in luoghi deserti”.

(Trad. nostra)

319 “Osserva il grande affollamento e perlustra la costa, e vede deserto il porto e la flotta trascurata”.

(Trad. R. Scarcia).

320 *Ep.* 14, 3, 2: “Non abbiamo un petto di ferro né cuori duri, né siamo stati nutriti da tigri ircane nate dalla pietra”.

(Trad. nostra)

321 R. Godel 1964, p. 66.

322 Verg. *Aen.* IV, 366-377: “ma t'ha partorito sul duro granito il frastagliato Caucaso, e tigri ircane l'accostarono le loro poppe”.

Mentre il primo verso sarebbe tratto da Tibullo, cosa che, se effettivamente confermata, risulterebbe decisamente interessante, dal momento che Tibullo non era stato incluso nel catalogo dei poeti conosciuti da Girolamo³²³:

*Non tua sunt duro praecordia ferro
vincta neque in tenero stat tibi corde silex.*³²⁴

Tuttavia, secondo Hagedahl³²⁵, questa tesi non può essere sostenuta, dal momento che Girolamo starebbe in realtà citando non Tibullo ma una delle *Declamationes* attribuite tradizionalmente a Quintiliano in cui si dice «*namque isti ferreum pectus et dura praecordia*»³²⁶.

Ma l'autore latino che più di tutti ha lasciato un segno profondo nella sensibilità letteraria di Girolamo è stato senza ombra di dubbio Cicerone. Il Luebeck³²⁷ ha raccolto più di cento citazioni e Hagedahl³²⁸ ne ha aggiunte altre trentacinque, in modo tale che, negli scritti di Girolamo, risultano citate almeno una volta quasi tutte le opere di Cicerone. In riferimento allo stile retorico, Girolamo scrive nel suo commento al profeta Osea:

*Neque enim [...] oratoriis debeo declamantiunculis ludere, et in narrationibus atque epilogis Asiatico more cantare.*³²⁹

Che costituisce un'allusione al seguente passo ciceroniano dell'*Orator*:

*Cum vero inclinata ululantique voce more Asiatico canere coepisset, quis eum ferret aut potius quis non iuberet auferr?*³³⁰

(Trad. R. Scarcia)

323 Vd. nota 314.

324 Tib. I, 1, 63-64: "Il tuo cuore non è cinto da duro ferro, e nel tenero petto non hai certamente una pietra".

(Trad. L. Canali)

325 H. Hagedahl 1974, p. 219.

326 Quint. *Decl.* 10, 2: "Infatti questi hanno un petto di ferro e un cuore duro".

(Trad. nostra)

327 A. Luebeck 1872.

328 H. Hagedahl 1958.

329 Hier. *In Os.* I, 2, 25: "Infatti devo evitare di scherzare con piccole declamazioni retoriche, e di cantare nelle narrazioni e nelle chiuse dei discorsi secondo lo stile asiatico".

(Trad. nostra)

Girolamo guarda ancora a Cicerone quando nell'epistola 130 si congratula con Demetriade per aver preso i voti:

*et Tulliani fluuius siccaretur ingenii et contortae Demosthenis vibrataeque sententiae tardius languidiusque ferrentur.*³³¹

Qui il nostro autore sta riprendendo le parole che Cicerone usa in riferimento a Demostene in un passo sempre dell'*Orator*:

*cuius non tam vibrarent fulmina illa, nisi numeris contorta ferrentur.*³³²

Si può, per chiudere questa rassegna di esempi, citare anche un caso di citazione ciceroniana tratta dalle opere storico-filosofiche dell'arpinate, riscontrabile nell'epistola 105:

*quod Hannibalem iuveniliter exultantem Quintus Maximus patientia sua fregerit.*³³³

Che risulta essere una ripresa dal *Cato maior*:

*et Hannibalem iuveniliter exultantem patientia sua mollebat.*³³⁴

Quelli che abbiamo riportato sono solamente alcuni dei numerosissimi richiami ad autori della classicità latina contenuti nell'opera di Girolamo e ci sembra, tuttavia, che possano comunque avere una loro utilità per delineare la profondità e la vastità della conoscenza della cultura letteraria latina da parte del nostro autore.

330 Cic. *Or.* 27: “Quand'egli avesse cominciato a parlare con voce ricca di modulazioni e fragorosa, alla maniera asiatica, chi lo avrebbe sopportato, anzi chi si sarebbe astenuto dal farlo cacciar via?”.
(Trad. G. Norcio)

331 Hier. *Ep.* 130, 6, 1: “E si prosciugasse il fiume dell'ingegno ciceroniano e le frasi elaborate e vibranti di Demostene fossero trasportate più lentamente e più dolcemente”.
(Trad. nostra)

332 Cic. *Or.* 234: “Costui [*scil.* Demostene] non avrebbe assestato dei colpi così tremendi, se non si fosse espresso con periodi governati dal ritmo”.
(Trad. G. Norcio)

333 Hier. *Ep.* 105, 3, 2: “Quinto Massimo, con la sua pazienza, ha avuto ragione di Annibale, baldanzoso come tutti i giovani”.
(Trad. R. Palla)

334 Cic. *Cato* I, 4, 10: “[*scil.* Q. Fabio Massimo] ammorbidiva con la sua pazienza un Annibale dalla giovanile spavalderia”.
(Trad. D. Lassandro)

3. Conoscenza della letteratura greca

Se invece prendiamo in esame la conoscenza della letteratura greca, non possiamo esimerci dal sottolineare una profonda differenza, dovuta essenzialmente al ritardo con cui Girolamo apprende la lingua greca che, secondo la ricostruzione di Pease³³⁵, egli non ha appreso prima del soggiorno ad Antiochia del 373. Vi sono prove a sostegno di questa ipotesi soprattutto nelle opere polemiche che Girolamo e Rufino si indirizzano dopo la fine della loro amicizia. Innanzitutto Rufino scrive:

*Ante enim quam converteretur, mecum pariter et litteras Graecas et linguam penitus ignorabat.*³³⁶

E Girolamo a sua volta attacca Rufino sul fatto di essere stato un autodidatta della lingua greca:

*Miraris si ego litteras Latinas non sum oblitus, cum tu Graecas sine magistro didiceris?*³³⁷

Anche per quanto riguarda la filosofia, la preparazione di Girolamo non è accurata tanto quanto quella letteraria e ci sembra pertinente quanto afferma Quasten, secondo cui quando «Girolamo vorrebbe far credere che egli ha letto poeti e filosofi greci, [...] cita di seconda mano, attraverso i classici latini o i Padri greci»³³⁸, ed è lo stesso Girolamo a dover ammettere questa sua conoscenza “mediata”, in un passo successivo nell'opera contro le accuse rivolte da Rufino:

Nonne in epistola mea, quam criminaris, haec verba sunt? «Sed fac me errasse in adolescentia, et philosophorum, id est, gentilium studiis eruditum, in principio fidei ignorasse dogmata Christiana, et hoc putasse in apostolis, quod in Pythagora et Platone

335 A. Pease 1919, p. 152.

336 Ruf. *Apol.* II, 9, p. 362: “Prima che si convertisse, egli non conosceva affatto, come me, la lingua greca”.

(Trad. nostra)

337 Hier. *Adv. Rufin.* I, 30, 486: “Ti meravigli se io non ho dimenticato le lettere latine, mentre tu hai imparato il greco senza avere un maestro?”.

(Trad. nostra)

338 J. Quasten 1969, p. 232.

*et Empedocle legeram.» De dogmatibus eorum, non de libris locutus sum, quae potui in Cicerone, Bruto, ac Seneca discere.*³³⁹

4. Il rapporto con la cultura profana

Abbiamo fino ad ora osservato quegli elementi che, nell'opera di Girolamo, consentono di delineare, per così dire, un ritratto culturale dell'autore, delle conoscenze acquisite durante la sua formazione e del grado di familiarità con i diversi ambiti della cultura profana, quali la letteratura latina e greca e la filosofia. Ciò che ci proponiamo di fare ora è invece una ricerca di quei passaggi all'interno dell'opera di Girolamo in cui egli esprime, in maniera più o meno esplicita, il rapporto che ha con la cultura profana, un rapporto che, lo anticipiamo, risulta segnato da profonde contraddizioni e incoerenze. Tali passaggi vanno ricercati in più punti dell'opera di Girolamo, dal momento che egli non si è mai cimentato in una trattazione sistematica e unitaria sulla questione, rendendo necessario, come afferma anche Mohr³⁴⁰, ricavare le sue posizioni attraverso le lettere e i trattati polemici, oppure trarle da commentari sulle Scritture.

Una prima dichiarazione esplicita può essere trovata nell'epistola 21, indirizzata a papa Damaso, in cui Girolamo interpreta in maniera alternativa la parabola del figliol prodigo³⁴¹, stabilendo un parallelo con la cultura classica:

*Possumus autem et aliter siliquas interpretari. Daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa verborum. Haec sua omnes suavitate delectant et, dum aures versibus dulci modulatione currentibus capiunt, animam quoque penetrant et pectoris interna devinciunt. [...] nulla ibi saturitas veritatis, nulla iustitiae refectio invenitur. Studiosi earum in fame veri, in virtutum penuria perseverant.*³⁴²

339 Hier. *Adv. Ruf.* III, 39: “Non vi sono, nella mia lettera di cui mi rimproveri, queste parole? «Ma ammetti che io abbia errato durante l'adolescenza, e che, educato negli studi dei filosofi, cioè dei pagani, all'inizio della fede ignorassi gli insegnamenti cristiani, credendo che negli Apostoli trovassi ciò che leggevo in Pitagora, Platone ed Empedocle». Non ho parlato dei libri, ma dei loro insegnamenti, che ho potuto apprendere da Cicerone, Bruto e Seneca”.

(Trad. nostra)

340 A. Mohr 2007, p. 301.

341 *Lc* 15, 11-32.

342 Hier. *Ep.* 21, 13, 4: “Possiamo anche interpretare in altro modo l'immagine delle carrube. Le poesie dei poeti, la saggezza profana e la pompa dei discorsi retorici sono cibo dei demoni. Tutte queste cose deliziano con la loro dolcezza e, mentre le orecchie sono affascinate dalle melodie dei versi che scorrono dolcemente, penetrano anche l'anima e avvincono i recessi del cuore. [...] Non vi è alcuna sazietà di verità, non si può trovare alcun rifugio per la giustizia. Gli studiosi di queste cose persistono nella debolezza della verità e nella carenza di virtù”.

In questo passo risulta evidente la contrapposizione che Girolamo istituisce tra *eloquentia* e *veritas*: delle lettere profane egli non può non riconoscere l'elevato valore artistico e la bellezza formale in grado di ammaliare i lettori, ma dall'altro lato non si esime dal puntualizzare che in esse manca essenzialmente una ricerca della Verità, e ciò le rende inaccettabili. Tuttavia, procedendo nell'epistola, Girolamo riflette sulla possibilità di servirsi comunque delle lettere profane tramite un processo di "purificazione" e ricorre all'immagine biblica, che già abbiamo avuto modo di osservare in un'omelia di Origene, della prigioniera di guerra del *Deuteronomio*³⁴³:

*Atqui et nos hoc facere solemus, quando philosophos legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis: si quid in eis utile repperimus, ad nostrum dogma convertimus, si quid vero superfluum, de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus, his calvitium indicimus, haec in unguium morem ferro acutissimo desecamus.*³⁴⁴

Questa interpretazione sembrerebbe dare adito ad una possibilità di conciliazione tra cultura profana e cristianesimo, ma poco più avanti Girolamo si chiede se questa concezione non si scontri con il monito contro l'idolatria che l'apostolo Paolo aveva espresso nella prima lettera ai Corinzi³⁴⁵:

*Nonne tibi videtur sub aliis verbis dicere, ne legas philosophos, oratores, poetas, ne in eorum lectione requiescas? Nec nobis blandiamur, si his, quae sunt scripta, non credimus, cum aliorum conscientia vulneretur et putemur probare, quae, dum legimus, non reprobamus?*³⁴⁶

(Trad. nostra)

343 *Deut.* 21, 10-13.

344 Hier. *Ep.* 21, 13, 5: "E noi, a nostra volta, siamo soliti fare ciò quando leggiamo i filosofi, quando i libri della saggezza profana giungono nelle nostre mani: se troviamo qualcosa di utile in essi, lo convertiamo alla nostra dottrina; se, al contrario, troviamo qualcosa di superfluo riguardante gli idoli, l'amore, la preoccupazione per le cose del mondo, estirpiamo questi concetti, li denunciemo come imperfezioni, li tagliamo con una lama affilatissima come si fa con le unghie".

(Trad. nostra)

345 *1Cor.* 8, 9-11.

346 Hier. *Ep.* 21, 13, 8: "Non ti sembra che si stia dicendo in altre parole «Non leggere i filosofi, gli oratori, i poeti e non riposarti nella loro lettura»? Non ci illudiamo forse se non crediamo a ciò che è scritto, quando feriamo la coscienza degli altri e sembra che approviamo ciò che, mentre leggiamo, non condanniamo?».

(Trad. nostra)

Questo dubbio, secondo Hagendahl³⁴⁷, fa tornare Girolamo sui suoi passi e gli fa assumere un atteggiamento censorio nei confronti di quegli ecclesiastici che hanno apprezzato la poesia pagana:

*At nunc etiam sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba cantare, tenere Virgilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluntatis. Cavendum igitur, ne captivam habere velimus uxorem, ne in idolio recumbamus; aut, si certe fuerimus eius amore decepti, mundemus eam et omni sordium horrore purgemus, ne scandalum patiatur frater, pro quo Christus est mortuus, cum ex voce Christiani carmina in idolorum laudes conposita audierit personare.*³⁴⁸

Come fa notare Mohr³⁴⁹, qui Girolamo aggiunge anche un *social concern*: la lettura dei classici pagani da parte degli ecclesiastici dotati di un buon livello culturale potrebbe infatti rappresentare un pericolo per la fede dei *weaker, less well educated Christians*. La studiosa ritiene che si possa più facilmente intendere la preoccupazione di Girolamo se si tiene presente il fatto che nel mondo antico era invalsa la pratica della lettura ad alta voce³⁵⁰, che comportava il rischio di comunicare in modo non intenzionale gli atteggiamenti e le credenze dei pagani ai fedeli meno istruiti.

Il senso di avversione che abbiamo riscontrato in questa epistola può essere trovato anche nella lettera successiva, la 22, indirizzata ad Eustochio e nella quale troviamo un rifiuto ancor più netto della cultura profana. Nonostante l'argomento cardine dell'epistola sia la tematica della verginità, Girolamo dal paragrafo 29 in avanti esprime, anche attraverso un esempio molto intimo e personale, la posizione che egli sente di dover tenere nei confronti della cultura profana. Innanzitutto esorta Eustochio ad astenersi dalla poesia e, sul modello dell'apostolo Paolo³⁵¹ e di Tertulliano, esprime la convinzione secondo cui non può esservi intesa tra le due culture:

347 H. Hagendahl 1958, p. 109.

348 Hier. *Ep.* 21, 13, 9: “Ma ora vediamo persino i sacerdoti di Dio abbandonare i Vangeli e i profeti per leggere commedie, cantare le parole d'amore dei versi bucolici, tenere Virgilio in mano e cercare di giustificare ciò che è necessario nei ragazzi come un vizio della volontà. Dobbiamo quindi fare attenzione a non desiderare come moglie la schiava, a non giacere nell'idolatria; oppure, se pure siamo stati ingannati dal suo amore, dobbiamo purificarla e depurarla da ogni contaminazione, affinché il fratello, per cui Cristo è morto, non subisca scandalo quando sentirà risuonare dalle labbra di un cristiano dei canti composti in onore degli idoli”.

(Trad. nostra)

349 A. Mohr 2007, p. 309.

350 *Ibidem*. Si sottolinea anche l'utilizzo nel testo di Girolamo di termini come *vox, audire e personare*.

*Nec tibi diserta multum velis videri aut lyricis festiva carminibus metro ludere. [...] Quem enim communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo et Belial? Quid facit cum psalterio Horatius? Cum evangelii Maro? Cum apostolo Cicero?*³⁵²

Per confermare quanto appena detto, Girolamo decide di offrire ad Eustochio la propria esperienza personale, raccontando di un sogno avuto alcuni anni prima, forse intorno al 374, durante i primi anni di soggiorno in Oriente. L'atteggiamento che Girolamo afferma di aver tenuto è il seguente:

*Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam. Post noctium crebras vigiliis, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis.*³⁵³

Ci sembra di capire che, in un momento di difficoltà interiore, Girolamo si sia rivolto agli autori classici di cui non solo ha un ricordo ben vivido a causa della recente formazione culturale, ma di cui apprezza ed elogia la bellezza stilistica³⁵⁴, ritenendo *sermo incultus* la lingua e lo stile in cui erano tradotti in latino i libri dei profeti biblici. È in questo momento che avviene un rivolgimento profondo nell'animo di Girolamo, causato da un sogno febbrile che, come vedremo, segnerà profondamente il nostro autore. Egli sogna di trovarsi in un tribunale presieduto da Cristo e descrive così lo svolgersi dell'esperienza onirica:

351 2Cor. 6, 14-16: “Quale comunione [*scil.* può esserci] fra luce e tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar, o quale collaborazione fra credente e non credente?”

Ci sembra che in H. Hagendahl 1958, p. 110 la nota riporti in maniera errata il riferimento, stampando 1Cor. 8, 10 che tuttavia non corrisponde al testo citato.

352 Hier. *Ep.* 22, 29, 6-7: “Che comunanza vi è tra la luce e le tenebre? Che intesa fra Cristo e Belial? Che ci fa Orazio insieme al Salterio, Virgilio insieme ai Vangeli, Cicerone insieme all'apostolo?”
(Trad. R. Palla)

353 *Ibidem*, 30, 2: “E così io, sciagurato, digiunavo per poi leggere Cicerone. Dopo frequenti veglie notturne, dopo le lacrime che mi faceva uscire dal profondo delle viscere il ricordo dei vecchi peccati, prendevo in mano Plauto. E se talvolta, ritornato in me, iniziavo a leggere i profeti, mi faceva orrore quel linguaggio rozzo e, non vedendo la luce a causa della cecità degli occhi, non pensavo che fosse colpa degli occhi, ma del sole”.
(Trad. R. Palla)

354 All'inizio del paragrafo 30 Girolamo sottolinea anche che la sua biblioteca era l'unica cosa del mondo terreno che non aveva potuto abbandonare: “*Cum ante annos plurimos domo, parentibus, sorore, cognatis et, quod his difficilium est, consuetudine lautioris cibi propter caelorum me regna castrassem [...] bybliothea, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram*”.

cum subito raptus in spiritus ad tribunal iudicis pertrahor. [...] Interrogatus condicionem Christianum me esse respondi. Et ille, qui residebat: «Mentiris», ait, «Ciceronianus e, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum». Ilico obmutui inter verbera – nam caedi me iusserat – conscientiae magis igne torquebar. [...] Tandem ad praesidentis genua provoluti, qui adstiterant, precabantur, ut veniam tribueret adulescentiae, ut errori locum paenitentiae commodaret exacturus deinde cruciatum, si gentilium litterarum libros aliquando legissem. Ego, qui tanto constrictus articulo vellem etiam maiora promittere, deiurare coepi et nomen eius obtestans dicere: «Domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi».³⁵⁵

Tale esperienza causa senza dubbio una reazione in Girolamo, il quale viene accusato da Cristo stesso di non essere *christianus*, quanto piuttosto *ciceronianus*, un cultore delle lettere pagane ancor più che un fedele in Cristo. Tuttavia, gli viene concessa una possibilità di redenzione, dal momento che l'interesse eccessivo nutrito per la cultura profana viene considerato un errore dovuto alla giovane età, che è possibile correggere. Il sogno si conclude dunque con il giuramento da parte di Girolamo di astenersi dalle lettere profane, non solo dalla lettura, ma, stando a quanto egli afferma, anche dal solo possesso dei testi. Siamo di fronte ad un passaggio cruciale nell'esperienza culturale di Girolamo, poiché con questo sogno³⁵⁶ egli rende esplicita una volontà di rottura con la tradizione letteraria classica e la sancisce a tutti gli effetti con un giuramento. Stando alle parole dello stesso Girolamo, la promessa espressa nel giuramento del sogno viene mantenuta negli anni successivi ed egli lo ribadisce in maniera esplicita in un passo del commento alla lettera paolina ai Galati:

355 *Ibidem*, 3-5: “Quando improvvisamente, rapito nello spirito, vengo tratto davanti al tribunale del Giudice. [...] Interrogato su chi fossi, risposi di essere cristiano. E colui che sedeva disse: «Menti, tu sei ciceroniano, non cristiano; dove c'è il tuo tesoro, lì c'è anche il tuo cuore». Subito ammutolii e tra le percosse – egli aveva ordinato infatti che io fossi battuto – ero tormentato ancor di più dal fuoco della coscienza. [...] Alla fine, gettatisi alle ginocchia di colui che presiedeva, gli astanti supplicavano che concedesse il perdono alla mia giovane età, che desse all'errore la possibilità di penitenza, con la condizione che avrebbe preteso poi tale supplizio se mai avessi ripreso a leggere i libri di scrittori pagani. Io che, costretto in una situazione così critica, sarei stato disposto a promettere anche di più, cominciai a giurare e a dire, chiamando a testimonia il suo nome: «Signore, se mai avrò testi profani, se li leggerò, significherà che ti ho rinnegato».
(Trad. R. Palla)

356 Si deve tenere presente che nell'antichità era diffusa una concezione della valenza del sogno diversa da quella moderna. A tal proposito rimandiamo a:
P. Cox Miller 1998;
C. Buccolini - P. Totaro 2020.

*Sed omnem sermonis elegantiam, et Latini eloquii venustatem, stridor lectionis Hebraicae sordidavit. Nostis enim et ipsae, quod plus quam quindecim anni sunt, ex quo in manus meas numquam Tullius, numquam Maro, numquam gentilium litterarum quilibet Auctor ascendit: et si quid forte inde dum loquimur, obrepit, quasi antiqui per nebulam somnii recordamur.*³⁵⁷

Girolamo afferma di essersi astenuto dalla lettura dei testi classici per ben quindici anni, nel momento in cui sta scrivendo l'opera, e ci sembra inevitabile porci i seguenti quesiti: qual è il grado di veridicità di queste affermazioni? Girolamo ha davvero messo in pratica con fermezza questo approccio alla letteratura latina oppure vi sono degli elementi nella sua opera che tradiscono un atteggiamento diverso?

Secondo Pease³⁵⁸, è probabile che il sogno e il conseguente giuramento fossero dovuti inconsciamente allo stato di *ascetic exaltation* in cui si trovava Girolamo intorno ai venticinque o trent'anni. Sembra infatti che la frequenza di citazioni e allusioni ad opere pagane diminuisca nel periodo compreso tra il 374, data del giuramento raccontato nell'epistola 22, e il 386, quando si stabilisce nel monastero fondato a Betlemme, e ciò potrebbe far pensare ad un periodo di effettiva astensione dalla letteratura pagana. Vi sono però anche alcuni aspetti che danno adito a possibili dubbi. Innanzitutto, abbiamo già osservato più sopra che anche nell'epistola 22, a dispetto del contenuto espresso, affiorano spesso delle reminiscenze letterarie tratte praticamente da tutti gli autori che componevano il curriculum di studi tradizionale. Lo stesso Girolamo, probabilmente consapevole di ciò, tenta di spiegarle riferendosi ad esse come «*antiqui per nebulam somnii*», come abbiamo visto poco sopra. Ma il momento in cui risulta più evidente che nell'animo di Girolamo vi sia un dissidio e che le sue convinzioni inizino a mutare è quello in cui avviene lo scontro con Rufino, con conseguenti scritti polemici reciproci. Rufino, nel secondo libro della sua *Apologia in Hieronymum*, accusa l'ormai ex-amico di non aver prestato fede al giuramento fatto in sogno e di aver invece continuato a leggere e servirsi degli autori profani:

357 Hier. *In Galat.* III, 485-486: “Eppure, il suono della lettura ebraica ha deturpato tutta l'eleganza del linguaggio e il fascino della lingua latina. Infatti, sapete anche voi stesse [*scil.* Paola ed Eustochio] che sono passati più di quindici anni da quando né Cicerone, né Virgilio, né alcun autore delle lettere pagane mi è più capitato tra le mani. E se qualcosa, per caso, si insinua mentre parliamo, lo ricordiamo come se fosse un nebuloso sogno antico”.

(Trad. nostra)

358 A. Pease 1919, p. 159.

*Relegantur nunc, quaeso, quae scribit, si una eius Operis pagina est, quae non eum iterum Ciceronianum pronuntiet, ubi non dicat: sed Tullius noster, sed Flaccus noster, sed Maro. [...] Sed iste ne aliqua ex parte iuramentum suum de auctoribus Gentilium praeteriret, etiam ea, quae non sunt scripta legisse se scribit. Sed in omnibus fere Opusculis suis, quam de Prophetis nostris vel Apostolis ponit. Puellis quoque et mulierculis scribens, quae non utique nisi de nostris Scripturis aedificari et cupiunt et debent, exempla eis Flacci sui, et Tullii, vel Maronis intexit.*³⁵⁹

Girolamo risponde a queste accuse nell'*Apologia adversus libros Rufini*, affermando quanto segue:

*Dixi me saeculares litteras deinceps non lecturum: de futuro sponsio est, non praeteritae memoriae abolitio. Et quomodo, inquires, tenes, quod tanto tempore non relegis? Rursum si aliquid de veteribus libris respondero, et dixero, adeo in teneris consuescere multum est: dum renuo, crimen incurro, et pro me testimonium proferens, hoc ipso arguor, quo defendor. [...] Quis nostrum non meminit infantiae suae? [...] Crede mihi, multa ad purum recordatur infantia. Si litteras didicisses, oleret testa ingenioli tui, quo semel fuisset imbuta. Lanarum conchyliis nullae aquae diluunt.*³⁶⁰

La risposta di Girolamo verte sul fatto che durante il sogno egli avrebbe giurato di non leggere più opere profane da quel momento in poi e non di dimenticare quelle che aveva già letto in precedenza, cosa che risulterebbe, tra l'altro, impossibile, in quanto la conoscenza della letteratura profana è stata profondamente radicata in lui fin

359 Ruf. *Apol. in Hier.* II, 7, 359-360: “Ti prego, ora lascia perdere ciò che scrive, se c'è una pagina del suo lavoro in cui non afferma di nuovo il suo essere ciceroniano, in cui non dica: «ma il nostro Tullio, ma il nostro Flacco, ma il nostro Marone». [...] Ma perché, in nessuna parte, tralasci il suo giuramento riguardo agli autori pagani, egli afferma di aver letto anche ciò che non è scritto. Ma in quasi tutti i suoi opuscoli, quando parla dei nostri profeti o apostoli, scrivendo anche per ragazze e donne che dovrebbero desiderare edificarsi solo tramite le nostre Scritture, egli intreccia esempi tratti dai suoi Flacco, Tullio o Marone”.

(Trad. nostra)

360 Hier. *Adv. Rufin.* I, 30, 485-486: “Ho detto che in futuro non leggerò più opere profane: è una promessa per il futuro, non una cancellazione dei ricordi passati. E come fai, dirai tu, a mantenere la promessa di non leggere per tanto tempo? Di nuovo, se devo rispondere qualcosa, lo trarrò dai libri antichi e dirò «a tal punto sono importanti le abitudini apprese in tenera età» (Verg. *Georg.* II, 272): ma rispondendo in questo modo mi rendo colpevole e, presentando il mio testimone, vengo accusato proprio da colui da cui sono difeso. [...] Chi di noi non ricorda la propria infanzia? [...] Credimi, molte cose dell'infanzia vengono ricordate chiaramente. Se tu avessi avuto un'educazione letteraria, la tua mente tratterrebbe ciò con cui in origine è stata riempita, come una pentola trattiene il profumo. La tintura porpora sulla lana non può essere lavata via con l'acqua”.

(Trad. nostra)

dall'infanzia attraverso l'educazione tradizionale impartitagli. Dopo aver stabilito che l'influenza che la cultura pagana ha avuto su di lui è dovuta ai ricordi dell'educazione giovanile, poco più avanti, Girolamo rivolgere contro Rufino la medesima accusa, sostenendo, in maniera piuttosto pungente, che anch'egli in segreto si sarebbe servito della lettura di Cicerone per nutrire il suo stile scrittorio:

*Unde tibi tanta verborum copia, sententiarum lumen, translationum varietas, homini, qui oratoriam vix primis labris in adolescentia degustasti? Aut ego fallor, aut tu Ciceronem occulte lectitas.*³⁶¹

Ma è nel capitolo immediatamente successivo che ci sembra di cogliere una possibile spia di un cambiamento in atto nell'atteggiamento di Girolamo:

*Sed tamen qui somnium criminatur, audiat prophetarum voces, somniis non esse credendum. [...] Tu a me somnii exigis sponsonem.*³⁶²

In queste brevi frasi, risulta essere quasi più importante ciò che Girolamo sottintende rispetto a ciò che esplicitamente afferma: se, infatti, *somniis non esse credendum* – e tale principio viene suffragato dall'autorità dei Profeti biblici –, la logica conseguenza è che nemmeno il giuramento prestato durante un sogno può essere considerato vincolante nella realtà, come anche il sognare di compiere adulterio non comporta una condanna come se si fosse commesso realmente il peccato o il sognare di subire il martirio non comporta l'ascesa al paradiso³⁶³. Questa premessa annullerebbe l'accusa di Rufino di non aver mantenuto la promessa poiché, pur non potendo negare di aver avuto quel sogno e di aver prestato quel giuramento, Girolamo da un lato può affermare che non ha più toccato testi profani dopo aver fatto la promessa, dall'altro può comunque sostenere che, se anche non avesse tenuto fede ad essa, non si potrebbe imputargli

361 *Ibidem*, 486-487: “Da dove ti proviene questa grande ricchezza di parole, questa lucentezza delle frasi, questa varietà delle traduzioni, a te che hai appena assaporato l'oratoria durante l'adolescenza in maniera superficiale? O mi sbaglio io, o tu di nascosto leggi Cicerone”.

(Trad. nostra)

362 *Ibidem*, 31, 487: “Tuttavia, chi trasforma un sogno in un crimine, ascolti le voci dei Profeti, secondo cui non si deve credere ai sogni. [...] Tu pretendi da me di rispettare un giuramento fatto in sogno”.

(Trad. nostra)

363 *Ibidem*, 487: *quia nec adulterium somnii ducit me ad tartarum, nec corona martyrii in caelum levat.*

alcuna colpa dal momento che la natura onirica, e dunque fallace, del giuramento non lo rendeva affatto cogente.

Se qui abbiamo intravisto una spia di un mutamento, in vari scritti di alcuni anni più tardi possiamo con sicurezza affermare che tale mutamento è avvenuto ed è giunto, in buona parte, a compimento. Ricaviamo dal *De vita Malchi* che Girolamo ha abbandonato definitivamente il proposito di astenersi dalla letteratura profana, come aveva giurato nel sogno narrato nell'epistola ad Eustochio, ed egli non solo lo afferma, ma ci fornisce anche le motivazioni che lo inducono a fare questa scelta. Egli nelle prime righe afferma:

*Ita et ego qui diu tacui (silere quippe me fecit, cui meus sermus supplicium est), prius exerceri cupio in parvo opere, et veluti quamdam rubiginem linguae abstergere, ut venire possim ad latiore[m] historiam.*³⁶⁴

Girolamo, riferendosi agli anni in cui ha mantenuto la promessa del sogno, che l'astensione dalla lettura dei classici, oltre alla contaminazione dell'eleganza della lingua latina con lo «*stridor lectionis Hebraicae*» a cui fa riferimento altrove³⁶⁵, hanno generato una ruggine sulla sua lingua che deve essere eliminata prima di cimentarsi nuovamente nell'attività letteraria. Anche nell'opera polemica *Adversus Iovinianum* Girolamo dimostra questo cambio di atteggiamento, citando fin dai primi capitoli un gran numero di passi tratti da autori pagani, come segnalato da Hagendahl³⁶⁶, ma ciò che attira di più la nostra attenzione è questa affermazione esplicita:

*Quod si explevero, et illum utriusque instrumenti nube oppressero, assumam exempla saecularis quoque litteraturae, ad quam et ipse [scil. Iovinianus] provocat.*³⁶⁷

364 Hier. *Malch.* I: “Così anch'io a lungo tacqui, poiché il silenzio mi fu imposto da qualcuno a cui io causo dolore quando parlo di lui, ma ora, per poter giungere a scrivere di storia su più vasta scala, desidero esercitarmi con questo piccolo lavoro, come se dovessi rimuovere la ruggine dalla lingua”.

(Trad. nostra)

365 Vd. nota 353.

366 H. Hagendahl 1958, pp. 142-145.

367 Hier. *Iovin.* I, 4: “Se avrò successo in ciò e con l'aiuto di una nube di testimoni da entrambi i Testamenti risulterò troppo forte per lui, allora accetterò la sua sfida e porterò esempi dalla letteratura profana”.

(Trad. nostra)

E poi, più avanti nell'opera, il riferimento ad autori come Aristotele, Plutarco, Seneca e Platone per corroborare il proprio ragionamento sull'amore e sul matrimonio³⁶⁸. Risulta evidente che, nel fare certe affermazioni, Girolamo si sta allontanando enormemente da quelle che erano le convinzioni che abbiamo potuto osservare più sopra.

Anche nell'epistola 70, indirizzata al retore romano Magno, troviamo un pressoché completo rivolgimento di prospettiva rispetto alla promessa del sogno. Girolamo con questa lettera vuole rispondere alla spinosa questione sollevata da Magno sul perché egli nelle sue opere abbia fatto spesso ricorso ad esempi tratti dalla letteratura profana «inquinando il candore della Chiesa con la sozzura pagana»³⁶⁹. Girolamo giustifica il proprio operato partendo subito con la citazione di illustri esempi tratti dalle Scritture:

Quis enim nesciat et in Moysi ac prophetarum voluminibus quaedam adsumpta de gentilium libris et Salomonem philosophis Tyri et proposuisse nonnulla et aliqua respondisse? [...] Sed et Paulus apostolus Epimenidis poetae abusus versiculo est scribens ad Titum: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri. [...] In alia quoque epistula Menandri ponit senarium: corrumpunt mores bonos confabulationes pessimae. Et apud Athenienses in Martis curia disputans Aratum testem vocat: ipsius enim et genus sumus, quod Graece dicitur: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν et est clausula versus heroici.³⁷⁰

Si parte dalle figure della più antica storia biblica, Mosè e il re Salomone, per passare poi al più vicino esempio dell'apostolo Paolo, di cui si ricordano alcuni casi di citazione di autori classici³⁷¹. L'apostolo stesso, che viene definito «comandante dell'esercito di

368 *Ibidem*, 49: *Scripserunt Aristoteles et Plutarchus et noster Seneca de matrimonio libros. [...] Tota amoris insectatio apud Platonem (in Phaedro) exposita est.*

369 Hier. *Ep.* 70, 2: *Quod autem quaeris in calce epistulae, cur in opusculis nostris saecularium litterarum interdum ponamus exempla et candorem ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus, breviter responsum habeto.*

370 *Ibidem*: «Chi infatti non sa che sia in Mosè sia nei profeti vi sono passi tratti dai libri profani e che Salomone pose delle domande al filosofo di Tiro e rispose alle sue? [...] Anche l'apostolo Paolo, scrivendo a Tito, ha utilizzato un verso del poeta Epimenide: «i Cretesi sono sempre bugiardi, bestie malvagie, indolenti». [...] In un'altra lettera, Paolo cita un verso di Menandro: «le cattive compagnie corrompono i buoni costumi». E discutendo con gli Ateniesi nell'Areopago egli invoca come testimone Arato, citandone le parole: «poiché siamo anche sua discendenza», che in greco suona «τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν» ed è la clausola di un esametro».

(Trad. nostra)

371 Vd. *supra* cap. I, 1.

Cristo»³⁷², agendo in tal modo non avrebbe fatto altro che applicare quanto contenuto nelle Scritture, ad esempio per quanto riguarda la vicenda di Davide e Golia³⁷³. Il fatto che il futuro re Davide uccida e tagli la testa del filisteo Golia viene implicitamente utilizzato da Girolamo come un'allegoria del cristianesimo che si impossessa delle armi dell'avversario, dunque della cultura pagana, per riuscire a superarlo e ad avere la meglio su di lui³⁷⁴. L'apostolo avrebbe agito anche in conformità di un altro precetto biblico: quello espresso in *Deuteronomio* 21, 10-13, in cui, come ormai ben ricordiamo, compare l'immagine della prigioniera di guerra. Abbiamo visto che Girolamo aveva già fatto ricorso a quest'immagine nell'epistola 21, in cui esprimeva le sue perplessità e i suoi dubbi su un possibile utilizzo della cultura profana da parte dei cristiani. Qui però ci troviamo di fronte ad un uso differente dell'esempio biblico che, potremmo dire, cambia di segno, passa dall'aver una valenza di esempio negativo all'essere interpretato come la giusta condotta a cui il cristiano si deve attenere. Girolamo scrive:

*Legerat in Deuteronomio Domini voce praeceptum, mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos et unguis corporis amputandos et sic eam habendum in coniugio. Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israhelitin facere cupio, si, quidquid in ea mortuum est idolatriae, voluptatis, erroris, libidinum, vel praecido vel rado et mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero domino Sabaoth? Labor meus in familiam Christi proficit, stuprum in alienam auget numerum conservorum.*³⁷⁵

Un'interpretazione e un'applicazione del precetto di questo tipo – che per la nostra sensibilità occidentale, a quasi duemila anni di distanza, appare chiaramente inaccettabile, ma che può essere utile dal punto di vista critico come sintomo di un

372 Hier. Ep. 70, 2: *ductor Christiani exercitus.*

373 *ISam.* 17, 1-58.

374 Hier. Ep. 70, 2: [scil. Paulus] *didicerat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium et Goliae superbissimi caput proprio mucrone truncare.*

375 *Ibidem*: “Egli ha letto nel *Deuteronomio* il comandamento dato dalla voce del Signore secondo cui quando ad una donna prigioniera viene rasato il capo, le vengono tagliate le sopracciglia e tutti i capelli, e le vengono tagliate le unghie, allora ella può essere presa in sposa. Di cosa ci si stupisce se anche io, ammirando la bellezza del suo aspetto e la grazia della sua eloquenza, desidero rendere quella saggezza profana, che è mia prigioniera e ancilla, una matrona della vera Israele? Oppure se, rasando e tagliando via tutto ciò che in lei è morto, sia esso l'idolatria, il piacere, il peccato o la lussuria, io mi unisco ad un corpo purissimo e tramite lei genero servi per il Signore degli Eserciti? Il mio sforzo è rivolto a vantaggio della famiglia di Cristo, la mia contaminazione con una straniera accresce il numero dei miei confratelli”.

(Trad. nostra)

atteggiamento fortemente misogino serpeggiante tra molti autori del cristianesimo primitivo, fin dai tempi di Paolo – viene accolta da Girolamo, il quale sembra rivendicare la possibilità di servirsi della cultura profana, a patto di compiere un preliminare processo di purificazione, per poterla mettere al servizio della fede cristiana: una posizione che nel corso di questo lavoro abbiamo già incontrato più volte. L'immagine era stata infatti utilizzata dallo stesso Girolamo nella già citata epistola 21, di quattordici anni precedente, ma con esiti decisamente diversi. A tal proposito Mohr afferma:

the image in Letter 21 spoke of the attraction of classical literature, so great as to make him the captive. In Letter 70 he still finds the maiden beautiful, but there has been a power shift. He is now definitely in control of the relationship”.³⁷⁶

Questo cambiamento di prospettiva si può riconoscere anche a livello linguistico, dal momento che ora la relazione con la prigioniera è definita *labor* e Girolamo sembra parlare come un padrone che si cura della procreazione di schiavi (*vernaculi*): non si parla di matrimonio ma di un'unione disonorevole con una straniera (*stuprum in alienam*) che tuttavia viene giustificata dalla finalità per cui viene messa in atto, ossia l'accrescimento del numero dei fedeli in Cristo³⁷⁷.

Da quanto abbiamo osservato nel presente capitolo, emerge un ritratto di Girolamo che risulta essere, per quanto riguarda il suo rapporto con la cultura profana, spesso ambiguo o, come scrive Hagendahl, «*inconsequent, inconsistent, reflecting opposite tendencies, fluctuating like the currents of the tide*»³⁷⁸. In un primo momento Girolamo pare dimostrare il medesimo rigorismo negativo che, come abbiamo visto nel primo capitolo, era condiviso non solo dall'apostolo Paolo, ma anche da altri autori cristiani dei primi secoli: tra cultura profana e cristianesimo non può sussistere nessun tipo di accordo, non vi è nulla che possa risultare comune ai Salmi e Orazio o ai Vangeli e Virgilio³⁷⁹. Tuttavia, come afferma lo stesso Girolamo, non è possibile credere di poter di colpo cancellare un intero bagaglio culturale profondamente assimilato nel corso degli anni di studi giovanili presso la scuola tradizionale. Ed è proprio questa

376 A. Mohr 2007, p. 311.

377 *Ibidem*.

378 H. Hagendahl 1958, p. 309.

379 Vd. nota 352.

approfondita conoscenza della cultura, e soprattutto della letteratura, profana che rende Girolamo parte di quel cristianesimo che, come abbiamo visto per le aree di lingua greca dell'Impero, muove non pochi passi verso una conciliazione, un'integrazione della cultura profana all'interno della nuova παιδεία cristiana. Commetteremmo poi un errore non di poco conto se non tenessimo in considerazione anche gli aspetti più specificamente biografici che hanno influenzato Girolamo: gli anni in cui viene espressa la più forte critica e il più esplicito rifiuto della cultura pagana sono quelli in cui cresce in lui un forte sentimento ascetico, che probabilmente è anche il fattore scatenante di quel sogno che ha rivestito una grande importanza per una parte almeno della vita di Girolamo. Ma la peculiarità di questo autore, come mette in evidenza Pease³⁸⁰, sta nel fatto che, dopo che il *picturesque dream of his youthful ascetism* ha inevitabilmente perso la sua forza iniziale, egli dimostra di aver maturato un differente approccio alla cultura profana. Risulta allora chiaro che l'inconsistenza, per così dire, che Girolamo dimostra nelle sue opere altro non è se non il riflesso di un dissidio interiore, in cui si trovano inizialmente contrapposte la formazione culturale classica e la ferma adesione alla fede cristiana³⁸¹. Dunque, se negli anni successivi al sogno, in cui più forte era la tensione ascetica, è anche decisamente più forte e doloroso il rifiuto della cultura classica, negli anni della maturità, grazie ad una rinnovata consapevolezza, Girolamo dimostra di essere giunto, probabilmente anche grazie all'influenza delle esperienze degli autori cristiani d'Oriente, ad una diversa convinzione, ossia che una totale accettazione della nuova fede non deve comportare necessariamente un totale rifiuto della letteratura antica.

380 A. Pease 1919, pp. 166-167.

381 H. Hagendahl 1958, p. 328.

V. Agostino d'Ippona

1. Formazione culturale

L'ultima personalità che prenderemo in esame in questo lavoro è quella di un autore che, in virtù dell'influenza esercitata sulle generazioni a lui successive, è considerato a ragion veduta il più grande dei Padri della Chiesa e uno dei geni più alti dell'umanità³⁸². Come abbiamo già potuto osservare nel caso di Girolamo nel capitolo precedente, anticipiamo che anche per Agostino è possibile notare un atteggiamento particolare nei confronti della cultura profana, che Hagendahl assimila al moto delle onde, in una continua alternanza di innalzamenti e abbassamenti³⁸³. Questa mobilità, come vedremo, è fortemente influenzata da alcuni momenti specifici della vita dell'autore, a cui – non potendo in questa sede riportare un completo resoconto dell'esperienza biografica di Agostino – faremo brevemente riferimento più avanti³⁸⁴.

Un primo aspetto su cui è necessario soffermarsi è sicuramente quello che concerne la formazione culturale che Agostino riceve negli anni giovanili. Egli si forma nell'alveo dell'educazione tradizionale che, come abbiamo avuto già modo di ricordare, nel IV secolo manteneva pressoché inalterato il programma didattico incentrato sullo studio della lingua latina e greca e fortemente basato sulla lettura dei testi dei grandi autori della classicità. Troviamo dei riferimenti a questo periodo soprattutto nelle *Confessiones*, in cui Agostino esprime il proprio giudizio sugli studi compiuti in gioventù, come possiamo vedere da un paio di esempi tratti dal primo libro:

- **Conf. I, 9, 14:** *Deus, Deus meus, quas ibi miseras expertus sum et ludificationes, quandoquidem recte mihi vivere puero id proponebatur, obtemperare monentibus, ut in hoc saeculo florem et excellerem linguosis artibus ad honorem hominum et falsas divitias famulantibus. Inde in scholam datus sum, ut discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser.*³⁸⁵

382 J. Quasten 1969, p. 325.

383 H. Hagendahl 1967, p. 454.

384 Per un'estesa trattazione sulla vita di Agostino si rimanda alle seguenti opere citate in bibliografia:

P. Brown 1971a.

H. Chadwick 2009.

385 “Dio, Dio mio, quali inganni soffrii allora, quando, fanciullo, mi veniva indicata come norma di vita retta l'ubbidienza a chi voleva rendermi prospero nel mondo ed eminente nelle arti linguacciate,

- **Conf. I, 17, 27:** *Sine me, Deus meus, dicere aliquid et de ingenio meo, munere tuo, in quibus a me deliramentis atterebatur. Proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum praemio laudis et decoris vel plagarum metu, ut dicerem verba Iunonis irascentis et dolentis, quod non posset «Italia Teucrorum avertere regem» (Aen. I, 38), quae numquam Iunonem dixisse audieram. Sed figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus.*³⁸⁶

E poi ancora, nel libro quarto³⁸⁷, procede a mettere in dubbio l'utilità dell'apprendimento delle categorie aristoteliche e della lettura di svariate opere letterarie e scientifiche, in un passo in cui l'Agostino delle *Confessiones* distingue la sterilità di un'attività intellettuale e di una cultura non indirizzate a Dio³⁸⁸:

*Et quid mihi proderat, quod omnes libros artium, quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui? Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ubi verum et certum esset. [...] Quidquid de arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris sine magna difficultate nullo hominum tradente intellexi, scis tu, Domine Deus meus, quia et celeritas intellegendi et dispiciendi acumen donum tuum est. Sed non inde sacrificabam tibi. Itaque mihi non ad usum, sed ad perniciem magis valebat.*³⁸⁹

provveditrici di onori e ricchezze false tra gli uomini! Fui affidato alla scuola per impararvi le lettere, di cui, meschinello, ignoravo i vantaggi”.

(Trad. C. Carena)

- 386 “Permettami, Dio mio, di spendere qualche parola anche sul mio intelletto, tuo dono; di dire in quali vaneggiamenti si logorava. Mi veniva assegnato il compito, piuttosto inquietante al mio spirito per l'allettamento degli elogi e il timore delle mortificazioni e delle busse, di riferire le parole di Giunone adirata e crucciata perché non può «stornare dall'Italia il re dei Teucri», parole che da Giunone non avevo mai sentito pronunciare. Eppure eravamo costretti a perderci sulle orme di queste invenzioni poetiche, riferendo in prosa quanto il poeta aveva riferito in versi”.

(Trad. C. Carena)

- 387 *Conf. IV*, 16, 28-30.

388 G. Mazzoli 2001, p. 270.

- 389 *Conf. IV*, 16, 30: “E a che mi giovava l'aver letto e capito da me tutti i trattati che potei delle arti cosiddette liberali, se allora ero schiavo disonestissimo delle male passioni? Trovavo diletto nella loro lettura senza conoscere la provenienza delle sicure verità in essi contenute. [...] Quante nozioni di eloquenza e di dialettica, di geometria e musica e aritmetica intesi senza grande fatica e alcun ammaestramento umano lo sai tu, Signore Dio mio, poiché la prontezza dell'intelletto e l'acume del discernimento sono dono tuo. Ma non ne facevo offerta a te, quindi erano per me un potere più nocivo che utile”.

(Trad. C. Carena)

Si deve sottolineare che in questo passo appena citato, come scrive Mazzoli³⁹⁰, non si misconosce l'utilità delle arti liberali purché rettamente finalizzate a Dio; ma l'apprezzamento ha per contropartita la più dura condanna della loro funzione tradizionale. Dalle *Confessiones* emerge, dunque, una valutazione sicuramente negativa dell'esperienza scolastica di Agostino, ma, più avanti nel corso del presente capitolo, ritorneremo ad indagare se e in che modo questa formazione giovanile riaffiori non solo nelle *Confessiones*, ma in tutta la produzione agostiniana.

2. Conoscenza della letteratura greca

Rimanendo per ora nell'ambito dell'educazione giovanile, non possiamo evitare di chiederci, come abbiamo fatto anche per Girolamo, quale fosse il grado di conoscenza e utilizzo da parte di Agostino della letteratura latina e greca. Partiremo da quest'ultima, poiché è quella che presenta le maggiori difficoltà. S. Angus, nella sua tesi di dottorato presentata nel 1906 all'università di Princeton dal titolo *The sources of the first ten books of Augustine's De Civitate Dei*, dedica ampio spazio all'indagine della conoscenza della lingua e della letteratura greca che Agostino dichiara e dimostra nelle sue opere. Lo studioso segnala gli unici tre passaggi di tutta la produzione agostiniana in cui il nostro autore parla dell'argomento in maniera esplicita.

Il primo è tratto dalle *Confessiones* e in esso Agostino da un lato esprime la propria avversione giovanile per lo studio della lingua greca, dall'altro ci conferma che ha avuto modo di leggere Omero a scuola:

*Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est. [...] Cur ergo graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? Nam et Homerus peritus texere tales fabellas et dulcissime vanus est. Mihi tamen amarus erat puero. Credo etiam Graecis pueris Vergilius ita sit, cum eum sic discere coguntur ut ego illum. Videlicet difficultas, difficultas omnino ediscendae linguae peregrinae, quasi felle aspergebat omnes suavitates Graecas fabulosarum narrationum. Nulla enim verba illa noveram et saevis terroribus ac poenis, ut nossem, instabatur mihi vehementer.*³⁹¹

390 Vd. nota 388.

391 *Conf.* I, 13, 20; 14, 23: “Quale fosse poi la ragione per cui odiavo il greco che mi veniva insegnato da fanciullo, non lo so esattamente nemmeno ora. [...] Come mai, dunque, provavo avversione per le

In questo passo, a ben vedere, la critica maggiore sembra essere rivolta non tanto alla lettura di Omero in sé – che pur viene definito «*dulcissime vanus*» –, quanto piuttosto al metodo didattico fondato su *saevus terroribus ac poenis*.

In un passo del *De trinitate* troviamo:

*Quod si ea quae legamus de his rebus sufficienter edita in latino sermone aut non sunt aut non inveniuntur aut certe difficile a nobis inveniri queunt, graecae autem linguae non sit nobis tantus habitus ut talium rerum libris legendis et intellegendis ullo modo reperiamur idonei, quo genere litterarum ex his quae nobis pauca interpretata sunt non dubito cuncta quae utiliter quaerere possumus contineri.*³⁹²

Qui Agostino esprime la propria predilezione per la lettura di opere greche in traduzione latina, affermando che la propria conoscenza della lingua greca non è così approfondita da poter leggere gli scritti dei Padri orientali che hanno trattato la tematica della Trinità.

Infine, nell'opera polemica *Contra litteras Petiliani*, scrive:

*Et ego quidem graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil; non tamen impudenter dico, me nosse ὅλον non esse unum, sed totum; et καθ' ὅλον secundum totum; unde Catholica nomen accepit.*³⁹³

Forse ostentando una certa modestia, Agostino ribadisce la portata molto limitata della propria conoscenza della lingua greca, che gli è comunque sufficiente per comprendere alcuni punti fondamentali della dottrina. Alla luce di questi tre passi riportati, Angus

lettere greche, ove pure si cantano i medesimi temi? Omero, ad esempio, è un abile tessitore di favolette del genere, dolcissimo nella sua vanità; eppure per me fanciullo era amaro. Credo avvenga altrettanto di Virgilio per i fanciulli greci, quando sono costretti a impararlo come io il loro poeta. Era cioè la difficoltà, proprio la difficoltà d'imparare una lingua straniera ad aspergere, dirò così, di fiele tutte le squisitezze greche contenute in quei versi favolosi. Io non conoscevo alcuna di quelle parole, e mi s'incalzava furiosamente per farmele imparare con minacce e castighi crudeli".

(Trad. C. Carena)

392 *Trin.* III, 1: "Ma se delle opere che dobbiamo leggere su questi argomenti non esistono sufficienti edizioni in lingua latina, o non se ne trovano affatto, o in ogni caso possiamo trovarne difficilmente; se d'altra parte non abbiamo tanta pratica della lingua greca da essere capaci di leggere e capire libri che trattano di queste cose (in questo campo, da quel poco che è stato tradotto, non dubito si possa trovare tutto ciò che possiamo utilmente cercare)".

(Trad. G. Beschin)

393 *Pet.* II, 38, 91: "Per la verità, della lingua greca io ho imparato pochissimo, anzi quasi niente; eppure non credo di essere spudorato se dico di sapere che ὅλον non significa uno solo, ma tutto, e καθ' ὅλον, secondo il tutto, donde l'appellativo di Cattolica".

(Trad. A. Lombardi)

conclude che Agostino, pur non essendo un *master of that tongue*, era comunque in grado di servirsene qualora fosse sorta la necessità³⁹⁴.

Oltre a questi passi in cui Agostino parla in maniera esplicita, Angus ha individuato altri elementi che possono dimostrare in maniera meno diretta il grado di familiarità che l'autore ha con il greco. Un primo punto riguarda l'utilizzo delle traduzioni latine di opere greche: nell'ottavo libro delle *Confessiones*, narrando di una visita fatta a Simpliciano, Agostino parla della lettura nella traduzione latina curata da Vittorino di alcuni *libros Platoniorum*, riferendosi forse ai filosofi neoplatonici Plotino e, più probabilmente, Porfirio³⁹⁵. Un ulteriore problema si pone poi quando si tenta di capire se Agostino abbia letto o meno Platone in lingua originale: non possediamo, infatti, tracce di una traduzione latina completa dell'opera platonica che risalga all'epoca di Agostino, ma sappiamo che Cicerone aveva tradotto e parafrasato alcuni passi degli scritti platonici³⁹⁶. Agostino sembra alludere ad una sua lettura di Platone nel *De beata vita* e Angus³⁹⁷ segnala un passaggio che risulta problematico a causa della lezione “*Platonis*” presente in alcuni testimoni:

*Lectis autem Platonis paucissimis libris [...] collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt.*³⁹⁸

Un'affermazione di questo tipo potrebbe indurre a ritenere che Agostino avrebbe effettivamente letto, seppur in maniera non estensiva, l'opera platonica. Tuttavia, come sottolinea poi Angus³⁹⁹, non si può tralasciare il fatto che in almeno cinque dei manoscritti che tramandano il *De beata vita* si trova la lezione *Plotini* in luogo di *Platonis* e, aggiungiamo, quella è anche la lezione accolta dall'edizione Green del 1970. L'ipotesi formulata dallo studioso è che Agostino avrebbe derivato la sua, peraltro molto generica, conoscenza della filosofia Platonica non già dalle opere originali, quanto

394 S. Angus 1906, p. 239.

395 *Conf.* VIII, 2, 3: *Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros Platoniorum, quos Victorinus quondam [...] in Latinam linguam transtulisset.*

Si veda a tal proposito l'approfondito articolo di P. F. Beatrice 1989 in cui si dimostra che in questo passo Agostino starebbe facendo riferimento all'opera di Porfirio *Philosophia ex oraculis*.

396 S. Angus 1906, p. 240.

397 *Ibidem* 1906, p. 241.

398 *Beat.* I, 4: “E letti assai pochi libri di Platone [...] e, per quanto mi fu possibile, messa a confronto con essi anche l'autorità che ci ha trasmesso la sacra dottrina”.

(Trad. D. Gentili)

399 Vd. nota 397.

piuttosto dalla lettura dei filosofi neoplatonici, dai passi tradotti da Cicerone o anche da altri autori cristiani latini⁴⁰⁰. Angus poi, dopo aver a lungo analizzato anche l'utilizzo che Agostino fa di termini, frasi o espressioni in greco nei suoi scritti, ritiene corretto sostenere che la conoscenza del greco dimostrata da Agostino è imperfetta, limitata e incompleta, ma anche che sarebbe scorretto definirla meramente elementare, giungendo alla seguente conclusione:

*His largest field in Greek learning was the Greek of the Septuagint, next in order comes his knowledge of the Greek of the New Testament, and finally, but a very small amount of Patristic Greek. Of the Greek classics he was almost entirely ignorant and did not consult any of them in the original.*⁴⁰¹

3. Conoscenza della letteratura latina

Passeremo ora a considerare la conoscenza e l'utilizzo della letteratura latina da parte di Agostino, rifacendoci all'imponente studio condotto da Hagendahl⁴⁰². Il lavoro dello studioso esamina le occorrenze nell'opera di Agostino di citazioni o allusioni ad autori latini di tutte le epoche, dai primordi della letteratura latina fino alla contemporaneità dell'autore. In estrema sintesi, si dimostra che la conoscenza della poesia arcaica è molto limitata, con soltanto sette citazioni di Ennio, tra l'altro dovute al tramite di Cicerone e Varrone, e rarissimi riferimenti a Nevio e Pacuvio, sempre tramite Cicerone⁴⁰³. Di Terenzio, invece, Agostino possiede una buona conoscenza, dovuta sicuramente al fatto che il commediografo rientrava nella *quadrige auctorum* normalmente studiata nella scuola tradizionale⁴⁰⁴. Tuttavia, i due autori in assoluto più presenti negli scritti di Agostino sono Virgilio e Cicerone, facenti parte anch'essi del curriculum di studi a cui venivano sottoposti i giovani studenti.

Di Virgilio sono citati 155 passaggi⁴⁰⁵ e ci sembra utile prenderne in considerazione alcuni nei quali si può cogliere un aspetto particolare del *modus operandi* agostiniano e altri che ci permettono di definire l'atteggiamento di Agostino

400 S. Angus 1906, pp. 241-243.

401 *Ibidem*, p. 273.

402 H. Hagendahl 1967.

403 *Ibidem* p. 377.

404 *Ibidem* p. 378.

405 *Ibidem* p. 387.

nei confronti dell'autore classico. Un primo esempio peculiare si può individuare nel primo libro del *De civitate Dei*, in cui Agostino mette in parallelo la condotta dei barbari che nel 410 saccheggiarono Roma con quella dei Greci che espugnarono Troia. Si sottolinea il fatto che, di fronte alle chiese e alle basiliche cristiane, quei barbari abbiano posto un freno alle violenze e ai saccheggi, mentre, nel caso della presa di Troia, i Greci non si sono trattenuti dal disonorare i santuari degli dei che erano comuni a entrambi i contendenti⁴⁰⁶. Ma l'attenzione di Agostino si rivolge immediatamente ad un aspetto più preciso, ossia al fatto che non solo la città di Troia è stata conquistata, ma gli dei stessi ne hanno condiviso la sorte. A tal proposito, nello spazio di poche righe, Agostino cita ben tre passi dell'*Eneide*:

- *Aen. I, 67-68*: *gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor / Ilium in Italiam portans victosque penatis.*⁴⁰⁷
- *Aen. II, 293*: *Sacra suosque tibi commendat Troia penatis.*⁴⁰⁸
- *Aen. II, 319-321*: *Panthus Othryades, arcis Phoebique sacerdos, / sacra manu victosque deos parvomque nepotem / ispe trahit cursuque amens ad limina tendit.*⁴⁰⁹

Secondo Hagendahl⁴¹⁰, questa insistenza da parte di Agostino ha un'ovvia spiegazione: quegli dei troiani sconfitti e affidati ad Enea sono divenuti, una volta fondata Roma, i numi tutelari del popolo Romano, i *dii penates publici populi Romani*, che di fronte agli assalitori barbari del 410 si sono mostrati ancora una volta impotenti, così come lo erano stati durante la presa di Troia. Agostino, in questo caso, ricorre all'opera virgiliana per rivoltarla in maniera polemica contro i pagani.

Un secondo esempio, sempre nel *De civitate Dei*, è il seguente:

Expergiscere, dies est, sicut experrecta es in quibusdam, de quorum virtute perfecta et pro fide vera etiam passionibus gloriamur, qui usquequaque adversus potestates

406 *Civ. I, 1.*

407 “Una razza che mi è nemica naviga la pianura tirrena, trasportando Ilio in Italia e i suoi Penati sconfitti”.

(Trad. R. Scarcia)

408 “Ti affida Troia i suoi santi arredi e i Penati”.

(Trad. R. Scarcia)

409 “Panto Otriade, sacerdote della rocca e di Febo, alle braccia i santi arredi e gli sconfitti dei e il piccolo nipote stretti a sé, nella corsa si volge folle alla mia porta”.

(Trad. R. Scarcia)

410 H. Hagendahl 1967, pp. 389-390.

*inimicissimas confligentes easque fortiter moriendo vincentes «sanguine nobis hanc patriam peperere suo». Ad quam patriam te invitamus et exhortamur, ut eius adiaciaris numero civium.*⁴¹¹

Anche qui troviamo una citazione virgiliana, tratta da *Aen.* XI, 24-25: «*egregias animas, quae sanguine nobis hanc patriam peperere suo*». Agostino prende da Virgilio queste parole che il sommo poeta fa pronunciare ad Enea in onore degli eroi caduti, le *egregiae animae* che con il loro sacrificio hanno contribuito a fondare la patria, e le riutilizza in senso cristiano applicandole ai santi martiri che, ugualmente, hanno versato il proprio sangue per ottenere una patria che non è più quella terrena, ma è quella dei cieli⁴¹².

Un altro passo che possiamo osservare è tratto dall'epistola 41, in cui si esprime grande felicità verso il vescovo di Cartagine, Aurelio, il quale ha iniziato a far predicare pubblicamente i preti in sua presenza:

*Eatur, ambuletur, curratur in via Domini; benedicantur pusilli cum magnis, iucundati in his qui dicunt eis: in domum Domini ibimus: praecedant illi, et sequantur isti, imitatores facti eorum, sicut et illi Christi. Ferveat iter sanctarum formicarum, fragrent opera sanctarum apum, feratur fructus intolerantia cum salute perseverando usque in finem.*⁴¹³

Come osserva Schelkle⁴¹⁴, il passo è straripante di sentimento cristiano e di citazioni tratte dalla Bibbia, ma il riferimento all'operato delle formiche e delle api riecheggerebbe invece due luoghi virgiliani, rispettivamente *Aen.* IV, 407: «*Opere omnis semita fervet*» e *Aen.* I, 436: «*fervet opus redolentque thymo fragrantia mella*». Agostino istituisce dunque il paragone tra le industriose formiche e api, riaffiorate dalla

411 *Civ.* II, 29, 1: “Svegliati, è giorno, come ti sei svegliata in alcuni dei tuoi, della cui virtù perfetta e perfino del martirio per la vera religione noi cristiani ci gloriamo. Essi combattendo con le potenze nemiche e vincendole con una morte eroica «hanno fondato per noi col loro sangue questa patria». E a questa patria noi ti invitiamo e sproniamo perché tu sia aggiunta al numero dei cittadini”.
(Trad. D. Gentili)

412 H. Hagendahl 1967, p. 441.

413 *Ep.* 41, 1: “Si cammini, si marci, si corra nella via del Signore, siano benedetti i piccoli coi grandi, ripieni di gioia per ciò che loro ti dice: «Andremo nella casa del Signore»; precedano essi e li seguano costoro, divenuti loro imitatori, come anch'essi sono imitatori di Cristo. Brulichino la strada di sante formiche, spanda profumo l'attività operosa delle sante api, si producano frutti nella pazienza con la salutare perseveranza fino alla fine”.
(Trad. T. Alimonti)

414 K. Schelkle 1939, pp. 104 ss.

memoria delle letture scolastiche, e i ferventi fedeli che dovranno prendere come esempio per il loro comportamento quei santi insetti.

Questi esempi che abbiamo osservato, sebbene in numero limitato, possono essere utili per mostrare la varietà di utilizzi che caratterizza l'approccio di Agostino all'opera virgiliana. In un caso si ricorre a versi virgiliani per poter attaccare la religione pagana; in un altro si accosta un'immagine tratta da Virgilio al contesto della processione religiosa, per descrivere idealmente i fedeli; infine, i versi del sommo poeta si possono anche utilizzare caricandoli di una nuova valenza, interpretandoli in senso cristiano in maniera consapevole.

Potremmo ora saltare all'affrettata conclusione che un così vasto e vario recupero di elementi virgiliani nell'opera di Agostino segnalerebbero un atteggiamento completamente favorevole. Hagendahl ha tuttavia dimostrato che l'uso e l'apprezzamento di Virgilio che Agostino dimostra sono in realtà fluttuanti nel corso del tempo⁴¹⁵. Se infatti nel *Contra academicos* possiamo addirittura vedere Agostino definire Virgilio *poeta noster*⁴¹⁶, nelle opere composte negli anni che vanno dal 388 al 413 l'atteggiamento è diverso: i riferimenti a Virgilio sono solo una ventina⁴¹⁷ ed è interessante notare che nel *De divinatione daemonum*, Virgilio viene invece definito, in polemica con i pagani, *eorum poeta*⁴¹⁸ e che anche nell'epistola 91, risalente a quello stesso periodo, si parla di Virgilio come *poeta ille vestrarum clarissimus litterarum*. Una situazione peculiare si può invece riscontrare nel caso del *De civitate Dei*, in cui si trovano citati ben 73 passaggi⁴¹⁹, di cui abbiamo visto alcuni esempi più sopra, e si può giustificare tale presenza preponderante se si tiene bene a mente il contesto dell'opera: essa si fonda sull'opposizione tra le due città, quella terrena e quella celeste, e non dovremo stupirci se le citazioni tratte da Virgilio vengono largamente utilizzate per parlare del mondo pagano, contrapponendolo al regno dei Cieli. Tuttavia, nelle opere scritte negli stessi anni di composizione del *De civitate Dei* e nelle opere ad esso successive, l'interesse dimostrato verso Virgilio risulta molto ridotto, specialmente nei sermoni, in cui le allusioni o citazioni ad autori classici in generale sono rare⁴²⁰.

415 *Ibidem* pp. 446-459.

416 *Acad.* II, 4, 10.

417 H. Hagendahl 1967, p. 448.

418 *Div. daem.* 7, 11.

419 H. Hagendahl 1967, p. 449.

420 *Ibidem* p. 453.

Per quanto riguarda Cicerone, egli rappresenta l'autore più citato in assoluto da Agostino, con almeno 264 passaggi citati⁴²¹, in modo tale che nel *corpus* agostiniano si trovano riferimenti o citazioni tratti da quasi tutte le opere ciceroniane. Tuttavia, nonostante la massiccia presenza dell'arpinate nelle opere di Agostino, anche in questo caso si può parlare di un rapporto altalenante. Lo stesso Agostino parla di come la lettura giovanile dell'*Hortensius* abbia scatenato in lui l'amore profondo per la filosofia, nelle *Confessiones*:

*et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia.*⁴²²

Se da un lato possiamo notare un'evidente valenza positiva assegnata all'opera di Cicerone, in quanto punto di avvio dello studio della filosofia e della ricerca della sapienza, dall'altro non possono sfuggire due particolari. Innanzitutto si parla di un libro *cuiusdam Ciceronis*: l'utilizzo dell'indefinito ha generato delle perplessità nella critica e alcuni studiosi l'hanno interpretato come una forma di affettazione e non come una vera ammissione di ignoranza⁴²³. Su questo punto si è soffermato, più di recente, con uno studio L. Piacente⁴²⁴ che fornisce una possibile soluzione. Il primo passo compiuto dallo studioso è stato dimostrare, basandosi su alcuni passi dell'opera agostiniana⁴²⁵, che il pronome *quidam* viene utilizzato per alludere ad un autore tanto noto da non essere necessario nominarlo, senza alcuna accezione negativa⁴²⁶. Tuttavia, la situazione diventa più complessa se si considera l'uso aggettivale di *quidam*, la cui unica occorrenza nell'opera agostiniana in relazione ad un nome proprio sarebbe soltanto il

421 *Ibidem*, p. 570.

422 *Conf.* III, 4, 7: "E fu appunto il corso normale degli studi che mi condusse al libro di un tal Cicerone, ammirato dai più per la lingua, non altrettanto per il cuore. Quel suo libro contiene un incitamento alla filosofia e s'intitola *Ortensio*. Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri".
(Trad. C. Carena)

423 H. Hagendahl 1967, p. 579: «*cuiusdam*», *applied to a man as well known as Cicero was to Augustine [...] has a tone of feigned ignorance and disregard.*

P. Courcelle 1950, p. 57: *une concession, fait par l'évêque d'Hippone, à la mode selon laquelle les chrétiens de l'époque affectent de mépriser la culture profane.*

424 L. Piacente 2010.

425 Nello specifico: *Civ.* 10, 1; 14, 18; 14, 19; *Ep.* 137, 5; 258, 1.

426 L. Piacente 2010, p. 298.

cuiusdam Ciceronis del passo in questione: ciò, secondo Piacente, costituisce un'evidente anomalia dal momento che l'aggettivo *quidam*, che ordinariamente indica una persona di cui si tace a proposito il nome, contrasterebbe con la successiva menzione esplicita del nome proprio⁴²⁷. L'ipotesi avanzata dallo studioso deriva dunque dall'osservazione della tradizione manoscritta, in cui si possono trovare essenzialmente due lezioni, la nostra *in librum cuiusdam Ciceronis* e una *in librum quendam cuiusdam Ciceronis*. In questa seconda lezione, uno dei due aggettivi costituirebbe un'aggiunta successiva e la soluzione si potrebbe trovare adottando *in librum quendam Ciceronis*, in modo tale da disinnescare l'anomalia dovuta all'accostamento aggettivo-nome proprio e facendo rientrare *quendam* in quell'ambito di utilizzo di cui si è detto più sopra: il dialogo ciceroniano era talmente noto che non era nemmeno necessario menzionarne il titolo – e si potrebbe accostare all'analogia espressione *librum illum Ciceronis* contenuta in *Beat. Vit.* 1, 4 – senza indicare in alcun modo un valore spregiativo⁴²⁸.

In secondo luogo, si parla di Cicerone come un uomo *cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita*: qui sembra che Agostino proietti su *fere omnes* (i molti, i più) quella che in realtà è la propria personale visione dell'autore classico, caratterizzata da un lato da una forte ammirazione per la produzione letteraria e, soprattutto, per lo stile e l'importanza della sua arte retorica, ma dall'altro da un'inevitabile disapprovazione della condotta umana. Questo tipo di atteggiamento è riscontrabile anche in alcuni passi del *De civitate Dei*, in cui Agostino esprime il proprio disappunto dovuto al fatto che Cicerone, all'inizio della propria carriera, si era dedicato all'organizzazione dei giochi in onore della dea Flora⁴²⁹, che agli occhi del nostro autore risultano scandalosi. Scrive infatti:

*Vir gravis et philosophaster Tullius aedilis futurus clamat in auribus civitatis, inter cetera sui magistratus officia sibi Floram matrem ludorum celebritate placandam; qui ludi tanto devotius, quanto turpius celebrari solent.*⁴³⁰

427 *Ibidem* p. 299.

428 *Ibidem* p. 300.

429 Cic. *Verr.* II, 5, 36: *Nunc sum designatus aedilis; habeo rationem quid a populo Romano acceperim; mihi ludos sanctissimos maxima cum cura et caerimonia Cereri, Libero, Liberaeque faciunds, mihi Floram matrem populo plebique Romanae ludorum celebritate placandam.*

430 *Civ.* II, 27: “Cicerone, uomo autorevole e mediocre filosofo, quando stava per divenire edile, informa la cittadinanza che fra le altre mansioni del suo incarico v'era anche quella di placare con la celebrazione di spettacoli Flora dea madre. E questi spettacoli di solito si celebravano con riti altrettanto religiosi che osceni”.

(Trad. D. Gentili)

Ma troviamo anche, alcuni libri più avanti, un elogio di Cicerone filosofo, pur criticandone le scelte:

*Ipse itaque ut vir magnus et doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium; quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos.*⁴³¹

Per confermare ulteriormente il carattere, come si è detto, altalenante dell'atteggiamento che Agostino ha nei confronti di Cicerone, possiamo considerare un altro paio di esempi che riguardano i due ambiti in cui l'arpinate ha avuto maggior preminenza, ossia l'ambito retorico e, più in generale, linguistico e quello politico:

*Sed ne quis tardior aut impudentior nondum cedat, asseratque, nisi illis auctoribus, quibus verborum leges consensu omnium tribuuntur, nullo modo esse cessurum; quid in latina lingua excellentius Cicerone inveniri potest?*⁴³²

In questo caso, nel dialogo *De magistro*, l'argomento su cui si discute è di natura linguistico-grammaticale e Cicerone viene citato da Agostino come la massima autorità nel campo della lingua latina. Per quanto riguarda invece l'operato di Cicerone come statista, assistiamo di nuovo a quell'atteggiamento di simultaneo elogio e disapprovazione⁴³³. In un breve passaggio del *De utilitate credendi* si fa un accenno al fatto che, grazie alla *virtus*, Cicerone riuscì a sventare la congiura di Catilina⁴³⁴ e, sempre in riferimento a tale evento, nel *De ordine* Agostino attribuisce al Cicerone statista tutte le virtù cardinali:

Non enim, cum dicimus Ciceronem prudenter investigasse coniurationem Catilinae, temperanter nullo corruptum fuisse praemio quo parceret malis, iuste illos summo

431 *Ibidem* V, 9, 2: “Ed egli da uomo eccellente e dotto, che molto e con competenza si preoccupava per la vita umana, fra le due cose scelse il libero arbitrio della volontà; e per affermarlo negò la prescienza del futuro e così per rendere gli uomini liberi, li ha resi miscredenti”.

(Trad. D. Gentili)

432 *De magistro* 5, 16: “Ci può essere qualcuno però più caparbio e ostinato che ancora non si piega e afferma che si piegherà soltanto agli scrittori, ai quali per universale riconoscimento si attribuisce autorità nelle regole grammaticali. Ma che cosa di più autorevole di Cicerone si ha nella lingua latina?”.

(Trad. D. Gentili)

433 H. Hagendahl 1967, p. 585.

434 *Util. cred.* 11, 25: *Credo enim sceleratissimos coniuratos virtute Ciceronis quondam interfectos.*

*supplicio senatus auctoritate mactasse, fortiter sustinuisse omnia tela inimicorum et molem, ut ipse dixit, invidiae, non in eo fuissent virtutes istae, nisi Catilina rei publicae tantam perniciem comparasset.*⁴³⁵

Agostino, poi, in un intero capitolo del *De civitate Dei*⁴³⁶, dimostra di approvare di buon grado anche la preoccupazione espressa da Cicerone nel *De republica*, in cui si indica come principale minaccia per la sopravvivenza dello Stato la crescente dissoluzione morale dei cittadini⁴³⁷.

Il rapporto che Agostino intrattiene con le opere ciceroniane risulta seguire in maniera notevole, come segnala Hagendahl⁴³⁸, quanto già affermato per Virgilio. Ad un primo momento di grande interesse riscontrabile nei dialoghi del periodo di *Cassiciacum*, fa seguito un periodo di quattro anni – collocabile tra il battesimo e l'ordinazione sacerdotale (387-391) – che si può definire di transizione, in cui l'interesse diminuisce. Dopo la nomina a vescovo nel 395 l'atteggiamento diviene sempre più negativo e, generalmente, Cicerone non viene né citato né nominato nella maggior parte delle opere teologiche composte nei ventidue anni tra la nomina vescovile e la pubblicazione del *De civitate Dei*⁴³⁹. Proprio in quest'opera si può riscontrare un rinnovato interesse non solo per Cicerone, ma anche per altri autori classici come Virgilio e Sallustio: si può dare una spiegazione se si considera il carattere apologetico dell'opera, in cui Agostino sente la necessità di fare ricorso agli autori classici in maniera funzionale al proprio attacco al paganesimo⁴⁴⁰. Nelle opere del periodo successivo, invece, l'interesse sembra generalmente diminuire, a parte poche eccezioni, come negli scritti precedenti il *De civitate Dei*.

435 *Ord.* II, 7, 22: “Noi infatti diciamo che Cicerone con prudenza svelò la congiura di Catilina, con temperanza non si lasciò corrompere da doni per risparmiare i malvagi, con giustizia li fece condannare a morte mediante decreto del senato, con fermezza sopportò le frecce dei nemici e, come egli stesso ha detto, il peso dell'invidia. Ma non intendiamo dire che in lui non vi fossero tali virtù se Catilina non avesse preparato tanta rovina allo Stato”.

(Trad. D. Gentili)

436 *Civ.* II, 21, 1-4.

437 *Cic. Rep.* V, 1-2.

438 H. Hagendahl 1967, p. 570-577.

439 *Ibidem* p. 571.

440 *Ibidem* p. 573.

4. *De doctrina christiana*, un nuovo modello educativo

Dopo aver osservato in che modo Agostino si pone rispetto ai due autori classici che più di tutti gli altri emergono nelle sue opere, riteniamo che si debba estendere il discorso prendendo in considerazione l'opinione che Agostino esprime sulla cultura profana in generale. Un'opera che risulta essere di importanza capitale è il *De doctrina christiana*, da cui si possono ricavare informazioni preziose su come servirsi della tradizione culturale classica. Come scrive Mazzoli⁴⁴¹, la peculiarità dell'opera sta nella sua intenzione di definire i caratteri e l'estensione di una cultura specificamente cristiana, vista nella sua relazione oppositiva rispetto alla tradizionale cultura pagana. L'opera, in quattro libri, si apre affrontando la questione dell'*uti* e del *frui*, di cui Agostino aveva già parlato nel *De diversis quaestionibus LXXXIII*, stabilendo quanto segue:

*Ut inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum. Quamquam enim omne honestum utile et omne utile honestum esse subtiliter defendi queat, tamen quia magis proprie atque usitatus honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est, secundum hanc differentiam nunc loquimur, illud sane custodientes ut honestum et utile nullo modo sibimet adversentur. Adversari enim haec sibi aliquando imperite ac vulgariter existimantur. Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda voluptas est.*⁴⁴²

Simonetti⁴⁴³ nota che Agostino, affermando che si gode di ciò da cui si trae diletto e si usa di ciò che serve per ottenere tale diletto, riporta la distinzione *frui-uti* a quella stoica e ciceroniana dell'onesto-utile. Tuttavia, per Cicerone il sommo bene si identificava con

441 G. Mazzoli 2001, p. 264.

442 *Div. quaest. LXXXIII*, 30: “Tra onesto e utile intercorre la stessa differenza che c’è tra godere e usare. Sebbene con una certa sottigliezza si possa infatti sostenere che ogni onesto è utile e ogni utile è onesto, tuttavia, siccome è più appropriato e comune chiamare onesto ciò che si desidera per se stesso e utile ciò che si riferisce a qualcos’altro, noi ora parliamo secondo questa differenza, dando per scontato che onesto e utile non si oppongono affatto tra loro, poiché talvolta si ritiene, sconsideratamente e superficialmente, che siano in opposizione tra loro. Godere si dice dunque di una cosa da cui traiamo piacere; usare si dice invece di una cosa che riferiamo ad un’altra da cui si ricava piacere”.

(Trad. G. Ceriotti)

443 M. Simonetti 1994, p. xviii.

la perfezione morale, per Agostino invece si deve leggere il rapporto tra *uti* e *frui* nell'ottica della contrapposizione platonica tra mutevole e immutabile: si deve tendere a godere soltanto di ciò che è immutabile, dunque di Dio, e servirsi di quanto è mutevole per conseguire tale godimento⁴⁴⁴, come Agostino afferma nel primo libro del *De doctrina christiana*:

*Non autem omnia, quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicuti est homo vel angelus, aut ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, sicuti est corpus.*⁴⁴⁵

Se il fine ultimo è giungere a Dio, il tramite obbligato per il cristiano è inevitabilmente la lettura e l'esegesi della Scrittura, a cui il vasto patrimonio culturale pagano deve essere ricondotto, al livello subordinato ma pur sempre irrinunciabile dell'*uti*, in quanto cultura preparatoria dell'esegeta biblico⁴⁴⁶. In vari passi del secondo libro del *De doctrina christiana* Agostino parla in maniera esplicita di quanto risulti utile lo studio delle discipline tradizionali: innanzitutto afferma che, per un cristiano di lingua latina, è fondamentale lo studio della lingua ebraica e della lingua greca, che consentono di muoversi in maniera più agevole nell'intricato insieme di traduzioni e testi originali⁴⁴⁷. Non deve essere sottovalutata nemmeno la conoscenza della matematica e anche della musica, parlando della quale Agostino esprime cursoriamente la propria avversione per il teatro pagano⁴⁴⁸.

Per esprimere quale debba essere l'atteggiamento che il cristiano deve tenere nei confronti di tutta la cultura pagana in generale, Agostino ricorre nel secondo libro ad

444 *Ibidem*.

445 *Doctr.* I, XXIII, 22: "Non però tutte le cose di cui dobbiamo far uso dobbiamo amarle, ma soltanto quelle che o si riportano a Dio insieme con noi per qualcosa che hanno in comune, come sono l'uomo o l'angelo, o, in quanto hanno rapporti con noi, per nostro tramite hanno bisogno della benevolenza di Dio, come è il corpo".

(Trad. M. Simonetti)

446 G. Mazzoli 2001, p. 265.

447 *Doctr.* II, XI, 16: *Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas.*

448 *Ibidem* XVI, 25: *Numerorum etiam imperitia multa facit non intellegi translate ac mystice posita in scripturis.*

Ibidem 26: *Non pauca etiam claudit atque obtegit nonnullarum rerum musicarum ignorantia.*

Ibidem XVIII, 28: *nec ad illorum theatricas nugas converti, si aliquid de citharis et de organis, quod ad spiritualia capienda valeat, disputemus.*

Sull'opinione dei diversi autori cristiani latini nei confronti del teatro si rimanda a H. Jürgens 1972.

un'immagine biblica che abbiamo già avuto modo di osservare parlando di Origene e di Gregorio di Nissa, ossia l'episodio della spoliazione dell'oro degli Egiziani. Riteniamo di dover riportare per intero il passo, sebbene piuttosto esteso, che risulta essere di estremo valore per comprendere la posizione di Agostino sulla questione:

*Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur; sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos. Quod eorum tamquam aurum et argentum quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur.*⁴⁴⁹

Come già osservato per gli altri autori di cui abbiamo parlato, anche in questo caso gli oggetti preziosi degli Egiziani rappresentano l'insieme delle conoscenze profane, ma, nell'interpretazione del passo che offre Agostino, un elemento di novità si può ravvisare nel fatto che si sottolinei come tali tesori fossero posseduti ingiustamente dagli Egiziani,

449 *Ibidem*, XL, 60: “Quanto a quelli che si chiamano filosofi, se hanno detto cose vere e compatibili con la nostra fede, soprattutto i platonici, non solo non le dobbiamo temere ma le dobbiamo rivendicare da loro, quasi che non le posseggano legittimamente, per usarne noi. Gli Egiziani non soltanto avevano idoli e imponevano pesanti gravami, che il popolo di Israele detestava e respingeva, ma possedevano anche suppellettili e ornamenti d'oro e d'argento e vesti, che il popolo uscendo dall'Egitto rivendicò nascostamente a sé per farne uso migliore, agendo non di propria iniziativa ma per comando di Dio; e furono gli stessi Egiziani che, all'oscuro di tutto, affidarono loro questi oggetti di cui non sapevano fare buon uso. Allo stesso modo, tutte le discipline dei pagani non contengono soltanto invenzioni false e superstiziose e gravami faticosi e inutili, che ognuno di noi quando sotto la guida di Cristo esce dalla società dei pagani deve detestare ed evitare; ma contengono anche discipline liberali molto adatte all'esercizio della verità e utilissimi precetti morali; troviamo anche presso di loro alcune affermazioni veritiere sulla venerazione dell'unico Dio. È come oro e argento che essi non hanno prodotto ma estratto, per così dire, dalle miniere della divina provvidenza, che è diffusa ovunque, e di cui fanno uso perverso e offensivo a servizio dei demoni”.

(Trad. M. Simonetti)

i quali li avevano tratti dalla provvidenza divina ma li avevano poi volti al culto dei demoni⁴⁵⁰. È interessante anche notare come Agostino affermi che la spoliazione degli Egiziani non sarebbe stata un atto compiuto dal popolo di Israele *auctoritate propria*, bensì una sottrazione compiuta *praecepto Dei*, rispettando un ordine trasmesso a Mosè da Dio. Questo aspetto era già stato toccato dal nostro autore nell'opera polemica indirizzata contro il manicheo Fausto, in cui troviamo la seguente motivazione al comando di Dio:

*Aegyptii vero sacrilegi et iniqui; nam et auro illo, hoc est, Dei creatura male utentes ad Creatoris iniuriam, suis idolis serviebant, et homines peregrinos labore gratuito iniuste ac vehementer afflixerant.*⁴⁵¹

Perciò, se gli Egiziani, simbolo dell'intera società pagana (*societate Gentilium*), non solo si sono appropriati indebitamente dell'oro e dell'argento creati da Dio, ma se ne sono anche serviti per la loro idolatria, ecco che la spoliazione ordinata da Dio al popolo di Israele assume i connotati di una rivendicazione di qualcosa che ad esso spetta di diritto. L'episodio viene allora preso come modello di comportamento che il cristiano deve seguire: l'eredità culturale del mondo pagano non può essere considerata in modo totalmente negativo, essendo parte della creazione di Dio, ma in essa si possono individuare elementi che ben si armonizzano con il messaggio cristiano e che possono avere una loro utilità nel formare il cristiano, che, come abbiamo visto più sopra, deve avere comunque come scopo il costante studio della Scrittura per giungere a godere di ciò che è immutabile, ossia Dio.

Un concetto simile si può ritrovare nel quarto libro del *De doctrina christiana*, in cui si afferma l'importanza della retorica, sostenendone come primo e fondamentale aspetto l'essenziale neutralità morale:

450 A. Pincherle 1974, p. 559.

451 *Faust.* XXII, 71: “ma gli Egiziani erano sacrileghi e iniqui; infatti usando male di quell'oro, cioè di una creatura di Dio, per ingiuriare il Creatore, servivano i propri idoli e vessavano ingiustamente e duramente gli uomini stranieri facendoli lavorare senza mercede”.
(Trad. U. Pizzani)

*Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum, cur non bonorum studio comparatur ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?*⁴⁵²

Come abbiamo visto mettere in pratica dallo stesso Agostino nel caso di alcune citazioni virgiliane e ciceroniane, anche per la retorica la finalità è la medesima: il cristiano deve essere in grado di cogliere dalla cultura pagana ciò che risulta utile e che può anche essere utilizzato come strumento di contrattacco nei confronti del paganesimo. L'oratore cristiano deve mutuare dalla tradizione pagana anche le tre finalità più volte espresse da Cicerone⁴⁵³:

*Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquente, «ut doceat, ut delectet, ut flectat». Deinde addidit: «Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae». Horum trium, quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus; reliqua duo, in modo quo dicimus.*⁴⁵⁴

Agostino sostituisce il *probare* con il *docere*, a causa del diverso scopo dell'oratoria cristiana, ossia l'esegesi della Scrittura, mentre per Cicerone l'obiettivo era il successo nella causa forense, pur rimanendo in linea con quanto affermato da Cicerone, che in altri casi aveva formulato le finalità dell'eloquenza come *docere conciliare movere*, ritenendo anche che la prima finalità fosse connessa con il contenuto dell'orazione, mentre le altre due riguardassero la forma del discorso⁴⁵⁵. Nel paragrafo immediatamente successivo, Agostino puntualizza anche che cosa intenda con *delectare*:

452 *Doctr.* IV, II, 3: “Dato perciò che la capacità di parlare è moralmente neutra ed è molto efficace per sostenere argomenti sia cattivi sia buoni, perché mai la persona dabbene non si dovrebbe mettere in condizione, grazie a questo studio, di battersi per la verità, dal momento che i malvagi se ne servono per far prevalere cause disoneste e prive di fondamento a beneficio dell'iniquità e dell'errore?”.
(Trad. M. Simonetti)

453 Si vedano a tal proposito:

Cic. *Orat.* 69.
De orat. II, 115.
Brut. 185.

454 *Doctr.* IV, XII, 27: “Uno che s'intendeva di eloquenza ha detto, e ha detto il vero, che l'uomo eloquente deve parlare «per insegnare, per dilettere e per convincere». Poi ha aggiunto: «Insegnare è una necessità, dilettere è un piacere, convincere è la vittoria». Di queste tre finalità quella posta per prima, cioè la necessità di insegnare, è connessa con le cose che diciamo, le altre due col modo con cui le diciamo”.

(Trad. M. Simonetti)

455 M. Simonetti 1994, p. 548.

*Sed neque delectare necessitatis est, quandoquidem, cum dicendo vera monstrantur, quod ad officium docendi pertinet, non eloquio agitur neque hoc attenditur ut vel ipsa vel ipsum delectet eloquium, sed per se ipsa, quoniam vera sunt, manifestata delectant.*⁴⁵⁶

Il nostro autore sta qui specificando che il *delectare* non va inteso propriamente come un obiettivo da conseguire, bensì come un mezzo che facilita il conseguimento degli altri due obiettivi: il *delectare* non deve essere apprezzato in maniera fine a sé stessa, ma si deve intendere in maniera, per così dire, strumentale per rendere più agevole e meglio accetto il *prodesse*, ossia l'utile insegnamento⁴⁵⁷.

A queste finalità dell'eloquenza corrispondono necessariamente anche i diversi stili - semplice, medio ed elevato -, che devono essere opportunamente alternati per raggiungere un risultato efficace. Tuttavia, fa notare Simonetti⁴⁵⁸, queste riflessioni sono senza dubbio rivolte al fine ben preciso di formare l'oratore cristiano dal punto di vista tecnico, ma è nel momento in cui rivolgiamo la nostra attenzione alla formazione dal punto di vista più specificamente culturale che possiamo davvero apprezzare l'importanza epocale della concezione di Agostino. L'oratore cristiano ha bisogno di modelli a cui guardare per formare la propria arte oratoria e sorge così un problema ineludibile: dove si devono cercare tali modelli? Come abbiamo visto nel corso di questo lavoro, la soluzione più ovvia, seppur non indolore, è stata sempre quella di rifarsi ai modelli forniti dall'unico sistema educativo esistente, ossia quello tradizionale-pagano. Erano gli stessi scrittori cristiani ad essere convinti che, da un punto di vista stilistico ed estetico, tra i libri che costituivano la Sacra Scrittura e le opere dei grandi autori della classicità studiati nelle scuole vi fosse un evidente divario, e ciò induceva la maggior parte degli autori a consigliare un'istruzione propedeutica mediante lo studio, fatte le opportune selezioni, delle opere degli autori pagani⁴⁵⁹. È proprio nel momento in cui Agostino propone i modelli di oratoria che se ne può apprezzare appieno la portata rivoluzionaria. Vediamo ad esempio un passo tratto sempre dal quarto libro del *De doctrina christiana*:

456 *Doctr.* IV, XII, 28: “Ma neppure dilettere è una necessità. Quando infatti si dimostra con la parola ciò che è vero – e questo è compito dell'insegnare –, non ci adoperiamo né miriamo, grazie al modo di parlare, a che si provi diletto o per quel che di vero si dice o proprio per come lo si dice: ma ciò che vien detto ci diletta per sé stesso, quando si sia dimostrato che si tratta di cose vere”.

(Trad. M. Simonetti)

457 M. Simonetti 1994, p. 549.

458 *Ibidem*, p. xxxvi.

459 *Ibidem* p. xxxvii.

Possem quidem, si vacaret, omnes virtutes et ornamenta eloquentiae, de quibus inflantur isti qui lingua suam nostrorum auctorum linguae non magnitudine sed tumore praeponunt, ostendere in istorum litteris sacris, quos nobis erudiendis et ab saeculo pravo in beatum saeculum transferendis providentia divina providit. [...] Illud magis admiror et stupeo quod ista nostra eloquentia ita usi sunt per alteram quandam eloquentiam suam, ut nec deesset eis nec emineret in eis.⁴⁶⁰

Qui Agostino riconosce che la Scrittura possiede sì una propria peculiare forma di eloquenza, ma anche che essa può comunque essere ricondotta nell'alveo della retorica tradizionale⁴⁶¹. Per dare consistenza a questa sua convinzione, nei capitoli immediatamente successivi prende in esame dei brani tratti dalle lettere dell'apostolo Paolo, analizzandone dettagliatamente gli aspetti stilistici e individuando varie figure retoriche, particolari costruzioni della frase e così via, e poi mostra come tale metodo si possa applicare anche ad altri brani biblici. Parlando poi dei diversi stili dell'eloquenza a cui abbiamo fatto cenno più sopra, nel ventunesimo capitolo Agostino compie un passo ulteriore proponendo come esempi due autori cristiani: Cipriano e Ambrogio. Il motivo della scelta risulta chiaro se si tiene presente quanto forte sia stato l'influsso dello stile ciceroniano nella scrittura dei due autori⁴⁶², consentendoci di comprendere appieno il senso dell'innovazione agostiniana, ossia il proporre nuovi modelli che risultassero apprezzabili non solo per la forma (*eloquentia*) ma anche per i contenuti cristiani (*sapientia*).

In conclusione, nel presente capitolo abbiamo potuto osservare i principali aspetti che caratterizzano il pensiero di Agostino sulla tematica che abbiamo preso come argomento di studio: da un lato vediamo come il suo rapporto personale con la cultura pagana risulti ondivago, con momenti di maggior accettazione e momenti di più profondo rigetto profondamente connessi con alcune tappe che possiamo definire critiche nella biografia del nostro autore; dall'altro è invece possibile cogliere una più

460 *Doctr.* IV, VI, 10: "Tutti i procedimenti e gli ornamenti propri della retorica, che fanno il vanto di chi antepone il proprio eloquio a quello dei nostri autori non per grandezza ma per gonfiezza, io potrei dimostrare, se ce ne fosse tempo, che si trovano nei testi sacri di questi autori, di cui la provvidenza divina ci ha provveduto per istruirci e farci passare da questo mondo malvagio alla vita beata. [...] Piuttosto mi stupisce e insieme mi riempie d'ammirazione il constatare che essi hanno fatto uso di questa nostra eloquenza per tramite di un'altra eloquenza loro propria, in modo che la nostra non fosse né assente né troppo presente".

(Trad. M. Simonetti)

461 M. Simonetti 1994, p. xxxviii.

462 A tal proposito si veda M. Simonetti - E. Prinzivalli 2010, p. 208; 460.

decisa linea di pensiero nel momento in cui egli si cimenta nella fondazione di un nuovo tipo di educazione, in cui mette in campo delle innovazioni che si riveleranno rivoluzionarie per la storia della cultura e del cristianesimo nelle epoche successive. Di questo nuovo modello educativo proposto da Agostino si possono distinguere dunque due componenti fondamentali. In primo luogo quella che riguarda l'utilizzo della cultura tradizionale, della quale, sostiene Marrou⁴⁶³, Agostino classifica e giudica tutti gli aspetti dal punto di vista cristiano e stabilisce in maniera preliminare quali sono gli elementi che possono essere utili ad uno studio della Scrittura finalizzato a possedere meglio il tesoro della fede. In secondo luogo, come sottolinea Simonetti⁴⁶⁴, va apprezzata l'importanza ricoperta dall'intuizione che porta Agostino a riconoscere che nella Sacra Scrittura si possono riscontrare le norme tipiche della retorica tradizionale. Da questa intuizione egli giunge ad una finalità che ha carattere rivoluzionario, ossia il tentativo di rompere il monopolio degli scrittori classici quali modelli inamovibili di eloquenza e fare spazio anche agli autori cristiani, in un periodo storico in cui, ormai, gli scrittori cristiani sia d'oriente sia d'occidente potevano vantare una rigogliosa tradizione letteraria che, attraverso la spinta innovativa di Agostino, porta alla consapevolezza di una raggiunta maturità culturale⁴⁶⁵.

463 H. Marrou 1987, p. 332.

464 M. Simonetti 1994, p. xxxix.

465 *Ibidem*.

Conclusione

Nei capitoli che compongono questo lavoro abbiamo tentato di analizzare quale fosse l'atteggiamento tenuto da alcuni tra gli autori cristiani più rappresentativi dei primi cinque secoli dopo Cristo nei confronti della cultura classica, intesa non solo come tradizione letteraria ma, nel suo complesso, come tutto un sistema culturale in cui si intrecciano letteratura, filosofia, educazione e religione. Sulla base di quanto emerso da tale analisi, riteniamo che sarebbe quantomeno semplicistico se pensassimo di riassumere la storia di questo rapporto in termini di evoluzione progressiva, come si potrebbe essere indotti a fare se si osservassero esclusivamente il punto di partenza – ricordiamo quanto detto nel primo capitolo riguardo alla severità dell'atteggiamento di Taziano e Tertulliano – e il punto di arrivo – ossia la scelta innovativa da parte di Agostino di introdurre nel *corpus* delle letture scolastiche, ormai ben radicato in una tradizione secolare, anche gli autori cristiani, dando vita, di fatto, ad un modello nuovo di παιδεία.

Ogni autore che abbiamo affrontato presenta infatti, con intensità maggiore o minore, una certa ambiguità rispetto alla questione, dovuta ad un intreccio di formazione culturale giovanile ed eventi della propria esperienza biografica (pensiamo ad esempio al travagliato dissidio interiore che abbiamo riscontrato in Girolamo, oppure alla tortuosa strada che Agostino ha percorso prima di giungere al battesimo). Ciò che però accomuna tutti questi autori, e che abbiamo cercato di mettere in risalto nei vari capitoli, è il fatto che, a prescindere dalle posizioni di principio o dalle prescrizioni teoriche a cui essi si appellano, in ciascuno di essi emergono tracce del retroterra culturale profano, siano esse sotto forma di citazioni, reminiscenze o allusioni. Riteniamo che ciò si possa spiegare tenendo in considerazione, come fa Marrou⁴⁶⁶, il contesto storico-geografico in cui il cristianesimo nasce e si sviluppa. La nuova religione si sviluppa infatti in una terra, la Palestina, ormai da tempo ellenizzata e si sviluppa successivamente diffondendosi in tutto il bacino del Mediterraneo, dominato dalla civiltà greco-romana, la quale ha esercitato una profondissima influenza sul cristianesimo. Marrou parla a tal proposito di *cultural osmosis*, affermando che:

466 H. Marrou 1964, pp. 419 ss.

*The current civilization is like a life-giving fluid, surrounding men and human institutions and permeating them even when they are unaware of it, even against their will.*⁴⁶⁷

Questo fenomeno di osmosi culturale potrebbe essere considerato l'elemento principale nel rapporto tra gli autori cristiani e la *παιδεία* classica: per i cristiani di quei primi cinque secoli non vi era realmente la possibilità di considerare la tradizione culturale profana come qualcosa di estraneo, dal momento che erano nati al suo interno e, volenti o nolenti, ne hanno subito l'influenza.

Tale influenza, pur emergendo in tutti gli autori presi in esame, non lo fa però con la medesima intensità e con i medesimi modi: per alcuni, come nel caso dell'intransigente Tertulliano, essa è piuttosto tenue, ma non così da tanto da impedirgli di cedere ad una soluzione di compromesso riguardo alla formazione scolastica dei giovani cristiani, pur con tutte le cautele del caso; per altri autori, come Clemente e Origene, essa emerge con maggiore intensità e fa sì che si cerchi di valorizzare quegli elementi della cultura profana che possono avere un ruolo propedeutico per la formazione religiosa, seguendo un percorso che trova il suo apice nella concezione di Gregorio di Nissa, il quale parte dal modello strutturale della *παιδεία* classica per proporre un corrispettivo inedito di *παιδεία* cristiana; infine, in alcuni autori l'influsso che su di essi ha esercitato la tradizione culturale classica si esprime sotto forma di un doloroso dissidio interiore – pensiamo in questo caso a Girolamo, soprattutto, e ad Agostino – che, in un caso, si risolve soltanto una volta giunti gli anni della maturità accettando la possibilità di convivenza tra cultura classica e fede, mentre, nell'altro, si giunge ad una vera e propria commistione tra l'eredità culturale classica e l'ormai fiorente tradizione letteraria cristiana, nell'ottica di un nuovo modello educativo, in cui la formazione avviene attraverso lo studio di testi e autori appartenenti ad entrambe le tradizioni.

In conclusione, riteniamo suggestivo pensare che la società cristiana dei primi cinque secoli dopo Cristo non abbia avuto uno sviluppo, dal punto di vista culturale, così tanto diverso da quello compiuto dalla società stessa dei secoli precedenti: così come i romani, infatti, sono stati in grado di compiere un'opera di fusione con la cultura greca – e qui più che mai ci rifacciamo alle riflessioni del già citato Momigliano⁴⁶⁸ –

467 *Ibidem* p. 425.

468 A. Momigliano 2019.

fondando su questa unione il dominio politico e culturale nel Mediterraneo, ugualmente è riuscito a fare il mondo cristiano che, grazie all'accettazione (pur con tutte le riserve che abbiamo spesso messo in luce) della tradizione classica greca e latina e l'innovazione apportata da Agostino, ha gettato le fondamenta per la cultura europea dei secoli successivi.

Bibliografia

- S. ANGUS, *The Sources of the first ten Books of Augustine's De Civitate Dei*, Princeton, 1906.
- G. ARAGIONE, *L'amor proprio dei Greci e la ricerca del vero maestro (Clemente d'Alessandria, Stromati VI, 2, 5-27)*, in A. FREY e R. GOUNELLE (a cura di), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques: études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Éditions du Zèbre, Lausanne 2007.
- A. BARBERO, *Costantino il vincitore*, Salerno Editrice, Roma, 2016.
- BASILIO DI CESAREA, N. G. WILSON (a cura di), *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Duckworth, London, 1975.
- P. F. BEATRICE, *Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in *Vigiliae Christianae*, Vol. 43, No. 3 (Settembre 1989), pp. 248-281.
- C. BENNETT, *The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions*, in *Revue des Études Augustiniennes*, XXXIV, 1988, pp. 47-69.
- J. BERNARDI, *Un réquisitoire: les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze*, in R. BRAUN e J. RICHER (a cura di), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 89-98.
- J. BIDEZ, *La Vie de l'Empereur Julien*, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- P. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, Einaudi, Torino, 1971.
- P. BROWN, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muahmmad*, Thames & Hudson, London, 1971.
- C. BUCCOLINI e P. TOTARO (a cura di), *Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna*, ILIESI, Roma, 2020.
- E. BUONAIUTI, *Saggi sul cristianesimo primitivo*, il Solco, Città di Castello, 1923.
- A. CAMERON, *Echoes of Vergil in St. Jerome's Life of St. Hilarion*, in *Classical Philology*, Vol. 63, No. 1 (gennaio 1968), pp. 55-56.
- F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1922.

- H. CHADWICK, *Augustine of Hippo. A Life*, Oxford University Press, New York, 2009.
- H. CHADWICK, *Early Christian thought and the classical tradition: studies in Justin, Clement, and Origen*, Clarendon Press, Oxford, 1966.
- H. F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Press, Berkeley, 1930.
- CLEMENTE ALESSANDRINO, G. PINI (a cura di), *Stromati. Note di vera filosofia*, Edizioni Paoline, Milano, 1985.
- C. N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 1940.
- G. B. CONTE e E. PIANEZZOLA, *Il libro della letteratura latina. La storia e i testi*, Le Monnier, Milano, 2000.
- P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, de Boccard, Paris, 1950.
- P. COX MILLER, *Dreams in late antiquity: studies in the imagination of a culture*, Princeton University Press, Princeton, 1998².
- H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Aubier Éditions Montaigne, Paris, 1962.
- B. DALEY, *Gregory of Nazianzus*, Routledge, London – New York, 2006.
- J. DANIELÉLOU, *Grégoire de Nysse et la philosophie*, in H. DÖRRIE et al. (a cura di), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Brill, Leiden, 1976, pp. 3-18.
- J. DANIELÉLOU, *Messaggio Evangelico e Cultura Ellenistica*, il Mulino, Bologna, 1973.
- J. DANIELÉLOU, *Origene. Il Genio del Cristianesimo*, Archeosofica, Roma, 1991.
- K. DEMOEN, *The attitude towards greek poetry in the verse of Gregory Nazianzen*, in J. DENBOEFT e A. HILHORST (a cura di), *Early christian poetry. A collection of essays*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1993.
- G. DORIVAL, *Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellénisme*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 74/4, 2000, pp. 419-436.
- FILONE DI ALESSANDRIA, G. REALE e R. RADICE (a cura di), *L'erede delle cose divine*, Rusconi, Milano, 1994.
- E. L. FORTIN, *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Adress 'ad Adulescentes'*, in H. J. BLUMENTHAL e R. A. MARKUS (a cura di),

Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong, Variorum Publications, London, 1981, pp. 189-203.

J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, Dieterich, Leipzig, 1914.

R. GODEL, *Réminiscences de poètes profanes dans les Lettres de St-Jérôme*, in *Museum Helveticum*, Vol. 21, No. 1 (1964), pp. 65-70.

GREGORIO DI NISSA, M. SIMONETTI (a cura di), *La vita di Mosè*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano, 1984.

GREGORIO DI NISSA, C. MORESCHINI (a cura di), *Opere dogmatiche. Grande discorso catechetico, L'anima e la resurrezione, La vita di Mosè, Contro Eunomio, Confutazione della professione di fede di Eunomio, A Eustazio sulla Santa Trinità, Ai Greci in base alle nozioni comuni, Non pensiamo di parlare di tre dei, Sullo Spirito Santo*, Bompiani, Milano, 2014.

GREGORIO TAUMATURGO, E. MAROTTA (a cura di), *Discorso a Origene. Una pagina di pedagogia cristiana*, Città Nuova, Roma, 1983.

H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics. Vol. II. Augustine's Attitude*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1967.

H. HAGENDAHL, *Jerome and the Latin Classics*, in *Vigiliae Christianae*, Vol. 28, No. 3 (Settembre 1974), pp. 216-227.

H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1958.

IRENEO DI LIONE, W. WIGAN HARVEY (a cura di), *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, Libros quinque adversus Haereses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1857.

W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, la Nuova Italia, Firenze, 2010³.

W. JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Brill, Leiden, 1965.

H. JÜRGENS, *Pompa diaboli, die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Kohlhammer, Stuttgart, 1972.

J. N. D. KELLY, *Jerome: his life, writings and controversies*, Duckworth, London, 1975.

P. LEMERLE, L. HELEN e A. MOFFATT (trad.), *Byzantine Humanism: The First Phase. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from Its Origins to the 10th Century*, Brill, Leiden – Boston, 2017.

- H. LEPPIN, *Teodosio il Grande*, Salerno Editrice, Roma, 2008.
- M. LUDLOW, *Divine infinity and eschatology: the limits and dynamics of human knowledge, according to Gregory of Nyssa (CE II 67-170)*, in L. KARFIKOVA et al. (a cura di), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies*, Brill, Leiden – Boston, 2007, pp. 279-305.
- A. LUEBECK, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Teubner, Leipzig, 1872.
- G. MARI et al., *Pedagogia generale*, Morcelliana, Brescia, 2019.
- H. I. MARROU, G. LAMB (trad. ing.), *A History of Education in Antiquity*, Mentor, New York, 1964.
- H. I. MARROU, C. MARABELLI et al. (a cura di), *S. Agostino e la fine della cultura classica*, Jaca Book, Milano, 1987.
- G. MAZZOLI, *S. Agostino e la cultura classica: sconfessioni e Confessiones, in Cultura latina cristiana: fra terzo e quinto secolo: atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998*, Olschki, Firenze, 2001, pp. 263-281.
- A. MEREDITH, *Gregory of Nyssa*, Routledge, London – New York, 1999.
- A. MEREDITH, *The Cappadocians*, Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York, 2000.
- A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino, 2019.
- A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000.
- A. MOHR, *Jerome, Virgil, and the Captive Maiden: The Attitude of Jerome to Classical Literature*, in J. H. D. SCOURFIELD et al. (a cura di), *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change*, Classical Press of Wales, Swansea, 2007, pp. 299-322.
- C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.
- C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia, 2005.
- C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma, 2008.
- CI.

- C. MORESCHINI, *L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invectivae» di Gregorio Nazianzeno*, in *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1975, pp. 416-430.
- ORIGENE, G.W. BARKLEY (a cura di), *Homilies on Leviticus 1-16*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1990.
- ORIGENE, H. CHADWICK (a cura di), *Contra Celsum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- ORIGENE, M. SIMONETTI (a cura di), *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Sansoni, Firenze, 1975.
- A. OUTLER, *Augustine and the Transvaluation of the Classical Tradition*, in *The Classical Journal*, Vol. 54, No. 5 (Febbraio 1959), pp. 213-220.
- A. PEASE, *The Attitude of Jerome towards Pagan Literature*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 50 (1919), pp. 150-167.
- F. M. PADEFORD (a cura di), *Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great*, Henry Holt & Co., New York, 1902.
- J. PENNIMAN, *Fed to Perfection: Mother's Milk, Roman Family Values, and the Transformation of the Soul in Gregory of Nyssa*, in *Church History*, Vol. 84, No. 3 (settembre 2015), Cambridge University Press, pp. 495-530.
- L. PIASENTE, *Un tal Cicerone? (Aug., conf. 3, 4, 7)*, in *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 8, Edipuglia, Bari, 2010, pp. 295-300.
- A. PINCHERLE, *Introduzione al Cristianesimo antico*, Laterza, Roma – Bari, 1995⁵.
- A. PINCHERLE, *S. Agostino: tra il «De doctrina christiana» e le «Confessioni»*, in *Archeologia Classica*, Vol. 25/26 (1973-1974), pp. 555-574.
- PLATONE, G. REALE (a cura di), *Timeo*, Bompiani, Milano, 2000.
- J. PRÉAUX, *Procédés d'invention d'un sobriquet par saint Jérôme*, in *Latomus*, T. 17, Fasc. 4 (ottobre-dicembre 1958), pp. 659-664.
- J. QUASTEN, N. BEGHIN (trad.), *Patrologia. Vol. II, dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Marietti, Casale Monferrato, 1969.
- R. RADOFFORD RUETHER, *Gregory of Nazianzus. Rethor and Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- L. RUTAGWELERA, *St. Gregory of Nyssa: His Contribution to Christian Philosophy, in Africa Tomorrow*, Vol. 19, No. 1-2 (Giugno – Dicembre 2017), pp. 97-118.

- E. T. SAGE, *The Quotations of Athenagoras and the Text of Euripides*, in *Classical Philology*, Vol. 1, No. 3, Jul. 1906.
- SANT'AGOSTINO, M. SIMONETTI (a cura di), *L'istruzione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano, 1994.
- K. SCHELKLE, *Virgil in der Deutung Augustinus*, Kohlhammer, Stuttgart, 1939.
- A. M. SILVAS (a cura di), *Gregory of Nyssa: The Letters*, Brill, Leiden – Boston, 2007.
- M. SIMONETTI, *Cristianesimo e cultura greca*, Edizioni Borla, Roma, 2010³.
- M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia, 2004.
- M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della Letteratura Cristiana Antica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010.
- E. STEPLINGER, *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Teubner, Leipzig – Berlin, 1912.
- J. SZYMUSIAK, *Note sur l'amour des lettres au service de la foi chrétienne chez Grégoire de Nazianze*, in *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo Università di Catania, Catania, 1964, pp. 507-513.
- I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Laterza, Roma – Bari, 2001.
- F. TRISOGLIO, *Gregorio di Nazianzo il teologo*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.
- M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- D. WIESEN, *St. Jerome as a Satirist. A study in christian latin thought and letters*, Cornell University Press, Ithaca N.Y., 1964.

Le traduzioni dei passi citati in greco e in latino sono tratte da:

- ARISTOTELE, D. LANZA e M. VEGETTI (a cura di), *La vita. Ricerche sugli animali, Le parti degli animali, La locomozione degli animali, La riproduzione degli animali, Parva naturalia, Il moto degli animali*, Bompiani, Milano, 2018.
- CICERONE, D. LASSANDRO e G. MICUNCO (a cura di), *Opere politiche e filosofiche. Volume terzo: De natura deorum, De senectute, De amicitia*, UTET, Torino, 2007.

- CICERONE, G. NORCIO (a cura di), *Opere retoriche. Volume primo: De Oratore, Brutus, Orator*, UTET, Torino, 1970.
- CLEMENTE ALESSANDRINO, G. PINI (a cura di), *Stromati. Note di vera filosofia*, Edizioni Paoline, Milano, 1985.
- ESIODO, S. RIZZO (a cura di), L. MAGUGLIANI (trad.), *Le opere e i giorni*, BUR, Milano, 2015.
- GIUSTINO, G. GIRGENTI (a cura di), *Apologie*, Rusconi, Milano, 1995.
- GREGORIO DI NAZIANZO, C. MORESCHINI (a cura di), *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano, 2000.
- GREGORIO DI NISSA, C. MORESCHINI (a cura di), *Opere dogmatiche. Grande discorso catechetico, L'anima e la resurrezione, La vita di Mosè, Contro Eunomio, Confutazione della professione di fede di Eunomio, A Eustazio sulla Santa Trinità, Ai Greci in base alle nozioni comuni, Non pensiamo di parlare di tre dei, Sullo Spirito Santo*, Bompiani, Milano, 2014.
- GREGORIO TAUMATURGO, E. MAROTTA (a cura di), *Discorso a Origene. Una pagina di pedagogia cristiana*, Città Nuova, Roma, 1983.
- C. MARKSCHIES, *L'ellenizzazione del cristianesimo*, Paideia, Torino, 2021.
- MARZIALE, G. NORCIO (a cura di), *Epigrammi*, UTET, Torino, 2021.
- C. MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.
- OMERO, E. ROMAGNOLI (a cura di), *Odissea*, Zanichelli, Bologna, 1926.
- ORAZIO, O. PORTUESE (a cura di), *Odi ed Epodi. Carme secolare*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 2020.
- ORAZIO, T. COLAMARINO e D. BO (a cura di), *Opere*, UTET, Torino, 2002.
- ORIGENE, M. SIMONETTI (a cura di), *Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma, 1976.
- ORIGENE, M. I. DANIELI (a cura di), *Omelie sulla Genesi*, Città Nuova, Roma, 1978.
- ORIGENE, M. SIMONETTI (a cura di), *I Princìpi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Sansoni, Firenze, 1975.
- PERSIO e GIOVENALE, P. FRASSINETTI e L. DI SALVO (a cura di), *Satire*, UTET, Torino, 2005.
- PLATONE, R. RADICE e G. REALE (a cura di), *Repubblica*, Bompiani, Milano, 2009.

- PLATONE, F. FERRARI (a cura di), *Simposio*, Rizzoli, Milano, 2016.
- PLUTARCO, E. LELLI *et al.* (a cura di), *Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano, 2017.
- PSEUDO-IPPOLITO, A. COSENTINO (a cura di), *Confutazione di tutte le eresie*, Città Nuova, Roma, 2017.
- QUINTILIANO, S. CORSI (a cura di), *La formazione dell'oratore. Vol. I (Libri I-IV)*, Rizzoli, Milano, 2016.
- SAN GEROLAMO, C. MORESCHINI e R. PALLA (a cura di), *Lettere*, Rizzoli, Milano, 1989.
- SANT'AGOSTINO, D. GENTILI (a cura di), *Città di Dio I [I-X]*, Città Nuova, Roma, 1978.
- SANT'AGOSTINO, C. CARENA (a cura di), *Confessioni*, Città Nuova, Roma, 1965.
- SANT'AGOSTINO, U. PIZZANI *et al.* (a cura di), *Contro i Manichei III. Contro Fausto Manicheo*, Città Nuova, Roma, 2004.
- SANT'AGOSTINO, D. GENTILI (a cura di), *Dialoghi I. Controversia accademica – Felicità – Ordine – Soliloqui – Immortalità dell'anima*, Città Nuova, Roma, 1970.
- SANT'AGOSTINO, D. GENTILI (a cura di), *Dialoghi II. Grandezza dell'anima – Libero arbitrio – Musica – Maestro*, Città Nuova, Roma, 1976.
- SANT'AGOSTINO, G. BESCHIN (a cura di), *La Trinità*, Città Nuova, Roma, 1973.
- SANT'AGOSTINO, A. PIERETTI (a cura di), *La vera religione. La vera religione – Utilità del credere – La fede e il simbolo – La fede nelle cose che non si vedono*, Città Nuova, Roma, 1995.
- SANT'AGOSTINO, G. CERIOTTI *et al.* (a cura di), *La vera religione. Ottantatre questioni diverse – Le diverse questioni a Simpliciano – Le otto questioni di Dulcizio – Manuale sulla fede, speranza e carità – Il potere divinatorio dei demoni – La fede e le opere*, Città Nuova, Roma, 1995.
- SANT'AGOSTINO, T. ALIMONTI *et al.* (a cura di), *Lettere [1-70]*, Città Nuova, Roma, 1969.
- SANT'AGOSTINO, M. SIMONETTI (a cura di), *L'istruzione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano, 1994.
- SANT'AGOSTINO, A. LOMBARDI (a cura di), *Polemica contro i Donatisti II. Contro le Lettere di Petiliano – Lettera ai Cattolici sulla setta dei Donatisti*, Città Nuova, Roma, 1999.

- SENECA, G. MONTI (a cura di), *Lettere a Lucilio*, Rizzoli, Milano, 1974.
- SVETONIO, S. COSTA (a cura di), *I grammatici e i retori*, La Vita Felice, Milano, 2017.
- TERENZIO, L. PIAZZI (a cura di), *Adelphoe – Heautontimorumenos*, Mondadori, Milano, 2006.
- TERENZIO, M. BONFANTI (a cura di), *Eunuchus – Phormio*, Mondadori, Milano, 2009.
- TERTULLIANO, G. MAZZONI (a cura di), *De praescriptione haereticorum*, Cantagalli, Siena, 1929.
- TERTULLIANO, G. MAZZONI (a cura di), *I trattati: De spectaculis, De idolatria, De poenitentia*, Cantagalli, Siena, 1934.
- TIBULLO, L. CANALI (a cura di), *Elegie*, Rizzoli, Milano, 1989.
- VIRGILIO, R. SCARCIA (a cura di), *Eneide*, Rizzoli, Milano, 2016.
- VIRGILIO, C. CARENA (a cura di), *Opere*, UTET, Torino, 2005.

