

LUIGI ALFONSI

DAL PROEMIO DEL *DE INVENTIONE* ALLE *VIRTUTES* DEL *DE OFFICIIIS* (1)

Erasmus nel suo *Ciceronianus* tra l'altro ci ammonisce: *admonendi sumus et illud, ut quod in Cicerone praecipuum est imitemur. Id non in verbis aut orationis superficie, sed in rebus ac sententiis, in ingenio consilioque situm est* (p. 293 ed. 1531). Così è dei nostri congressi: insieme con i *verba* e colla *orationis superficies* ora tentiamo di attingere le *res* e le *sententiae*, l'*ingenium* e il *consilium* di Cicerone. E sempre Erasmo nel difendere Cicerone « contro il vacuo stile dei falsi umanisti, che dell'Arpinate imitavano ... lo stile esteriore, la

(1) Si vedano, in generale, i fondamentali capitoli nelle recenti biografie ciceroniane di K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, trad. it., Roma 1972, specialmente 70-72, 471-489, 509-510, 512-13, 522 ss.; K. Büchner, *Cicero - Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg 1962, 47-66, 369-445 e *passim*. Per problemi specifici che tocchino il pensiero ciceroniano, oltre E. Levi, *Storia della filosofia romana*, Firenze 1949, 59-98, si veda M. Pohlenz, *Die Stoa*, vol. I, Göttingen 1948, specialmente 268-274 e *passim*; vol. II, Göttingen 1949, 138-140 *ad loc.*; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I e vol. II, Firenze 1936, *passim*; A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953, 194-200 e *passim*; Id., *I proemi del «De republica» di Cicerone*, Brescia 1971, *passim*; J.M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris 1966, 279-334. Naturalmente della sterminata bibliografia ciceroniana si cita qui solo la pertinente al tema: M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius Ciceroniano*, Brescia 1970, specialmente 91 e ss.; 120-125; 149-154 e *passim*; Id., *Cicerone politico nell'ultimo anno di vita*, Brescia 1974, 61-67, 69-72 e *passim*; P. Milton Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris 1956; A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960, in generale; E. Castorina, *L'atticismo nell'evoluzione del pensiero di Cicerone*, Catania 1952 e Id., *L'ultima oratoria di Cicerone*, Catania 1975, *passim*, per uno sguardo sull'intero sviluppo di Cicerone.

Inoltre per uno sguardo approfondito su alcuni aspetti del pensiero ciceroniano E. Paratore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma 1960; A.D. Lee-man, *Orationis ratio*, trad. it., Bologna 1974, specialmente 113-219, nonché 265-288; E. Bignone, *Storia della letter. latina*, vol. III, Firenze 1950, specialmente 583-585 e poi soprattutto 614-668, con il ricordo anche degli studi di Vicol e di altri; K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971, *passim*, e specialmente 229-50 e 251-55.

« *phrasis* », senza rendersi conto per nulla del « *pectus* », del pensiero etico, e quindi della ciceroniana difesa della trascendenza e dei valori eterni che il Cristianesimo poi avrebbe fatti propri (G. Vallese, *Erasmus e Cicerone: Le lettere - prefazioni erasmiane al De officiis e alle Tuscolane*, in « *Le Parole e le Idee* » 1969, 265-272), giunge — come nella lettera del 1513, quale seconda prefazione al *de officiis* — a fare « lode incondizionata dell'opera ciceroniana, che è piena di verità, di semplicità, di efficacia persuasiva, di nobile dispregio per i vani beni del mondo, del senso del divino che è nell'anima umana immortale e nella umana ragione degna di giungere a Dio »; e dovremmo arrossire noi « del fatto che proprio noi, cristiani, educatici sui libri sacri e cibatici del Vangelo di Cristo, siamo poi tanto inferiori, come vita morale ed altezza di pensiero, al 'pagano' Cicerone. Ha ragione dunque Agostino, conclude la lettera a Giacomo Voecht o Tutor, quando dice che ci vengono più incitamenti, al praticare gli ideali cristiani, dai libri dei pagani, che dagli scrittori del nostro tempo! E male fanno coloro che vorrebbero distoglierci dallo studio di Cicerone, che è autore più cristiano degli stessi cristiani ». Anzi la magnificazione di Cicerone, e proprio di Cicerone filosofo secondo la tradizione degli scrittori latini cristiani, da parte di Erasmo raggiunge il culmine nella lettera del 1523, prefazione alla edizione delle *Tusculanae* che riassume una posizione di pensiero già esposta, pochi mesi prima, nel dialogo *Convivium religiosum*. Rileggendo e correggendo il testo delle *Tusculanae* Erasmo nota come gli sia accaduto di dover alternare questa rilettura di Cicerone con lo studio di alcuni testi cristiani; e ciò non gli è affatto dispiaciuto, ma gli ha fatto sentire più vivo il bisogno di un vero e proprio « ritorno » a Cicerone, da farsi con tutto agio, in un prossimo futuro, e « per alcuni mesi ». Cicerone, nota l'umanista, non solo ebbe il merito ... di aver « fondata » la lingua latina come lingua di pensiero (anche ora Mathieu in « *Corriere della Sera* » 23-6-1974 *Cicerone e Plutarco: tramonti paralleli* ne sottolinea l'importanza, a non parlare di Gadda!) pareggiandola alla greca e dimostrandola degna di tutte le pieghe del pensiero anche filosofico; ma di questa filosofia egli è stato il vero propagatore, perché l'ha recata non solo nelle aule dei re e nel senato e nei tribunali; ma, per così dire, « nel proscenio », cioè fra lo stesso pubblico, che ha potuto senza eccessiva difficoltà comprendere e gustare appieno i problemi dell'umano e del divino trattati dalle sue opere politiche, economiche, o più specificamente morali, o giuridiche. Ma Cicerone ha anche avuta una vita santamente vissuta, e una morte da martire, socratica, degnissima di un cristiano! Egli potrebbe dunque, se così vuole la divina misericordia, essere salvo ed essere degno del cielo. *Porro quid senserit de animorum immortalitate, quid de diversa sorte praemiisque vitae futurae,*

tum quanta fuerit syncerae conscientiae fiducia ... declarant tot eius libri, certe vel una ecc. ... Se possono essere salvi quei molti Ebrei che prima di Cristo non ebbero fede nella resurrezione dei corpi, perchè dunque non è da sperare che sia salvo Cicerone che, pagano, credè *Deum quem persuasum habet esse omnipotentem, sapientissimum et optimum, aliqua ratione subventurum bonis et ulturum malos?* Erasmo lo difende quindi sia dall'accusa di empietà paganesca (*tantum roboris nec ipsis aderat Apostolis, priusquam hauserant coelestem Spiritum, ut impudens sit hoc exigere a M. Tullio*), sia da quella di mera verbosità, e lo propone pertanto come impareggiabile modello educativo ai giovani di tutti i tempi e di tutti i luoghi, checché ne dicano — è sempre Erasmo che parla — i nemici della cultura che vorrebbero sradicarlo dalle scuole; e il suo tono si fa ancora più commosso quando ricorda all'amico Giovanni Vlatten (ed ai lettori) che soltanto ventenne egli, Erasmo, cominciò ad assuefarsi alla lettura prolungata e non intermessa del testo ciceroniano; una lettura — egli sottolinea qui, come aveva già sottolineato nel *Convivium religiosum*, — che gli arricchisce l'animo e lo rende a se stesso migliore: *perfecto meum affluit animum, meque mihi reddidit meliorem* (e nel *Convivium religiosum*: *ex his sentiam me reddi meliorem*). Quindi «una coerente e cosciente esaltazione del pensiero, della vita, dell'animo di quel candidissimo scrittore che fu Cicerone, le cui opere «spirano un certo che di divino» e che ha detto «cose che più santamente non potrebbero dirsi da nessun cristiano», per distacco dalle cose terrene e senso della trascendenza: sì che almeno il *de officiis*, come voleva Plinio il Giovane, dovrebbe star sempre con noi, come un aureo libretto, «*enchiridii vice*», «a guisa di manuale» cristiano, ed essere appreso a memoria» (Vallese, art. cit., 268-270) (2).

Bene, e non contrasteremo certo Erasmo: in Cicerone filosofo c'è di sicuro quanto Erasmo vi trova. Ma c'è anche del diverso. Innanzitutto ci pare necessaria una precisazione metodologica: non siamo più ai tempi in cui il Barzellotti vedeva in Cicerone — e forse anche per suggestioni erasmiane — un Socrate redivivo, non in quanto martire di un ideale, ma in quanto campione di un metodo di ricerca filosofica (3). È passato

(2) Si veda ancora per Erasmo a proposito di sue polemiche di cultura e di impegno anche religioso E. Massa, *Intorno ad Erasmo: una polemica che si credeva perduta*, in «Classical... Studies in honor of B. L. Ullman», Roma 1964, 435-454; K. Büchner, *Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus*, München 1948, 5-26. Va rilevato comunque il carattere agostiniano della interpretazione erasmiana di Cicerone.

(3) Cfr. V. Ussani, *Storia della Letteratura latina nelle età repubblicana ed augustea*, Milano 1929, 226-7 col riferimento alla n. 83.

il momento in cui lo studio delle fonti filosofiche molteplici esauriva per così dire l'analisi di Cicerone filosofo, invece di porsi come contributo ad una più esatta comprensione del suo pensiero; altrettanto è caduta, o si è attenuata, la moda di trovare l'originalità ciceroniana «das Fremde und das Eigene» (4) negli esempi, nei passi, nei riferimenti, nella sensibilità, nell'ἤθος romano insomma dell'Autore, pur se nessuno, e tanto meno il sottoscritto, contesta la validità dei risultati raggiunti. Ma diremo che ora sia venuta l'ora di mostrare piuttosto la costanza dei problemi vissuti da Cicerone in tutto l'arco della sua esistenza, la genuinità delle sue soluzioni pure desunte e trascelte nell'ambito della maggiore speculazione greca (5), la sostanziale coerenza di alcune linee direttrici anche nel suo cosiddetto eclettismo e nonostante le inevitabili umanissime contraddizioni ed oscillazioni che costellano la vita di ogni essere (si ricordi il sottotitolo dell'opera significativa di Büchner). Bisogna quindi, a nostro modesto avviso, cogliere queste varie tessere nel mosaico del suo pensiero, per rilevarne la fondamentale organicità e compattezza. Così impostato il problema, vediamo che subito nel giovanile *de inventione* (o *rhetorici libri duo* che sia) Cicerone discute del difficile rapporto e della delicata armonizzazione di *sapientia* ed *eloquentia*: assidua meditazione interiore: *saepe et multum hoc mecum cogitavi ... sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam* (I, 1). È, in accordo con lo spirito e le esigenze dei tempi, la ripresa di un problema gorgiano ed isocrateo (cfr. G. Bona, ΛΟΓΟΣ e ΑΛΗΘΕΙΑ nell'Encomio di Elena di Gorgia, in « Riv. di fil. cl. » 102, 1974, 5-33, ed ancora R. Vitali, *Gorgia, Retorica e filosofia*, Urbino 1971; H. Wersdörfer, *Die ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie*, Leipzig 1940), che mostra come fin dall'inizio per Cicerone retorica e filosofia appaiano unite: la retorica come filosofia del linguaggio e dell'educazione, la filosofia come arte del persuadere all'onesto (6). Ma non basta: proprio la matrice sofi-

(4) Sia ricordato come significativo di un'epoca il libro di A. Lörcher, *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern de finibus bonorum et malorum und den Academicis*, Halle 1911, *passim*.

(5) Si veda O. Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» herausgeg. von H. Temporini, 1-4, Berlin 1973, 226-261.

(6) Per certi aspetti dei problemi retorici, oltre i già citati studi, si veda anche A. BARBIERI, *Cicerone e i neoattici*, Roma 1974 col riferimento ai lavori del Castorina, del Giuffrida, della Portalupi, del Marache; e V. Citti, *Aesch. Prom. 247-251*, in «Museum Criticum» 1973-74, 3-9, ma specialmente 7-9; G. Calboli, *La formazione oratoria di Cicerone*, in «Vichiana» 1965, 3-30.

stica del problema ci mostra l'impostazione — con buona pace di Erasmo — essenzialmente laica, per usare termini attuali, da cui parte Cicerone: ed è proprio la retorica a dargli questo senso del concreto e del particolare in conflitto con l'universale. Qui è un problema di morale umana e di interesse prevalentemente civile ad imporsi, al di fuori di ogni implicazione religiosa. Un esordio, se ci si passa la parola certo troppo forte, illuministico, con una concezione eminentemente autonoma, quasi kantiana, dell'etica, come determinata dall'uomo e finalizzata a lui. E così la posidoniana ripresa — seguiamo Philippon (7) — dello sviluppo della civiltà ad opera di *quidam magnus videlicet vir et sapiens* che *dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit*, che *propter rationem atque orationem* (8) *studiosius audientes ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos*, col risultato di *homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret* (2, 2-3). Infine il riconoscimento del diritto: *profecto nemo nisi gravi ac suavi commotus oratione, cum viribus plurimum posset, ad ius voluisset sine vi descendere, ut inter quos posset excellere, cum iis se pateretur aequari et sua voluntate a iucundissima consuetudine recederet, quae praesertim iam naturae vim optineret propter vetustatem ...* (2, 3). Quindi mentre il grande civilizzatore è mantenuto, sia pure in una dimensione superiore, ma sempre nell'ambito umano, non eroico-religioso come è in Platone e negli sviluppi anche cristiani del τόπος (9), come un saggio che con la *eloquentia* porta i primitivi a un livello civile di vita, così anche nel primo trattatello scolastico, eminentemente formale, di Cicerone l'istanza morale e la problematica potremmo ben dire politica dell'Autore appaiono subito in primo piano nel tentato accordo di teoria e di prassi: *ac primo quidem sic et nata et progressa longius eloquentia videtur et item postea maximis in rebus pacis et belli cum summis hominum utilitatibus esse versata; postquam vero commoditas quaedam, prava virtutis imitatrix, sine ratione officii dicendi copiam consecuta est, tum ingenio freta malitia pervertere urbes et vitas hominum labefactare assuevit* (2, 3).

Questo inizio, che è una responsabile presa di coscienza di Cicerone di fronte all'eloquenza ed alla sua missione storica, si integra anche con i suoi studi aratei e con traduzioni come quella del senofonteo *Economico*,

(7) Si veda Philippon, s.v. *M. Tullius Cicero* («Philosophische Schriften») in *RE VII A 1*, coll. 1104-1105.

(8) Per la concezione dell'uomo in cui la *oratio* è vincolo di *societas*, si veda ancora Cicerone *leg. 1*, 9, 27.

(9) Si veda L. Alfonsi, *Uno spunto posidoniano in Clemente Alessandrino*, in «*Romanitas et Christianitas - Studia Iano Henrico Waszink ... oblata*», Amsterdam 1973, 1-3.

ispirati non solo a moda poetica, o a impegni stilistici, ma a problemi contingenti come la crisi dell'agricoltura italica o il bisogno di possedere testi che, pure sotto l'aspetto artistico, fossero però nel contempo « tecnici ». Ma questa stessa fase, che può apparire impregnata di economismo e praticismo, in realtà è sempre centrata sullo studio dell'uomo concreto nei suoi rapporti con l'ambiente e con i suoi simili. E il *de republica* e il *de legibus* con la ripresa attualizzata di Platone e la analisi delle strutture della società e dello stato romano possono segnare il culmine di una direttiva. Ma allora come veniamo al *de officiis*? E la grande pausa metafisica a partire dal 45 (10)? Precisiamo che anche per Cicerone, pur se i valori dell'economia sono stati sentiti assai meno che quelli della libertà (e sia pure la libertà come intesa dalle classi dirigenti), anche nell'*Hortensius*, che pur si pone come esaltazione della filosofia che apre l'animo dell'uomo a speranze immortali, la magnificazione delle *virtutes* è esplicita e ripetuta: *magnitudo animi, patientia laborum, mortis dolorumque contemptio* (fr. 99 Grilli); ma si tratta di virtù per lo più individualisticamente intese, altrettanto come nei fr. 104 e 105 della stessa opera: *an, cum videat me et meos comites, fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam, constantiam, gravitatem, fidem, ipsa se subducat?* Ed ancora: *consolabitur eam magnitudo animi et humanarum opinionum alta quaedam despectio*. Ma — a parte legami col *de inventione* che a questo proposito sono ben stati rilevati (Grilli, p. 136) —, si tenga presente che il fr. 36 mette anche in evidenza, probabilmente per bocca di Ortensio, la funzione civile della virtù morale, più che della astratta filosofia: *civiles viros, qui rem publicam gubernent, qui urbes aut novas constituent aut aequitate tulantur, qui salutem libertatemque civium vel bonis legibus vel salubribus consiliis vel iudiciis gravibus conservent, philosophiae doctoribus praefert* (sc. *recteque Tullius* nella citazione di Lattanzio). Dunque anche nel momento, diciam così, metafisico, di Cicerone, quello cui soprattutto pensava Erasmo, quello in cui si impongono soprattutto problemi come la morte, l'aldilà, il fato, il fine, ecc., non mancano richiami alla primaria considerazione ciceroniana della *virtus* come specificatamente umana e alle *virtutes* come coefficienti di vita aggregata. Ma è proprio nel *de officiis* in cui il ciclo si chiude con un ritorno alle posizioni di partenza. E difatti già sono stati ben segnati rapporti tra il *de officiis* e il *de republica* sia per la concezione politica fondata sull'ordine, sulla legalità, e con ciò stesso sui privilegi degli ottimati; sia per la struttura interna, onde anche è stato detto che la « repubblica

(10) Si veda L. Alfonsi, *L'iter filosofico di Cicerone*, in « Quaderni Urbinati di cultura classica » 1968, 7-21; e si veda anche Ps.-Plutarco, *De Fato*, a cura di E. Valgiglio, Roma 1964, *passim*.

paternalistica ed aristocratica del *de republica*, la libertà popolare sorvegliata, guidata e tenuta a balia dalla classe dirigente (*de legibus*) ... trovano il loro corrispondente nella pedagogia precettistica del *de officiis* ... » (Ferrero, *Cicerone, Opere politiche e filosofiche I*, 45). Ma mentre sarà lecito ricordare qui più marcato il senso della libertà, onde addirittura ne risulta, appunto su un piano politico ma non solo politico, la giustificazione del tirannicidio (*de off.* I, 26; 2, 23; 3, 19; 3, 82 ss.), dopo l'*excursus* sulla natura umana e sull'origine dell'*honestum* (I, 11-14), seguita dalla enunciazione delle quattro virtù (*sapientia, iustitia, fortitudo, temperantia*), da cui è costituito, si incastra una breve trattazione dedicata appunto alla *sapientia* (18-19), cui segue un'ampia discussione sulla *iustitia*. E, anche a dare un sommario riassunto — come quello fornitoci testè dal Fedeli (11) — dello scritto, si vede che su *iustitia, beneficentia, fortitudo, temperantia* è costruita tutta l'opera, che proprio nella casistica del contrasto tra l'*utile* e l'*honestum* (su cui in genere, per la concezione romana, si veda K. Büchner, *Utile und honestum*, in «*Probata-Probanda*» 1974, 5-21) tra l'*utile* e la *iustitia*, la *fortitudo*, la *temperantia*, riprende la vecchia e fondamentale questione di partenza sul necessario accordo e diremmo regolamentazione di *sapientia* ed *eloquentia*. Ed anche qui — a parte le fonti di cui Cicerone si è servito e che del resto ha ... abbondantemente denunciato, — non finiremmo più ad addurre esempi di queste *virtutes*, sempre in un contesto «laico», sganciate da fondamenti espressamente religiosi e metafisici. Ora, date le convinzioni in sostanza spiritualistiche palesate da Cicerone nell'*Hortensius*, nella *Consolatio*, nelle *Tusculanae*, altrove, questo circoscrivere nell'ambito dello strettamente umano l'analisi e la discussione delle *virtutes* può certo in parte almeno ricondursi alle sue fonti stoiche, ma anche a una sua precisa volontà di dare un codice di etica valido per tutti gli uomini, anche per quelli sordi o insensibili a richiami religiosi: e di fondare il più possibile la morale sul concreto terreno della realtà nuda e cruda. Così, pur ammettendosi l'inscindibilità dell'*utile* dall'*onesto*, si afferma la esistenza di un conflitto anche tra i vari generi di utilità: *sed utilitatum comparatio — quoniam hic locus erat quartus, a Panaetio praetermissus — saepe est necessaria: nam et corporis commoda cum externis [et externa cum corporis] et ipsa inter se corporis et externa cum externis comparari solent ...* (2, 88). Quindi non tanto filosofia come evasione, distensione, «relax», o l'estetica come riposo dell'animo,

(11) P. Fedeli, *Il «de officiis» di Cicerone, Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in «*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*», herausgeg. von H. Temporini, 1-4, Berlin 1973, 357-427, specialmente 359-360 e 425-426.

quanto una integrazione umana della stessa filosofia, accanto se non oltre il momento metafisico, soffrendo l'antitesi tra il dotto e saggio e buono e la realtà. E così converte, lui nemico di opposizioni manichee, lo stesso *otium* forzato in *negotium*, con ciò stesso armonizzando il fondamentale conflitto della sua esistenza; aperto esclusivamente al suo tempo, momento per momento, in una sorta di vitalismo relazionale, epperò meno facile alle lusinghe di magnifiche sorti e progressive dell'umanità, come alle fedi e alle superstizioni, ma tutto centrato fin dall'inizio sulla realtà dell'uomo come λόγος, come *ratio et oratio*, convinto però della sua storica responsabilità sociale. In ciò pensiamo — ben più che ai tempi di Agostino — si giustifichi la sua adesione al problematicismo academico, di cui la ἐποχή rifletteva appunto l'inquietante interrogativo rispetto al reale. La miglior conferma, a nostro modesto avviso, del significato umano e insieme dell'angolazione laica delle *virtutes* nel *de officiis* ci è offerta proprio da Ambrogio nella sua versione cristiana dell'opera di Cicerone, nel *de officiis ministrorum* (12).

(12) A parte le opere generali si richiamano qui, perchè particolarmente tenute presenti, le seguenti opere: edizione del *de officiis* di P. Fedeli, sumptibus Arnoldi Mondadori 1965; R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle. Etude comparée des traités « Des devoirs » de Cicéron et de Saint Ambroise*, Paris 1895; J.T. Muckle, *The De officiis ministrorum of Saint Ambrose*, in « *Mediaeval Studies* » 1939, 63-80; P. de Labriolle, *Le de officiis ministrorum de S. Ambroise et le de officiis de Cicéron*, in « *Revue des Cours et conférences* » 1908, 176-86; O. Hiltbrunner, *Die Schrift « De officiis ministrorum » des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild*, in « *Gymnasium* » 1964, 174-89; M.B. Emeneau, *Ambrose and Cicero*, in « *The Classical Weekly* » 1930, 49-53; A.F. Coyl, *Cicero's de officiis and de officiis ministrorum of St. Ambrose* in « *Franciscan Studies* » 1955, 224-56. Per problemi più generali, comunque connessi alla nostra indagine, si veda: S. Mary Dorothea (in realtà M.D. Diederich), *Cicero and Saint Ambrose on Friendship*, in « *The Classical Journal* » 1948, 219-222; B. Citterio, *Spiritualità sacerdotale nel « de officiis » di S. Ambrogio*, in « *Ambrosius* » 1956, 157-65, e *ibid.* 1957, 71-80; Th. Deman, *Le de officiis de Saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale*, in « *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* » 1953, 409-24; P. Courcelle, *L'humanisme chrétien de Saint Ambroise*, in « *Orpheus* » 1962, 21-34; G. Nosari, *Del preteso stoicismo ciceroniano nei libri « de officiis » di S. Ambrogio*, in « *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita* », Parma 1911, 3-40; S. Vanni Rovighi, *Le idee filosofiche di S. Ambrogio*, in « *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita* », Milano 1940, 235-58; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, specialmente 93-138; A. Labhardt, *Dialectique et « christiana simplicitas »*, in « *Revue Etudes Latines* » 1968, 23-24; G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974 *passim*; e nel volume « *Ambroise de Milan - XVI^e centenaire de son élection épiscopale* » Paris 1974, lo studio di M. Testard, *Étude sur la composition dans le « De officiis ministrorum » de saint Ambroise*, pp. 155-197.

Piano generale dell'opera, lessico, talora intere frasi sono riprese dall'autore cristiano: ma la somiglianza è più esteriore che reale, completamente diverso è lo spirito. E subito ne siamo avvertiti sin dall'inizio (1, 28): *nos autem nihil omnino nisi quod deceat et honestum sit, futurorum magis quam praesentium metimur formula; nihilque utile nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam definimus, non quod ad delectationem praesentis*. Quindi qui la prospettiva è ultraterrena, il piano soprannaturale. Ambrogio accetta la divisione stoico-ciceroniana dei doveri in medi e perfetti: ma mentre per l'uomo classico il perfetto compimento del dovere è raggiunto solo dal saggio che obbedisce interamente alla ragione, per Ambrogio consiste nella pratica ascetica e nella rinuncia ai beni del mondo secondo le parole di Cristo al giovane ricco: « se vuoi essere perfetto, va, vendi ciò che hai e donalo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi » (1, 36-37). Per Cicerone stoicamente il bene supremo è la virtù, per Ambrogio la virtù è solo un mezzo per raggiungere il bene supremo, consistente nella felicità della vita eterna riposta nella conoscenza di Dio e nel frutto delle sue buone azioni (2, 5). Sempre imitando Cicerone, segue la classificazione delle quattro virtù cardinali (prudenza, forza, giustizia, temperanza). Ma se è vero, come osserva Emeneau, che Ambrogio traslascia la virtù tipicamente cristiana dell'amore, è da notare che sotto i nomi antichi nelle virtù « ambrosiane » si cela un significato nuovo. Nel I libro ad es., dove Ambrogio parla della beneficenza, il modello ciceroniano è lasciato da parte e un soffio di carità tutta cristiana pervade la trattazione del coraggio e della forza di Giobbe martire (1, 41). Così, pure a proposito della giustizia Cicerone dice che il primo dovere di essa è di non nuocere a nessuno, ma fa un'eccezione per il caso di provocazione mediante ingiustizia: *sed iustitiae primum munus est ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria* (1, 20); Ambrogio naturalmente rifiuta di ammettere questa eccezione: *sed primum quod putant philosophi iustitiae munus apud nos excluditur. Dicunt enim illi eam primam esse iustitiae formam ut nemini quis noceat nisi lacessitus iniuria: quod Evangelii auctoritate vacuatur: vult enim scriptura ut sit in nobis spiritus Filii hominis qui venit conferre gratiam, non inferre iniuriam* (1, 131). Non basta: ma Ambrogio rifiuta anche il principio che la proprietà privata sia lecita in base al fatto che sia la Sacra Scrittura sia la natura, che produce le cose per il bene di tutti, lo escludono: *deinde formam iustitiae putaverunt ut quis communia, id est publica, pro publicis habeat, privata pro suis* (è la definizione di Cicerone in 1, 20), *Ne hoc quidem secundum naturam ... natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia ut pastus omnibus communis esset et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio (= forse usus) ius fecit*

privatum (I, 132) (13). Non si poteva capovolgere più profondamente il pensiero di Cicerone! Alla giustizia è congiunta in Cicerone la *beneficentia*, *quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet* (I, 20). Ma Ambrogio anche qui più energicamente sottolinea il dovere dell'amore verso Dio e verso il prossimo: *sed iam de beneficentia loquamur quae dividitur etiam ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus constat beneficentia, ut sit perfecta. Non enim satis est bene velle, sed etiam bene facere* (I, 143). E sui due aspetti della beneficenza, cioè *benevolentia* e *liberalitas*, Ambrogio osserva finemente: *in beneficio referendo plus animus quam census operatur: magisque praeponderat benevolentia quam possibilitas referendi muneris ... Magna igitur benevolentia, quae etiam si nihil conferat plus exhibet ... et ideo praestat benevolentia supra ipsam liberalitatem* (I, 166). La Chiesa stessa per Ambrogio è maestra di *benevolentia*: virtù che è accresciuta dalla fede, dalla grazia, dalla partecipazione ai sacri misteri, mentre per Cicerone la *benivolentia* cementa la *sanguinis coniunctio* ... *<et> caritate* (I, 54-55). Ed Ambrogio insiste sulla generosità che deve rimanere segreta, sul dovere di essere accanto ai poveri (*primum in pauperes*) il più possibile: *hoc maximum incentivum misericordiae, ut compatiamur alienis calamitatibus, necessitates aliorum, quantum possumus, iuvenus; et plus interdum quam possumus* (2, 136). Così la umana *virtus* stoico-ciceroniana diventava virtù religiosa, vivente in figure della Sacra Scrittura, la cui suprema personificazione è Gesù, corroborata dalla Fede, ripiena di grazia divina: *sine munimento fidei bona opera non possunt manere* (2, 7).

Anche per questa via possiamo dire che l'opera ciceroniana potè essere trasformata e cambiata, ma nella sua essenza rimane irripetibile ed inconfondibile, sì, testamento insuperato di un uomo e dei suoi umani ideali.

(13) Ma al riguardo si veda S. Calafato, *La proprietà privata in S. Ambrogio*, Torino 1958; E. Frattini, *Proprietà e ricchezza nel pensiero di S. Ambrogio*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto » 1962, 745-66; e già L. Orabona, *L'usurpatio in un passo di S. Ambrogio (de off. I, 28) parallelo a Cicerone (de off. I, 7) su ius commune e ius privatum*, in « Aevum » 1959, 495-504.