



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di Ricerca in Scienze Filologico-letterarie, Storico-
filosofiche e artistiche

Ciclo XXIX

La dossografia introduttiva di AMBR. *hex.* 1, 1, 1-4:
aspetti e problemi di una terminologia filosofica.

Coordinatore:

Chair.ma Prof.ssa Beatrice CENTI

Tutor:

Chiar.mo Prof. Gualtiero ROTA

Dottorando: Matteo PIRRI

matr. 254117

INTRODUZIONE

Nomina si nescis, perit et cognitio rerum.

(Carl von Linné)

Il presente lavoro si propone di essere un'analisi della terminologia di ambito filosofico utilizzata da Ambrogio di Milano nel passo introduttivo della sua raccolta di nove omelie su *Genesi 1*, intitolata *Exameron* dal numero delle giornate di predicazione delle suddette omelie.

Il breve paragrafo incipitario di AMBR. *hex.* 1, 1, 1-4, al principio dell'omelia dedicata al commento del primo versetto biblico¹, si caratterizza come breve sunto di alcune fra le più note nozioni filosofiche antiche sull'origine del cosmo, sui fondamenti dell'ontologia e sulla teologia che da essa deriva. In esso vengono citate le vane *opiniones* di filosofi profani che hanno spiegato la nascita dell'universo senza essere illuminati dalla sapienza della Scrittura sacra e, in particolare, sono menzionati i principi universali su cui si fonderebbe la realtà ontologica del cosmo secondo le dottrine dei più grandi maestri della tradizione greca, Platone e Aristotele. Successivamente, vi si incontra anche una breve citazione del pensiero di altri filosofi o *physici* ellenici, come Democrito o Pitagora, in riferimento ad altre problematiche di natura cosmologica, che saranno affrontate nel corso delle omelie, quali il numero dei *mundi* esistenti o la questione se l'universo sia stato creato o meno e sia, di conseguenza, esente da corruttibilità e distruzione. La pluralità e la contraddittorietà delle teorie pagane è utilizzata come pretesto per mostrare l'assurdità delle affermazioni della filosofia antica, che il fedele cristiano deve rifiutare, per ascoltare, invece, la sola voce del libro genesiaco, unica fonte di *veri aestimatio* sull'origine del creato. Proprio per questo, la prima omelia prosegue con la celebrazione di Mosè², della sua scrittura ispirata e

¹ *In principio fecit Deus caelum et terra (Gen. 1, 1).*

² AMBR. *hex.* 1, 2, 5-7: *Moyses utique ille eruditus in omni sapientia Aegyptiorum, quem de flumine collectum filia Pharaonis ut filium dilexit et subsidiis regalibus fultum omnibus saecularis prudentiae disciplinis informari atque instrui desideravit. Qui cum de aqua nomen acceperit, non putavit tamen dicendum quod ex aqua constarent omnia, ut Thales dicit, et cum esset in aula educatus regia, maluit tamen pro amore iustitiae subire exilium voluntarium quam in tyrannidis fastigio peccati perfunctionem*

veritiera e della sua sapienza modellata tanto su fonti umane quanto sulla rivelazione divina, criterio assoluto di veridicità.

Con l'elogio di Mosè è già ravvisabile nel testo la cifra portante della raccolta ambrosiana, ossia la sua stretta e manifesta dipendenza da una precedente raccolta di altrettante omelie sulla creazione del mondo, pubblicata alcuni anni prima¹ dal vescovo di Cesarea di Cappadocia, Basilio il Grande. L'opera di Ambrogio costituisce una fedele traduzione o, per meglio dire, trasposizione del modello greco², su cui l'autore latino interviene mediante operazioni di diversa natura e da cui si discosta solo raramente, per contaminare la fonte basiliana con altre fonti di sua conoscenza o per intessere l'esposizione dottrinale di reminiscenze e allusioni desunte dai grandi autori della letteratura latina³. In particolare, essa compie soprattutto un'importante opera di mediazione culturale, trasfondendo le riflessioni di Basilio (e delle sue eminenti fonti greche) e la sua trattazione della cosmologia cristiana in un trattato *de rerum natura* in lingua latina, in grado di mettere il cristiano d'Occidente al riparo dalle lusinghe delle dottrine filosofiche pagane⁴.

deliciis adquirere. Denique priusquam ad populi liberandi munus uocaretur, naturali aequitatis studio prouocatus accipientem iniuriam de popularibus suis ultus inuidiae sese dedit uoluptatique eripuit atque omnis regiae domus declinans tumultus in secretum Aethiopiae se contulit ibique a ceteris negotiis remotus totum diuinae cognitioni animum intendit, ut gloriam dei uideret faciem ad faciem. Cui testificatur scriptura quia nemo surrexit amplius propheta in Istrahel sicut Moyses, qui sciuit dominum faciem ad faciem, non in uisione neque in somnio, sed os ad os cum deo summo locutus, neque in specie neque per aenigmata, sed clara atque perspicua praesentiae diuinae dignatione donatus. Is itaque aperuit os suum et effudit quae in eo dominus loquebatur secundum quod ei dixerat, cum eum ad Pharaon regem dirigeret: Vade et ego aperiā os tuum et instruam te quid debeas loqui etc.

¹ Le omelie basiliane furono, con buona probabilità, predicate durante la quaresima del 378. Per il testo e il commento dell'opera di Basilio, cfr. BASILIO di CESAREA, *Sulla Genesi*, a cura di M. NALDINI, Milano 1990.

² Cfr. L. J. SWIFT, *Basil and Ambrose on the six days of creation*, in «Augustinianum» 1981 21, pp. 317-328; R. HENKE, *Ambrosius als Übersetzer von Basilius, Hexaëmeron 9, 3f.: die stoische Oikeiosislehre im Sechstageswerk*, in *Virtutis imago: studies on the conceptualization and transformation of an ancient ideal*, ed. by G. PARTOENS, G. ROSKAM and T. VAN HOUDT, Leuven 2004, pp. 285-297; G. NAUROY, *Ambroise de Milan, émule critique de Basile de Césarée: à propos de Genèse 1, 2*, in *La Création chez les Pères*, éd. par MARIE-ANNE VANNIER, Bern - Frankfurt am Main 2011, pp. 77-101.

³ Cfr. e. g. M. D. DIEDERICH, *Vergil in the works of St. Ambrose*, Washington, 1931; A. V. NAZZARO, *La presenza di Virgilio in Ambrogio*, in *Prospettive sul tardoantico: atti del convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, a cura di G. MAZZOLI e F. GASTI, Como 1999, pp. 91-107.

⁴ Per l'atteggiamento di Ambrogio nei confronti della filosofia antica e profana, cfr. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.

La breve dossografia iniziale, tuttavia, non trova precedenti né in Basilio né altrove e costituisce, anzi, un prodotto dell'originalità ambrosiana. Essa fu oggetto nel 1964 di una vasta e minuziosa trattazione da parte dello studioso francese Jean Pépin¹, che ne mise in luce la struttura dossografica, ne ricercò le fonti principali e la presentò come importante *testimonium* per la ricostruzione di un perduto dialogo giovanile di Aristotele, il cosiddetto *De philosophia*. Proprio per la sua originalità, la presente ricerca si focalizzerà sull'analisi lessicale dei termini filosofici² della sola dossografia introduttiva ed è debitrice dell'imprescindibile lavoro del Pépin, dalle cui preziose acquisizioni prende le mosse.

Ogni lessema di pertinenza filosofica sarà analizzato nelle sue articolazioni semantiche e nel suo utilizzo, sia nel quadro generale della lingua latina sia nel campo specifico della letteratura filosofica e scientifica antica. Ne saranno messi in evidenza i corrispettivi greci e, mediante una ricerca incrociata nei principali repertori lessicografici latini³, se ne esamineranno le occorrenze principali negli autori di Roma e, soprattutto, negli scrittori cristiani e nell'opera di Ambrogio. Il loro statuto di termini tecnici sarà esaminato, laddove possibile, anche in prospettiva diacronica, per rilevare oscillazioni e mutamenti semantici nel passaggio dalla consuetudine filosofica profana a quella in uso presso i cristiani. Dalla considerazione delle valenze e dei contesti di utilizzo di tali termini si passerà ad un sintetico ragguaglio sulle fonti ambrosiane, provando a distinguere i casi di traduzione o di originalità ambrosiana, i riferimenti a fonti greche certe o a consolidate tradizioni latine, con la finalità non soltanto di esplorare la strutturazione di una terminologia scientifica ambrosiana in un passo

¹ J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exaém. I,1,1-4)*, Paris 1964.

² Nella fattispecie, le voci esaminate saranno le seguenti: OPINIO, PRINCIPIVM, EXEMPLAR, INCORRVPTVS, INCREATVS, CREATOR, IDEA, SPECIES, MATERIA, OPERATORIVM, PHYSICA, MENS DIVINA. Saranno presi in considerazione anche i verbi che Ambrogio utilizza per veicolare il pensiero dei filosofi e mostrarne la reciproca *dissensio*, di contro alla testimonianza veridica del testo sacro: ADSERO, VSVRPO (DICERE), PRAESVMO (ADSTRVERE), TESTIFICOR.

³ Per ogni lessema esaminato nel presente lavoro, sono stati analizzati i significati principali mediante una ricerca incrociata, condotta, oltre che col supporto del *ThlL*, anche nei seguenti repertori: per l'epoca antica: E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis, ab Aegidio Forcellini lucubratum, deinde a Iosepho Furlanetto emendatum et auctum, nunc vero curantibus Francisco Corradini et Iosepho Perin emendatius et auctius melioremque in formam redactum*, Patavii – Bononiae; C. T. LEWIS AND C. SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford 1979; per l'epoca patristica: A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954; A. SOUTER, *A glossary of later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1996.

originale e indipendente da Basilio, ma anche di indagare, per quanto possibile, l'orizzonte bibliografico, su cui si sarebbe fondata l'esposizione del vescovo milanese.

A conclusione di questa sezione introduttiva, si riporta qui di seguito il testo dei paragrafi dossografici oggetto del presente studio, secondo l'edizione di K. Shenkl¹, ripresa nella curatela degli *Opera omnia* del santo da G. Banterle²:

Tantumne opinionis adsumpsisse homines, ut aliqui eorum tria principia constituerent omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius, et ea incorrupta et increata ac sine initio esse adseuerarent deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam uocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse adseratur, ipsum quoque mundum incorruptum nec creatum aut factum aestimarent, alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putauit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset. Quid igitur tam inconueniens quam ut aeternitatem operis cum dei omnipotentis coniungerent aeternitate uel ipsum opus deum esse dicerent, ut caelum et terram et mare diuinis prosequerentur honoribus? Ex quo factum est ut partes mundi deos esse crederent, quamuis de ipso mundo non mediocris inter eos quaestio sit. Nam Pythagoras unum mundum adserit, alii innumerabiles dicunt esse mundos, ut scribit Democritus, cui plurimum de physicis auctoritatis uetustas detulit, ipsumque mundum semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere; contra autem Plato non semper fuisse et semper fore praesumit adstruere, plurimi uero non fuisse semper nec semper fore scriptis suis testificantur. Inter has dissensiones eorum quae potest ueri esse aestimatio, cum alii mundum ipsum deum esse dicant, quod ei mens diuina ut putant inesse uideatur, alii partes eius, alii utrumque? In quo nec quae figura sit deorum nec qui numerus nec qui locus aut uita possit aut cura comprehendere, siquidem mundi aestimatione uolubilem rutundum ardentem quibusdam incitatum motibus sine sensu deum conueniat intellegi, qui alieno, non suo motu feratur.

¹ Cfr. CSEL, 32,1 (C. SCHENKL, 1897), p. 3-261.

² Cfr. SANT'AMBROGIO di MILANO, *Tutte le opere: opere esegetiche, I: I sei giorni della creazione*, introd., trad., note e indici di G. BANTERLE, Milano – Roma 1979.

OPINIO

Il commento esegetico a *Genesi* 1 di Ambrogio si apre significativamente con il sintagma *tantum opinionis*, attraverso cui l'autore già esprime l'ardimento dei filosofi antichi nelle loro congetture contraddittorie e vane sull'origine del cosmo e i suoi principi costitutivi. L'utilizzo del sostantivo *opinio*, in posizione tanto rilevata, è di per sé assai interessante in quanto foriero di una nutrita serie di considerazioni di carattere semantico che permettono di comprendere meglio l'accezione con cui esso è adoperato dall'autore in sede incipitaria. La lettura delle annotazioni di grammatici come Nonio Marcello¹ e Carisio², la cui attività si colloca in un periodo cronologicamente anteriore all'opera del Nostro (ovvero almeno nel medesimo secolo IV³), permette di raggruppare i significati correnti del termine secondo tre principali filoni semantici, già riscontrabili a partire dalle prime attestazioni in Plauto⁴. La medesima tripartizione è offerta parallelamente dal *ThLL*⁵, utile soprattutto per le glosse dal Greco e per la raccolta di sinonimi. Il primo e più generale significato che la parola assume è quello che le viene dalla radice comune col verbo *opinari*, cioè quello di *opinatio*, *existimatio*, *sententia*, *iudicium*, *censura*. L'*opinio* si caratterizza, dunque, nell'uso prevalente e comune, come la valutazione del soggetto riguardo ad un oggetto, cioè il “parere”, il “giudizio” che l'individuo si forma in merito a *res*, *facta* o *personae*. Dal senso di valutazione soggettiva deriva secondariamente quello di *suspicio* o *coniectura*, che rimanda

¹ Cfr. NON. p. 356, 13: *opinio est fama*; NON. p. 356, 15: *opinio suspicio*; NON. p. 356, 21: *opinio spes, opinatio*.

² Cfr. CHAR. gramm. p. 392, 3: *opinionem et rumorem et famam*; *ibidem*, p. 392, 5 B: *opinio hominem suspectum facit, fama vel commendat vel destruit, rumor indicat; opinio ostendit, fama iudicat, rumor tumultuatur*.

³ Il *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello viene datato, in base alle citazioni, in un lasso di tempo che ha come *terminus post quem* l'opera di Gellio (125-180 d.C. ca) e come *terminus ante quem* quella di Prisciano (fl. 500 d.C.). L'*Ars grammatica* di Carisio invece si data alla metà del IV secolo della nostra era (cfr. *Index ThLL*).

⁴ Il sostantivo *opinio* ricorre per la prima volta nella letteratura latina in sette luoghi delle commedie plautine e in un frammento di Accio tramandato per citazione. Il *ThLL* precisa che *opinio legitur inde a Plauto, Ter., Acc., Catone, Sisenna, Rhet. Her., Cic.; a poetis praeter scaenicos veteres non adhibetur*.

⁵ Cfr. *ThLL*, vol. IX 2, p. 714, lin. 8 - p. 722, lin. 49, s. v. *opinio*.

all'opinione che l'individuo deduce da una determinata situazione contingente e che normalmente si riferisce a un tempo futuro (tanto da assumere in alcuni contesti il valore di *expectatio* o addirittura di *timor* e da reggere il genitivo di ciò che si attende o prevede per il futuro)¹. In terzo luogo, infine, l'opinione può divenire quella comune oppure non essere più quella del soggetto che valuta la realtà circostante, ma quella degli altri che singolarmente o collettivamente valutano un dato individuo. Il senso, dunque, appare essere quello di *fama*, *rumor*, cioè di "opinione divulgata" a proposito di qualcuno, "fama", "reputazione". I termini greci che i grammatici antichi utilizzano per glossare il sostantivo in esame sono numerosi e diversificati, a seconda della sfumatura di significato che prevale. Il *ThLL* elenca i seguenti: δόξα, ὑπόληψις, οἵησις, σύνοψις, ὑπόνοια, ὑποψία, φήμη, κληδών, nei quali si può ravvisare la sopracitata tripartizione dei significati più comuni. La parola greca, però, che per eccellenza svolge la funzione di paradigmatico corrispondente di *opinio* è sicuramente δόξα (di cui è la prima e più elementare traduzione)² e non solo perché essa indica l'opinione che ci si forma a proposito di un dato oggetto, ma perché, già con l'avvento della speculazione filosofica parmenidea ed eleatica, essa assume una sfumatura, si potrebbe giungere a dire, negativa, consacrata poi da Platone e Aristotele e rimasta secolare nella tradizione filosofica ellenica. Una sfumatura, come ci si propone qui di dimostrare, che è poi quella secondo cui Ambrogio impiega in questa prima pagina delle sue omelie il termine latino corrispondente. Se è infatti vero che la *opinio*/δόξα è una stima, una valutazione, un giudizio, un parere, occorre specificare che tale valutazione, sia essa espressa nel pensiero, a parole oppure per iscritto, si caratterizza per un inalienabile e intrinseco *defectus certitudinis et veritatis*³; si tratta, cioè, di una *existimatio minus fere certa vel vera*⁴, priva di certezza e veridicità, una valutazione puramente congetturale che contrasta con il valore semantico di *veritas*, *res*, *scientia* e perfino di *natura*, secondo il tradizionale dualismo filosofico greco che oppone la semplice δόξα

¹ Per gli esempi si rimanda qui a *ThLL*, vol. IX 2, p. 714, lin. 8 - p. 722, lin. 49, s.v. *opinio*.

² Cfr. LSJ⁹, s. v. δόξα.

³ Cfr. *ThLL*, s.v. *opinio*.

⁴ *Ibidem*.

impressionistica alla salda e scientifica ἐπιστήμη¹. È proprio in base a questo dualismo che, nel lessico specifico delle scuole filosofiche, il termine passa ad indicare “l’opinione” dei singoli filosofi, ovverosia la loro *doctrina*, la loro disciplina filosofica. Va da sé che tale *opinio*, di per sé neutra, può essere precisata da aggettivi che qualificano il sistema filosofico adombrato dal termine in modo più o meno positivo, fino ad avere addirittura un peculiare slittamento di significato nel Latino dei cristiani. Pur continuando, infatti, ad indicare un sistema di idee, una teoria, una dottrina, il termine *opinio*, dal quale traspaiono ormai sia δόξα che δόγμα, può essere inteso *tout court* come *prava opinio*, come κακοδοξία e quindi definire più specificamente un’eresia o un’opinione errata sui dogmi della nuova religione². Quello che, tuttavia, rimane è il pregiudizio per cui δόξα in Greco e *opinio* in Latino indicano uno stato inferiore di conoscenza, una forma di giudizio incerto, non sicuro, mal fondato o addirittura alieno da verità³. Il *ThLL* rileva altresì come il termine, nella sua accezione neutrale di sinonimo di *existimatio* o *sententia*, possa essere precisato da un aggettivo, un participio oppure un genitivo che aiuta a comprendere se l’*opinio* in questione debba

¹ Cfr. E. PAX, *Ex Parmenide ad Septuaginta. De notione vocabuli δόξα*. «Verbum Domini» 38, 1960, pp. 92-102; J. SPRUTE, *Der Begriff der δόξα in der Platonischen Philosophie*, Göttingen 1962; A. DIHLE, «Doxa», «SCI» 15, 1996, pp. 32-43; M.L. MORGAN, *Belief, knowledge, and learning in Plato's middle dialogues*, in F.G. HERRMANN - STEFAN BÜTTNER et alii (ed. by), *New essays on Plato: language and thought in fourth-century Greek philosophy*, Swansea 2006, pp. 63-100; F. TRABATTONI, Λόγος e δόξα: il significato della confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη nel «Teeteto», «RCCM» 48 (1), 2006, pp. 11-27.

² Occorre tuttavia precisare che il sostantivo greco δόξα assume nel lessico cristiano anche un nuovo significato, del tutto diverso da quello di opinione, dottrina, congettura, credo o valutazione (generalmente opposta alla verità). Partendo dall’accezione di fama, cioè di valutazione o stima che gli altri hanno di un dato individuo, e quindi, attraverso il senso peculiare di buona fama, reputazione, rinomanza, si giunge ad utilizzare il termine nella *Settanta* come traduzione dell’Ebraico *kabhodh* (dalla radice כבד), che come primo significato ha quello di “peso”, “pesantezza”, e per traslato indica anche “l’autorità”, “la maestà”, “l’importanza”. Il *kabhodh* di YHWH è ciò che siamo soliti definire “la gloria di Dio”. Dopo che gli autori della *Settanta* ebbero infatti tradotto il termine semitico con δόξα, l’uso divenne abituale nel NT per designare appunto la gloria di Dio. Quindi, accanto all’uso in contesto filosofico-scientifico della parola greca nel senso di “dottrina”, “opinione filosofica” (generalmente fallace), si diffonde col cristianesimo il senso di “gloria” riferita però esclusivamente a Dio. Proprio per questa sovrapposizione di significati, tutti connessi però ad un unico e solo sostantivo, Agostino stesso sente il bisogno di precisare che cosa sia la δόξα τοῦ Θεοῦ, designandola come *clara cum laude notitia* (cfr. AUG., c. *Maximin.*, 2, 770, 8, citato in *The Catholic Encyclopedia*, s.v. *Glory*: “brilliant celebrity with praise”). Per una riassuntiva panoramica sulla questione cfr. C. MOHRMANN, *Note sur doxa*, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, Berne 1954.

³ Cfr. *ThLL*, s.v. *opinio*. A questo proposito mi sembra opportuno citare anche il FORCELLINI che, s.v. *opinio*, attesta: *generatim est assensus rei non exploratae, existimatio, iudicium, conjectura, sententia, cui veritas opponitur*.

interpretarsi *in bonam* o *in malam partem*. Significativamente però si aggiunge che il genitivo è quello della *res quae falso putatur*, quindi, ancora una volta, vi è conferma del valore generalmente negativo di *opinio*, intesa, come detto poc'anzi, quale forma di conoscenza difettosa di veridicità o certezza. Proprio secondo questo valore semantico di dottrina filosofica vana ed errata deve essere intesa la parola nell'apertura del testo ambrosiano. Esso però – è noto – si caratterizza essenzialmente come lavoro di traduzione delle nove omelie basiliane, ragion per cui conviene a questo punto prendere in considerazione l'eventuale presenza di un corrispondente di *opinio* nelle pagine basiliane. Secondo Renate Teßmer, autrice della voce *opinio* nel *ThlL*, il passo *tantum opinionis adsumpsisse* di Ambrogio (citato in riferimento alla seguente definizione del nostro lemma: *respicitur status inferior cognitionis, sc. de iudicio incerto, a veritate alieno, fere in sermone philosophico*) farebbe risaltare in controluce il termine greco ματαιότητα, associato con disprezzo alle vane congetture dei filosofi profani che non sono altro che “vanità”¹. Quando Basilio scrive questa parola, per accusare gli autori profani e difendere la verità cristiana, ha con di certo in mente il passo del *Qoelet* in cui si parla di ματαιότης ματαιοτήτων², perciò le opinioni filosofiche sulla genesi del cosmo formulate dall'antichità pagana non sono altro che vuote ed inani al confronto con la verità “inconfutabile” del testo biblico. Si tratta del medesimo concetto, espresso più o meno nello stesso tono, di Ambrogio. Risulta pertanto molto significativo che Teßmer associ proprio l'ambrosiano *opinio* al ματαιότης basiliano, comprovando la sfumatura negativa che deve essere associata al significato del termine nell'*Exameron*. Del resto al lettore (o ascoltatore) attento di Basilio, di fronte alla pregnanza semantica di ματαιότης, si apre un panorama assai vasto di rimandi e allusioni assolutamente *in malam partem*. Il *LSJ*⁹ ad esempio glossa il sostantivo dell'*Ecclesiaste* nella *Settanta* con *vanity, purposelessness*, ma subito aggiunge che esso viene ripreso per definire quelle forme di opinione o conoscenza profana che la Chiesa di Cristo condanna e combatte come vuota follia. Ecco allora che, dietro la definizione di *vanitas*, affiorano i

¹ Cfr. BAS., *Ex.*, I, 2, 1: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Ἰστησί μου τὸν λόγον τὸ θαῦμα τῆς διανοίας. Τί πρῶτον εἶπω; πόθεν ἄρξομαι τῆς ἐξηγήσεως; Ἐλέγξω τῶν ἔξω τὴν ματαιότητα; ἢ ἀνυμνήσω τὴν ἡμετέραν ἀλήθειαν;

² Cfr. *Qo*, 1, 1-2: Ματαιότης ματαιοτήτων, εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής, ματαιότης ματαιοτήτων, τὰ πάντα ματαιότης.

significati di *idolatry*, *heresy*, ma anche più semplicemente di *fallacious argument* (quello delle varie scuole filosofiche che contraddicendosi reciprocamente sono aliene dalla verità proclamata dalla Scrittura) o addirittura si celano l'intera *secular education*, fondata sulla retorica, e, fra le scienze dell'uomo, soprattutto l'astronomia. Sulla base dunque dell'associazione di *ματαιότης* con *opinio* ravvisata da Teßmer, ne consegue che il sostantivo latino, nel contesto ambrosiano (sostantivo che non è la traduzione del termine greco che gli corrisponderebbe, ma pur sempre si riallaccia ad una consolidata tradizione lessicale romana), non esprime una semplice “opinione”, una valutazione “neutra”, quanto piuttosto già marchia l'opinione dei filosofi profani non solo come grado inferiore di conoscenza lontano dalla verità scientifica (secondo il significato assunto da *δόξα* a partire dalla scuola eleatica e consacrato da Platone), ma anche, e soprattutto, come follia, come vuota dottrina, esito della cultura secolare e dell'idolatria pagana.

Si considerino ora rapidamente le occorrenze di *opinio* nelle opere ambrosiane, per capire se altri testi dell'autore possano in qualche modo illuminare meglio il significato del lessema esameronale, in base soprattutto a quanto finora qui sostenuto. Innanzitutto, dalla disanima delle presenze del sostantivo nella nostra opera di riferimento, si ricava che esso è adoperato in tutto quattordici volte, di cui solo una è quella in cui il valore non è connotato in senso marcatamente negativo:

<i>Tantumne opinionis adsumpsisse homines, ut aliqui eorum tria principia constituerent omnium etc.</i> (dies 1, cap. 1, par. 1)	L'<i>incipit</i> della prima omelia, come già puntualizzato, reca <i>opinio</i> come definizione della presunzione dei pagani immersi nella vanità delle loro <i>δόξαι</i> lontane dal vero.
<i>Sequamur ergo eum qui et auctorem nouit et gubernatorem nec uanis abducamur opinionibus.</i> (dies 1, cap. 2, par. 7)	L'aggettivo <i>vanis</i> connota immediatamente in senso dispregiativo il pensiero di coloro che, non conoscendo il vero e unico autore dell'universo (come Mosè, presunto autore del <i>Genesi</i>), hanno espresso falsità sull'origine del cosmo.

<i>Sed non ista opinio propheticae potuit obuiare sententiae, quam diuina quoque domini Iesu Christi maiestas dei nostri in euangelio conprobauit.</i> (dies 1, cap. 6, par. 24)	L'<i>opinio</i> profana dei filosofi pagani si contrappone sconfitta alla voce dei profeti confermata da Cristo stesso. Significativamente la tesi condannata è una <i>opinio</i>, quella dei profeti è invece <i>sententia divina maiestate conprobata</i>.
<i>Quid est erat? Ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam et dicant ecce quia materia, id est ὄλη, sicut philosophi dicunt, etiam secundum scripturam diuinam non habuit initium.</i> (dies 1, cap. 7, par. 25)	La tesi platonica qui citata, secondo cui la materia non avrebbe avuto inizio e sarebbe stata coeterna al demiurgo, è chiaramente denotata negativamente tanto da essere indicata semplicemente come <i>opinio</i> (senza aggettivi), ancora una volta fallace e fuorviante.
<i>Itaque in constitutione mundi opinio malitiae interim sequestretur etc. (dies 1, cap. 8, par. 29)</i>	Addirittura l'<i>opinio</i> in questo luogo appartiene alla <i>malitia</i>, alla diabolica perversità degli idolatri.
<i>Sed haec opinio feralis eorum qui perturbendam ecclesiam putauerunt.</i> (dies 1, cap. 8, par. 30)	Altro modo di svalutare il pensiero in questo caso non dei pagani ma degli eretici, che turbano la pace nella Chiesa. Tale pensiero eretico non può che essere <i>opinio feralis</i>.
<i>Noli igitur tuis oculis aestimare quae facta sunt opinionibusque colligere, sed quae deus uidit et probauit ea tu retractanda non putes.</i>	L'imperativo ambrosiano sembra avere una sorta di ascendenza eleatica, dato che la conoscenza derivante dai sensi non può che essere δόξα, incerta opinione aliena dal vero, che contrasta in questo caso non

(dies 2, cap. 1, par. 3)	con l'ἐπιστήμη intellettuale e razionale ma, nella nuova prospettiva cristiana, con la parola divina per sua natura irrefutabile.
<i>Concedamus illis quod postulant et secundum eorum opiniones illis respondeam etc.</i> (dies 2, cap. 3, par. 9)	In una sorta di ragionamento fittizio fondato sull'accettazione per assurdo delle tesi dei pagani, <i>opiniones</i> si rivela nuovamente come espressione di un'idea partorita dalla mente fuorviata di coloro che ragionano a prescindere da o in contrasto con la Scrittura.
<i>Quae tamen ideo dicimus, ut aduertant opiniones suas opinionibus ueri similioribus reuinci posse et desinant tantum opus dei humanae operationis et nostrae possibilitatis contemplatione metiri.</i> (dies 2, cap. 3, par. 9)	Di nuovo le <i>opiniones</i> sono valutazioni da mettere da parte, da rifiutare per approdare a concezioni più vicine al vero. Immancabilmente il pensiero di coloro che sono fuori della Chiesa e attentano alla sua verità è definito pura <i>opinio</i>, δόξα infondata.
<i>Audi ergo deum uelut hanc uocem emittentem: Conticiscat ineptus sermo hominum, qui futurus est, facessat uana opinio.</i> (dies 3, cap. 6, par. 27)	L'<i>opinio</i> ancora una volta è <i>vana</i>, frutto di calcolo umano e contrastante con la <i>veritas</i> della Bibbia. Sintomatico dunque che sia giustapposta all'<i>ineptus sermo</i> degli uomini che pretendono di sostituirsi alla voce stessa di Dio.
<i>De ficu quoque eadem est opinio.</i> (dies 3, cap. 13, par. 55)	Questo è l'unico caso in cui <i>opinio</i> ha valore pressoché neutro, limitandosi ad indicare una semplice opinione comune (come in Italiano), un'idea, un parere diffuso nonché riferito, nella fattispecie, alla pianta

	del fico.
<i>Si quis de haereticis conuertatur, uel confirmet eam partem, in quam se commutata opinione contulerit.</i> (dies 3, cap. 13, par. 55)	Ambrogio sta qui sostenendo che il gentile che si converte ed entra nella Chiesa può divenire un grande assertore della verità, tanto più grande quanto più fortemente aveva sostenuto il falso nella vita anteriore. L'<i>opinio</i> dunque che deve essere, per l'appunto <i>commutata</i>, è proprio quella del pagano che si converte e quindi, ancora una volta, anche senza aggettivi che lo specificchino, il termine assume una caratterizzazione di tipo negativo, cioè di conoscenza non vera, di opinione non retta, quale è il credo dei gentili.
<i>Pone ueram eorum esse opinionem de natiuitatum necessitatibus, non potest uera esse collectio.</i> (dies 4, cap. 4, par. 14)	Nuovo ragionamento per assurdo del vescovo, che, nell'ipotesi fittizia, considera vera una <i>opinio</i> che di per sé non può che dirsi fallace. Somma è poi qui la falsità dell'opinione pagana, trattandosi della dottrina caldea sul determinismo astrale, da Ambrogio combattuta con grande ardore nell'<i>Exameron</i>.
<i>Aniles istae fabulae ac uulgi opiniones.</i> (dies 4, cap. 8, par. 33)	Al colmo del disprezzo, il termine <i>opinio</i> è adoperato per bollare le concezioni errate del popolino ignorante, paragonate alle classiche fòle senili a cui nessun uomo di intelletto e ragione crederebbe.

Nell'*Exameron*, pertanto, che designi la dottrina delle scuole filosofiche o la tesi degli eretici, la parola *opinio*, fin dal primo rigo della prima omelia, si caratterizza per una connotazione negativa e, salvo un unico caso, essa è sempre contrapposta, in prospettiva dualistica, alla conoscenza retta e certa che deriva al cristiano dalla Bibbia e che, nella nuova concezione filosofica del cristianesimo, va a sostituire l'ἐπιστήμη razionale di tradizione eleatico-platonica. Ciò conferma quindi l'utilizzo del lessema nel nostro testo come equivalente del termine tecnico δόξα, tradotto in Latino con un termine inequivocabile e ormai sanzionato dalla tradizione. D'altra parte è significativo che il sostantivo ricorra così frequentemente proprio nell'opera più "scientifica" del vescovo milanese, in particolare nella prima giornata, che spicca per il carattere dossografico molto evidente, dato che l'autore in essa analizza, confuta o semplicemente cita, svalutandole, le opinioni appunto delle principali scuole filosofiche relativamente alla genesi del cosmo, per dimostrare l'eccellenza della dottrina cristiana e la superiorità di Mosè a Platone.

Dopo aver preso in considerazione le occorrenze e i valori di *opinio* nell'opera oggetto di studio, una puntuale disamina dei passi ambrosiani in cui il lessema ricorre risulta di un certo interesse nella misura in cui essa si rivela in grado di meglio illustrare il carattere di tecnicismo filosofico della parola nonché la concezione prevalentemente negativa di essa nella lingua del vescovo milanese. Nell'accezione peculiare del greco δόξα, inteso come dottrina, pensiero, rappresentazione intellettuale generalmente riconducibile ad un filosofo, il sostantivo ricorre poche volte. In *off.* I 13, 50¹ esso designa senza ombra di dubbio la dottrina aristotelica, con un valore tecnico nel contesto, pur essendo comunque interpretata negativamente, poiché tale dottrina, confutata dall'autore, è paragonata alle *fabulae* sugli dèi escogitate dai poeti antichi. Allo stesso modo, in due passi del *De Noe*², si parla di *opiniones philosophorum* che devono essere respinte, mentre in *Abr.* 2, 3, 9 e 2, 7, 39 l'*opinio* deprecabile è la dottrina

¹ *Nam de Aristotelis opinione quid loquar qui putat Deum suis contentum esse finibus et praescripto regni modo degere, ut poetarum loquuntur fabulae qui mundum ferunt inter tres esse diuisum ut alii caelum, alii mare, alii inferna coercenda imperio sorte obuenerint; eosque cauere ne usurpata alienarum partium sollicitudine inter se bellum excitent?*

² Cfr. *Noe*, 25, 92: *ideo in principio sanctus Moyses informauit nos atque instruxit de insufflatione animae, ut non laberemur opinionibus diuersis philosophorum, qui sibi ipsi constare non possunt; ibid.*, 26, 100: *ut primum excludamus philosophorum quorundam opinioniones, qui negant deum curam habere super homines etc.*

astrologica dei Caldei¹. Si tratta pertanto di *loci* – questi ultimi - in cui l'equivalenza fra δόξα e *opinio* è evidente e rimanda all'accezione circoscritta di “dottrina filosofica”. Più frequenti sono invece i passi in cui il sostantivo è adoperato nel senso più vulgato e riconducibile al significato generale di “idea”, “pensiero”, “opinione”. Tuttavia, è necessario sottolineare come Ambrogio, nel ricorrere a suddetto lessema, tenda a conferirgli una sfumatura in massima parte negativa, che risulta o da aggettivi e specificazioni che lo accompagnano oppure dal contesto, da cui si evince che l'*opinio* deve essere mutata, combattuta o abbandonata. In *Cain et Ab.* 1, 9, 33² le *opiniones* sono definite *vanae et inanes* (aggettivi del resto tipici che frequentemente accompagnano il termine nella lingua latina³); in *Abr.* 1, 6, 56⁴ l'*opinio* è foriera di *deceptio* e poco più avanti essa è *falsa* e genera l'*error* che ottunde la forza della verità⁵; In *Isaac* 2, 5⁶ l'anima, ingannata dall'*opinio* (quindi dalla solita conoscenza imperfetta e aliena dal vero), erra, volgendosi alla materia e fondendosi al corpo, a tal segno che le *vanae opinioniones*, proprio nella stessa opera⁷, sono affiancate alle *cupiditates*; l'*opinio*, oltre che *vana et inanis*, può essere *prava*⁸, *angusti animi*⁹ o *angustis finibus*¹⁰,

¹ Cfr. *Abr.* 2, 3, 9: *unde liquet eo referendum quia, quamdiu Chaldaeus (scil. Abraham) fuit, hoc est non solum in regione, sed etiam in opinione Chaldaeorum, non poterat deum uidere, quem intra mundum quaerebat*; *ibid.* 2, 7, 39: *surge qui dormis, surge a terrenis, surge a corporalibus, relinque terrena, caelum aspice et exsurge a mortuis, hoc est ab opinionibus uanis et disputationibus Chaldaeorum.*

² *At uero Pharaon, qui opinionibus uanis et inanibus studium inpendebat suum ranis repleta Aegypto etc.*

³ Cfr. *ThLL*, s.v. *opinio*.

⁴ *Unde non mirum si puellas decepit opinio, quae putarent totius populos orbis perisse.*

⁵ Cfr. *Abr.*, 2, 6, 36: *in examine autem hominum falsae opinionis error plerumque obducit uim ueritatis.*

⁶ *Anima igitur secundum sui naturam optima est, sed plerumque [...] fallitur opinione atque inclinata ad materiem adglutinatur corpori.*

⁷ Cfr. *Isaac* 7, 60: *infirmities etenim animae sunt sterilitas et materia; namque eam sterilitas fructu defraudat suo, inopiam infert, timorem incutit, adolet cupiditates et uanas opinioniones; sic anima cadit.*

⁸ Cfr. *Iob.* 3, 6, 16: *post flagella autem continuo secuta est prauae opinionis correctio*; *ibid.*, 3, 6, 16: *tam bonam sententiam postea prauis opinionibus turbatus amiserim.*

⁹ Cfr. *Hel.* 21, 78: *angusti est animi eiusmodi opinio.*

¹⁰ Cfr. in *psalm.* 118 *serm.*, 6, 32: *clauditur angustis opinionis suae finibus cui quod habet non est satis.*

addirittura *adulterina*¹, *otiosa*², *vaga*³, paragonabile nella sua debole forza alle donne imbelli⁴, equiparabile a un *praeiudicium*⁵, *rudis*⁶, *misera*⁷ e in ogni caso, quando si caratterizza come tesi razionalmente strutturata e quindi non semplice valutazione opinabile, ma dottrina di filosofi, pagani⁸, eretici⁹ o sacrileghi¹⁰, si contrappone sempre alla verità¹¹, alla fede¹² e ai *divina oracula* irrefutabili della Scrittura sacra¹³. Se menzionata nel contesto di una determinata argomentazione, inoltre, poi Ambrogio suole parlare di *haec* o *illa opinio*¹⁴ (spesso con l'accompagnamento di una relativa o di

¹Cfr. in psalm 118 serm., 12, 2: *non adulterina quadam opinione misceamus terrena diuinis et illud inuiolabile sacramentum propheticae uisionis aut perennis oraculi naturae nostrae aestimatione uiolemus.*

² Cfr. in Luc. 6, 989: *ne turbae quidem otiosa opinio est, quia alii Heliam, quem uenturum putabant, alii Iohannem, quem decollatum sciebant, aut unum de prophetis prioribus surrexisse credebant.*

³ Cfr. in Luc. 8, 499: *ut uagae errore opinionis inludant nunc in penetralibus etc.*

⁴ Cfr. fug. saec. 8, 47: *deficiunt enim saeculares opiniones, quae mulieribus infirmis comparantur.*

⁵ Cfr. spir. 2, 8, 72: *considera et hic quia ad patrem et filium hoc opinionis vestrae praeiudicium derivatur.*

⁶ Cfr. incarn. 4, 29: *laudatur Petrus, quia dei filium credidit, quem videbat, quia se ab inperitae plebis rudibus adhuc opinionibus separabat.*

⁷ Cfr. exc. Sat. 1, 17: *vae miserae opinioni!*

⁸ Cfr. epist. 69, 8: *responsum autem sibi huiusmodi habeant, qui credunt in dominum Iesum, quod nudare noluimus, cum aduersum opiniones gentilium disputaremus.*

⁹ Cfr. parad., 8, 40: *sibi ista non congruunt nec suae sibi haereticorum conueniunt opiniones.*

¹⁰ Cfr. fid. 5, 1: *et hanc tamen sacrilegorum opinionem Paulus exclusit, qui ait etc.*

¹¹ Cfr. Abr. 2, 6, 36: *in examine autem hominum falsae opinionis error plerumque obducit uim ueritatis; bon. mort. 8, 31: Metus autem opinionis est, opinio nostrae infirmitatis, contraria ueritati; nam per ueritatem uirtus, per opinionem infirmitas.*

¹² Cfr. fid. 4, 1: *quis enim potuit opinione magis quam fide sequi dominum Iesum etc. ?*

¹³ Cfr. in psalm. 118 serm. 12, 7: *aeternitas enim uerbi manentis opinionem uerbi praetereuntis excludit; paenit. 1, 5: quid ergo? repudiabimus divina oracula et istorum opiniones sequemur?*

¹⁴ Cfr. in Luc. 6, 1220: *deinde opinionem illam, quae est de idolis, destruamus; ibid., 7, 2201: non refugimus opinionem quam sequuntur plerique, ut tria genera hominum a consortio magnae illius caenae aestimemus excludi gentilium Iudaeorum haereticorum; ibid., 8, 324: quoniam fides spiritum excludit immundum, maxime cum arboris natura huic concurrat opinioni; exc. Sat. 2, 134: neque umquam hac me opinione dum vivo, fraudari patiar.*

una completiva con valore esplicativo), di *talīs opinio*¹ oppure di *opinio huiuscemodi*² o ancora *eorum* o *istorum*³ per contrapporre le idee di coloro *qui foris sunt* alla verità biblica o alla predicazione di Cristo che *interfecit opiniones*⁴. L'*opinio* può anche indicare più in generale l'intelligenza umana, imperfetta e debole, che non è in grado di penetrare i più alti misteri divini⁵. Va da sé che, talora, il senso attribuibile al lessema è di tipo neutro, poiché designa semplicemente una pura opinione, un'idea di qualcuno a proposito di qualcosa di cui si sta parlando, ma si tratta di occorrenze circoscritte, non significative, e, soprattutto, rimane un pregiudizio verso tali opinioni, che o sono da mutare o rifiutare⁶ oppure sono *communes*, propagate dal *vulgus* ignorante o prodotte da una *plebs inperita*⁷. Si ritiene inoltre opportuno segnalare tre casi in cui la nostra parola assume un valore più specifico, tre casi legati a tre settori della produzione ambrosiana: le opere sulla verginità e la vedovanza, il trattato *De fide* dedicato all'imperatore Graziano e soprattutto il *De paradiso*. In alcuni luoghi dei trattati dedicati a verginità e vedovanza, il vescovo adopera *opinio* nel senso di "fama", "reputazione", "nomea", un senso, derivato anch'esso dal greco δόξα e comunque presente già nel Latino di epoca arcaica, che assume grande rilevanza dopo la diffusione del cristianesimo nei cui testi sacri δόξα designa la gloria di Dio e da lì, per trasposizione del concetto, la gloria

¹ Cfr. *epist. extra coll.* 14, 18: *merito ergo hos redarguens apostolus monet nos, ne talibus labamur opinionibus.*

² Cfr. in *Luc.*, prol. 122: *et bene accidit, ut quoniam euangelii librum secundum Matthaeum diximus esse morem, opinio huiuscemodi non praetermitteretur.*

³ Cfr. in *psalm.*, 1, 47, 2: *si secundum naturam asserant, errare eorum opinionem certum est; paenit.* 1, 5: *Quid ergo? Repudiamus divina oracula et istorum opiniones sequemur?*

⁴ Cfr. *spir.* 1, 11, 119: *sicut ipse filius, cum dicit de patre processi et veni, omnes interfecit opiniones quae etc.*

⁵ Cfr. in *Luc.*, 2, 188: *non loco clauditur, non opinione comprehenditur, non aestimatione concluditur, non aetate variatur (scil. Trinitas); ibid.*, 10, 211: *Dominus respexit super filios hominum si est intellegens aut requirens deum, non quia dubitet deus, sed quia ita rara erat in hominibus fides, ut secundum opinionem hominum uideretur esse dubitandum; ibid.*, 10, 1078: *dei enim spiritus non humana opinione comprehenditur.*

⁶ Cfr. *Ioseph.*, 12, 73: *sicut completo euangelio Paulum Christus amplectitur quibusdam misericordiae suae brachiis, ut interna opinione curuatum uelut a collo in caelum erigat.*

⁷ Cfr. *parad.*, 8, 40: *si autem dixeris quia sciens deus peccatum hominem communes tamen opiniones ei boni et mali impressit etc.; incarn.*, 4, 29: *laudatur Petrus, quia dei filium credidit, quem videbat, quia se ab inperitae plebis rudibus adhuc opinionibus separabat.*

dell'uomo, intesa come “fama” e “buona reputazione”. Così questa *opinio-fama* può essere *sinistra*¹ o *bona*², oppure essere equiparata al *bonum nomen*³. Nell'esposizione sulla fede cattolica invece, in almeno due luoghi, il termine indica un pensiero, una dottrina o anche semplicemente una credenza che si oppone alla vera fede: solo la fede, secondo la verità insegnata nella confessione cattolica, può permettere all'uomo di comprendere dogmi e misteri che l'*opinio* non si spiega o che addirittura nega, se proviene dagli eretici⁴. Caso peculiare infine è il *De paradiso*, dove *opinio* assurge al significato di “notizia”, “nozione”, “conoscenza”: l'*opinio* non è qui una teoria o una dottrina, un sistema filosofico o una credenza, bensì è la pura e semplice nozione, in particolare del bene e del male, che Dio stesso ha impresso nel cuore di tutti gli uomini. È l'*opinio humana*, che non deriva da scienza né da calcolo, ma nemmeno dalla Bibbia, bensì è l'intuitiva ed innata inclinazione dell'uomo a cercare il bene e fuggire il male, che razionalmente concorda con la legge di Dio e che è base e fondamento della legge morale naturale⁵. Se dunque anche in quest'opera l'*opinio* può essere quella *falsa* degli eretici, oppure quella *communis* che deve essere sconfitta e rigettata⁶, si può notare

¹ Cfr. *vid.*, 4, 26: *quanto igitur uos magis conuenit intentas esse studio castitatis, ne locum sinistrae relinquatis opinioni, quae pudicitiae testimonium in solis habetis moribus!*

² Cfr. *virg.* 1, 8, 47: *formosa es, proxima mea, ut bona opinio, pulchra ut Hierusalem. Non caduci itaque corporis pulchritudo uel morbo peritura uel senio, sed nullis obnoxia casibus opinio bonorum numquam moritura meritorum uirginibus est decori.*

³ Cfr. *exhort. virg.*, 12, 80: *quomodo etiam docent Salomonis Prouerbia bonae opinioni studendum dicendo: Potius est nomen bonum quam diuitiae multae.*

⁴ Cfr. *fid.*, 4, 1: *quis enim potuit opinione magis quam fide sequi dominum Iesum?*; *ibid.*, 5, 15: *Vnitas potestatis opinionem iniuriosae subiectionis excludit (scil. de Trinitate).*

⁵ Cfr. *parad.*, 5, 29: *quod si in his quae inrationabilia sunt animantia quidam de aduerso genere animantium naturalis est terror, ut etiam inrationabilia sensum fugiendae mortis accipiant, quanto magis in primo homine rationis utique plenissimo naturalis quaedam opinio mortis debuit esse uitandae!*; *ibid.*, 6, 32: *habebat in natura hanc opinionem, etsi non habebat iudicium boni et mali*; *ibid.*, 8, 39: *non enim auribus corporis de mandatis caelestibus iudicamus, sed cum esset dei uerbum, opiniones quaedam nobis boni et mali pullulauerunt, dum id quod malum est naturaliter intellegimus esse uitandum et id quod bonum est naturaliter nobis intellegimus esse praeceptum [...] ergo opinio nostra sibi legem facit [...] opinio igitur humana sibi tamquam dei lex est*; *ibid.*, 8, 40: *iterum hinc aliam faciunt quaestionem, ut ad uicem mandati eius, quod diximus in hominis opinione consistere, hanc ipsam opinionem inpressam a deo nobis tamquam praescriptum diuinae legis accusent norat, inquit, hominem peccaturum qui creauit eum et has opiniones ei boni et mali inpressit an non nouerat?* Sulla legge morale naturale così come interpretata nel *De paradiso* di Ambrogio cfr. B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma 1967.

⁶ Cfr. *supra*.

come una sorta di “riscatto semantico” renda, almeno in questo specifico caso, il termine non già neutro, bensì connotato positivamente come la naturale nozione del bene e del male innata in ogni essere umano.

Si è fin qui accennato a più riprese al concetto di tradizione filosofica, e si è pertanto rimarcato come il nostro autore non si discosti dal corrente significato del termine secondo le accezioni testimoniate dalla filosofia latina. A questo punto allora converrebbe, dalle opere del vescovo milanese, risalire alle matrici filosofiche che permeano la produzione, per l'appunto filosofica, di Cicerone, riconosciuto come *inventor* di una terminologia scientifica latina e la cui opera di traduzione delle fonti greche rende il confronto con i suoi scritti filosofici imprescindibile¹. Ciò risulta peraltro funzionale a rilevare come l'uso della parola *opinio* si caratterizzi già in età tardorepubblicana secondo i significati che, si è visto, saranno tipici in Ambrogio. Del resto, è stato ampiamente dimostrato, soprattutto nell'opera di Jean Pépin sui problemi di dossografia cosmologica dei primi paragrafi della prima omelia esameronale, che, nelle primissime pagine dell'*Exameron*, Ambrogio segue quanto esposto nel *De natura deorum* ciceroniano². Da esso vengono ripresi non solo dottrine e argomenti afferenti alle opinioni delle scuole platonica e aristotelica in merito all'universo, ma anche le obiezioni che l'epicureo Velleio nel suddetto dialogo muove alla teologia cosmica aristotelica³.

¹ Per comprendere l'importanza della traduzione in Latino delle opere filosofiche greche ed approfondirne aspetti e problemi di maggior importanza, si vedano: H. BALTUSSEN, *Cicero's translation of Greek philosophy: personal mission or public service?* in *Complicating the history of western translation: the ancient Mediterranean in perspective*, ed. by S. MC ELDIFF AND ENRICA SCIARRINO, Manchester 2011; A. R. DYCK, *Text and commentary: the example of Cicero's «philosophica»* in *The classical commentary: histories, practices, theory*, ed. by R. K. GIBSON AND CHRISTINA SHUTTLEWORTH KRAUS, Leiden 2002; A. MICHEL, *Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique* e parallelamente C. LÉVY, *Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse*, entrambi in *La langue latine, langue de la philosophie: actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, Paris et Rome 1992; C. MORESCHINI, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone* in ASNP 1979 IX, pp. 99-178.

² JEAN PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne: (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris 1964.

³ In particolare, secondo il Pépin, quella elaborata dal filosofo nella sua giovinezza ed esposta nel perduto *De Philosophia*.

Nelle opere ciceroniane dedicate alle questioni di filosofia, il termine *opinio* compare con differenti sfumature di significato, più o meno riconducibili comunque a quella tripartizione generale cui si è accennato sopra. Innanzitutto il termine può indicare tecnicamente la δόξα del pensiero greco, forma di *inscientia* generata dalla percezione sensoriale risalente alle classificazioni parmenidee e platoniche che la mostrano come *opinio imbecilla cum falso incognitoque communis*¹. *Opinio* è infatti esplicitamente proposta come corrispettivo latino del greco δόξα nell'opera dedicata ai paradossi, la cui etimologia viene glossata dall'Arpinate come *contra opinionem*, in particolare la *vulgi opinio* che si oppone alla *vera ratio*². Quest'uso tecnico e specifico del termine non basta però a rendere conto di tutte le diverse sfumature presenti nell'opera filosofica ciceroniana. Mantenendosi come traduzione corrente di δόξα, *opinio* ad esempio può anche essere la dottrina, il pensiero di uno specifico pensatore greco, da Epicuro ad Anassimandro³. Si considerino ora le occorrenze del termine registrate all'interno dei dialoghi ciceroniani, analisi funzionale a garantire un loro confronto più circostanziato con il lessico ambrosiano. In alcuni luoghi la parola designa la cosiddetta *notitia*, ossia la nozione che l'uomo pensante possiede in merito ad una determinata *res*: *opinio divinationis*⁴, *opinio de deo* od *opinio deorum*⁵, *opinio*

¹ Cfr. Cic., ac., 1, 41: *quod autem erat sensu comprehensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua existeret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.*

² Cfr. parad., prooem., 4: *quae quia sunt admirabilia contraque opinionem omnium [ab ipsis etiam παράδοξα appellantur], temptare volui possent ne proferri in lucem [id est in forum], et ita dici, ut probarentur, an alia quaedam esset erudita, alia popularis oratio, eoque hos locos scripsi libentius, quod mihi ista παράδοξα quae appellant maxime videntur esse Socratica longeque verissima; ibid., 1, 8: Quam ob rem licet inrideat, si qui vult, plus apud me tamen vera ratio valebit quam vulgi opinio.*

³ Cfr. fat., 37: *nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt etc.*; nat. deor., 1, 25: *Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabiles esse mundos.*

⁴ Cfr. div., 1,1: *vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικὴν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum; ibid. 2, 75: equidem adsentior C. Marcello potius quam App. Claudio, qui ambo mei collegae fuerunt, existimoque ius augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum.*

⁵ Cfr. leg., 2, 26: *est enim quaedam opinione species deorum in oculis, non solum in mentibus; nat. deor., 1, 29: Empedocles autem multa alia peccans in deorum opinione turpissime labitur; ibid., 3,11: opinio de dis immortalibus; Tusc., 1, 13, 29: ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio etc.*

*iustitiae*¹, *opinio virtutis*², *opinio boni aut mali*³. In tutti questi casi però occorre specificare che tale opinione è generalmente contemplata come un grado di conoscenza che deve essere trasceso, una nozione imperfetta o frutto di *iudicium levitatis*⁴. Infatti *opinio*, sebbene talvolta possa essere vera e confermata⁵, quasi sempre è contrapposta a quanto designa un genere più alto e sicuro di conoscenza e ricorre come contraltare oppositivo di *sapientia*⁶, *natura*⁷, *veritas*¹, *res*². Si può così notare come già in

¹ Cfr. *off.* 2, 22, 39: *ergo etiam solitario homini atque in agro uitam agenti opinio iustitiae necessaria est etc.*; ma cfr. anche *ibid.*, 2, 9, 31: *commouetur ipsa fama et opinione liberalitatis beneficentiae iustitiae fidei omniumque earum uirtutum* e *ibid.* 2, 9, 34: *quo enim quis uersutior et callidior hoc inuisior et suspectior detracta opinione probitatis*.

² Cfr. *Lael.*, 37: *nam cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris*.

³ Cfr. *Tusc.*, 3, 11, 24 et sq: *est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum [...] nam cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem aspernans vel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera, voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni, altera, cupiditas, quae recte vel libido dici potest, quae est immoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans, - ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum. Nam et metus opinio magni mali inpendentis et aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angere, id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere [...] haec mala [...] ipse tibi addidisti; non inerant in is quae tibi casus invexerat, et quidem inveterato malo, cum tumor animi resedisset - est autem aegritudo, ut docebo, in opinione mali recentis - [...] Epicuro autem placet opinionem mali aegritudinem esse natura, ut, quicumque intueatur in aliquod maius malum, si id sibi accidisse opinetur, sit continuo in aegritudine. Tale uso di opinio nel significato di notitia, in particolare di un concetto astratto come il bene o il male, deve riportare alla mente il medesimo uso osservato in Ambrogio, specificamente nel *De paradiso*.*

⁴ Cfr. *fin.*, 3, 10, 35: *perturbationes autem nulla naturae vi commouentur, omniaque ea sunt opiniones ac iudicia levitatis. Itaque his sapiens semper vacabit*.

⁵ Cfr. *nat. deor.*, 3, 71: *nam omnis opinio ratio est, et quidem bona ratio si vera, mala autem si falsa est opinio*; *rep.*, 2, 17: *ac Romulus [...] tantum est consecutus, ut [...] deorum in numero conlocatus putaretur; quam opinionem nemo umquam mortalis adsequi potuit sine eximia virtutis gloria*; *Tusc.*, 1, 13, 30: *omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consensus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est*; *fin.*, 2, 24: *mihi quidem eae verae videntur opiniones, quae honestae, quae laudabiles, quae gloriosae, quae in senatu, quae apud populum, quae in omni coetu concilioque profitendae sint, ne id non pudeat sentire, quod pudeat dicere*.

⁶ Cfr. *fin.*, 5, 21: *praeclare enim Plato: 'Beatum, cui etiam in senectute contigerit, ut sapientiam verasque opiniones assequi possit!'*

⁷ Cfr. *fin.*, 3, 13: *opinio facit, non natura, vim doloris aut maiorem aut minorem*; *leg.*, 1, 28: *nihil est profecto praestabilius quam plane intellegi nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse ius*; *ibid.*, 1, 45: *ea autem in opinione existimare, non in natura posita dementis est. Nam nec arboris nec equi virtus, quae dicitur, in quo abutimur nomine, in opinione sita est, sed in natura*;

Cicerone si intraveda, in controluce all'utilizzo di suddetto lessema, il contrasto fra δόξα ed ἐπιστήμη tradizionale nel pensiero ellenico. È del resto proprio una simile contrapposizione che induce Cicerone ad utilizzare il termine con un'ipoteca generalmente negativa, che risalta non solo dall'appena citata contrapposizione con altri termini indicanti una forma positiva e salda di conoscenza, ma anche dal consueto accompagnamento di attributi e specificazioni che tolgono ogni dubbio sullo scarso valore gnoseologico della *opinio*/δόξα. Essa infatti può essere platealmente *error*³ oppure *errans*⁴; può ricondursi ad un *iudicium levitatis*⁵ da cui il saggio deve *vacare*; le *opiniones* si caratterizzano più volte come *vanae*⁶, *falsae*⁷, *fictae*⁸, *pravae*¹; in un luogo

nat. deor., 2, 5: *opinionis enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat*; *Tusc.*, 2, 22, 53: *vides ne igitur opinionis esse, non naturae malum?*; *ibid.*, 3, 1, 2: *nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat*.

¹ Cfr. *div.*, 1, 105: *quibus nulla videbatur in auguriis aut praesensio aut scientia veritatis futurae; sapienter aiebant ad opinionem imperitorum esse fictas religiones*; *leg.*, 2, 43: *sed opinionibus vulgi rapimur in errorem nec vera cernimus*; *nat. deor.*, 1, 43: *cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum Aegyptiorumque in eodem genere dementiam, tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia veritatis ignorance versantur*; *Tusc.*, 3, 1, 2: *tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas et opinioni confirmatae natura ipsa cedat*.

² Cfr. *nat. deor.*, 3, 53: *qui hos deos ex hominum genere in caelum translato non re sed opinione esse dicunt*.

³ Cfr. *fin.*, 1, 8, 26: *C. Caesaris qui omnia iura diuina et humana pervertit propter eum quem sibi ipse opinionis errore finxerat principatum*; *ibid.* 1, 26, 91: *tales enim nos esse putamus ut iure laudemur ex quo nascuntur innumerabilia peccata cum homines inflati opinionibus turpiter irridentur et in maximis versantur erroribus*.

⁴ Cfr. *fin.*, 2, 22, 71: *quodam modo ut nostram stabilem conscientiam contemnamus, aliorum errantem opinionem aucupemur*.

⁵ Cfr. *supra*, *fin.*, 3, 10, 35.

⁶ Cfr. *leg.*, 1, 29: *quodsi depravatio consuetudinum, si opinionum vanitas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret*; *nat. deor.*, 2, 5, 50: *etenim videmus ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse*.

⁷ Cfr. *fin.*, 1, 13, 42: *et omnium falsarum opinionum temeritate derepta*; *nat. deor.*, 2, 70: *quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles*; *Tusc.*, 4, 28, 60: *illa autem altera ratio et oratio, quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit*; *ibid.*, 4, 37, 81: *qui autem non natura, sed culpa vitiosi esse dicuntur, eorum vitia constant e falsis opinionibus rerum bonarum et malarum*.

⁸ Cfr. *nat. deor.*, 1, 118: *quid i qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa etc.?*; *ibid.* 2, 5 : *videmus ceteras opiniones fictas atque vanas*.

l'*opinio* appare addirittura *effeminata ac levis*². Di esse si mettono in evidenza la *vanitas*³, la *varietas* e la *dissensio*⁴, la *temeritas*⁵, la *pravitas*⁶, la *perversitas*⁷. L'*opinio* giunge ad essere paragonata alla *dementia*⁸, alla *superstitio*⁹, alla *pestis*¹⁰. I contesti in cui la parola viene adoperata non lasciano alcun dubbio sul fatto che essa abbia un'accezione dispregiativa e d'altra parte i momenti in cui il valore della parola appare neutro o privo di giudizio sono davvero rari nelle pagine ciceroniane¹¹. Spesso poi Cicerone fa contrastare il proprio pensiero con *istae opiniones*¹², cioè con dottrine e concezioni che non solo appaiono vane o false o prodotto degli stolti¹³ o degli imperiti¹,

¹ Cfr. *rep.*, 1, 51: *verum hunc optimum statum pravis hominum opinionibus eversum esse dicunt*; *Tusc.* 3, 1, 2: *nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus*; *ibid.* 3, 2, 3: *tum plane inficimur opinionum pravitate a naturaque desciscimus*; *ibid.*, 4, 10, 23: *in corpore morbi aegrotationesque nascuntur, sic pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter se repugnantia sanitate spoliatur animum morbisque perturbat*.

² Cfr. *Tusc.*, 2, 22, 52: *opinio est enim quaedam effeminata ac levis*. Come non ricordare l'ambrosiano *opiniones quae mulieribus infirmis comparantur*? (*fug. saec.*, 8, 47).

³ Cfr. *leg.*, 1, 29: *si opinionum vanitas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret*.

⁴ Cfr. *nat. deor.*, 1, 5: *quorum opiniones cum tam variae sint tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest ut earum nulla, alterum certe non potest ut plus una vera sit*.

⁵ Cfr. *fin.*, 1, 13, 42: *terroribus cupiditatibusque detractis et omnium falsarum opinionum temeritate*.

⁶ Cfr. *Tusc.*, 3, 2, 3: *tum plane inficimur opinionum pravitate a naturaque desciscimus*.

⁷ Cfr. *Tusc.*, 3, 1, 2: *in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur*.

⁸ Cfr. *nat. deor.*, 1, 43: *cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum Aegyptiorumque in eodem genere dementia, tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia veritatis ignorance versantur*.

⁹ Cfr. *nat. deor.*, 2, 70: *quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles*.

¹⁰ Cfr. *off.*, 3, 7, 34: *negatque ullam pestem maiorem in vitam hominum inuasisse quam eorum opinionem qui ista distraxerint*.

¹¹ Cfr. quanto detto *supra* su *opinio vera* o sull'equivalenza tra *opinio* e *notitia*.

¹² Cfr. *nat. deor.*, 1, 76: *accessit etiam ista opinio fortasse, quod homini homine pulchrius nihil videatur*; *ibid.*, 1, 95: *equidem mirari satis non possum unde ad istas opiniones vester ille princeps venerit*. Lo stesso uso è anche di Ambrogio.

¹³ Cfr. *nat. deor.*, 3, 11, 121: *placet igitur tantas res opinione stultorum iudicari, vobis praesertim qui illos insanos esse dicatis*?

ma hanno anche lo svantaggio di essere tipiche del volgo², dei barbari³ o di vecchie ormai dementi⁴.

Dalla disamina qui proposta degli usi ciceroniani del nostro lessema, i legami con l'*Exameron* e le altre opere ambrosiane è evidente. Giacché il santo milanese ricorre ad *opinio* esattamente nelle stesse accezioni dell'Arpinate. Non solo essa è accompagnata in molti casi dagli stessi aggettivi o specificazioni (*vana, inanis, prava, falsa*); non solo è prodotto dell'ignoranza del volgo (in particolare delle vecchie!) o della malizia degli empi e genera errore, pregiudizio o malinteso; non solo anche in Ambrogio si punta il dito contro la contraddittorietà delle differenti *opiniones inter se dissidentes*, ma sempre si fa contrastare l'*opinio* alla vera conoscenza, alla nozione certa e sicura delle cose che è l'ἐπιστήμη ellenica. Anche se l'opinione può essere talvolta vera, confermata o non necessariamente sbagliata, essa, come per Cicerone così anche per Ambrogio, diviene espressione di un giudizio incompleto e imperfetto, di una conoscenza inferiore rispetto alla verità. Il fatto che in Cicerone alle *opiniones* venga contrapposto il *lumen naturae* o i *iudicia naturae*, la *ratio*, il *vera cernere* o la vera *sapientia*, mentre in Ambrogio l'opposto dell'*opinio* è la pagina biblica, alla quale si deve credere per fede, è aspetto che non incide a livello dell'impostazione lessicale, che nell'*Exameron* (ma generalmente anche nelle altre opere ambrosiane) è esattamente ricalcata sull'uso ciceroniano, tanto da poter stabilire perfino delle corrispondenze specifiche soprattutto nell'opera che Pépin aveva visto proprio come fonte dei primi paragrafi esameronali, il *De natura deorum*, a cui Ambrogio evidentemente allude non solo nella trama delle idee, ma anche nell'ordito del lessico.

¹ Cfr. *div.*, 1, 105: *sapienter aiebant ad opinionem imperitorum esse fictas religiones*.

² Cfr. *nat. deor.*, 1, 43: *tum etiam vulgi opinionones, quae in maxima inconstantia veritatis ignoratione versantur*.

³ Cfr. *leg.*, 1, 32, dove si parla dell'abitudine di popoli stranieri, come gli Egizi, di venerare animali: *si opinionones aliae sunt apud alios, idcirco, qui canem et faelem ut deos colunt, non eadem superstitione, qua ceterae gentes, conflictantur*.

⁴ Cfr. *nat. deor.*, 2, 70: *quae res genuit falsas opinionones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles*.

PRINCIPIVM

Le realtà costitutive che, secondo l'opinione fallace dei filosofi profani, starebbero alla base dell'origine del cosmo e ne esprimerebbero la fondamentale essenza (nella fattispecie del primo esempio citato in cui compare il termine: la divinità demiurgica, il suo *exemplar* e la materia) ricevono da Ambrogio la designazione di *principia*. Per quanto siffatto termine possa apparire di uso assai comune, gioverebbe osservarne le sfumature di significato, nel contesto della produzione in lingua latina e, soprattutto, l'utilizzo nel *corpus* ambrosiano, al fine di approfondirne lo statuto di tecnicismo filosofico e osservarne parallelamente i rapporti con il linguaggio filosofico greco.

Il termine è spiegato nei repertori lessicali¹ come sinonimo di *exordium* ed *initium* e, dalla parte opposta, come contrario di *exitus* o *finis*. Pertanto i grammatici del Basso Impero² mostrano la tendenza a glossarlo ricorrendo al sostantivo equivalente *primordium* e attraverso il corrispettivo greco ἀρχή. Le sue prime attestazioni compaiono nei testi poetici di Plauto, Ennio, Terenzio e Lucilio, mentre in prosa il termine fa il proprio debutto in Catone, per divenire poi, con gli autori tardo repubblicani, di uso assolutamente consueto³. Secondo la voce del *ThlL*, il sostantivo possiede un significato letterale e fondamentale di *initium* o *exordium* (ἀρχή per l'appunto) e può dunque indicare, in modo più solenne rispetto ai due sinonimi appena citati, l'inizio di un'azione, di un evento, di una condizione; il momento iniziale di uno spazio di tempo; l'*incipit* di un discorso o di un'opera scritta, quindi altresì l'esordio di un'orazione nonché la persona da cui, *honorificandi causa*, prende le mosse un discorso o un carme⁴; ancora, il momento inaugurale di un incarico, di una magistratura, di un

¹ Per un'esauritiva e ricca panoramica di tutte le possibili accezioni, cfr. *ThlL*, vol. X 2, p. 1306, lin. 7 - p. 1320, lin. 8, s.v. *principium*.

² Cfr. *FEST.* p. 224: *primordia* : *principia*; *Char. gramm.* p. 462, 36: *principium* ἀρχή.

³ Cfr. *ThlL*, s. v. *principium*.

⁴ I repertori lessicografici mettono in evidenza varie accezioni di *principium* come tecnicismo peculiare soprattutto nell'ambito di alcune discipline. Esso infatti può indicare:

ufficio o di un regno. Su tali basi risulta chiaro come nel termine sia viva e operante l'accezione primaria di “momento iniziale”, “cominciamento”, “esordio”, da cui deriva poi, secondariamente, quella di “inizio”, inteso come origine, causa o scaturigine di un dato fenomeno. Se infatti il *principium* può indicare anche il primo elemento di una serie, di un *ordo* (che si sviluppa nello spazio o nel tempo), esso designa, d'altra parte, anche il fondamento, ad esempio, di una τέχνη o di una dottrina e, per estensione, la causa prima o l'elemento costitutivo di una realtà. Nell'accezione tecnica pertinente alla filosofia e alla teologia, inoltre, il *ThLL* mostra chiaramente come i *principia* possano indicare non solo i “principii” fondativi, cioè le basi dottrinali o gli assiomi di un sistema filosofico, ma, in particolare, nel parlare dell'universo, anche gli elementi stessi che lo compongono e che ne sono l'origine, siano essi gli atomi, i cinque στοιχεῖα della fisica aristotelica, la *mens divina* degli Stoici o il Dio creatore dei cristiani. In particolare, nel contesto della filosofia naturale antica, i *principia*, a partire dai dialoghi ciceroniani, stanno ad indicare τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, ovvero, secondo la definizione stessa del *ThLL*, tutte le *res quas homo primas naturaliter appetit*.

È così possibile vedere, ad una prima e superficiale rassegna, come le principali definizioni abbiano in comune la caratteristica di riferirsi ad un principio di ordine temporale, ma, come in parte si può ricavare da quanto detto poc'anzi su *series* ed *ordo*, il sostantivo può essere inteso anche secondo la precedenza in senso locale, spaziale, ed indicare dunque il primo elemento di una successione non in ordine di tempo, bensì sul piano della dislocazione (si veda ad esempio l'utilizzo del termine per indicare le prime fila dell'*acies* romana schierata in battaglia¹).

-
- In un'orazione o in un libro, l'esordio, la prefazione o il prologo.
 - La *pars prior* di qualsiasi opera, oltre che il suo *incipit*.
 - Il dio o il patrono da cui, per ragioni celebrative, prende le mosse un carme o un discorso (e.g. *Ab Iove principium*)
 - I fondamenti di qualunque disciplina tecnica, arte o *praeceptio* in generale, soprattutto gli *elementa* di grammatica, metrica, retorica, aritmetica, geometria, musica e logica.
 - La parte iniziale di una voce o di un verso in sede di studio etimologico o grammaticale.
 - Sempre nelle opere grammaticali, la forma primitiva delle parole, da cui derivano le altre, ovvero il *verbum simplex* o *primigenium*.
 - Nella logica, la *propositio prima* su cui poggia il sillogismo aristotelico.

¹ I *principia* nel lessico militare possono indicare:

- La prima fila dell'esercito o della flotta nello schieramento di battaglia.
- La parte dell'accampamento, generalmente al centro, che spetta ai *principes ordinum*.

Tuttavia, sulla base della casistica proposta dai lessici, è possibile altresì constatare come il sostantivo, a partire dal significato basilare di *initium*, *exordium*, *primordium*, abbia assunto, nel contesto della speculazione filosofica, un’accezione peculiare che sembra trovare attestazione nel *locus* esameronale qui considerato. Poiché infatti *principium* può designare il momento originario in cui qualcosa nasce o comincia il proprio sviluppo, il termine può anche, in senso più strettamente tecnico, essere riferito all’origine degli *animantes* e di tutti gli enti classificati in natura come *nascentia*, e, dunque, divenire sinonimo di *ortus*. Da qui il significato si estende fino ad una più compiuta qualificazione dell’*initium omnium saeculorum*, l’origine del cosmo e del tempo, sia negli scritti dei pagani che in quelli cristiani. Parallelamente, restando fermo il senso di “principio”, anche di tutto ciò che è frutto di fondazione ed istituzione, umana o divina, il *principium*, nel linguaggio filosofico e tecnico, può afferire agli elementi basilari, costitutivi, ai “principi primi”, ad esempio di una *ars*, di una *doctrina* o di una *opinio* filosofico-religiosa. Risulta, quindi, evidente, da quanto fin qui affermato, la duplice caratterizzazione del sostantivo nel lessico filosofico: da un lato, origine e momento iniziale di qualunque cosa abbia avuto una nascita, dall’altro, invece, elemento costitutivo, essenza ed ἀρχή di una disciplina-dottrina o di una realtà fisica o metafisica. Utile a questo proposito può dirsi il Forcellini che, *sub voce*, chiarifica come il lessema possa indicare, appunto, non solo l’*origo* o il *caput* (con l’evidente conseguenza per cui ciò che sta o è collocato prima è l’elemento più importante per rango e dignità), bensì anche come, nel contesto specifico del linguaggio tecnico e filosofico, esso sia adoperato *speciatim de primis elementis, rudimentis et propositionibus universalibus artium* e come, in riferimento all’ambito della natura e del cosmo, siano rintracciabili in essi i *principia rerum, e quibus omnia constant*¹.

Qualora si prendano in considerazione testi di autori cristiani, tuttavia, occorre ricordare che il nostro sostantivo assume una caratterizzazione specifica che, non obliterando affatto la semantica consacrata dalla tradizione profana, si arricchisce di nuove e importanti sfumature, derivanti essenzialmente dal fatto che *principium* è traduzione del greco ἀρχή in due luoghi di capitale importanza della Scrittura sacra. Si

-
- L’edificio ivi collocato.
 - Nel tardo Impero, coloro che militano nelle truppe imperiali con il grado superiore.

¹ Cfr. FORCELLINI, s.v. *principium*.

tratta ovviamente di *Gen*, 1, 1 e *Io* 1, 1: *In principio fecit Deus caelum et terram*¹ ed *In principio erat Verbum*. Due versetti su cui si è intensamente e lungamente concentrata l'esegesi cristiana, non solo per la loro posizione incipitaria, ma soprattutto per la pregnanza teologica di queste due affermazioni, che si aprono entrambe con l'espressione *in principio*. Qualsiasi analisi del lessico dei Padri non può prescindere, nella considerazione di *principium*, da questi due passi fondamentali nel testo biblico e nella conseguente esegesi. Lo stesso *Exameron*, dedicato all'interpretazione della genesi del creato, e le omelie di Basilio che ne costituiscono la fonte e il modello, prendono le mosse proprio da questo primo versetto genesiaco, inducendo gli autori a discettare diffusamente sul significato corretto (secondo l'ortodossia) della stessa parola *principium*. In esso la tradizione omiletica cristiana, d'Oriente e d'Occidente, vede sia il momento atemporale, assoluto e indistinto in cui non esisteva nulla, se non Dio stesso nella sua eternità, e dal quale fu ricavata la *creatio ex nihilo*, contrapposta alle dottrine profane sulla creazione demiurgica basata su una materia coeterna al creatore, sia il punto iniziale della vita del cosmo, nel quale il cielo e la terra furono plasmati come elementi primari della creazione. Essendo però tale *principium*, secondo gli scritti neotestamentari, anche quell'ἀρχή, quell'inizio cosmico che si identifica con Cristo stesso, Logos, alfa e omega, da cui scaturisce l'intera vita, il principio "in cui" il Padre crea l'universo è Cristo stesso, persona trinitaria co-artefice della creazione mondana².

Si considerino ora le occorrenze del sostantivo all'interno della nostra opera. Solo nella prima giornata, esso si incontra quarantotto volte e un simile risultato è indubbiamente significativo della sua importanza nel discorso ambrosiano, in particolare nella parte iniziale dell'opera. Da parte dell'autore emerge infatti chiarissimo il desiderio di insistere sul concetto di *principium*, affinché l'uditorio colto, avvezzo alle opinioni dei filosofi *qui foris sunt*, non travisi il vero significato della parola secondo la Bibbia. Di fronte a tale abbondanza di *loci* testimoni di tale presenza e alla palese

¹ Si cita il versetto secondo la versione che Ambrogio leggeva e non secondo il testo poi canonico della *Vulgata*, che a *fecit* sostituisce *creavit*.

² Sulla questione, molto dibattuta nell'antichità, della corretta interpretazione del nesso "in principio", cfr. J. C. M. VAN WINDEN, *In the Beginning. Some observations on the patristic interpretations of Genesis 1,1*, in «Vigiliae Christianae», 17, 1963, pp. 105-121; A. EHRHARDT, *The beginning. A study in the Greek philosophical approach to the concept of creation from Anaximander to St. John*, Manchester 1968; *In principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, in *Études Augustiniennes*, Paris 1973.

insistenza di Ambrogio sulla spiegazione del termine biblico, è importante esaminare le singole occorrenze, distinguendo le diverse sfumature di significato e mostrando le argomentazioni del vescovo nel dischiudere il senso ortodosso della parola ai suoi fedeli in ascolto¹.

Di queste quarantotto occorrenze, dieci costituiscono citazioni, più o meno integrate nel corpo del testo omiletico, desunte dalla Scrittura: in otto casi è menzionato, interamente o in parte, il versetto di apertura dell'AT (*In principio fecit Deus caelum et terram*), mentre, nei rimanenti due casi, ad essere menzionati sono *Io* 1, 1 e un brano del salmo 101, ripreso identico nella *Lettera agli Ebrei* del NT². Messe da parte queste citazioni scritturistiche, la parola *principium* ha sempre, in questa prima giornata, il valore generico di *exordium* e *origo*; indica cioè il momento iniziale della creazione in cui furono plasmati cielo e terra, l'*ortus* stesso dell'universo e delle sue prime parti, l'*origo substantiae universorum*³. Il significato è quindi, nella assoluta maggioranza dei casi, quello di “inizio”, “cominciamento”, “nascita”, “momento iniziale”, con accento sul *principium*, a volte, come fase iniziale di un processo o di un fenomeno (come la *generatio mundi*), altre, invece, come attimo e dimensione in cui tale processo o fenomeno ha preso il proprio avvio o è nato. Tre sole occorrenze si discostano invece dal senso comune di *exordium* e sono di gran lunga significative, poiché in esse il senso è quello che proviene al termine latino dal greco ἀρχή, con la sua pregnanza di significato filosofico, radicata già nella speculazione presocratica e consacrata dalla successiva filosofia greca. I *principia* di cui parla Ambrogio in questi tre luoghi sono infatti gli elementi costitutivi del cosmo, quei principi primi che ne hanno garantito e presieduto l'origine e che sono alla base della realtà fisica del tutto, soprattutto nelle dottrine dei pensatori pagani. Molto significativamente due volte il lessema è adoperato, secondo tale accezione, proprio nella sezione dossografica dell'*incipit* della prima omelia, nel punto in cui il vescovo milanese riassume, al fine di confutarle, le posizioni

¹ Per un prospetto generale e sintetico delle occorrenze ambrosiane si rimanda a *Thesaurus sancti Ambrosii, curante CETEDOC (Universitas Catholica Lovaniensis)*, Lovanii Novi 1994 e LUDMILLA KRESTAN, *Wortindex zu dem Schriften des Hl. Ambrosius (nach der Sammlung von Otto Faller)*, Wien 1979.

² Cfr. *hex.*, 1, 6, 24: *Dixit enim David: Principio terram tu fundasti, domine, et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes: et omnia sicut uestimentum ueterescent, et tanquam amictum mutabis ea et mutabuntur, tu uero ipse es, et anni tui non deficient* (Ps 101, 26-28; Eb 1, 10-12).

³ Cfr. *hex.*, 1, 5, 19.

della scienza profana sulle cause prime della genesi dell'universo. Ecco allora che i *principia* inizialmente sono tre nella dottrina di Platone e dei suoi epigoni, il demiurgo (*deus*), il modello ideale sulla base del quale la divinità ha modellato la realtà sensibile (*exemplar*) e la materia (*materia*), indistinto ricettacolo esistente *ab aeterno* da cui il demiurgo ricavò le sostanze e gli enti creati. In seguito scendono a due nella fisica aristotelica e sono la *species* e la *materia*, a cui però se ne aggiunge un terzo, che Ambrogio definisce *principium operatorium* e che, come si avrà modo di vedere in sede specifica, è traduzione originale di un termine aristotelico. D'altro canto, la terza occorrenza¹, in modo ancor più manifesto e inequivocabile, consente di individuare nei *principia*, definiti sprezzantemente dall'autore *sic minuta et insubstantiva*, gli elementi costitutivi del mondo fisico secondo l'opinione di Democrito, ovvero gli ἄτομοι, la cui fortuita congiunzione e dissoluzione darebbe origine a tutte le cose.

Varrebbe la pena, a questo punto, domandarsi per quale ragione Ambrogio, seguendo e sviluppando quanto già trattato prima di lui dal Padre di Cesarea, insista così lungamente e con tanta dovizia di argomentazioni nello spiegare al suo pubblico il senso della locuzione *in principio* e, soprattutto, nel voler dimostrare che l'universo ha sicuramente avuto un *principium*, più ancora che nel formulare eventualmente, secondo la dottrina cristiana, quali possano essere i *principia* costitutivi dell'universo. All'autore interessa, infatti, definire tali *principia* solo nell'opinione dei pagani e nella misura in cui essi vanno senz'altro confutati, mentre, lungi dal proporre, per contrasto, dei *principia* cristiani della realtà fisica creata, egli preferisce sottolineare costantemente che il cosmo ha avuto un *principium*, inteso come *initium* o *exordium* ben preciso e individuato. Nell'urgenza, avvertibile in tutto l'*Exameron*, ma in particolare nella prima giornata, di confutare le teorie dei filosofi greci sull'origine dell'universo, al fine di supportare il modello biblico della cosiddetta *creatio ex nihilo*, Ambrogio, senza riserve, continuamente, suffragando le proprie affermazioni a partire dal primo versetto di *Genesi* 1, afferma che il mondo ha avuto un inizio. Alla credenza platonica, in voga ancora nel IV secolo attraverso la rinascita plotiniana e le dottrine enoteistiche², per cui

¹ Cfr. *hex.*, 1, 2, 7.

² Cfr. C. STEEL and P. D'HOINE, *Philosophy in late Antiquity*, in *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 novembre 2007)*, a cura di U. CRISCUOLO e L. DE GIOVANNI,

l'universo sarebbe stato modellato da un demiurgo cosmico e divino (sull'ispirazione di modelli ideali preesistenti e a partire da un'informe materia a lui coeterna) si oppone, senza possibilità di conciliazione, la dottrina giudeo-cristiana che propone un Dio creatore anche della materia, poiché, prima che il mondo fosse interamente creato dal nulla, nulla esisteva, se non Dio stesso, nella dimensione atemporale e imperscrutabile dell'eternità. È fondamentale, dunque, per il cristiano credere che il cosmo non sia *ἄναρχος*¹, cioè *sine principio*, ma che esso abbia avuto inizio e fondamento nell'opera creatrice dell'artefice divino, il Dio trino e trascendente del cristianesimo niceno. L'asserzione del *principium* del mondo è già suffragata con forza da Basilio, ma, come sempre avviene nell'*Exameron*, quanto in Basilio si trova espresso –si potrebbe dire- *in nuce*, fiorisce e sboccia in una più vasta e fluida trattazione, grazie alle amplificazioni retoriche del Padre milanese, che riutilizza gli spunti basiliani quasi come delle *propositiones* da cui estrarre ornate e più prolisse argomentazioni retoriche². Tale asserzione, d'altra parte, non solo è utile a fugare dalle menti dell'uditorio le fallaci *opiniones* della scienza profana alla luce della rivelazione biblica, ma è funzionale anche alla polemica antiariana, così viva nel secolo di Basilio e Ambrogio, giacché sostenere che *in principio fecit Deus caelum et terram*, attraverso il ricorso in parallelo all'*in principio* del prologo giovanneo, significa affermare, nel contempo, che ogni cosa è stata fatta in Cristo, *principium*, Logos universale, *origo* e *finis* del tutto, ovvero dimostrare la compartecipazione della seconda persona trinitaria alla creazione, decretandone la divinità, l'eternità e la consustanzialità con il Padre. Quest'ultimo, nell'esegesi ambrosiana e basiliana, ordina di creare il mondo e quanto esso contiene al Figlio-Verbo, che, obbediente al comando del Padre, sarebbe il vero esecutore materiale della fabbricazione del cosmo³.

Napoli 2009; ISABELLA GUALANDRI, F. CONCA, R. PASSARELLA (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005.

¹ Cfr. *hex.*, 1, 3, 8.

² Per i modi e le forme della traduzione ambrosiana di Basilio, si rimanda all'imprescindibile volume di Reiner Henke, *Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk: eine vergleichende Studie*, Basel 2000.

³ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 4, 15: *in hoc ergo principio, id est in Christo fecit deus caelum et terram, quia per ipsum omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est: in ipso, quia in ipso constant omnia et ipse est primogenitus totius creaturae, siue quia ante omnem creaturam, siue quia sanctus, quia primogeniti sancti sunt, ut primogenitus Istrahel, non quia ante omnes, sed quia sanctior ceteris; ibidem*

Interessante è poi notare come l'autore, sempre sulla scorta di quanto già espresso dal collega e corrispondente cappadoce, ma con delle aggiunte non trascurabili, si soffermi proprio sul significato del termine *principium* nella lingua latina, mostrando, in una sorta di breve dissertazione semantica e tecnica, secondo quante e quali accezioni possa essere interpretato il lessema in esame¹. È utile riassumere tale digressione, poiché essa permette di comprendere il senso della parola così come inteso da Ambrogio (e da Basilio prima di lui) nel contesto della propria esegesi. Dopo aver dimostrato che il mondo, a differenza di quanto sostenuto dai pagani, ha avuto un inizio ed avrà una fine, l'autore afferma che esistono sette modi di intendere la parola *principium*, in particolare in riferimento al primo versetto genesiaco. Si potrebbe dire che i primi tre costituiscano una sorta di interpretazione letterale del lessema, fondata su categorie esplicative che si ritrovano anche nei testi dei grammatici coevi, mentre i tre successivi debbono intendersi secondo una riflessione meno aderente alla lettera, ma afferente, per via di allegoresi, più all'ambito della filosofia, metafisica in particolare, e dell'etica. Sostiene Ambrogio che si possa riferire il *principium* della pagina biblica al tempo, al numero e al fondamento, intendendo la parola come *exordium* oppure come principio fondativo e base della creazione. Ecco allora che il "principio temporale" della creazione è l'attimo in cui il mondo cominciò a sussistere per atto creativo di Dio; il "principio numerale" invece si riferisce alla serie, all'ordine delle creature, tra le quali il

1, 8, 29: *praemisso enim quia in principio fecit deus caelum et terram, id est in Christo fecit deus uel filius dei deus fecit uel per filium deus fecit, quia omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, supererat plenitudo operationis in spiritu, sicut scriptum est: Verbo domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis uirtus eorum.*

¹ La digressione ambrosiana sui significati di *principium*, modellata sul parallelo passo di Basilio, si trova in Ex., 1, 4, 12: *Principium igitur esse docet qui dicit: In principio fecit deus caelum et terra. Principium aut ad tempus refertur aut ad numerum aut ad fundamentum, quomodo in aedificanda domo initium fundamentum est. Principium quoque et conuersionis et deprauationis dici posse scripturarum cognoscimus auctoritate. Est et principium artis ars ipsa, ex qua artificum diuersorum deinceps coepit operatio. Est etiam principium bonorum operum finis optimus, ut misericordiae principium est deo placere quod facias; etenim ad conferendum hominibus subsidium maxime prouocamur. Est etiam uirtus diuina, quae hac exprimitur adpellatione. Ad tempus refertur, si uelis dicere in quo tempore deus fecit caelum et terram, id est in exordio mundi, quando fieri coepit, sicut ait sapientia: cum pararet caelos, cum illo eram. Ad numerum autem si referamus, ita conuenit, ut accipias: in primis fecit caelum et terram, deinde colles regiones fines inhabitabiles uel sic: ante reliquas uisibiles creaturas, diem noctem ligna fructifera animantium genera diuersa, caelum et terram fecit. Si uero ad fundamentum referas, principium terrae fundamentum esse legisti dicente sapientia: quando fortia faciebat fundamenta terrae, eram penes illum disponens. Est etiam bonae principium disciplinae, sicut est illud: initium sapientiae timor domini, quoniam qui timet dominum declinat errorem et ad uirtutis semitam uias suas dirigit. Nisi enim quis timuerit deum, non potest renuntiare peccato.*

primato spetta a cielo e terra, confini dell'universo; il "principio fondamentale", infine, indica la base della creazione, ovvero la sapienza divina, artefice del mondo già secondo Filone, la quale ha disposto ordinatamente il creato secondo la volontà di Dio, vero fondamento e scaturigine dell'universo. Tuttavia, traslando l'interpretazione dal più concreto piano lessicale a quello più sofisticato della speculazione metafisica e morale, il *principium* può divenire sinonimo di *causa* e denotare la causa formale aristotelica di una *ars*, da cui prende le mosse l'*operatio artificum* (e Dio è il supremo *artifex* che nella creazione del mondo ha mostrato la propria massima *operatio*). In secondo luogo, esso può essere inteso come origine di *conversio* e *depravatio*, secondo – dice Ambrogio – quanto insegna la Scrittura, aspetto – quest'ultimo – relativamente al quale si rende necessaria una precisazione. Il traduttore italiano dell'*Exameron* nella collana degli *Opera omnia* del santo, editi in occasione del XVI centenario dell'elezione episcopale (1974), Gabriele Banterle, rende *conversio* e *depravatio* con "mutamento" e "corruzione"¹. Ora, dato che al riguardo non vi è alcuna nota esplicativa, si suppone che i due termini debbano essere intesi con riferimento alla fisica e dunque, in sostanza, essi indicherebbero il divenire cui è soggetto il mondo infralunare. Ambrogio, però, dice espressamente di fondare la sua affermazione sulla *scripturarum auctoritas*, tanto che Banterle cita come riferimenti *Prov* 16, 5 e *Sap* 14, 12²³. Luoghi biblici – questi - in cui non si parla affatto di questioni naturali, bensì di empietà e di inizio della decadenza e della corruzione morale dell'uomo⁴. Si è portati, pertanto, a ritenere che, dato il

¹ Cfr. G. BANTERLE, *I sei giorni della creazione*, op. cit., p. 34.

³ *Ibidem*.

⁴ Il passo di *Sap* 14, 12 così recita nella *Vulgata*: *Initium enim fornicationis est exquisitio idolorum et adinventio illorum corruptio vitae est*. Evidentemente Banterle ravvisa un'associazione tra *fornicatio* e *corruptio* da un lato e il termine ambrosiano *depravatio*. Per il concetto invece di *conversio*, occorre andare, sempre in base al suggerimento del commentatore, a *Prov* 16, 5. Ora, nella *Vulgata* e nelle versioni precedenti della Bibbia latina, tale versetto non presenta alcun riferimento né a forme di *conversio* né tantomeno di *depravatio*. Tuttavia, analizzando la tradizione manoscritta del versetto, risulta che, in alcune redazioni, è presente una sorta di parte B di esso. Se infatti la *Vulgata* e la maggior parte dei testi precedenti (e.g. *Itala*) leggono a 16, 5 *Abominatio Domini est omnis arrogans; etiamsi manus ad manum fuerit, non est innocens*, in alcuni testimoni è presente l'appendice *Initium viæ bonæ facere iustitiam; accepta est autem apud Deum magis quam immolare hostias*. Evidentemente Banterle ha pensato che Ambrogio avesse in mente proprio questo versetto (e soprattutto in questa redazione), dove si parla del principio della giustizia e quindi della conversione, ma non vi è alcuna certezza al riguardo, poiché il riferimento scritturale non è citato da Ambrogio bensì fornito congetturalmente dal commentatore moderno dell'*Exameron*.

riferimento di Ambrogio alla Scrittura, *conversio* e *depravatio* non possano essere interpretati con riferimento al divenire fisico, bensì nel senso prettamente morale di “conversione” e “depravazione” dell’uomo peccatore. Tornando alla dissertazione terminologica, con uno sguardo di nuovo alla causa aristotelica, questa volta finale, il *principium* diviene il *finis optimus*, in particolare delle buone opere, per cui, come il desiderio di piacere a Dio è causa finale della misericordia e dell’amore per il prossimo, è possibile dedurre, sebbene non esplicitamente, che il *finis optimus* della creazione coincida con il *principium* che ha mosso l’operazione del creatore. A coronamento di queste “tipologie semantiche” del nostro lessema, Ambrogio conclude proponendo il termine come sinonimo anche di *virtus divina*, probabilmente al fine di sottolineare, ancora una volta, che principio e fondamento della creazione è solo e soltanto la potenza di Dio nel suo volontario atto creativo. La medesima disquisizione in merito ai vari significati possibili di ἀρχή era già stata affrontata da Basilio, ma meno distesamente e, in ogni caso, secondo declinazioni affatto diverse rispetto ad Ambrogio¹. Sebbene infatti gli esempi del vescovo milanese siano pressoché gli stessi presenti nelle omelie basiliane, la differenza rispetto al testo greco riguarda l’individuazione da parte di Basilio di sole quattro casistiche semantiche per la parola: il “principio” può essere interpretato come primo movimento, ovvero fase iniziale di sviluppo di un dato fenomeno; come origine, base e fondamento di qualcosa, in senso concreto e parimenti astratto; allo stesso modo, si cita l’arte come principio per gli artigiani, intesa come complesso di conoscenze a cui l’artefice attinge per la realizzazione del manufatto; infine, si menziona anche il principio quale τέλος delle azioni umane. L’innovazione del vescovo milanese risiede pertanto nell’aver esteso questa casistica semantica con la precisazione del significato del sostantivo in riferimento a *tempus*, *numerus* e *fundamentum*, in una forma di analisi non solo concettuale, ma –si potrebbe dire- anche

¹ Cfr. BAS., *Hex.*, 1, 5, 31 sq: Ἐντεῦθεν οἰκείως ἐπέβαλε τῷ περὶ αὐτὸν λόγῳ ὁ σοφῶς ἡμᾶς τοῦ κόσμου τὴν γένεσιν ἐκδιδάσκων, εἰπὼν, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν· τουτέστιν, ἐν ἀρχῇ ταύτῃ τῇ κατὰ χρόνον. Οὐ γὰρ δὴ κατὰ πρεσβυγένειαν πάντων τῶν γενομένων προέχειν αὐτὸν μαρτυρῶν λέγει ἐν ἀρχῇ γεγονέναι, ἀλλὰ μετὰ τὰ ἀόρατα καὶ νοούμενα τῶν ὁρατῶν τούτων καὶ αἰσθήσει ληπτῶν τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως διηγεῖται. Λέγεται μὲν οὖν ἀρχὴ καὶ ἡ πρώτη κίνησις· ὥς, Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν δίκαια. Ἀπὸ γὰρ τῶν δικαίων πράξεων πρῶτον κινούμεθα πρὸς τὸν μακάριον βίον. Λέγεται δὲ ἀρχὴ καὶ ὅθεν γίνεται τι, τοῦ ἐνυπάρχοντος αὐτῷ ὥς ἐπὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ ἐπὶ πλοίου ἡ τρόπις, καθὸ εἴρηται, Ἀρχὴ σοφίας, φόβος Κυρίου. Οἷον γὰρ κρητὶς καὶ βάθρον πρὸς τὴν τελείωσιν ἡ εὐλάβεια. Ἀρχὴ δὲ καὶ τῶν τεχνικῶν ἔργων ἡ τέχνη· ὥς ἡ σοφία Βεσελεὴλ, τοῦ περὶ τὴν σκηνὴν κόσμου. Ἀρχὴ δὲ πράξεων πολλάκις καὶ τὸ εὐχρηστον τέλος τῶν γινομένων· ὥς τῆς ἐλεημοσύνης ἡ παρὰ Θεοῦ ἀποδοχὴ, καὶ πάσης τῆς κατ’ ἀρετὴν ἐνεργείας τὸ ἐν ἐπαγγελίαις ἀποκείμενον τέλος.

grammaticale, in quanto modellata su categorie usate anche nei lessici coevi. In entrambi i Padri, però, è comune l'intenzione di dimostrare che il mondo ha avuto un inizio, cioè che Dio, partendo da una condizione extratemporale, statica ed eterna, ha tratto dal nulla cosmico, precedente la creazione, l'intero universo con tutte le creature che lo abitano, secondo un ordine in cui il primo prodotto è costituito dal cielo e dalla terra e il vertice sommo e conclusivo del processo creativo è l'essere umano. Il cristiano, leggendo il testo biblico, apprenderà dunque che il mondo non è senza principio e senza fine e che è sorto all'inizio dei tempi dal volontario e libero atto creativo di Dio, vera ἀρχή (in ogni senso possibile) del creato e della natura. Appare evidente dal confronto tra Basilio e Ambrogio che, alle spalle di questa casistica, si cela la distinzione delle quattro cause aristoteliche. Se da un lato, infatti, è vero che non si può parlare del *principium* biblico come causa materiale o causa efficiente dell'universo, dall'altro lato, nell'idea dell'arte come principio dell'artefice si può ravvisare un richiamo alla causa formale e, senza dubbio alcuno, nel fine-τέλος individuato nel *principium*, non si può non intravedere la causa finale aristotelica¹. Ambrogio, quindi, non aggiungerebbe granché alla discettazione basiliana, se non una triplice precisazione lessicale, che, però, nella sostanza, ripropone la scansione greca, modificandola soltanto, come afferma Naldini, "strutturalmente"². La novità ambrosiana, semmai, consiste, come gli studiosi hanno sottolineato³, nell'individuare un senso mistico del *principium*, ovvero nell'associare all'ἀρχή cosmica il Logos, cioè il Cristo, facendo sì che, attraverso una sovrapposizione di testi biblici diversi e sulla scorta di un'allegoresi già riscontrabile in Filone, il principio in cui e per cui il tutto fu creato è il Cristo, vero fondamento costitutivo dell'intero universo, primogenito della creazione stessa nonché inizio e fine di ogni cosa secondo il vangelo giovanneo. Idea questa, come fa notare Naldini⁴, già contenuta, sebbene meno esplicitamente, nelle omelie basiliane.

¹ Cfr. M. NALDINI, *Sulla Genesi*, op. cit., p. 313 n. 40.

² *Ibidem*.

³ Cfr. soprattutto J.C.M. VAN WINDEN, *In the beginning*, op. cit.

⁴ *Ibidem*.

Le due dissertazioni in merito al valore della parola “principio” sono molto rilevanti nel contesto delle due omelie ed entrambe orientate a dimostrare la *creatio ex nihilo* in un attimo atemporale e per volontà suprema del Dio niceno. Al fine di suffragare ulteriormente suddetta interpretazione ortodossa del primo versetto biblico, i due Padri offrono un'altra interpretazione delle parole *in principio*. L'argomento è presente in Basilio¹, che, secondo Fialon², l'avrebbe ricavato dalla lettura degli *Hexapla* origeniani, in particolare nel testo di Aquila, affiancato a quelli di Simmaco e Teodoziona. L'espressione ἐν ἀρχῇ potrebbe essere glossata con ἐν κεφαλαίῳ o, come scrive Ambrogio³ (traducendo letteralmente), *in capite*, in quanto Dio creò tutto insieme (ἁθρόως; *summa rerum* o *summa operationis*) e in un solo momento, all'istante (ἐν ὀλίγῳ; *in brevi et in exiguo momento*). L'opinione, semplicemente citata e non approfondita da nessuno dei due autori, resta sospesa come ulteriore testimonianza della *creatio ex nihilo* e può dirsi tradizionale, in quanto già presente in eminenti commentatori della *Genesi*, quali Filone ed Origene⁴.

All'interno della vasta e variegata produzione ambrosiana, l'elevato numero di occorrenze del sostantivo (323) è garanzia della sua centralità entro il *corpus* dell'autore, e ciò soprattutto per il fatto di essere spesso l'occasione per riflessioni o spiegazioni di tipo dottrinale o teologico, motivate essenzialmente da quanto già detto più sopra, ossia dall'essere parte integrante di versetti biblici di straordinaria densità

¹ Cfr. BAS., *Hex.*, 1, 6, 29: "Ὅπερ ἕτεροι τῶν ἑρμηνευτῶν, σαφέστερον τὸν νοῦν ἐκδιδόντες, εἰρήκασιν, Ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ Θεός, τοῦτέστιν, ἁθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ. Τὰ μὲν οὖν περὶ ἀρχῆς, ὡς ὀλίγα ἀπὸ πολλῶν εἰπεῖν, ἐπὶ τοσοῦτον.

² Cfr. E. FIALON, *Étude historique et littéraire sur Saint Basile suivie de l'Héxaméron*, Paris 1865, pp. 264 sq, 314 n. 1, citato in Naldini, p. 314, n. 31.

³ Cfr. *hex.*, 1, 4, 16: *possumus etiam intellegere: In principio fecit deus caelum et terram, id est ante tempus, sicut initium viae nondum via est et initium domus nondum domus. Denique alii dixerunt ἐν κεφαλαίῳ quasi in capite, Quo significatur in breui et in exiguo momento summa operationis inpleta. Sunt ergo et qui principium non pro tempore accipiant, sed ante tempus et κεφάλαιον vel caput, ut dicamus latine, quasi summam operis, quia rerum uisibilem summa caelum et terra est, quae non solum ad mundi huius spectare uidentur ornatum, sed etiam ad indicium rerum inuisibilem et quoddam argumentum eorum quae non uidentur, ut est illud propheticum: Caeli enarrant gloriam dei et opera manuum eius adnuntiat firmamentum. Quod secutus apostolus aliis uerbis in eandem conclusit sententiam dicens: quia inuisibilia eius per ea quae facta sunt intelleguntur. Auctorem enim angelorum et dominationum et potestatum facile intellegimus eum qui momento imperii sui hanc tantam pulchritudinem mundi ex nihilo fecit esse, quae non erat, et non extantibus aut rebus aut causis donauit habere substantiam.*

⁴ Cfr. M. NALDINI, *Sulla Genesi*, op. cit., p. 314, n. 31.

esegetica e ricorrenti con frequenza nelle pagine ambrosiane. In massima parte, *principium* ha il significato di *exordium* o *initium*, o ancora di *origo* o *primordium*, cioè indica, come specificato in precedenza, l'inizio o l'avvio di un fenomeno, la sua scaturigine, oppure le fasi iniziali di esso, colto nel suo svolgimento temporale. Il principio è essenzialmente il momento d'inizio oppure il primo elemento in una serie di carattere temporale¹. In numerosi di questi casi la parola si trova retta da preposizioni quali *in*, *e*, *ex* o *de*, che ne individuano la natura di complemento di tempo determinato e contribuiscono a caratterizzarne il senso di "momento iniziale"². Talvolta si trova anche l'uso del plurale *principia*, sempre con il significato di "momenti originari" di un processo o fenomeno che si dipana nel tempo. A questo proposito, è necessario ribadire come l'uso di *principium*, in molti casi, dipenda dalla presenza del lessema all'interno di un versetto biblico che Ambrogio cita e su cui appunta la propria esegesi. I versetti contenenti tale termine, però, sono ben pochi, tanto che, quando Ambrogio si sofferma sul significato di *principium*, sembra che ad essere adoperati, a titolo esemplificativo, siano sempre gli stessi, limitati e rappresentativi passi biblici. I principali, come già affermato, sono gli *incipit* di *Genesi* 1 e del vangelo secondo Giovanni, che offrono gli

¹ Si vedano, a titolo di esempio, i seguenti passi: *parad.* 3, 19: *Primum igitur tempus ex mundi principio usque ad diluuium prudentiae fuit*; *parad.* 14, 71: *iustus enim accusator est sui in principio sermonis; neque enim potest quisquam iustificari a peccato, nisi fuerit peccatum ante confessus*; *Abr.* 2, 5, 21: *hoc esse mentis optimae, meditari semper principium et finem, eo procedere et inde egredi*; *Ibid.*: *et ut scias quia bonum est congruere principium et finem, ipse ait bonus dominus Iesus: ego sum A et Ω, principium et finis*.

² Si vedano, a titolo di esempio, i seguenti passi: *Noe* 12, 41: *meritoque in principio libri huius, qui est Genesis, per arboris speciem in paradisi medio legisti boni et mali scientiam*; *Abr.* 1, 3, 20: *sed per Isaac legitimum filium illum uerum legitimum possumus intellegere dominum Iesum, quem in principio euangelii secundum Matthaeum Abrahae filium legimus*; *Iob* 4, 1, 5: *sed iam satis nobis in exordio tractatus sicut in principio anni more uulgi ceruus adlusit. Pergamus ad cetera*; *Hel.* 5, 10: *in principio generis humani ignorabatur ebrietas*; in *psalm.* 39, 11, 1: *scriptum profecto de Christo est in principio ueteris testamenti, quod uenturus esset, ut in redemptione hominum dei patris faceret uoluntatem, quando scriptum est, quia Euam in specie ecclesiae ad hominis adiumenta formauit*; in *psalm.* 118 *serm.*: *et in principio Exodi legimus: erant autem omnes animae de Iacob quinque et septuaginta, qui erant cum Iacob*; in *Luc.* 7, 703: *et ex ipso primo legis capitulo docet esse legis ignaros probans quod in principio statim lex et patrem et filium praedicauerit, incarnationis quoque dominicae adnuntiauerit sacramentum dicens: diliges dominum deum tuum et: diliges proximum tuum sicut te ipsum*; *off.* 2, 22, 112: *in principio uernat, in processu tamquam flosculus dissipatur et soluitur; quod autem uerum ac sincerum, alta fundatur radice*; *fid.* 1, 7: *in principio ipsius mundi patrem et filium esse audio et unum opus cerno, audio loquentem, agnosco facientem*; *spir.* 2, 5, 41: *quis enim dubitet, cum in principio euangelii habeas quia Christi generatio sic erat: cum desponsata esset Maria Ioseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens ex spiritu sancto?*; *exc. Sat.*, 2, 86: *neque enim caelum ascenderunt, axen dimensi mundum oculis perscrutati sunt, quia nullus eorum cum deo in principio fuit*; *epist.* 14, 45: *et in tricesimo sexto psalmo quem praeceptis refert moralibus in principio statim posuit*.

spunti più sostanziosi per l'interpretazione corretta del sostantivo nel contesto delle Scritture sacre. Tuttavia, sebbene *principium* ricorra, nella massima parte dei casi, proprio con il suddetto significato di *origo* o *initium*, secondo la dottrina teologica e cosmologica che si è vista emergere da *Genesi* e *Giovanni*, si ritiene opportuno citare alcuni casi che, per quanto isolati, possono illuminare meglio il polisemico uso ambrosiano della parola e che, soprattutto, contribuiscono a chiarire il suo impiego del tutto peculiare nel primo paragrafo della prima omelia. Per meglio comprendere tale concetto, si dà qui di seguito un elenco e un'interpretazione dei prefati luoghi ambrosiani.

In un luogo¹ del *De Noe*, la presenza contemporanea e promiscua, all'interno dell'arca, di *animantia munda et immunda*, è vista come simbolo della commistione di *virtus et malitia* nel cuore dell'uomo, dove albergano *motus mundi et immundi* insieme: in questo specifico contesto l'autore parla di *semina et quasi principia* (scil. *horum motuum*) in anima nostra. Ora, la parola *semina*, di per sé neutra e perfettamente traducibile con “semi”, doveva sicuramente riportare alla mente del lettore (o ascoltatore) colto i *semina* di Lucrezio, ovvero gli atomi, gli elementi fondamentali alla base di ogni realtà fisica. Sembra quindi possibile interpretare, in questo passo, il termine *principia* nel senso di “elementi fondamentali e originari”, da cui scaturirebbe, come da un seme appunto, il *motus animi*. Un significato – questo - che avvicina il passo in esame a quello della prima omelia esameronale. Sempre nella medesima opera², in un punto in cui la Parola divina è presentata quale medico per l'anima umana, si dice che *principium enim medicinae est causas languoris incidere*. Essendo evidente che principio della medicina è qui la sua ragion d'essere, il suo fondamento, il suo statuto costitutivo, è, di conseguenza, verosimilmente possibile sovrapporre il senso di *principium* in questo caso a quello presente nella nostra pericope iniziale. La stessa accezione si ritrova in un passo³ dell'*Expositio psalmi CXVIII*, nel commento al versetto

¹ Noe, 12, 41: *nec ego abnuo inrationabilium quidem, mundorum tamen motuum esse aliqua semina et quasi principia in anima nostra et eorum qui mundi non sint.*

² Noe, 17, 59: *principium enim medicinae est causas languoris incidere, ne diutius ea quae nocent ad incrementum aegritudinis ministrentur.*

³ In psalm 118 serm., 20, 56: *Sequitur ultimus uersus litterae huius: principium uerborum tuorum ueritas, in aeternum omnia iudicia iustitiae tuae. Cum principium uerborum dei ueritas sit, ueritas utique fidei fundamentum est.*

160 che, nella versione dei Settanta, è scandita nella forma ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα πάντα τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου. Ambrogio, infatti, traduce ἀρχή, come di consueto, mediante *principium*, ma, in questo caso, il principio delle parole divine è la verità, per cui non si può intendere il termine solo come “origine” o “fonte” (la verità come scaturigine della Parola di Dio), bensì, necessariamente, si dovrebbe ravvisare in essa il principio costitutivo, il fondamento, l’essenza della Parola divina. Diviene allora chiaro che l’uso di *principium* in questo passo è nuovamente sovrapponibile a quello dell’omelia esameronale al centro della presente disamina, tanto più che l’autore, affermando – in sede di commento - che la *veritas* della Scrittura è presupposto e *fundamentum* della fede del cristiano, rende, in tal modo, logica e comprensibile la corrispondenza semantica fra *principium* e *fundamentum*. Ancora, nell’opera di maggiore impegno teologico del vescovo di Milano, i cinque libri del *De fide*, si segnala un passo¹, di sapore neoplatonizzante, in cui si afferma che l’unità (*unitas*) non è un numero in sé, ma il *principium numerorum*. Siffatta affermazione ambrosiana, ricca di implicazioni filosofiche di lunga e radicata tradizione, è paradigmatica dimostrazione della polivalenza del termine, giacché esso è qui utilizzato in tutta la ricchezza di accezioni che gli provengono dal modello greco ἀρχή: l’Uno, infatti, è certamente origine e, in qualche modo, base e fonte di tutti gli altri numeri, ma ne è anche, in una prospettiva più metafisica di matrice pitagorica, il fondamento e, pertanto, l’elemento di partenza ma anche quello generativo di ogni possibile numerazione. Chiaro allora, ancora una volta, il parallelismo con *Exameron* 1 1, 1. Ancora nel *De fide*, in un brano polemico contro la dottrina manichea², il vescovo campione dell’ortodossia, impegnato nel commento del concetto espresso dal nesso biblico *in principio*, condanna l’errata interpretazione dei manichei, che vedono operanti nel mondo *duo principia*, che non possono essere, in tal caso, due origini o inizi temporali (cosa per altro esclusa dall’occorrenza al plurale del termine), bensì costituiscono due principi costitutivi del cosmo, addirittura due potenze alla base del perenne conflitto tra Bene e Male, cioè *Vita et Mors*. Da segnalare, infine, è l’uso assai

¹ *fid.*, 1, 2: *Namque aliter quomodo unum deum dicimus? Diuersitas plures facit, unitas potestatis excludit numeri quantitatem, quia unitas numerus non est, sed haec omnium ipsa principium est.*

² *fid.*, 3, 6: *obiciunt enim Manichaei: Si quod in ipso factum est, uita est, est ergo aliquid, quod in ipso factum non sit et mors sit, ut duo impie inducant principia. Sed hoc damnat ecclesia.*

peculiare, nel *De incarnationis dominicae sacramento*¹, della parola, in riferimento al dogma trinitario, come sinonimo non del greco ἀρχή, ma del sostantivo αἰτία, conseguentemente tradotto con *causa*. Come si è avuto occasione di vedere, sia in Basilio che in Ambrogio, il *principium* può corrispondere a vari tipi di causa aristotelica, per cui questa occorrenza è anch'essa senz'altro confrontabile con i *principia* filosofici del nostro brano di partenza.

A parte questi casi specifici, a cui possono essere aggiunti alcuni luoghi² in cui il sostantivo è accompagnato da un aggettivo che lo specifica, come nel caso di *principium temporale* o *principium spiritale* (casi entrambi che sembrano comunque avere pertinenza con il linguaggio della filosofia), si può riassumere, alla luce delle più di trecento occorrenze del sostantivo, che *principium* è di norma utilizzato dal Padre milanese come sinonimo di *initium* o *primordium*, sicuramente a partire dai versetti biblici più volte citati che, mettendo in risalto proprio questo termine, spingono l'autore a trattare diffusamente l'esegesi ortodossa che si cela dietro la parola sacra. Parallelamente, però, è frequente anche l'accezione di *causa* o *origo*, come suggerito dal corrispettivo ἀρχή e, di nuovo, sulla scorta di luoghi biblici in cui il principio denota più una fonte che un inizio. Tuttavia, in alcuni, limitati, ma importanti luoghi, *principium* assume il valore peculiare di elemento costitutivo della realtà, di fondamento e radice profonda dell'universo, di universale ragion d'essere del tutto. È appunto secondo tale accezione che si trova impiegato nell'apertura della prima omelia, in evidente contrasto con quanto propugnato dai filosofi pagani. Ciò non è un aspetto secondario dell'uso del lessema, in quanto, considerando la produzione ambrosiana nel suo complesso, è possibile individuare un palese *leit motiv* esegetico, secondo il quale il vero e supremo *principium* del tutto è Cristo stesso, non solo poiché egli è ἀρχή della creazione e della redenzione, ma in quanto, misticamente, la sua persona deve essere interpretata come *principium et caput* della Chiesa cristiana, come colui che ha il primato su ogni cosa e che è primogenito di Dio e di coloro che risorgeranno. Nel contempo, egli è anche l'*origo* di ogni *virtus* e *iustitia*, è somma σοφία del Padre e *sedes*

¹ *incarn.*, 9, 96: *dicunt ergo quia pater omnem causam, hoc est αἰτίαν sicut Graeci dicunt, supergressus, cum ex alio creatus non sit, non sit filius, utique substantia sit non aliunde principium habens vel causam, ex qua sit.*

² Cfr. *fid.*, 1, 13 e *Job*, 3, 6, 16.

plenitudinis, in cui e per cui ogni cosa è stata creata e ordinata e che si erge a sommo principio fondativo dell'universo intero, respingendo nella tenebre della menzogna i *principia* pagani di Platone o Aristotele.

Gioverebbe, ora, proseguire nell'analisi del lessema, lasciando da parte il piano sincronico per abbracciare con un rapido sguardo la storia della parola nella letteratura latina, limitatamente alla sua accezione di "principio costitutivo", "fondamento", "causa" e "ragion d'essere" di una realtà o sostanza, come si è avuto modo di ravvisare nell'*incipit* dell'*Exameron*. Una considerazione retrospettiva dell'uso del sostantivo con questo peculiare significato ci mostra che *principium* è il termine che, nel linguaggio filosofico di Roma, diviene tradizionale innanzitutto come resa del greco ἀρχή (con tutta la sua vasta gamma di sfumature), ma, nel contempo, anche come termine atto a designare il "principio primo e fondativo" della realtà o di una specifica teoria. Il primo autore latino ad aver utilizzato questo lessema nel peculiare senso che sarà della dossografia ambrosiana è Lucrezio. Proprio partendo da questa basilare pertinenza di significato, l'autore del *De rerum natura*, eminentemente preoccupato di coniare un linguaggio filosofico latino che possa ovviare alla *egestas linguae* e alla *rerum novitas*, piega il termine tradizionale ad un nuovo uso di natura filosofica, chiaramente modellato sulla polivalenza semantica di ἀρχή. Nel poema lucreziano esso ricorre ottantadue volte: tra di esse sussistono casi in cui è adoperato nel senso comune di inizio, origine, cominciamento o addirittura antecedente (frequente è il ricorso all'uso avverbiale¹ *principio*) ovvero per designare la fase iniziale di un fenomeno (come ad esempio il *motus*)²; ma, assolutamente innovativa per la lingua latina e significativa per il formarsi di un lessico filosofico, è l'ampia ricorrenza del lessema (usato soprattutto nella forma plurale *principia*) per designare i *primordia rerum*³, che, nel quadro della

¹ Nel poema della natura, l'avverbio *principio* ricorre trentasette volte in totale.

² Cfr. LUCR., 1, 338-339: *haud igitur quicquam procedere posset, / principium quoniam cedendi nulla daret res* e 2, 254-255: *nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam*.

³ Cfr. LUCR., 1, 196-198: *ut potius multis communia corpora rebus / multa putes esse, ut verbis elementa videmus, / quam sine principiis ullam rem existere posse*; 1, 244-245: *at nunc, inter se quia nexus principiorum / dissimiles constant aeternaque materies est*; 1, 483-84: *Corpora sunt porro partim primordia rerum, / partim concilio quae constant principiorum*.

filosofia epicurea, assumono la valenza di particelle elementari, “ultimate elements”¹, *corpora materialia* o ἄτομοι. Vagliando simili occorrenze, è possibile notare come, in ultima analisi, i *principia* divengano in Lucrezio quasi esclusivamente gli atomi², al punto che il termine è sostanzialmente un sinonimo di *semina*. Un unico caso spicca per importanza e può essere accostato all’uso ambrosiano in esame: si tratta di 1, 149-150³, poiché, in questo passo, il poeta assegna a *principium* il valore evidente di “principle”, “first or common principle”, “foundation of a physical theory”. Discutendo del proprio intento di analizzare in profondità la *species ratioque naturae* al fine di liberare l’uomo dalle tenebre del terrore, Lucrezio enuncia l’assioma fondativo della dottrina epicurea, da cui prende le mosse il proprio apodittico insegnamento: *nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam*. Questo dogma indiscutibile del pensiero epicureo è esplicitamente chiamato *principium* e non solo nel senso di fondamento del discorso filosofico, ma anche, e soprattutto, in quello, più peculiare, di principio essenziale della realtà naturale che Lucrezio si appresta a spiegare al lettore romano.

Prima di analizzare l’uso del nostro sostantivo in Cicerone, l’altra grande fonte del linguaggio filosofico latino e fondatore della sua tradizione, potrebbe essere opportuno menzionare in questa sede un altro luogo poetico che sembrerebbe assegnare al lessema il significato ambrosiano. Un passo che, trovandosi in un’opera di grande importanza per gli insegnamenti di arte poetica e retorica, meriterebbe una certa considerazione, anche se al di fuori di un contesto prettamente filosofico-scientifico. Si tratta di un verso dell’*Ars* di Orazio⁴, i cui l’autore afferma che *scribendi recte sapere est principium et fons*. Appare chiaro qui che il valore del sostantivo non può essere limitato al campo semantico di *exordium* o *initium* (poiché non avrebbe senso vedere la

¹ Per le citazioni dall’Inglese, cfr. LUCRETIUS, *De rerum natura*, with an English translation by W.H.D. Rouse. Revised with new text, introduction, notes and index by M. Ferguson Smith, Cambridge (Mass.), London 1992.

² Cfr. LUCR. 2, 292 sq.: *id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo. / Nec stipata magis fuit umquam materialia / copia nec porro maioribus intervallis; / nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde. / Qua propter quo nunc in motu principiorum / corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere / et post haec semper simili ratione ferentur etc.*

³ *Principium cuius hinc nobis exordia sumet, / nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam.*

⁴ HOR., *ars*, 309: *scribendi recte sapere est et principium et fons.*

sapienza come fonte e “inizio” dello scrivere correttamente), ma deve essere affiancato a quello di *origo* (parallelo a *fons* del resto), poiché il *sapere* è principio del *recte scribere*, rappresentandone non solo la fonte, bensì anche, e in modo particolare, l'elemento costitutivo, la scaturigine e, nel contempo, l'essenza fondamentale, l'ἀρχή.

Passando ora alla vasta produzione filosofica ciceroniana, è possibile ravvisare in essa diversi usi del sostantivo, tutti, generalmente, in accordo con la gamma di significati offerta nella sezione iniziale di questa voce. Ovviamente è presente il significato originario e fondamentale di *initium*, riscontrabile ad esempio nei passi dove si parla di *principium motus* e *principium motionis*, con chiaro riferimento ad un contesto che oggi definiremmo di natura fisica¹. Con questo significato si trova utilizzato anche per indicare una *origo*, un punto di partenza da cui nasce un fenomeno (e.g. il *motus atomorum*), in contrapposizione con quanto esiste *ex aeterno tempore*². Del resto, l'uso di *principia*, al plurale, come si è già avuto modo di vedere, indica normalmente la fase iniziale di una serie, oppure il punto iniziale di uno svolgimento. Preziosa è, a questo proposito, l'abitudine dell'Arpinate di fornire, nel quadro più generale di un dialogo filosofico, una sorta di definizione dei termini, come premessa alla discussione e come chiarificazione terminologica del linguaggio cui si dovrà ricorrere. Per quanto concerne il nostro sostantivo, nel quadro della prosa filosofica ciceroniana, emerge in modo evidente il ricorso ad esso nel momento in cui l'esigenza speculativa è quella di individuare un fondamento costitutivo, un principio primo, una sorta di natura essenziale del fenomeno in esame. È plausibile ipotizzare che Cicerone derivi l'accezione dall'utilizzo greco di ἀρχή, anche secondo le modulazioni prodotte sul lessema stesso dal ricorso ad esso da parte del pensiero ellenistico. Cicerone, ad esempio, affianca *principium* a *norma* e *ratio* in un passo³ in cui tratta degli elementi

¹ Cfr. Cic., *Cato*, 78; *fat.*, 43.

² Cfr. Cic., *fin.*, 1, 6, 17.

³³ Cfr. Cic., *ac.*, 1, 42: *E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod ut supra dixi comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset unde postea notiones rerum in animis imprimerentur; e quibus non principia solum sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur.*

costitutivi della *scientia*; esplicitamente chiama *principia rerum* quegli elementi¹ e *quibus omnia constant*; dello stesso tenore è l'espressione *principia naturalia* (consimile a *principia naturae*) riscontrabile nel *De finibus*². Questi *principia naturae* o *a natura data*³ o *quae prima sunt adscita natura*⁴ ricorrono più volte nei testi ciceroniani e sono sempre pressoché intesi come *fundamenta*, non solo della natura in sé, ma, in determinati casi, anche dell'*officium*⁵ o della *philosophia*⁶ o dello *ius*⁷. Parallelamente, Cicerone, oltre ad utilizzare il termine in accordo con le plurali accezioni che gli derivano dalla tradizione greca, si perita in alcuni casi, come già accennato, di fornire una definizione ontologica del *principium* stesso, visto ora come realtà costitutiva e fondativa dell'essere, ora come una sorta di legge essenziale della natura cui l'uomo saggio deve sapersi uniformare, arrivando a specificare chiaramente, in un passo⁸ delle *Tusculanae*, che il *principium* non ha *origo*, ma è esso stesso l'*origo* da cui scaturisce il tutto. Il vescovo Ambrogio, nutrito delle opere dell'Arpinate fin dalla raffinata educazione giovanile, strutturata non in vista di un incarico ecclesiastico, ma di un ufficio civile, doveva avere confidenza non solo con l'opera filosofica di Cicerone (come provano ad esempio, nell'*Exameron*, i passi derivati dal *De natura*

¹ Cfr. Cic., *Luc.*, 117: *Non persequor quaestiones infinitas; tantum de principiis rerum e quibus omnia constant videamus quem probet; est enim inter magnos homines summa dissensio.*

² Cfr. Cic., *fin.*, 2, 11, 35: *reliqui sibi constiterunt, ut extrema cum initiis convenirent, ut Aristippo voluptas, Hieronymo doloris vacuitas, Carneadi frui principiis naturalibus esset extremum; fin.*, 3, 5, 17: *in principiis autem naturalibus [diligendi sui] plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam; Fin.*, 3, 6, 20: *progrediamur igitur, quoniam, inquit, ab his principiis naturae discessimus, quibus congruere debent quae sequuntur; fin.*, 3, 7, 23: *cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam; fin.*, 4, 16, 45: *mihi autem aequius videbatur Zenonem cum Polemone disceptantem, a quo quae essent principia naturae acceperat etc.*

³ Cfr. Cic., *fin.*, 4, 7, 18.

⁴ Cfr. Cic., *fin.*, 3, 5, 17.

⁵ Cfr. Cic., *fin.*, 4, 16, 43: *Stoici autem, quod finem bonorum in una virtute ponunt, similes sunt illorum; quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyrrho etc.*

⁶ Cfr. Cic., *nat. deor.*, 1, 1: *de qua <cum> tam variae sint doctissimorum hominum tam que discrepantes sententiae, magno argumento esse debeat <ea> causa, principium philosophiae ad h --- scientiam, prudenter que Academici a rebus incertis adsensionem cohibuisse.*

⁷ Cfr. Cic., *leg.*, 1, 18: *sed hoc posterius; nunc iuris principia videamus.*

⁸ Cfr. Cic., *Tusc.*, 1, 23, 54: *principii autem nulla est origo; nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde.*

deorum) ma, non essendo per formazione un filosofo ed avendo, per così dire, recuperato le proprie lacune teologiche e scientifiche solo nel momento in cui da *consularis* divenne *episcopus*, doveva anche essere avvezzo al lessico filosofico ciceroniano, nel cui solco egli si mantiene, attingendo alla tradizione latina da quello inaugurata con l'aggiunta delle conoscenze che gli derivavano dalle epitomi o dai trattati dei pensatori pagani e cristiani che egli poteva leggere in Greco e che poi traduceva e adattava in Latino¹.

Se si procede all'osservazione della lingua dell'altro grande filosofo latino, Seneca, si può notare come le occorrenze del nostro sostantivo siano contenute² (rispetto ad esempio a Cicerone o Ambrogio stesso) e come il significato si mantenga generalmente affine a quello di *origo*, *initium* o *primordium*. Soltanto raramente il termine assume la valenza peculiare di principio costitutivo o di principio filosofico, come accade in due epistole morali in cui si parla dei principi naturali³ e nel *De otio*, dove si allude ai *principia Zenonis*⁴. Sembrerebbe, da questo esame, che nella prosa senecana il termine *principium* conservi una semantica basilare e, per così dire, neutra, senza essere connotato in senso strettamente filosofico, sulla base di ἀρχή, come avverrà nell'*Exameron* e nelle altre opere ambrosiane. La medesima situazione si osserva, del resto, in un'opera di grande spessore tecnico, che Ambrogio conosceva (almeno in parte) e che costituisce un ricco *thesaurus* per il lessico tecnico-scientifico di Roma, la *Naturalis Historia* pliniana. Qui *principium* è quasi sempre sinonimo di *initium* (talvolta con lo slittamento consueto verso il significato di *causa*), tranne quando assume un valore astronomico, atto a designare la sede iniziale degli astri e quindi il punto di

¹ Cfr. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, op. cit., *passim*.

² Il termine ricorre nell'opera senecana soltanto trenta volte.

³ Cfr. SEN., ep. 93, 9: *scimus a quibus principiis natura se adtollat, quemadmodum ordinet mundum, per quas annum vices revocet, quemadmodum omnia, quae usquam erant, cluserit et se ipsam finem sui fecerit*; IDEM, ep. 116, 3: *quis negat omnis adfectus a quodam quasi naturali fluere principio?*

⁴ Cfr. SEN., ot., 1, 4, 10: *quid nobis Epicuri praecepta in ipsis Zenonis principiis loqueris?*

partenza della loro rivoluzione nell'orbita¹, oppure quando riceve il significato, per altro riscontrabile in vari altri luoghi della letteratura latina, di primato².

Per incontrare un uso massiccio e sistematico del nostro sostantivo, occorre attendere la produzione degli scrittori cristiani, in particolare, nell'epoca che precede il tempo di Ambrogio, quelle di Tertulliano, Lattanzio, Arnobio, Novaziano e Mario Vittorino, che hanno dato ampia sostanza lessicale alla speculazione teologica occidentale in lingua latina. La presenza del sostantivo nelle opere cristiane e soprattutto l'importanza che essa assume nel contesto delle riflessioni teologiche si può spiegare in base alle seguenti due motivazioni: da un lato, l'apologetica è preoccupata di riassumere i concetti fondamentali della filosofia profana, al fine di confutarli alla luce della Bibbia o per trovare dei parallelismi fra insegnamento scritturistico e affermazioni dei filosofi greci, ragion per cui il termine *principia* viene qui spesso utilizzato per designare i concetti fondanti delle varie dottrine filosofiche elencate, oppure a *principium* si ricorre nel senso peculiare che ἀρχή aveva nei presocratici, ad indicare la sostanza, l'essenza costitutiva della realtà; dall'altro lato, forte è l'esigenza di fornire al pubblico dei lettori e ascoltatori la corretta e ortodossa interpretazione del concetto di *principium* là dove esso si impone con maggior forza all'attenzione dell'esegesi, ossia nei due passi già più volte segnalati degli *incipit* della *Genesi* e del vangelo giovanneo, per i quali gli interpreti sentivano l'urgenza di spiegare in modo inequivocabile il significato del nostro lessema, al fine di dissipare le tenebre dell'eresia. Lattanzio³, ad esempio, proprio partendo dalle ἀρχαί del pensiero greco, stabilisce che Dio è *principium et causa* del tutto, specificando poi che tale Dio non ha per sé un *principium*, in quanto eterno, ma fornisce a ogni ente del cosmo il suo *principium nascendi*. Per Arnobio il *principium* è il *fons* dell'universo ed esso non può che essere il Dio creatore del mondo⁴. Sempre

¹ Cfr. PLIN., *nat. hist.*, 2, 32: *summum esse quod vocant Saturni sidus ideo que minimum videri et maximo ambire circulo ac tricesimo anno ad brevissima sedis suae principia regredi certum est, omnium autem errantium siderum meatus, inter que ea solis et lunae, contrarium mundo agere cursum, id est laevum, illo semper in dextra praecipiti.*

² Cfr. PLIN., *nat. hist.*, 7, 1: *Principium iure tribuetur homini, cuius causa videtur cuncta alia genuisse natura etc.*

³ Lattanzio ricorre spesso a queste espressioni, soprattutto nella sua opera capitale, le *Divinae Institutiones*, per cui esse e i concetti sottesi sono riscontrabili *passim*, per tutta l'opera dell'autore.

⁴ Cfr. ARN., *adv. nat.*, 1, 34: *Ipse est enim fons rerum, sator saeculorum ac temporum.*

insistendo sul concetto imprescindibile per cui Dio non ha *principium*, ma anzi è esso stesso *principium*, *causa* e *fons* del tutto cosmico, si arriva alla celebre definizione di Mario Vittorino in cui il creatore biblico è detto *omnium principiorum praeprincipium*¹. È dunque possibile constatare, su queste basi, come il senso di *principium* nelle opere dei cristiani oscilli tra quello più comune di *initium*, soprattutto quando si tratta dell'eternità di Dio o della creazione genesiaca, e il significato di realtà costitutiva, di causa, di origine ed essenza dell'universo, che, nella speculazione cristiana, è sempre quel Dio che in principio ha creato cielo e terra e che nell'atemporalità cosmica dell'ἀρχή universale era il λόγος. Si può dunque notare come la ricchezza dei significati e degli usi ambrosiani non sia innovazione del vescovo milanese, ma abbia alle spalle una nutrita tradizione, soprattutto per ciò che concerne la produzione speculativa cristiana che si è data molto da fare per fornire una retta interpretazione del termine biblico *principium*.

Varrebbe la pena infine citare un'opera di Tertulliano, il libello contro Ermogene, poiché in essa è contenuta un'esegesi del nostro termine non solo accuratissima, dato l'intento dell'autore di confutare l'idea della materia coeterna al creatore, ma anche assai simile, per struttura della riflessione e terminologia, all'esegesi ambrosiana del primo versetto genesiaco². Rivendicando al vocabolo in questione la

¹ Cfr. VICTOR., *adv. Arium*, 1B, 49.

² Cfr. Tert. *adv. Hermog.* p. CSEL 146, l. 23 – p. CSEL 148, l. 16: *nam et ipsum principium, in quo deus fecit caelum et terram, aliquid uolunt fuisse quasi substantium et corpulentum, quod in materiam interpretari possit [...] Nos autem unicuique uocabulo proprietatem cum uindicamus, principium initium esse et competisse ita poni rebus incipientibus fieri [...] Ita principium siue initium inceptionis esse uerbum, non alicuius substantiae nomen [...] Iam nunc, si principalia dei opera caelum et terra sunt, quae ante omnia deus fecit suorum esse proprie principium, quae priora sunt facta, merito sic praefatur scriptura: in principio fecit deus caelum et terram, quemadmodum dixisset: in fine deus fecit caelum et terram, si post uniuersa ferisset [...] Aut si principium aliqua substantia est, erit et finis aliqua materia [...] Plane licebit etiam substantium aliquid principium esse alii rei, quae ex ipso sit futura, ut argilla principium testae, ut semen principium herbae [...] Sed cum ita utimur uocabulo principii, quasi originis, non quasi ordinis nomine, adicimus et mentionem ipsius rei specialiter, quam uolumus principium alterius rei [...] De cetero si sic ponamus uerbi gratia: in principio fecit figulus peluim uel urnam, iam non materiam significabit principium, - non enim argillam nominaui principium, - sed ordinem operis, quia figulus ante cetera primum peluim et urnam fecit, exinde facturus et cetera [...] Possum et aliter principium interpretari, non ab re tamen; nam et in graeco principii uocabulum, quod est ἀρχή, non tantum ordinatum sed et potestatum capit principatum, unde et archontes dicunt principes et magistratus [...] Sed ut nihil aliud significet graeca uox quam principium et principium nihil aliud capiat quam initium, habemus etiam illam initium agnoscere quae dicit: dominus condidit me <initium uiarum suarum> in opera sua [...] Si enim per sophiam dei omnia facta sunt, et caelum ergo et terram deus*

proprietas del significato corretto, Tertulliano stabilisce l'equivalenza di *principium* con *initium* e, su questa base, afferma che esso, in *Genesi* 1, non è un *principium substantivum et corpulentum*, tale da poter essere interpretato come *materia*, ma che, lungi dal designare una *substantia*, esso indica solo l'*inceptio* dell'opera creatrice, con riferimento solo al suo *ordo*. La rivendicazione della *proprietas vocabuli*, la presentazione di una riflessione sostanzialmente terminologica e addirittura l'elencazione di una casistica di significati per *principium*, colti ora secondo un senso, ora secondo un altro, permette di stabilire un evidente parallelo con la riflessione terminologica di Basilio e Ambrogio, soprattutto dal momento che il campo di applicazione è il medesimo, ovvero il *principium* della creazione universale.

Quando Ambrogio dunque adopera il lessema *principium* nella parte dossografica all'inizio del suo *Exameron*, sa di ricorrere a un vocabolo che ha alle spalle una tradizione lunghissima, che affonda le proprie radici nella speculazione greca presocratica, espressa dal tecnicismo filosofico ἀρχή, e cominciata in Latino con i *principia* di Lucrezio, per arrivare fino al *principium* dei cristiani (Tertulliano in particolare) che è Dio stesso. Proprio per questo, il nostro autore si serve di quella parola che, nella prosa filosofica latina, aveva assunto il peculiare e inconfondibile senso di “principio costitutivo”, di “causa” ed “essenza” della natura. La traduzione del greco ἀρχή è ormai un fatto naturale e automatico, non v'è altra parola in Latino che possa esprimere una simile vasta gamma di accezioni, se non *principium*. Ecco, allora, l'enunciazione dei *principia* dei pagani, nel tentativo assillante di confutarli e mostrare che l'unico *principium* del cosmo è Dio, parallelamente all'utilizzo dello stesso termine nel significato corrente di “inizio”, “cominciamento”, “origine”, motivato dalla parola biblica che si deve interpretare e che sta alla base di gran parte dell'esegesi del primo libro della Bibbia.

faciens in principio, id est initio, in sophia sua fecit. Denique si principium materiam significaret, non ita scriptura instruxisset: in principio deus fecit, sed ex principio; non enim in materia, sed ex materia fecisse etc.

EXEMPLAR

Mediante questo sostantivo, l'autore indica uno dei tre *principia* alla base della genesi del cosmo secondo la scuola platonica. Il termine è utilizzato, nel contesto della dossografia incipitaria, come alternativa¹ ad *idea* e, per l'appunto, dovrebbe indicare quel modello intelligibile e immutabile da cui il demiurgo ha preso spunto per ricavare dal ricettacolo materiale ogni cosa esistente nella realtà dell'universo. Insieme al dio demiurgo e alla materia indistinta, a lui coeterna, l'*exemplar* costituisce una delle cause del cosmo e, soprattutto, della sua formazione nel contesto delle dottrine platoniche sull'argomento. Interpretando la classificazione di Ambrogio in base a parametri aristotelici², se il demiurgo divino è la causa efficiente del mondo (*qui facit*) e la materia ne è la causa strumentale (*ex quo fit*), l'*exemplar* designa invece la causa formale (*quod fit*)³, ovvero quell'idea, oggetto della contemplazione del divino artefice, da cui è scaturita la formazione di ogni ente reale.

Il problema della triplice classificazione platonica in questo breve e denso riassunto proposto da Ambrogio nei primissimi rigli esameronali è stato approfonditamente esaminato sotto il profilo della *Quellenforschung* da numerosi ed eccellenti studiosi, che, nelle proprie ricerche di una fonte della dossografia ambrosiana, hanno aperto finestre su prospettive impreviste di ricerca e di studio. Ci sarà modo di citare e anche di riassumere, laddove necessario al disegno di questa ricerca, il ponderoso lavoro di quanti si sono dedicati all'analisi delle fonti ambrosiane, ma, in

¹ Cfr. AMBR. *hex.*, 1, 1, 1: *adseuerarent deum que non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia etc.*

² La lista dei tre principi non sarebbe originale delle opere platoniche (in particolare il *Timeo*), dove, in realtà, non è presente una triade, bensì due sono le fondamentali ἀρχαί dell'universo, ma avrebbe subito una coloritura aristotelica. Questo è quanto ha dimostrato Pépin nella sua opera sulla dossografia ambrosiana: «La façon dont Ambroise et tant d'autres doxographes se représentent la doctrine platonicienne des principes accuse quelques graves infidélités à l'égard du platonisme authentique, justiciables, semble-t-il, d'une certaine influence d'Aristote.» (Cfr. *Théologie cosmique*, op. cit., p. 58).

³ Secondo J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 64-65, le quattro cause aristoteliche possono essere ridotte (e spesso lo erano nelle dossografie antiche) a tre principi, soprattutto dal momento che causa formale e causa finale possono fondersi e associarsi.

questa sede, ciò che interessa è l'aspetto lessicale della questione, di conseguenza, anziché comprendere l'origine del concetto ad esso sotteso, si procederà alla comprensione del sostantivo che lo esprime nella pagina in esame.

Exemplar è attestato nella lingua latina a partire da Cicerone e Lucrezio, che, tuttavia, in un verso del suo poema¹, adopera la forma *exemplare*, considerata meno corretta rispetto all'altra nell'opinione degli studiosi antichi². Il suo significato afferisce all'area semantica di *exemplum* (sostantivo a cui è strettamente connesso e non soltanto da un punto di vista etimologico), ma se ne distingue in quanto, nelle speculazioni dei grammatici antichi, esso indica non solo un "modello", bensì, più precisamente, il "modello formale" da cui chi imita ricava la copia, o, talvolta, la copia stessa. L'*exemplar*, infatti, può costituire una forma o un'immagine che vien presa a modello per ottenere un'immagine simile, è un antigrafo, un paradigma che funge, diremmo noi, da *specimen* e da cui si ottiene un "esemplare", ossia una riproduzione. Nel caso specifico del passo ambrosiano, *exemplar* rende in Latino ciò che nel pensiero vulgato della scuola accademica è il cosiddetto παράδειγμα³, che il demiurgo contempla mentalmente nell'atto di dare forma alla materia indistinta. Gli *excerpta de significatione verborum*, raccolti da Paolo Diacono a partire dall'opera di Pompeo Festo, ce ne forniscono una definizione abbastanza chiara, illuminata, del resto, anche dal confronto con *exemplum*: l'*exemplar* è ivi definito come un modello concreto (infatti *oculis conspicitur*) da cui si ricava qualcosa di simile⁴. Un archetipo, dunque, da cui si ottiene una copia. Gli *scholia* all'Orazio di Vienna, editi dallo Zechmeister nel 1877⁵, commentando un verso dell'*Ars poetica*, attestano che, sebbene a volte *exemplum* ed *exemplar* siano utilizzati come sinonimi, precisamente l'*exemplar* è ciò da cui si prende

¹ Cfr. LUCR., 2, 123.: *dum taxat, rerum magnarum parva potest res / exemplare dare et vestigia notitiae*.

² Cfr. CAPER *gramm.* VII 109, 11: *exemplar, non exemplare*.

³ La voce compare più volte nel *Timeo* stesso: cfr. 28 a, 29 b, 31 a, 39 e, 48 e-49 a.

⁴ Cfr. PAUL. FEST., p. 82: *exemplum est, quod sequamur aut vitemus. exemplar, ex quo simile faciamus, illud animo aestimatur, istud oculis conspicitur*.

⁵ SCHOL. HOR. VIND. *ars* 269: *exemplar proprie dicitur unde exemplum sumitur, tamen aliquando pro exemplo invenitur*.

l'*exemplum*. Parallelamente, i meno trascurati *scholia* di Porfirio¹ all'*Ars*, dove il sostantivo compare più volte, glossano *exemplum* con παράδειγμα ed *exemplar* con ἀντίτυπον. Infine, una definizione piuttosto sibillina e retorica, ben poco illuminante, si trova nei cosiddetti *libelli de orthographia* attribuiti al grammatico Flavio Capro (II secolo d. C.) ed editi da Keil nel 1889², che affermano: *exemplar quod transfertur, exemplum quod fertur*. Se si considerano poi, oltre alle definizioni, le glosse e gli elenchi di sinonimi offerti dai repertori antichi, è possibile approfondire con maggiore ricchezza e varietà di dettagli la precisa comprensione del significato del nostro lemma. I cosiddetti *Synonima Ciceronis*, tramandati nel quinto libro dell'*Ars* di Flavio Sosipatro Carisio, importante grammatico di IV secolo che ci ha altresì tramandato l'altrimenti perduta opera di Remmio Palemone, recano sinonimi del termine *exemplar* in ben tre punti³, nei quali il sostantivo compare all'interno di elenchi di sinonimi (in due casi sostantivi, in uno aggettivi). Esso condivide l'accezione di *documentum* ed *exemplum*; è confrontabile con *forma*, *facies*, *effigies*, *liniamenta* e *imago*; può essere associato a quanto espresso da *simile*, *par*, *idem*, *geminum*, *duplex*, *instar*. D'altro canto, i *Glossaria Latina* di Lindsay⁴ glossano *exemplar*, associato a *forma* ed *exemplum*, con ἀντίγραφον, ἀντίτυπον τὸ ἰσότυπον e ὑπόδειγμα. Tutte le definizioni e le glosse qui elencate sono facilmente leggibili e confrontabili nella voce dedicata al nostro sostantivo⁵ presente nel *ThlL*, alla quale si rimanda in questa sede.

Proprio il *ThlL* è fonte precipua per ricostruire il significato preciso della parola nell'uso corrente del Latino, prima ancora che nello specifico e circoscritto uso del vescovo di Milano. Dalle molteplici e diverse definizioni raccolte *sub voce*, è possibile dedurre che l'*exemplar* è un *documentum*, un *testimonium* che, per via di un rapporto di *similitudo*, spiega, illustra o mostra qualcosa; esso è lo *specimen* oppure ciò che viene utilizzato come modello per l'imitazione, ciò sulla cui base viene ricavato qualcosa di simile; esso, addirittura, può assumere il senso di *norma* e *typus* secondo cui qualcosa

¹ HOR. *ars* 317: *exemplum est παράδειγμα, exemplar ἀντίτυπον*.

² CAPER *gramm.* VII 109, 12: *exemplar quod transfertur, exemplum quod fertur, quamquam alii contra*.

³ Cfr. SYNON. CIC. p. 421, 21 B, p. 425, 26, p. 443, 27.

⁴ W.M. LINDSAY et ALII, *Glossaria latina iussu Academiae Britannicae edita I-V* (1926-1931).

⁵ *ThlL*, vol. V 2, p. 1320, lin. 36 - p. 1325, lin. 56, s.v. *exemplar*.

può essere realizzato; è l'archetipo di partenza per ricavare copie somiglienti ed è glossato dall'autore della voce con i vocaboli tedeschi *Beispiel, Probe, Vorbild, Muster* e *Urbild*. Nel campo delle *artes*, poi, il sostantivo assume il significato tecnico di *ea res (sive persona) ad cuius formam simile aliquid fingitur vel quam imitando artifex (faber) opere suo exprimit*, sia essa *res* qualcosa di corporeo o parimenti di ideale. È proprio da questa accezione, connessa al mondo delle arti figurative, che emerge il significato divenuto corrente in filosofia, in particolare nell'ambito della scuola platonica, ovverosia quello di Idea platonica e παράδειγμα demiurgico, come appare evidente nel testo ambrosiano. Riassumendo, dunque, che il sostantivo si riferisca all'*idea* incorporea e immateriale del platonismo o all'*effigies* concreta, all'*imago*, al *simulacrum* su cui appunta la propria imitazione l'artefice, rimane vivo e ben presente il significato fondamentale di modello formale, concreto o astratto, da cui è possibile ricavare una copia, l'*exemplum* da cui viene formato qualcosa di simile o identico. È del resto nel solco di questo filone semantico che il termine può passare ad indicare anche una persona che, per le sue particolari doti, costituisce un modello e un esempio ideale di qualche virtù e, nel contempo, oltre all'opera d'arte plasmata per imitazione, anche l'apografo di uno scritto, la copia *descripta*, ad esempio, di un codice manoscritto o di un'epistola¹.

Le esaustive definizioni del *ThlL* sono confermate dall'esame del Lewis-Short², il quale propone due classificazioni del significato. Da un lato, *exemplar* può essere inteso come *transcript* o *copy*, in senso tanto proprio quanto metaforico, dall'altro, esso designa, nel Latino classico, *a pattern, a model, an example*, ma parimenti anche *an original*. Del resto, il Forcellini³, precisando che appunto *exemplar est id, quod ad imitandum nobis proponimus* e insistendo proprio sul concetto di modello che l'artefice si pone dinnanzi per ricavare un'imitazione, già traduceva il termine nelle lingue moderne con l'Italiano *esemplare, modello, esempio*, il Francese *modèle, type, exemple, original*, lo Spagnolo *modelo, exemplar, norma*, il Tedesco *Musterbild, Muster, Vorbild* e l'Inglese *example, exemplar, pattern, model*. Per quanto concerne infine il Latino dei

¹ Cfr. *ThlL*, s. v. *exemplar*.

² Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *exemplar*.

³ Cfr. FORCELLINI, s. v. *exemplar*.

cristiani, il Blaise¹, pur mantenendo anche il significato classico di *copie, exemplaire* e quello tecnico, parallelo, di *peinture, représentation*, esplicitamente spiega che *exemplar* diviene essenzialmente *le modèle, l'idée qui guide le démiurge, selon les platoniciens, le παράδειγμα*. Ovviamente il riferimento citato non può che essere al nostro luogo ambrosiano.

Ripercorrendo ora la storia del sostantivo nelle lettere di Roma, a partire, come già affermato, dalla prima attestazione lucreziana, si può osservare come il suo significato oscilli fra due poli di fatto opposti, sebbene strettamente connessi (anzi, interdipendenti) dal punto di vista della sfera semantica. Da un lato, infatti, *exemplar* designa, come poc'anzi osservato, il modello di qualcosa, si tratti di una persona definibile come esempio di virtù o di vizio, o di una forma, un'immagine o un concetto, che ci si propone di imitare, soprattutto in campo artistico e pratico. Dall'altro lato, invece, *exemplar* indica anche la copia ricavabile dal modello, ossia il prodotto dell'imitazione, ciò che si ottiene dalla mimesi del modello proposto. Generalmente, la prevalenza spetta al primo significato, riscontrabile tanto nei versi oraziani² quanto nella prosa ciceroniana³. Proprio nella corrispondenza dell'Arpinate, però, in due lettere⁴ a lui indirizzate e conservate nel *corpus* delle *Ad familiares*, il termine è attestato con il valore tecnico e peculiare di copia, di riproduzione di un'epistola o di un chirografo che viene spedito al destinatario della missiva in questione. Un uso altrettanto tecnico e sistematico è quello di Vitruvio, che adopera il sostantivo ora per indicare, come è tradizionale, il modello di un'opera⁵, ora per individuare un esempio, o meglio, un esemplare, cioè una particolare manifestazione concreta di un modulo architettonico o di un tipo di costruzione⁶. Da tali esempi è possibile notare questa oscillazione fra il

¹ Cfr. BLAISE, s. v. *exemplar*.

² Cfr. HOR., *ep.*, 1, 2, 17; *ep.*, 1, 19, 17; *ep.*, 2, 1, 55; *ars*, 268; *ars*, 317.

³ Cfr. CIC., *Caec.*, 28; *Mur.*, 66; *rep.*, 1, 1; *rep.*, 2, 21.

⁴ Cfr. CIC., *fam.*, 10, 21, 3, 5; *fam.*, 10, 31, 6, 12.

⁵ Cfr. VITR., 4, 1, 10: *delectatusque genere et formae novitate ad id exemplar columnas apud Corinthios fecit symmetriasque constituit etc.*

⁶ Cfr. e.g. VITR., 3, 2, 3: *huius exemplar est in insula Tiberina in aede Iovis et Fauni*; 3, 2, 6: *huius exemplar Romae non est, sed Magnesiae Dianae Hermogenis Alabandei et Apollinis a Menesthe facta*; 8, 5, 3: *exemplar autem chorobati erit in extremo volumine descriptum etc.*

senso di modello ed esempio, soprattutto nel campo delle *artes*, come l'architettura, e quello, in seguito, di riproduzione particolare, esemplare che riproduce in concreto il modello di partenza. Proprio sulla scorta di questa accezione tradizionale, diviene consueta, sembrerebbe a partire da Seneca¹, la locuzione *ad exemplar*, atta ad indicare, per l'appunto, il modello che ci si pone dinnanzi ai fini della mimesi morale o artistica.

Ora, proprio in Cicerone e Seneca, tuttavia, è ravvisabile un uso del nostro sostantivo in riferimento esplicito alla dottrina platonica delle Idee, in base al quale *exemplar* viene a definire, in senso strettamente tecnico, il παράδειγμα del demiurgo nell'atto della formazione dell'universo. Nella traduzione ciceroniana del *Timeo* platonico, il termine ricorre tre volte² e indica il modello ideale che la divinità creatrice ha imitato nel momento in cui, dal ricettacolo universale della materia confusa ed inerte, ma pronta a ricevere qualsiasi forma impressale, ha plasmato il cosmo ordinato e perfetto. Il vocabolo si riscontra in contesti nei quali è associato al verbo *proponere* (il demiurgo ha davanti a sé il modello che imita, quasi in una sorta di concreta collocazione spaziale), a espressioni come *imaginis similitudo* e al verbo *imitari*, che designa tecnicamente lo statuto dell'azione demiurgica. Siffatto *exemplar* platonico è del resto una *species, quae semper eadem est*, giacché il παράδειγμα/*exemplar* è, in sostanza, un modello ideale e intelligibile, ma soprattutto ingenerato ed eterno, oggetto della contemplazione demiurgica ai fini della mimesi da cui trae origine il cosmo. In due epistole morali di Seneca, poi, la 58 e la 65, è possibile trovare un'ampia e ben strutturata spiegazione di che cosa sia questo modello formale e di come proceda l'imitazione demiurgica, modellata sull'attività di un artefice, di un *fabricator* (come traduce Cicerone), che crea il mondo come un'opera d'arte³. Nell'epistola 58, dedicata

¹ In Seneca filosofo si riscontra un uso assai ampio della locuzione, la quale però compare per la prima volta nelle epistole oraziane (2, 1, 55).

² Cfr. Cic., *Tim.*, 4, 178, 10: *quocirca si is, qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est; sin autem eam, quae gignitur, numquam illam, quam expetet, pulchritudinem consequetur*; *Ibidem* 6, 180, 12: *rursus igitur videndum, ille fabricator huius tanti operis utrum sit imitatus exemplar, id ne, quod semper unum idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus*; *Ibidem* 34, 208, 11: *Et cetera quidem usque ad temporis ortum impressa ab illis, quae imitabatur, ecfinxerat; sed quia nondum omne animal in mundo intus incluserat, ex ea parte deficiebat ad propositum exemplar imaginis similitudo*.

³ La metafora dell'artista o dell'artigiano per dare chiarezza alla descrizione dell'atto demiurgico è ricorrente e sistematica, al punto da potersi considerare topica. Già riscontrabile nel mito platonico del *Timeo*, essa percorre la storia del platonismo scolastico per essere poi ripresa da tutti i diversi pensatori,

all'essere e a questioni di ontologia strettamente platonica, l'*exemplar* è l'idea, il modello eterno e immutabile di tutto quanto è stato fatto in natura¹. Ogni sostanza dell'universo possiede una *forma* (o *idos*, nella traduzione senecana) che il demiurgo le ha imposto a partire da quella *facies* ideale che dirige ed orienta la mimesi divina². Come un artista, l'architetto del cosmo ha contemplato con gli occhi della propria *mens divina* degli *exemplaria* che ha imitato, trasferendo la *forma* da essi alle cose create, anzi plasmate proprio *ad exemplar*. Da un lato il modello, l'*exemplar*, dall'altro la *forma* che il dio ha imposto ai singoli enti³; gli *exemplaria* sono infiniti e costituiscono il modello formale, il paradigma, appunto, di tutto ciò che *natura rerum exprimitur*; come un *opifex*, il divino creatore ha tratto la *facies* dell'*exemplar* che imitava ed ha imposto una *forma* alla sua opera creata con arte, come una statua o una pittura⁴. Nell'epistola 65, invece, dove si tratta della prima causa dell'universo, in una sorta di dossografia che raccoglie idee platoniche, aristoteliche e stoiche, si afferma che l'*exemplar* è una delle cause dell'essere (la quinta per la precisione). In particolare, esso sarebbe l'*idea*, il modello che l'*artifex* divino ha contemplato per plasmare quanto intendeva creare.⁵ Egli abbraccia con la mente le idee, innumerevoli, eterne e immutabili, che sono gli *exemplaria rerum* della natura e che giacciono nella mente

come Seneca, che scrivono della genesi cosmica secondo l'interpretazione di Platone. Essa sarà ripresa, in parte, anche dai cristiani, i quali contesteranno recisamente l'idea di un Dio ridotto a semplice artigiano o imitatore che si serve di una materia già esistente, sostituendola con il racconto genesiaco, da cui emerge una divinità creatrice di tutto dal nulla.

¹ Cfr. SEN., *epist.*, 58, 19: *quid sit idea, id est, quid platoni esse videatur, audi: "idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum"*.

² *Ibidem*: *adiciam definitioni interpretationem, quo tibi res apertior fiat: volo imaginem tuam facere. Exemplar picturae te habeo, ex quo capit aliquem habitum mens nostra, quem operi suo inponat: ita illa, quae me docet et instruit facies, a qua petitur imitatio, idea est.*

³ Cfr. *epist.*, 58, 21: *quid intersit, quaeris? alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi inposita. Alteram artifex imitatur, alteram facit.*

⁴ Cfr. *epist.* 58, 19: *talìa ergo exemplaria infinita habet rerum natura, hominum, piscium, arborum, ad quae quodcumque fieri ab illa debet, exprimitur*; 58, 20-21: *Habet aliquam faciem statua: haec est idos. Habet aliquam faciem exemplar ipsum, quod intuens opifex statuam figuravit: haec idea est. Etiamnunc si aliam desideras distinctionem, idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus.*

⁵ Cfr. *epist.* 65, 7: *his quintam plato adicit exemplar, quam ipse idean vocat: hoc est enim, ad quod respiciens artifex id, quod destinabat, effecit.*

demiurgica¹. Torna a questo punto la similitudine dell'artista per spiegare le cause aristoteliche e platoniche: oltre a causa formale e materiale, efficiente e finale, Seneca aggiunge l'*exemplar*, ovvero il modello dell'imitazione, quell'immagine ideale che la *ratio divina* ha contemplato, trasferendo la forma dal modello al singolo esemplare creato in virtù di esso². Anche in questa pagina senecana, troviamo tutta l'atmosfera del *Timeo* platonico (o per lo meno della tradizione scolastica da esso derivato in seguito allo studio delle opere platoniche), così come già era riscontrabile nella versione ciceroniana, la quale si appunta intorno a concetti fondamentali e imprescindibili, come la corrispondenza fra *exemplar* ed *idea*, l'eternità e immutabilità di quest'ultima, la presenza del verbo *proponere* per indicare la disposizione alla mimesi demiurgica, la ricorrenza di termini salienti quali *facies*, *imago* o *forma (idos)* e infine, soprattutto, la similitudine tra il creatore del cosmo e qualsiasi artefice, che copia un *exemplar* e ne trasferisce, attraverso l'*imitatio*, la forma all'opera d'arte, plasmata dalla materia inerte ma capace di assumere in potenza qualsiasi aspetto.

Le opere di Cicerone e Seneca prese in esame mostrano un contesto assai simile a quello ambrosiano e, per giunta, l'uso peculiare di *exemplar* nel senso di paradigma demiurgico presente nella filosofia platonica, proprio come nella dossografia esameronale. La domanda che sorge spontanea è, a questo punto, da dove il vescovo milanese abbia potuto trarre non solo il concetto³, ma in particolar modo, il termine tecnico che adopera nel proprio trattato. Gli studiosi erano un tempo concordi nell'individuare come fonte di Ambrogio non la lettura diretta dei dialoghi platonici, ma

¹ Cfr. *epist.*, 65, 7: *nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numeros que universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles.*

² Cfr. *epist.*, 65, 8: *tamquam in statua, quia de hac loqui coepimus, id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est, quae aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is, qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est, ipsa statua est*; 65, 13: *sic necessarium est exemplar artifici, quomodo scalprum, quomodo lima: sine his procedere ars non potest.*

³ Tale concetto appare caratteristico nei riassunti dossografici dedicati alle dottrine platoniche. Si potrebbe quasi affermare che esistesse una sorta di vulgata platonica, nella quale si erano fissati alcuni concetti-chiave ricorrenti, spesso non direttamente provenienti dai dialoghi di Platone, bensì dalla loro interpretazione data da Aristotele. Per una rapida ma densissima trattazione di tali problemi di dossografia platonica, si rimanda a J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, *op. cit.*, pp. 18 e ss., dove lo studioso conclude che l'esposizione dei principia platonici di Ambrogio «frappait par sa banalité» (p. 70).

una serie di manuali ed epitomi filosofiche, vere e proprie dossografie, che mediavano le dottrine filosofiche compendiandole e adattandole al pubblico di lettori di quell'epoca¹. Studi più recenti e approfonditi hanno invece rivelato come, per alcune opere ambrosiane, possa essere presupposta la lettura diretta di alcuni specifici dialoghi platonici (quali il *Fedro* e il *Fedone* ad esempio), vuoi per esteso vuoi in forma di *excerpta* raccolti in antologie². Parallelamente, le informazioni di carattere filosofico che il vescovo cita nelle proprie sezioni dossografiche potevano provenirgli anche dalla lettura di autori cristiani, greci e latini chiaramente, che già avevano compendiato ed esposto le opinioni dei pensatori profani³. Non possiamo stabilire se Ambrogio avesse mai letto le due epistole senecane menzionate o la traduzione ciceroniana del *Timeo*, ma sicuramente è possibile affermare con certezza che il nostro autore ricorre, per designare un concetto fondamentale della dottrina platonica, a un vocabolo che aveva già un'accezione peculiare, si direbbe tecnica, nel I secolo a. C., quando già era adoperato nella lingua latina in riferimento al παράδειγμα platonico. Questo utilizzo dimostrerebbe, in tal modo, che Ambrogio, nella propria dossografia d'apertura, si inserisce nel solco di una tradizione, preferendo alla traduzione diretta delle opere di Origene, Ippolito e Basilio alla base del suo lavoro esegetico sul *Genesi*, il ricorso a termini di natura tecnica che avevano già il proprio statuto ben definito nel lessico filosofico di Roma. Quello che, a questo punto, sarebbe interessante ricercare è la presenza di tale nostro sostantivo nelle pagine degli scrittori cristiani, al fine di

¹ Questa tesi, riferibile soprattutto ai debiti nei confronti di Platone, divenne invalsa a partire da un capitale articolo di Wilhelm Wilbrand, dal significativo titolo *Ambrosius und Plato*, che fu pubblicato nel 1911 nel *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. Secondo l'opinione di questo studioso tedesco, Ambrogio non sarebbe stato diverso dai suoi contemporanei dell'Occidente latino di IV secolo, ossia, pur avendo padronanza della lingua greca, egli avrebbe fatto ricorso, per le proprie conoscenze filosofiche (in particolare ovviamente Platone), a delle fonti intermedie, come compendi e manuali, e non alla lettura diretta dei dialoghi. A sostegno di questa tesi, Wilbrand adduceva, da un lato, la banalità delle informazioni su Platone, tutte comuni alla vulgata scolastica del filosofo, e, dall'altro, mostrava come il pensiero di Platone fosse filtrato attraverso gli scritti di Filone, Origene, Basilio o Cicerone. Si veda, a questo proposito, J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 18 n. 7.

² Cfr. P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, in «REL» 34, 1956, pp. 220-239 e P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, *ibidem*, pp. 202-220.

³ La tesi più convincente sembra essere quella che fu proposta da M. KLEIN in *Meletemata ambrosiana*, Königsberg 1927, dove si proponeva come principale fonte della dossografia ambrosiana le omelie sui sei giorni della creazione di Ippolito. Tale tesi, valida per Platone, è accolta e ribadita, pur con qualche attenuazione, anche dal Pépin nella sua capitale opera sulla dossografia esameronale.

comprendere la diffusione di siffatto tecnicismo nelle opere che Ambrogio, per ragioni di tipo esclusivamente confessionale, potrebbe aver consultato con maggior certezza.

Prima di analizzare gli scritti degli autori cristiani, occorre, tuttavia, riassumere brevemente gli usi e lo statuto del vocabolo nella cospicua parte di letteratura latina che si inserisce tra i testi ciceroniani e senecani citati e le prime riflessioni filosofiche dei seguaci della nuova religione venuta dalla Palestina. Una rapida analisi delle occorrenze del sostantivo nelle opere di I e II secolo d. C. mostra come *exemplar* sia generalmente adoperato nei significati correnti, e non filosofici, che sono stati elencati nell'esordio di questa voce¹. Esso può, infatti, designare un *exemplum*, soprattutto di atteggiamenti, virtù, vizi, condizioni particolari², il modello formale che si imita nel fare qualcosa³, oppure il singolo esemplare, ad esempio di un'opera, di un manoscritto che si consulta o si emenda⁴, o la copia di qualcosa, ad esempio di una lettera o di uno scritto in generale⁵. Nella lingua di Tacito, Plinio, Quintiliano, Igino, Svetonio, Gellio, Frontone, Apuleio⁶, il termine ha pertanto sempre la valenza di *specimen*, archetipo, singolo esemplare o *exemplum* (in particolare con riferimento tecnico agli esemplari di un testo) e nessun autore dell'epoca sembra utilizzarlo nel senso peculiare che gli è attribuito nella tradizione platonica. L'unica eccezione sarebbe un passo del *De Platone*

¹ Giova ricordarli: *exemplum, specimen, documentum, simulacrum, testimonium, imago, effigies*, etc.

² Cfr. e.g. TAC., *ann.*, 6, 32, 4: *exemplar apud posteros adulatorii dedecoris habetur*; PLIN., *epist.*, 2, 1, 7: *nobis tamen quaerendus ac desiderandus est ut exemplar aevi prioris*; APUL., *met.*, 10, 5: *sed dira illa femina et malitiae nouercalis exemplar unicum*.

³ Cfr. e.g. PLIN., *epist.*, 8, 13, 2: *o te beatum, cui contigit unum atque idem optimum et coniunctissimum exemplar, qui denique eum potissimum imitandum habes, cui natura esse te simillimum voluit!*; IDEM, *epist.*, 6, 11, 3: *quid enim aut publice laetius quam clarissimos iuvenes nomen et famam ex studiis petere aut mihi optatius quam me ad recta tendentibus quasi exemplar esse propositum?*; IDEM, *paneg.*, 45, 4: *hos ergo provehis et ostentas quasi specimen et exemplar, quae tibi secta vitae, quod hominum genus placeat*.

⁴ Cfr. e. g. SUET., *gramm.*, 24, 3: *nihilo minus in proposito mansit multaque exemplaria contracta emendare ac distinguere et adnotare curavit, soli huic nec ulli praeterea grammaticae parti deditus*; GELL., 6, 20, 6: *qui 'ebriosa' autem Catullum dixisse putant aut 'ebrioso' - nam id quoque temere scriptum invenitur -, in libros scilicet de corruptis exemplaribus factos inciderunt*.

⁵ Cfr. SUET., *Vesp.* 6, 4: *plurimum coeptis contulerunt iactatum exemplar epistulae verae siue falsae defuncti Othonis ad Vespasianum etc.*

⁶ Questi sono gli autori dei primi due secoli della nostra era in cui è attestato il vocabolo *exemplar*, negli usi comuni sopra evidenziati.

apuleiano, in cui il sostantivo compare proprio in un contesto in cui si discute lo statuto delle Idee e, del resto, in un'opera esplicitamente dedicata alla filosofia platonica, sebbene il termine non indichi affatto il modello demiurgico platonico¹. Nella lingua degli autori cristiani precedenti Ambrogio, *exemplar* mantiene le caratteristiche che sono state fin qui evidenziate. Da un lato, esso continua ad essere adoperato con il significato più ampio e generale di esempio, modello o generico paradigma², da cui proviene, secondariamente, quello tecnico di copia di un testo scritto o esemplare manoscritto³; dall'altro, in contesti di carattere filosofico, come in un passo del *De anima* di Tertulliano, ricorre con esplicito riferimento alle dottrine platoniche sulla formazione del cosmo e, in particolare, sulle Idee ed è la classica e ormai tradizionale traduzione latina del tecnicismo παράδειγμα⁴.

È, per l'appunto, in questo senso che il vocabolo viene utilizzato nell'*Exameron* di Ambrogio, cioè con il sopraccitato valore di tecnicismo platonico, desunto da un'ormai lunga e consolidata tradizione filosofica. Tuttavia, quest'uso del termine costituisce nella produzione ambrosiana un assoluto *unicum*, sottolineando ancor più la sua peculiare sostanza filosofica nella prima pagina esameronale. Nel complesso, all'interno delle opere ambrosiane (*Exameron* incluso), *exemplar* ricorre ventiquattro volte. Di esse, soltanto due sono le occorrenze in cui il termine designa tecnicamente il παράδειγμα demiurgico e si trovano entrambe nella dossografia d'apertura della nostra

¹ APUL., *Plat.*, 1, 6: Ἰδέας vero, id est formas omnium, simplices et aeternas esse nec corporales tamen; esse autem ex his, quae deus sumpserit, exempla rerum quae sunt eruntve, nec posse amplius quam singularum specierum singulas imagines in exemplaribus inveniri gignentiumque omnium ad instar cerae formas et figurationes ex illa exemplorum impressione signari.

² Cfr. e. g. TERT., *orat.*, 4, 14: si enim ipse pronuntiavit non suam, sed patris facere se uoluntatem, sine dubio, quae faciebat, ea erat uoluntas patris, ad quae nunc nos uelut ad exemplaria prouocamur, ut et praedicemus et operemur et sustineamus ad mortem usque; LACT., *op. Dei*, 20, 5: Marcus Tullius, eloquentiae ipsius unicum exemplar etc.

³ Cfr. e. g. CYPR., *epist.*, 45, 4, 3: exemplaria autem eadem nunc quoque per Mettium hypodiaconum a me missum et Nicephorum acoluthum transmissi.

⁴ Cfr. TERT., *anim.*, 23: quae omnia ut fidei commendet, et animam retro in superioribus cum deo egisse in commercio idearum et inde huc transuenire et hic quae retro norit de exemplaribus recensere, nouum elaborauit argumentum μαθήσεις ἀναμνήσεις, id est discentias reminiscencias esse; uenientes enim inde huc animas obliuisci eorum in quibus prius fuerint, dehinc ex his uisibilibus edoctas recordari; IDEM, *anim.*, 43: uoluit enim deus, et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus paradigmata platonico plenius humani uel maxime initii ac finis lineas cotidie agere nobiscum, manum porrigens fidei facilius adiuuandae per imagines et parabolas sicut sermonum, ita et rerum.

opera di commento a *Genesi* 1. In tutti gli altri casi, la parola assume diversi valori, a volte riconducibili ad un'accezione comune e usitata, ma è significativo come, soprattutto nella prosa di natura esegetica, essa sia rivestita di un valore peculiare, caratteristico di Ambrogio, che non era rilevabile nelle opere degli scrittori cristiani di epoca anteriore. Si ritiene dunque opportuno esaminare nel dettaglio l'uso complessivo del sostantivo nella prosa ambrosiana.

In due soli luoghi *exemplar* compare nell'accezione comune e più diffusa di modello esemplare, di *specimen*, di esempio suscettibile di imitazione, soprattutto in contesto etico, dove è generalmente l'uomo ad essere *exemplar* ed *imago* di buoni o cattivi costumi, di vita degna o indegna di emulazione¹. In altri due casi, invece, il significato è quello, anch'esso comune e largamente impiegato, ma sicuramente più tecnico rispetto alla banale sinonimia con *exemplum*, di esemplare manoscritto o di copia, riproduzione di una lettera missiva². Da questo punto di vista, si può dire che il vescovo milanese si conformi alla tradizione della propria lingua, senza discostarsi dal valore più comune del nostro sostantivo e senza rivestirlo dello statuto di tecnicismo. Ciò che sorprende è, tuttavia, che il nostro lessema compaia, in proporzione numerica ben superiore³, con un significato nuovo e non incontrato fino ad ora nella prosa dei cristiani, che si discosta sia dal tecnicismo filosofico esameronale sia dall'uso comune del termine e, dunque, conferisce a tale utilizzo ambrosiano una specificità notevole che vale la pena approfondire. L'autore mostra infatti di adoperare il termine non nell'accezione corrente di *exemplum* o *specimen* o in quella di esemplare o copia particolare derivata, per copiatura, da un modello imitato. Frequentemente e, in modo particolare, nelle due opere dedicate all'esegesi dei salmi, Ambrogio attribuisce ad

¹ Cfr. *apol. Dav.*, 16, 76: *Sicut enim bonae uitae specimen et uirtutis exemplar in his uiris est, qui inoffensa uitae suae tempora percurrerint, ita qui ante actis renuntiantes flagitiis uel incredulitatis erroribus emendauerint cursum posterioris aetatis iis ad imitandum propositi sunt qui uel opere uel cognitione labuntur*; in *Luc.*, 5, l. 1104 (ed Adriaen): *deserto mundus hic comparari uidetur adhuc incultus, adhuc sterilis, adhuc infecundus, in quem negat nobis ita dominus prodeundum, ut mente carnis inflatos uacuosque uirtutis internae uiros et fragili se gloriae saecularis sublimitate iactantes pro exemplari quodam et imagine nobis putemus imitandos, quos procellis mundi huius obnoxios uita mobilis inquietat iure harundini comparandos etc.*

² Cfr. in *psalm.*, 47, 4, 2: *sed quia in uetustis exemplaribus aliquibus repperimus etc.*; *epist.* 7, 37, 1: *nam exemplaris liber non ad speciem, sed ad necessitatem scriptus est.*

³ Esattamente 18 volte nell'intero corpus ambrosiano.

exemplar un significato che sembra riferire al termine il concetto di copia, di riproduzione, in particolare di copia sbiadita, di imitazione inferiore rispetto ad una realtà più alta e vera di cui l'*exemplar* è solo una copia di carattere infinitamente più vile. In particolare, questo utilizzo appare in uno specifico contesto in cui si oppone la realtà sublime dei *caelestia* a quella inferiore dei *terrena*¹, oppure il valore della legge mosaica contenuta nel Primo Testamento alla verità rivelata nell'evangelo di Cristo². Questa contrapposizione tra una realtà vera e più alta e una dimensione inferiore e soltanto apparente non può non riportare alla mente la dottrina platonica delle idee, vere ed eterne, rispetto alle quali gli elementi della realtà sensibile, loro copie, non sono che imitazioni sbiadite e ingannevoli. L'utilizzo insistente di *umbra* come sinonimo del nostro lessema³, che si accompagna a quello di altri sinonimi assai significativi, come *typus*⁴, *figura*⁵, *speculum*, *aenigma*⁶, rivelano come il significato di *exemplar* sia

¹ Cfr. in *psalm. 118 serm.*, 3, 25 (p. 55 CSEL): *quis enim de terrenis ad caelestia, de umbra ad claritatem, de exemplari ad penetralia ueritatis humano gradu sine diuino ductu possit ascendere?*

² Cfr. in *psalm. 118 serm.*, 3, 26 (p. CSEL 56): *quis poterat uidere remissiones peccatorum ueras, quarum exemplar in lege, ueritas in euangelio est, dicente domino Iesu: dimissa sunt tibi peccata, non per hircorum sanguinem, sed per hostiam sui corporis?*

³ Cfr. in *psalm.*, 1, 31, 2: *lex enim exemplar est et umbra caelestium, umbra futurorum bonorum*; in *psalm. 47, 2, 1*: *nos, qui obseruantiam induimus spiritalem et ad similitudinem et requiem dei cupimus nostram formare militiam atque in illa ciuitate caelesti nostrum exhibere ministerium, ubi non est exemplar, non umbra, sed ueritas, primam dicimus sabbati, sicut est scriptum: uespere autem sabbati, quae lucescit in primam sabbati*; in *psalm. 118 serm.*, 3, 19 (p. 50 CSEL): *et ut exemplo utamur, utique ante eramus sub umbra legis, quando custodiebamus neomenias et sabbata quae sunt umbra futurorum, sicut hodieque Iudaei, qui uerum sabbatum non uident, qui exemplari et umbrae seruiunt*; in *psalm. 118 serm.*, 3, 25 (p. CSEL 55): *Dauid adaperiri sibi oculos hic petit et in superioribus dixit: quis ostendit nobis bona? erat sub lege nutritus et sciebat, quia lex umbram habet futurorum bonorum; ipsa bona non iam per umbram, sed apertis oculis uidere cupiebat. nouerat, quia exemplari et umbrae caelestium mysteriorum seruiebant, qui secundum legem Moysi deseruiebant*; in *psalm. 118 serm.*, 6, 29 (p. CSEL 123): *sed quia non solum in praesenti uitae huius tempore, sed etiam futuro post huius uitae curriculum custodienda promittitur, ideo arbitror et secundum eos, qui exemplari et umbrae seruiunt caelestium, et secundum eos, qui in caelestibus siti secundum ueram legem cultus deo deferunt, pollicetur sibi esse uiuendum, ut et hic et ibi legem custodiat, hic in exemplari, in speculo, in aenigmate, illic in ipsa facie ueritatis*; in *psalm. 118 serm.*, 18, 37 (p. CSEL 417): *accipiamus et sic: lex dei non typus, non umbra, non exemplar caelestium, sed ipsa caelestia*.

⁴ Cfr. in *psalm. 118 serm.*, 18, 37 (p. CSEL 417): *accipiamus et sic: lex dei non typus, non umbra, non exemplar caelestium, sed ipsa caelestia*.

⁵ Cfr. in *psalm. 118 serm.*, 18, 37 (p. CSEL 417): *ita et lex per Moysen data figura legis est uerae*.

⁶ Cfr. in *psalm. 118 serm.*, 6, 29 (p. CSEL 123): *ut et hic et ibi legem custodiat, hic in exemplari, in speculo, in aenigmate, illic in ipsa facie ueritatis*.

ribaltato rispetto all'accezione tecnica esameronale. Se infatti nella dossografia platonica esso designava il modello da cui il demiurgo traeva le forme della realtà esistente, nel resto della produzione ambrosiana lo stesso lessema viene utilizzato per designare la copia, inferiore ed inconsistente come ombra, che, nella sua realtà, si limita ad adombrare, a rimandare a una verità superiore, a una realtà definitiva a cui il cristiano deve mirare, superando lo stadio inferiore dell'*exemplar* stesso. La legge mosaica, ad esempio, è soltanto un'ombra delle realtà sublimi del cielo, del vero culto di Dio, dei beni futuri che attendono il discepolo di Cristo. I Giudei infatti, essendo sottoposti a questa legge, *exemplari caelestium et umbrae serviunt* e non hanno accesso alla verità ultima¹. In una prospettiva caratteristicamente paolina, la Legge non è altro che tipo e figura di quella Legge più compiuta e vera che non è stata data per mezzo di Mosè ma per mezzo del Cristo. Essa si limita ad adombrare la verità, ad esserne un *exemplar*, una copia, un'immagine sbiadita, un semplice riflesso inferiore che è necessario trascendere. Come l'*umbra* si oppone alla *claritas* e l'*exemplar* contrasta con la *veritas*, così la Legge è diversa e inferiore all'evangelo, poiché, mentre nella Bibbia ebraica la verità è nascosta, è ivi celata *in speculo, in aenigmate*, è soltanto un *exemplar*, il cristiano può contemplare Dio *in ipsa facie veritatis* grazie al Nuovo Testamento. La verità divina è contenuta nell'AT in forma velata ed è solo una figura, un'anticipazione, una promessa di quella verità che sboccherà pienamente solo in Cristo, esattamente come il sacrificio dell'agnello da parte di Israele è prefigurazione dell'immolazione redentrice del Salvatore². Per esprimere tutta questa densità di significati, il vescovo milanese utilizza sistematicamente *exemplar*, accompagnandolo di volta in volta con i sinonimi elencati poc'anzi. Soltanto nel trattato *De fide*, il termine ricompare con un'accezione che lo avvicina al concetto di παράδειγμα, poiché si tratta, mediante gli strumenti della filosofia e della logica, dell'azione del Figlio rispetto a Padre, per stabilire se essa sia avvenuta *ad exemplar* della prima persona trinitaria³.

¹ Cfr. in psalm. 118 serm. 18, 37 (p. CSEL 417): *meritoque apostolus, cum praemisisset uitulorum immolationem secundum legem, adiecit: necessarium itaque exemplaria caelestium his mundari; nam ipsa caelestia melioribus hostiis.*

² Cfr. in psalm. 118 serm., 18, 37 (p. CSEL 417): *ergo illa lex ueritatis exemplar est; in exemplari enim agni sanguis effunditur, in ueritate Christus immolatur.*

³ Cfr. *fid.*, 4, 4, 43: *fecisti mundum: numquid alterum mundum pater tuus fecit, quem quasi ad exemplar acceperis?* ; *ibidem*: *Aut si uolunt uerum sequi, dicant sine exemplari te fecisse, quod feceris; fid.*, 4, 4, 44:

Questa panoramica sugli usi ambrosiani del nostro lessema sembra quindi ulteriormente confermare il carattere tecnico del vocabolo nell'*Exameron*, utilizzato nel solco di una tradizione latina ben documentata. Dall'altro lato, però, ci mostra anche come l'uso prevalente di *exemplar*, per quanto differente dall'accezione ristretta della nostra dossografia, è attestato in ambiti peculiari in cui gli viene attribuito un valore prevalentemente ispirato alla scissione platonica fra una realtà superiore di verità certa e una inferiore che si limita ad adombrare, come una copia, quell'iperuranico mondo vero. Da paradigma demiurgico a prodotto della mimesi, *exemplar* emerge dalle pagine ambrosiane quasi sempre come termine di sapore squisitamente platonizzante.

ergo ista, quae memorauimus a te gesta, non fecit pater, sed sine exemplari paterni operis ad redimendam tuo sanguine mundi salutem immaculatus ex aluo uirginis processisti; fid., 4, 7, 76: ponamus tamen, sicut ipsi uolunt, quia quasi in exemplari quod uiderit patrem facientem, filius faciat.

INCORRVPTVS

Nell'elencare i *tria principia* dell'universo secondo la dottrina platonica, Ambrogio si sofferma anche sulle caratteristiche costitutive che Dio, *exemplar* e materia possiedono, proprio in quanto elementi primari e fondativi della realtà naturale. Queste qualità essenziali, nel riassunto ambrosiano, sono attribuite alle tre ἀρχαί dalla tradizione scolastica dell'Accademia¹, e l'autore le riporta, come si è già avuto occasione di vedere, per confutarle senza indugio. La prima di queste qualità dei tre principi platonici è espressa mediante l'aggettivo *incompactus*, che sottolinea una delle più importanti caratteristiche di ciò che è alla base del cosmo e della sua genesi, l'eternità. Infatti, il divino demiurgo che ha disposto con ordine il mondo, a partire dal modello ideale e servendosi del ricettacolo universale della materia, non è il solo ad essere immortale e non sottoposto alle leggi della corruzione e del divenire, bensì condivide questa eternità con gli altri due *principia*, appunto il paradigma formale che ha ispirato la sua opera plasmatrice e la materia che ne è stata il mero strumento.

La voce del *ThLL* dedicata a questo aggettivo² rimanda ai *Synonima Ciceronis*³, ai *Glossaria latina*⁴ e alle *Etymologiae* di Isidoro⁵. Questi utilizza il termine come sinonimo esplicativo di *immarcescibilis* e *intemeratus*, precisando inoltre che si definisce in tal modo quanto *sit sine marcore atque languore* e, di conseguenza, risulti *sempiternus, nulla temeritate violatus*. Il contesto etimologico isidoriano trova un

¹ Secondo l'opinione attualmente più sostenuta, ma anche più antica (sostenuta ad esempio già da Diehls, Schenkl, Klein, Pépin, cfr. bibliografia) la dossografia incipitaria deriverebbe ad Ambrogio dal perduto (se non per alcuni frammenti) *In Hexaemeron* e dai *Philosophumena* di Ippolito, il quale avrebbe mediato alcune dottrine platoniche, già rivedute e trasfigurate dalle dissertazioni peripatetiche, a molti scrittori cristiani tardoantichi, fra cui il vescovo milanese. L'opinione, del resto, collima con la celebre testimonianza di Gerolamo sulla *compilatio* da parte di Ambrogio delle opere sulla genesi di Origene e Ippolito (cfr. *ep.* 84, 7).

² Cfr. *ThLL*, vol. VII 1, p. 1033, lin. 1 - p. 1035, lin. 55, s.v. *incompactus*.

³ *SYNON. CIC.* p. 443, 26 B.

⁴ s. v. *incompactus*.

⁵ Cfr. *ISID., orig.*, 10, 127.

perfetto contraltare nei citati *Glossaria*, che propongono gli aggettivi greci ἄφθαρτος, ἄφθορος e ἀδιάφθορος¹. L'attributo è riferibile ad uno stato, ad una qualità, riscontrabile in *iis, quae corrupta non sunt*. Tuttavia, se, da un lato, esso indica ciò che non è corrotto, dall'altro, può comunemente utilizzarsi come sinonimo di *incompactibilis*². La sua prima comparsa nelle fonti latine si riscontrerebbe in Cicerone e Lucrezio, il quale già lo utilizza in riferimento ad un contesto filosofico³. L'aggettivo sembra non trovare una specializzazione nettamente filosofica fino ai testi dei cristiani⁴, che lo utilizzano, sulla base dei significati tradizionali e non specialistici, come attributo di Dio, elevandolo da un contesto più concreto ad uno più astratto ed intellettuale⁵. Esaminando nel dettaglio le varie accezioni e i diversi impieghi, si nota innanzitutto che il termine può essere adoperato in riferimento a *res intactae servatae*⁶: che indichi un frutto maturo⁷ o il frumento dell'annona⁸, un tempio⁹ o un cuore umano ritrovato fra i

¹ Si controlli, a questo proposito, la voce ἄφθαρτος nel *ThGl* (I/2 2646-2647) e nel *LSJ*⁹ (p. 289): *incompactibilis, pro quo etiam dici putatur incorruptus, quod certe Latinus est; corruptioni non obnoxius, illibatus, intemeratus vel immortalis*. Allo stesso modo: *uncorrupted, undecaying, incorruptible, eternal, immortal*. L'associazione fra ἄφθαρτος e ἀθάνατος è di antica data, ritrovandosi ad esempio già in Aristot. *top.* 6, 6 p. 145, 23-24 ed essendo frequente in autori come Plutarco o Filone, inseriti nella scia della scuola platonica, che lo associano spesso a ciò che possiede natura divina.

² Proprio tale accezione è quella che dobbiamo attribuire all'aggettivo nella dossografia ambrosiana in esame.

³ Cfr. LUCR., 6, 601-602: *proinde licet quamvis caelum terramque reantur / incorrupta fore aeternae mandata saluti*.

⁴ Eccezion fatta, ovviamente, per alcuni testi peculiari, ad esempio di Cicerone e Apuleio, che saranno analizzati nel corso della presente trattazione.

⁵ Si veda in merito LAMPE s. v. ἄφθαρτος, ove la traduzione data è *incompactible, immortal, uncorrupted* e ove si danno, per i testi degli autori cristiani, come esempi dell'impiego di ἄφθαρτος, contesti in cui trattasi di "God and Christ, Holy Ghost, divinity of Christ, risen body, future life, Kingdom of God, reward of martyrdom, soul, perfect joy of immortality, virginity".

⁶ Cfr. *ThLL*, s. v. *incompactus*.

⁷ Cfr. COLUM. *arb.* 2, 1: *incompactum fructum ad maturitatem perduxerunt*; IDEM, 5, 10, 16: *mala ... servabuntur incorrupta etiam toto anno*.

⁸ Cfr. SEN. *dial.* 10, 19, 1: *ut incorruptum et a fraude advehentium et a neglegentia frumentum transfundatur*.

⁹ Cfr. COD. THEOD., 16, 10, 3: *aedes ... intactae incorruptaeque consistent* etc.

resti di un cadavere¹, esso designa una qualità molto concreta e sensibile di oggetti che non sono stati guastati dalle inesorabili leggi del deperimento fisico o rovinati da un intervento naturale o umano. Ovviamente, il fatto che, ad esempio, un grappolo d'uva si mantenga *incompactus* nella sua maturità² non implica affatto che esso sia del tutto incorruttibile o immarcescibile e, di conseguenza, in molti di questi casi concreti, non è possibile sovrapporre l'accezione di *incompactus* a quella di *incompactibilis*, come sarà poi consueto nel linguaggio della speculazione scientifica. L'ambito, però, in cui l'uso di tale aggettivo è più frequente sembra essere quello di carattere etico-morale in senso lato, senza che vi sia, per questo, alcuna parvenza di riflessione pertinente alla filosofia morale *ex professo*. Tipicamente *incompacta* deve essere, ad esempio, la *fides* del cittadino romano³, in quanto fondata sulla *sinceritas* e sull'*integritas*, ma, nel contempo, le medesime caratteristiche sono attribuibili a un testimone⁴, all'*animus* e alla *mens* dell'uomo di giudizio⁵, a una giovane *virgo* che osserva scrupolosamente la propria *castitas*⁶, ad un uomo virile che non conosce mollezza né voluttà⁷. In Orazio¹, il

¹ Cfr. SUET. *Cal.* 1, 2: *cor inter ossa incompactum repertum est*.

² Cfr. COLUM. *arb.* 2, 2: *uvae, quae integrae et incompactae ad maturitatem perveniunt*; SCRIB. LARG., 74: *uvae passae novae et incompactae*.

³ Cfr. HOR. *carm.* 1, 24, 5: *ergo Quintilium perpetuus sopor / urget: cui Pudor et Iustitiae soror, / incompacta Fides nudaque Veritas / quando ullum inveniet parem?*; CURT. 6, 7, 26: *atque illo fatente iam tertium esse, existimans haud incompacta fide tanto post deferre, quae audierat, vinciri eum iussit*; TAC. *ann.* 12, 41, 2: *simul qui centurionum tribunorumque sortem Britannici miserabantur, remoti fictis causis et alii per speciem honoris: etiam libertorum si quis incompacta fide, depellitur tali occasione*.

⁴ Cfr. OV. *pont.* 3, 9, 49: *musa mea est index, nimium quoque vera, malorum, / atque incompacti pondera testis habet*; CIC. *fin.* 1, 71: *si tota oratio nostra omnem sibi fidem sensibus confirmat, id est incompactis atque integris testibus etc.*

⁵ Cfr. SALL. *Iug.* 2, 3: *postremo corporis et fortunae bonorum ut initium sic finis est, omnia que orta occidunt et aucta senescunt: animus incompactus, aeternus, rector humani generis agit atque habet cuncta neque ipse habetur*; APUL. *Plat.* 2, 14, 126: *Plato tres amores hoc genere dinumerat, quod sit unus divinus cum incompacta mente et virtutis ratione conveniens, non paenitendus; alter degeneris animi et corruptissimae voluptatis; tertius ex utroque permixtus, mediocris ingenii et cupidinis modicae*.

⁶ Cfr. CIC. *orat.* 64: *mollis est enim oratio philosophorum et umbratilis nec sententiis nec verbis instructa popularibus nec vincta numeris sed soluta liberius; nihil iratum habet nihil invidum nihil atrox nihil miserabile nihil astutum; casta verecunda virgo incompacta quodam modo*.

⁷ Cfr. SEN. *epist.* 75, 17: *inagitati terroribus, incompacti voluptatibus nec mortem horrebimus nec deos: sciemus mortem malum non esse, deos malo non esse: tam inbecillum est, quod nocet quam cui nocetur: optima vi noxia carent*; GELL. 3, 5, 1: *Plutarchus refert Arcesilaum philosophum vehementi verbo usum esse de quodam nimis delicato divite, qui incompactus tamen et a stupro integer dicebatur*.

provvido padre del poeta è designato *custos incorruptissimus*; Properzio², in ambito erotico, invoca gli *incorrupta foedera lecti*; Livio, nella sua prefazione³, oppone i *monumenta incorrupta* delle opere storiografiche alle *fabulae poeticae*. Altrettanto tipica è l'attribuzione dell'aggettivo a personaggi investiti di cariche pubbliche che non siano schiavi dell'adulazione o avvezzi al malcostume politico⁴. Da segnalarsi, in quanto ricorrente, è poi il riferimento dell'aggettivo ad acque o fonti considerate pure, non viziate dalla commistione dei diversi fluidi: come può essere puro e *incorruptus* un semplice *liquor*⁵, così lo può essere il vino⁶, oppure ancora un fiume, come il Cidno in Curzio Rufo⁷ o l'Alfeo in Ausonio⁸. Parimenti, l'attributo può essere adoperato *de stirpe vel sanguine*, se essi si sono mantenuti puri nel corso delle generazioni, o *de iure*, se esso permane *validus* e *inconcussus* (cfr. *ThLL sub voce*). Un dato peculiare, meritevole di attenzione, è l'utilizzo dell'aggettivo in autori che trattano di lingua, grammatica o retorica, per definire un idioma, un accento, una parlata o una consuetudine linguistica che si è mantenuta intatta, vincendo il trascorrere del tempo e rimanendo fedele alla purezza originaria. In tali casi, l'attributo definisce una *consuetudo* (*loquendi* o *scribendi*)⁹, un *sermo*¹, un *sonus linguae*², una *dictio*³, ma anche

¹ Cfr. HOR. *serm.* 1, 6, 81: *ipse mihi custos incorruptissimus omnis / circum doctores aderat*.

² Cfr. PROP. 4, 3, 63: *incorrupta mei conserua foedera lecti!*

³ Cfr. LIV. *praef.* 3: *quae ante conditam condendamve urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur, ea nec adfirmare nec refellere in animo est*.

⁴ Cfr. SALL. *Iug.* 103, 2: *tum cursus Bocchus, seu reputando quae sibi duobus proeliis venerant, seu admonitus ab aliis amicis, quos incorruptos Iugurtha reliquerat, ex omni copia necessariorum quinque delegit, quorum et fides cognita et ingenia validissima erant*; TAC. *hist.* 1, 35: *Galba adversus blandientes incorruptus*; GELL. 14, 4, 3: *iudicem, qui iustitiae antistes est, oportere esse gravem, sanctum, severum, incorruptum, inadulabilem contraque improbos nocentes que inmisericordem atque inexorabilem erectum que et arduum ac potentem, vi et maiestate aequitatis veritatis que terrificum*.

⁵ Cfr. PRUD. *ham.* 356.

⁶ Cfr. CLAUD. DON. *Aen.* 5, 75, p. 435, 8: *mero Baccho ..., hoc est vino incorrupto*.

⁷ CUR. 3, 4, 9.

⁸ AUSON. 295, 6 p. 150 P.

⁹ Cfr. CIC. *Brut.* 261: *Caesar autem rationem adhibens consuetudinem vitiosam et corruptam pura et incorrupta consuetudine emendat*.

l'*eloquentia*⁴ o la *facundia*⁵ di un oratore, ed è proprio quanto veicolato dall'aggettivo *incorruptus* a qualificare tale eloquenza o parlata come piacevole e meritevole di ammirazione da parte dei ben parlanti⁶. Nella stragrande maggioranza dei contesti in cui l'aggettivo compare, inoltre, le espressioni o le locuzioni che più ricorrono, contribuendo a delimitare ancor meglio il campo semantico di utilizzo della parola, sono *integer* o *integritas*⁷, *sanitas*⁸, *antiquitas*⁹, *purus*¹⁰, *sanctus*¹¹, *sincerus*¹², *intemeratus*¹.

¹ Cfr. GELL. *praef.* 16: *sed eius seminis generis que sint, ex quo facile adolescant aut ingenia hominum vegetiora aut memoria adminiculatio aut oratio sollertior aut sermo incorruptior aut delectatio in otio atque in ludo liberalior.*

² Cfr. LIV. 5, 33, 11: *alpinis quoque ea gentibus haud dubie origo est, maxime Raetis, quos loca ipsa effecerunt, ne quid ex antiquo praeter sonum linguae, nec eum incorruptum, retinerent.*

³ Cfr. MARTYR. *gramm.*, VII 173, 9.

⁴ Cfr. TAC. *dial.* 34, 4: *igitur vera statim et incorrupta eloquentia imbuebantur.*

⁵ Cfr. TAC. *ann.* 11, 6, 2: *meminissent C. Asinii, <M.> Messalae ac recentiorum Arruntii et Aesernini: ad summa proventus incorrupta vita et facundia.*

⁶ Si vedano, in merito, gli esempi riportati s. v. nel *ThLL*, che, per comodità, si riportano in parte qui di seguito: CIC. *de orat.*, 3, 45: *equidem cum audio socrum meam Laeliam - facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper, quae prima didicerunt - sed eam sic audio, ut Plautum mihi aut Naevium videar audire; sono ipso vocis ita recto et simplici est, ut nihil ostentationis aut imitationis adferre videatur; ex quo sic locutum eius patrem iudico, sic maiores; non asper, ut ille, quem dixi, non vaste, non rustice, non hiulce, sed presse et aequabiliter et leviter; IDEM *orat.* 25: *quorum (scil. Athenienses) semper fuit prudens sincerumque iudicium, nihil ut possent nisi incorruptum audire et elegans; AMM.* 16, 5, 7: *sed tamen cum haec effecte plene que colligeret, nec humiliora despexit poeticam mediocriter et rhetoricam ---, ut ostendit orationum epistularum que eius cum gravitate comitas incorrupta, et nostrarum externarum que rerum historiam multiforem.**

⁷ Cfr. CIC. *nat. deor.* 2, 71: *cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimus que pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur; IDEM Brut.* 132: *multae litterae, summa non vitae solum atque naturae sed orationis etiam comitas, incorrupta quaedam Latini sermonis integritas.*

⁸ Cfr. CIC. *opt. gen.* 3, 8: *eos imitemur, si possumus; si minus, illos potius, qui incorrupta sanitate sunt, quod est proprium Atticorum, quam eos, quorum vitiosa abundantia est, qualis Asia multos tulit.*

⁹ Cfr. CIC. *orat.* 3, 45: *facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant.*

¹⁰ Cfr. CIC. *Brut.* 261: *Caesar autem rationem adhibens consuetudinem vitiosam et corruptam pura et incorrupta consuetudine emendat.*

¹¹ Cfr. PHAEDR. 4, 13, 4: *sancta incorrupta iura reddebat fide.*

¹² Cfr. VAL. MAX. 2, 1, 3: *quae uno contentae matrimonio fuerant corona pudicitiae honorabantur: existimabant enim eum praecipue matronae sincera fide incorruptum esse animum, qui depositae*

Egualemente, forte è talora il contrasto semantico con lessemi quali *corruptus*² o *permixtus*³. Le diverse possibilità sopra elencate di impiego di *incorruptus* evidenziano come alla nozione dell'aggettivo non sia connessa soltanto quella di incorruttibilità, secondo la valenza che connota ciò che, come si è detto, non è sottoposto alla rovina o al deperimento, cioè, in una parola, all'inesorabile divenire che conduce alla morte, bensì anche quanto emerge con forza, parallelamente a questa basilare accezione del lessema, la preponderante nozione di purezza, semplicità e integrità, tipica di ciò che non necessariamente è immortale, ma soltanto intemerato, non guastato dalla commistione col male.

La consultazione degli altri principali repertori lessicografici latini consente altresì una ulteriore chiarificazione delle accezioni. Il Forcellini⁴ ribadisce l'associazione fra *incorruptus* ed *integer*, riproponendo il confronto col greco ἄφθαρτος e la distinzione fra l'uso proprio e concreto e quello, invece, di tipo astratto. Il Lewis-Short⁵ traduce il termine con *unspoiled, uninjured, uncorrupted*, sottolineando bene il senso di purezza non viziata, mentre il Blaise⁶, di nuovo evidenziando la consueta analogia con ἄφθαρτος, traduce con *incorruptible* e *intègre* e ne precisa gli utilizzi nelle lettere cristiane, dove si trova spesso riferito alla Vergine, intatta nel concepimento e nel parto, o a Dio, ingenerato ed eterno. Se si rivolge attenzione alle glosse dal Greco, è possibile ritrovare altri sinonimi di *incorruptus*, come, ad esempio, quelli riportati nel *ThLL* e ristabiliti a partire da corrispondenze fra il testo di autori latini e il loro ipotesto greco: ἀκέραιον o ἀκήρατον, ἄδολον, ἀσαπές, σῶος e ἀνώλεθρον sono tutti possibili

uirginitatis cubile [in publicum] egredi nesciret, multorum matrimoniorum experientiam quasi legitimae cuiusdam intemperantiae signum esse credentes.

¹ Cfr. TAC. *hist.* 4, 58, 6: *si vobis non fuit cordi me duce haec castra incorrupta et intemerata servari.*

² Cfr. CIC. *Brut.* 202: *sed cavenda est presso illi oratori inopia et ieiunitas, amplo autem inflatum et corruptum orationis genus.*

³ Cfr. TAC. *ann.* 13, 24, 1: *fine anni statio cohortis adsidere ludis solita demovetur, quo maior species libertatis esset, ut que miles theatri licentiae non permixtus incorruptior ageret et plebes daret experimentum, an amotis custodibus modestiam retineret.*

⁴ s. v. *incorruptus*.

⁵ s. v. *incorruptus*.

⁶ s. v. *incorruptus*.

sinonimi dell'aggettivo che, insieme al più tradizionale ἄφθαρτος, illustrano meglio l'essenza semantica della parola latina e i suoi campi di applicazione.

Prima di procedere all'analisi di come l'attributo sia utilizzato presso gli scrittori cristiani, sarebbe opportuno soffermarsi su alcuni luoghi assai significativi dal punto di vista del linguaggio filosofico, i quali si ritrovano in Cicerone¹ e Apuleio² e afferiscono ad un contesto platonico, quale è quello del testo ambrosiano in esame. Nella versione latina del *Timeo*, l'Arpinate, parlando della cosiddetta "seconda creazione", utilizza la forma *incorrupta* per designare le realtà eterne ed immutabili della prima creazione, *ea quae semper idem (sunt)*. Troviamo quindi un utilizzo altamente peculiare, in un ambito precisamente filosofico, dove il termine sembrerebbe proprio essere il corrispettivo del lessema tecnico ἄφθαρτος³. Questo utilizzo, del resto, concorda con quello, osservato più sopra, di Lucrezio che, grosso modo nei medesimi tempi, adotta il termine per designare la (presunta) incorruttibile eternità del cosmo, negata da Epicuro. Apuleio usa l'aggettivo, significativamente, là dove, nel *De Platone*, tratta della materia. Essa è definita nelle sue caratteristiche essenziali (emergenti o dal *Timeo* stesso oppure dalla lunga tradizione di interpretazione e commento successiva) come rozza e indefinita, ma potenzialmente capace di ricevere qualsiasi figura il dio artefice voglia imprimere ad essa, ed è detta *improcreabilis incorruptaque*, a sottolineare che anch'essa è coeterna a Dio, non generata e imperitura⁴. Sarà proprio contro queste due caratteristiche, riferibili

¹ CIC. *Tim.* 42, (p. 216 l. 11 sq. ed. Giomini): *haec ille dixit; deinde ad temperationem superiorem revertit, in qua omnem animum universae naturae temperans permiscebat superiorisque permixtionis reliquias fundens aequabat eodem modo ferme, nisi quod non ita incorrupta, ut ea quae semper idem, sed ab iis secundum sumebat atque etiam tertium.*

² APUL. *Plato* 1, 5: *materiam vero improcreabilem incorruptamque commemorat, non ignem neque aquam nec aliud de principiis et absolutis elementis esse, sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictionique subiectam, adhuc rudem et figurationis qualitate viduatam deus artifex conformat universa<m>;* Ibidem 1, 9: *et superiorem quidem partem mutabilem esse ac facilem contuenti, hanc autem, quae mentis acie videtur et penetrabili cogitatione percipitur atque concipitur, incorruptam, immutabilem, constantem eandem que et semper esse.*

³ L'aggettivo, assente in Platone, si riscontra in ARIST. *APo.* 85b 18 e *Cael.* 270^a 21, nonché in EPIC. 2, 54, 9.

⁴ Nella tradizione filosofica antica, soprattutto nella speculazione sul cosmo e le sue implicazioni teologiche, a partire da Aristotele, lettore e studioso di Platone, i due termini ἀγέννητος e ἄφθαρτος costituiscono una coppia inscindibile per definire quanto è eterno (in particolare Aristotele lo riferirà al quinto elemento, l'etere). Sarà proprio nel significato di "eterno", "immortale" che il termine giungerà a designare nei cristiani Dio, l'anima o lo spirito (cfr. R. BODÉÜS, *Âme du monde ou corps céleste?: une*

alla tradizione platonica, che i cristiani in generale, e Ambrogio in particolare, appunteranno le proprie armi di confutazione dell'eternità della materia e del cosmo. Parimenti, più avanti nel testo apuleiano, l'aggettivo ritorna per designare quanto è concepibile e percepibile soltanto mediante la *mentis acies* e la *cogitatio*, cioè quella realtà sovrasensibile e ideale di cui si dice essere *incorrupta, immutabilis, constans eademque et semper*. Appare molto significativo, ai fini della presente analisi lessicale, che il termine in questione venga utilizzato da Cicerone e Apuleio in riferimento alla vulgata platonica, in particolare per definire l'essenza di quelle sostanze che nel *Timeo* erano giudicate eterne e immutabili, quali le Idee o il ricettacolo universale della materia. Da queste premesse non sembra illogico pensare che il vescovo di Milano, anche senza aver necessariamente letto le opere di Cicerone e Apuleio su Platone, avesse comunque a disposizione testi in cui, come negli autori sopracitati, *incorruptus* aveva il valore e lo statuto di tecnicismo filosofico nei contesti platonici, oppure che ormai, nella tradizione del linguaggio latino, l'associazione fra ἄφθαρτος e *incorruptus* fosse canonica e che, dunque, l'autore, come si è già detto per i casi precedenti, abbia deciso di collocarsi nel solco di una lingua latina settoriale, specialistica e ben delineata, che ormai da secoli disponeva di tecnicismi filosofici propri. Questo, sicuramente, è potuto avvenire anche, o forse soprattutto, grazie all'opera mediatrice degli autori cristiani, che hanno fissato per sempre *incorruptus* come termine di carattere eminentemente filosofico.

Nelle opere di questi ultimi, *incorruptus*, pur restando ancorato alla base dei significati più comuni e correnti, viene sempre più a delineare la condizione di immutabilità perpetua, eternità, integrità nella sostanza, che caratterizza le realtà celesti, l'anima simile a Dio o la condizione del fedele di Cristo dopo la morte. Da un campo di applicazione vastissimo, che dalla politica spaziava fino all'agricoltura, l'aggettivo –in un certo senso– si specializza, divenendo lo strumento linguistico per eccellenza, attraverso cui si suole esprimere un'essenza fondamentale dei *caelestia* in opposizione ai *terrena*. Questo utilizzo così peculiare isola ormai *incorruptus* quale contraltare canonico e sistematico di ἄφθαρτος, allo stesso modo della coppia ἀρχή/*principium*. Nel

interrogation d'Aristote, in G. ROMÉYER DHERBEY - Cristina PIANO (a cura di), *Corps et âme: sur le «De anima» d'Aristote*, Paris 1996, pp. 81-88; sulla mutua implicazione di ἀγέννητος e ἄφθαρτος, cfr. C.J.F. WILLIAMS, *Aristotle and corruptibility: a discussion of Aristotle De caelo I,12*, «RelStud» 1, 1965-1966, pp. 95-108).

corpus di Tertulliano il vocabolo ricorre, in tutto, dodici volte¹ e vede un impiego molto ampio in prevalenza nel *De resurrectione mortuorum* e nell'*Adversus Marcionem*, per definire i morti dopo che saranno risorti, quando la loro carne, ricongiunta all'anima dopo il giudizio finale, godrà di una beatitudine imperturbabile². I corpi dei risorti saranno liberati dal deperimento terreno, saranno integri e si rivestiranno di *incompacta* ed *immortalitas*³. In un battito di ciglia, come scrive l'autore, rammentando Paolo, l'uomo, uscito dal sepolcro a nuova vita e trasfigurato, sarà come angelo e la sua carne non conoscerà più alcuna corruzione. L'aggettivo, sempre utilizzato in contesti che trattano o evocano il mistero della resurrezione, si incontra riferito al profeta Giona⁴, riemerso intatto dal ventre del pesce biblico; a Lazzaro⁵, sciolto dal fetore della putrefazione nel sepolcro; all'evangelo vero e rettamente interpretato, non guastato dall'eresia⁶; all'essenza della vita divina, perfetta e ormai eterna del Cristo che è già risorto⁷. Tutti questi ambiti concorrono a meglio classificare *incompactus*, nella prosa tertulliana, come termine privilegiato e quasi topico nel contesto di quei luoghi in cui l'autore intende opporre alla corruzione del transeunte lo stato *immarcescibilis* e

¹ TERT. *adv. Marc.* 5, 10-12 (2) ; *carn.* 8; *resurr.* 32, 42, 44, 51, 53, 57; *coron.*, 15.

² Cfr. TERT. *adv. Marc.* 5, 10: *resurgent enim mortui incompacti - illi scilicet, qui fuerant corrupti dilapsis corporibus in interitum - et nos mutabimur in atomo, in oculi momentaneo motu; oportet enim incompactum hoc - tenens utique carnem suam dicebat apostolus - induere incompactam et mortale hoc immortalitatem - ut scilicet habilis substantia efficiatur regno dei; erimus enim sicut angeli - : haec erit demutatio carnis, sed resuscitatae.*

³ Vedi nota precedente.

⁴ Cfr. TERT. *resurr.* 32: *puto autem huius quoque diuinae potestatis documentum idoneum ionam, cum incompactus utramque substantiam, carnem atque animam, de aluo bestiae piscis euoluitur etc.*

⁵ Cfr. TERT. *resurr.* 53: *sed enim in <e><e>azarus, praecipuo resurrectionis exemplo, caro iacuit in infirmitate, caro paene conputruit in dedecorationem, caro interim putuit in corruptionem, et tamen <e><e>azarus caro resurrexit, cum anima quidem, sed incompacta, quam nemo uinculis lineis strinxerat, nemo in sepulchro collocarat, nemo foetere iam senserat, nemo quadriduo uiderat seminatam.*

⁶ Cfr. TERT. *carn.* 8: *solis istis capitulis, quibus maxime instructi sibi uidentur marcion et apelles, secundum ueritatem integri et incompacti euangelii interpretatis satis esse debuerat ad probationem carnis humanae in christo per defensionem natiuitatis.*

⁷ Cfr. TERT. *resurr.* 44: *ergo in carne, plane mortali secundum culpam, sed et uitali secundum gratiam; uide quantam, ut in illa uita christi manifestetur. In re ergo aliena salutis, in substantia perpetuae dissolutionis manifestabitur uita christi aeterna iugis incompacta, iam et dei uita?*

sempiternus di quanto è stato trasformato dalla grazia divina¹. Sebbene non si tratti di dissertazioni strettamente filosofiche, ma di testi apologetici di natura dottrinale, lontani dalla fisica e dalla teologia dei filosofi antichi e immersi nel linguaggio e nelle immagini della Scrittura, è possibile riscontrare una specializzazione del termine, che si riveste di una innegabile tipicità, là dove si tratta della ἀφθαρσία del sacro nel nuovo pensiero cristiano e non più nelle antiche dottrine cosmologiche pagane. In Cipriano l'uso appare, invece, più vasto e, per così dire, più generalizzato. Che si trovi riferito a una giovane vergine² (che può essere immagine della Chiesa, sposa di Cristo³), all'immarcescibile corona d'immortalità che attende il cristiano in premio del martirio⁴, alla fede pura e salda⁵ o semplicemente alla mente ben giudicante⁶, il vocabolo compare secondo le accezioni più comuni, ma, se usato con pregnanza dottrinale e come resa latina di ἄφθαρτος, esso è ormai svincolato dai contesti filosofici profani (e. g. platonici e aristotelici) ed ha ottenuto piena cittadinanza nel lessico veicolante concetti cristiani. Assolutamente significativi sono, a questo proposito, i termini che il vescovo cartaginese adopera nei luoghi in cui è presente *incorruptus*, come sinonimi o espressioni equivalenti che amplificano e dilatano il concetto di incorruttibilità nel pensiero cristiano antico. Aggettivi come *sober, integer, purus, sincerus, pudicus, inviolatus, incolumis, immaculatus, solidus, invictus, sanctus, castus*⁷ e sostantivi come

¹ Cfr. TERT. coron. 15: *Quid tibi cum flore morituro? habes florem ex uirga iesse, super quem tota diuini spiritus gratia requieuit, florem incorruptum, immarcescibilem, sempiternum.*

² Cfr. CYPR. epist. 4, 3: *Et si incorrupta inuenta fuerit uirgo ea parte qua mulier potest esse, potuerit tamen et ex alia corporis parte peccasse quae corrumpi potest et tamen inspicere non potest.*

³ Cfr. CYPR. unit. Eccl., 6: *adulterari non potest sponsa christi, incorrupta est et pudica: unam domum nouit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit;* IDEM, epist. 73, 11: *aqua ecclesiae fidelis et salutaris et sancta corrumpi et adulterari non potest, sicut et ipsa ecclesia incorrupta et casta et pudica est.*

⁴ Cfr. TERT. testim. 3, 26: *et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.*

⁵ Cfr. TERT. laps., 20: *manet incorruptae fidei robur incolume, nec dicere aliquid aut facere contra christum potest cuius et spes et fides et uirtus et gloria omnis in christo est; ut ab episcopis contra mandatum dei fiat, auctores esse non possunt qui ipsi dei mandata fecerunt.*

⁶ Cfr. TERT. epist. 10, 2: *vidit admirans praesentium multitudo caeleste certamen dei et spiritale, proelium Christi, stetisse seruos eius uoce libera, mente incorrupta, uirtute diuina, telis quidem saecularibus nudos, sed armis fidei credentis armatos.*

⁷ Cfr. TERT. ad Donat. 15: *tu tantum, quem iam spiritualibus castris caelestis militia signauit, tene incorruptam, tene sobriam religiosis uirtutibus disciplinam;* hab. virg. 3: *flos est ille ecclesiastici germinis,*

firmitas, sanctitas, vigor, dignitas o *integritas*¹ fungono, negli scritti ciprianei, da cassa di risonanza per *incompactus*, che sembra distinguersi come lessema peculiare, atto a esprimere lo stato di quanto, per natura divina e celeste o perché rivestito della grazia santificante, redento dal perenne divenire del mondo materiale e rinato in Cristo, è ormai divenuto immortale e non conosce vizio o corruzione. Sostanzialmente analogo il caso delle opere di Lattanzio, dove lo statuto del termine è il medesimo che nei suoi predecessori e il lessico cristiano dell'incorruttibile si arricchisce di nuove sfumature. In particolare, si segnalano qui i passi in cui l'autore utilizza questa parola in ambiti eminentemente filosofici, sviluppando una speculazione, frequentemente apologetica, che prevede l'associazione di ciò che è *immortalis*, e quindi costitutivamente *incompactus* ed *impassibilis*, alla condizione di *perfectio, beatitudo, quies* ed *aeternitas*².

decus adque ornamentum gratiae spiritalis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum adque incompactum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, inlustrior portio gregis Christi; hab. virg. 21: estote tales quales uos Deus artifex fecit, estote tales quales uos manus patris instituit: maneat in uobis facies incompacta, ceruix pura, forma sincera; unit. eccl. 14: pacem nobis christus dedit, concordem adque unanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incompacta adque inuiolata mandauit; Fort. 13: offerre domino acceptissimum munus incompactam fidem, uirtutem mentis incolumem laudem deuotionis inlustrum; epist. 12, 1: tolerauerunt et ad finem usque incompacta et immaculata uirtutum suarum merita pertulerunt; epist. 51, 1: ecce incolumis et immaculata laudis integritas, ecce incompacta et solida confitentium dignitas, a desertoribus et profugis recessisse, proditores fidei et ecclesiae catholicae impugnatores reliquisse; epist. 58, 5: erupit per os eorum spiritus sancti incompactus et inuictus uigor, ut appareat uera esse quae in euangelio suo dominus edixit dicens: cum autem uos adprehenderint, nolite cogitare quid loquamini; epist. 59, 1: sponsam Christi incompactam, sanctam, pudicam etc.

¹ Cfr. TERT. epist. 10, 1: *sicut esse oportet in diuinis castris milites Christi, ut incompactam fidei firmitatem non blanditiae decipiant etc.*; epist. 51, 1: *ecce incolumis et immaculata laudis integritas, ecce incompacta et solida confitentium dignitas, a desertoribus et profugis recessisse, proditores fidei et ecclesiae catholicae impugnatores reliquisse; epist. 58, 5: erupit per os eorum spiritus sancti incompactus et inuictus uigor, ut appareat uera esse quae in euangelio suo dominus edixit dicens: cum autem uos adprehenderint, nolite cogitare quid loquamini; epist. 74, 9: quod si est apud nos, frater dilectissime, dei timor, si tenor praeualeat fidei, si custodimus Christi praecepta, si incompactam atque inuiolatam sponsae eius sanctitatem tuemur.*

² Cfr. LACT. inst., 2, 6, 5: *cur enim caelestes eos putemus, si desiderant aliquid de terra, uel beatos, si aliqua re indigent, uel incompactos, si uoluptati habent ea in quibus adpetendis cupiditas hominum non inmerito damnatur?*; ibidem 2, 8, 44: *ex se ipso est, ut in primo diximus libro, et ideo talis est qualem esse se uoluit, impassibilis inmutabilis incompactus beatus aeternus*; ibidem 2, 8, 68: *opera ipsius uidentur oculis, quomodo autem illa fecerit, ne mente quidem uidetur, quia, ut Hermes ait, mortale immortali, temporale perpetuo, corruptibile incompacto propinquare non potest id est propius accedere et intellegentia subsequi*; ibidem 3, 12, 15-16: *Epicurus deum beatum et incompactum uocat, quia sempiternus est. beatitudo enim perfecta esse debet, ut nihil sit quod eam uexare aut minuere aut inmutare possit, nec aliter quicquam existimari beatum potest nisi fuerit incompactum. incompactum autem nihil est nisi quod est immortale. sola ergo immortalitas beata est, quia corrumpi ac dissolui non potest*; ibidem 6, 25, 7: *sed utroque non utitur deus, quia et ipse incompactus est et illud totum corruptibile*; ibidem 7, 2, 6: *nam quia deus incompactus atque immortalis est et ideo perfectus, quia sempiternus est, sapientia quoque eius perinde ut ipse perfecta est nec obstare illi quicquam potest, quia*

Non più, dunque, solo l'*integritas* del corpo, la *simplicitas* della fede, la santità dell'animo, la castità fisica, la *sinceritas* dell'evangelo, evocando l'immagine dell'incorruttibilità, aprono la pagina cristiana all'impiego di *incompactus*: quest'ultimo, rimanendo saldamente radicato nei valori antichi che gli provenivano dalla speculazione profana, sembra permanere termine tecnico per designare la sublime realtà che sfugge al decadimento mortale e che si trova, quindi, in una condizione divina, fatta di eternità, beatitudine e inalterabile permanenza dell'essere¹.

Passando ora ad un esame più ravvicinato dell'opera ambrosiana, è possibile osservare che, nell'intero *corpus* dell'autore, *incompactus* ricorre in tutto trentotto volte, segno evidente dell'importanza del vocabolo in sé, ma soprattutto dell'insistenza da parte di Ambrogio sul concetto da esso veicolato², che frequentemente ha modo di ritornare nella speculazione dei cristiani. Nelle nove omelie sulla creazione, la sua presenza si limita a sole cinque occorrenze³, ma è opportuno specificare che ne viene fatto un uso, almeno in parte, peculiare o, perlomeno, differenziato, a seconda dell'argomento trattato. Se, infatti, l'attributo può essere, come di consueto, riferito allo

nulli rei deus ipse subiectus est; ibidem 7, 3, 11: quodsi hoc uanum et absurdum est, tam igitur ipsi eguerunt quam haec indigent sensu, qui non perspexerunt diuinum quidem spiritum esse ubique diffusum eo que omnia contineri, non tamen ita, ut deus ipse, qui est incompactus, gravi bus et corruptibilibus elementis misceatur; epit., 30, 2: id enim solum beatum est quod incompactum, id solum incompactum quod aeternum; ira 4, 2: itaque ne illi uitium concederet, etiam uirtutis fecit expertem: ex hoc, inquit, beatus est et incompactus, quia nihil curat neque ipse habet negotium neque alteri exhibet; ira 17, 2: ideo, inquit, incompactus est ac beatus quia semper quietus.

¹ Molte delle speculazioni di Lattanzio in merito all'associazione tra immortalità, assenza di decadimento e corruzione e beatitudine eterna trovano una radice in Epicuro, le cui riflessioni sull'essenza della divinità come felice già erano state diffuse a Roma grazie al *De natura deorum* ciceroniano e ovviamente a Lucrezio (cfr. A. KROKIEWICZ, *De dis Epicuri*, «Eos» 1929, pp. 91-120; R. MASSOLO, *Il problema della felicità in Epicuro*, Palermo 1951; A. SODNIK-ZUPANEC, *La doctrine épicurienne sur les dieux*, «ZAnt» 5, 1955, pp. 283-295; A.J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris 1968; J. KANY-TURPIN, *Les images divines: Cicéron lecteur d'Épicure*, «RPhilos» 176, 1986, pp. 39-58; J. MANSFELD, *Aspects of Epicurean theology*, «Mnemosyne» 46, 1993, pp. 172-210; J. WARREN, *Epicurean immortality*, «OSAPh» 18, 2000, pp. 231-261; J.S. PURINTON, *Epicurus on the nature of the gods*, «OSAPh» 21, 2001, pp. 181-231).

² L'aggettivo, già assai ricorrente nel linguaggio di autori quali Tertulliano o Lattanzio, in corrispondenza di determinate affermazioni, vede in Ambrogio un utilizzo molto più ampio e diffuso. In Tertulliano le occorrenze sono dodici, in Cipriano 27, cinque in Novaziano, ventisei in Lattanzio, tre in Arnobio, due in Firmico Materno e quattro in Lucifero di Cagliari. Le quasi quaranta occorrenze ambrosiane sono dunque molto significative.

³ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 1, 1 (2 volte); 4, 4, 14; 5, 23, 78; 6, 6, 39.

stato dei morti dopo la resurrezione della carne¹, in una pagina dal forte ascendente tertulliano², e se, in un altro *locus*, esso designa i desideri dell'anima *decora*, che si libra al di sopra dei corruttibili beni terreni e materiali³, nella sezione dossografica iniziale, l'aggettivo sembra assumere un valore apparentemente più tecnico. Ciò accade poiché esso si trova impiegato non in connessione ad un concetto o ad un argomento tipico della riflessione cristiana filosofica, teologica o morale, bensì per definire i *tria principia* del cosmo, nonché il cosmo stesso, secondo le dottrine platoniche sulla genesi dell'universo, che i cristiani si prodigano di confutare. Esso, cioè, non è il tradizionale e consueto vocabolo ormai cristianizzato dal valore essenzialmente morale (che sia riferito concretamente alla carne dei cadaveri risorti o, per traslato, a concetti ed entità astratte, quali la natura dell'anima, la moralità umana o la grazia divina), ma ritorna ad avere quella qualificazione che mostrava di avere, ad esempio, in Cicerone, Apuleio e in alcuni passi contro Epicuro di Lattanzio, dove è tecnicismo filosofico per designare l'*ἀφθαρσία* del mondo, della materia, del demiurgo e del suo paradigma, all'interno dello specifico contesto degli insegnamenti dell'Accademia o delle scuole filosofiche ellenistiche. Questo utilizzo specifico e inequivocabile del termine come parola chiave del pensiero ellenico sull'origine del mondo e le sue implicazioni teologiche si stacca così da ogni altro modo di impiego dello stesso negli scritti ambrosiani, dove l'accezione, il contesto di utilizzo e le sfumature semantiche sono assolutamente le medesime ravvisabili negli autori precedenti, quali Tertulliano, Cipriano o Lattanzio (quando non si occupa di confutare Epicuro o altre dottrine dei "Greci").

Exameron a parte, quindi, il lessema può trovarsi, nelle pagine ambrosiane, riferito ai morti dopo la resurrezione⁴ (sulla base del modello tertulliano¹ e della

¹ Cfr. AMBR. hex. 4, 4, 14: *omnes quidem resurgemus, non omnes autem inmutabimur in atomo, in momento oculi, in nouissima tuba, et mortui resurgent incorrupti et nos inmutabimur*; ibidem 5, 23, 78: *Et mortui resurgent incorrupti et nos inmutabimur*.

² Cfr. i passi citati del *De resurrectione mortuorum* e dell'*Adversus Marcionem*, p. 60-61.

³ Cfr. AMBR. hex. 6, 6, 39: *et merito decora est, quae non terrena sed caelestia, non corruptibilia sed incorrupta desiderat, in quibus decus perire non solet; corporalia enim omnia processu aetatis aut aegritudinis inaequalitate marcescunt*.

⁴ Cfr. AMBR. in psalm. 1,: *et cauendum fuit, ne corrumperemus bonos fructus quos lignum uitae daret, quia nunc corrupti, illic autem incorrupti, quando et mortui, inquit, resurgent incorrupti et nos commutabimur*.

Scrittura stessa²), ad una natura³ o ad una sostanza⁴, al corpo che si mantiene casto e innocente, come quello dei fanciulli⁵, alla castità stessa⁶ e al pudore richiesto al sacerdote consacrato⁷, alla fede⁸, alla *mens* umana⁹, a un mistero della dottrina cattolica¹⁰, alla perfetta e indivisibile comunione di corpo, anima e spirito dopo la resurrezione¹¹, alla coscienza morale¹, alla divina sapienza² e perfino alla verginità di

¹ Cfr. *supra*.

² Cfr. 1 Cor 15, 52: *in momento, in ictu oculi, in novissima tuba: canet enim et mortui resurgent incorrupti et nos immutabimur* (ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι: σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα).

³ Cfr. AMBR. *parad.* 13, 63: *homo ergo siue in umbra uitae erat propter figuram, quia umbra est haec quae nunc nostra est uita in terra, siue in quodam pignore uitae erat, quia habebat insufflationem dei, habebat ergo pignus immortalitatis, sed in umbra uitae positus absconditam uitam cum Christo in deo uulgari quodam tactu et aspectu uidere et capere non poterat etsi nondum peccator, non tamen incorruptae inuiolabilis quae naturae, utpote qui postea peccato lapsus est, nequaquam autem adhuc peccator.*

⁴ Cfr. AMBR. *Noe* 15, 55: *et bene addidit in arca remansisse, quasi uix credibile amputatis corporalibus passionibus uideretur eum adhuc uersari in corpore, quo, licet iam terrenis careret contagiis, incorruptam licet, corporis tamen adhuc substantiam reseruabat et uelut incorporeus in corpore superferebatur diluuiio, non absorbebatur etc.*

⁵ Cfr. AMBR. *Abr.* 1, 5, 39: *uir currat ad boues, sumat uitulum et sacramentum dominicae passionis festinato inpiger studio, non lento otio remissus accipiat, tradat illud puero, qui innocentiam tenerae seruet aetatis, dolum nesciat, ferire non nouerit, incorrupti corporis custodiat castimonium.*

⁶ Cfr. AMBR. *Abr.* 2, 8, 53: *merito ergo ad sacrificium sumi iubentur post arietem turtur et columba, ut uerbo adhaerere intellegas incorruptam castimoniam et spiritalem gratiam; Idem in psalm. 118 serm. 18, 11: zelum habere debet sacerdos, qui incorruptam eruare studet ecclesiae castitatem, et ideo princeps sacerdotum dicit: zelus domus tuae conrodit me.*

⁷ Cfr. AMBR. *off.* 1, 50, 249: *inoffensum autem exhibendum et immaculatum ministerium nec ullo coniugali coitu uiolandum cognoscitis qui integri corpore, incorrupto pudore, alieni etiam ab ipso consortio coniugali, sacri ministerii gratiam receperitis?*

⁸ Cfr. AMBR. *patr.* 4, 21: *ut usque ad eius ortum regalis successionis fides incorrupta seruetur.*

⁹ Cfr. AMBR. *Abr.* 2, 8, 60: *unde et diuitiae dictae sunt curae et cogitationes mundi huius, quod mentem diuidant atque in diuersum scindant et in partes trahant nec sinant eam incorruptam esse et integram.*

¹⁰ Cfr. AMBR. *in Luc.* 2, 6: *et ideo qui incarnationis incorruptum suscepit probare mysterium non putauit uberius persequendum uirginitatis Mariae testimonium, ne defensor magis uirginis quam adsertor mysterii crederetur.*

¹¹ Cfr. AMBR. *in Luc.* 7, l. 2140 ed. Adriaen: *unde et apostolus non in carne, sed in spiritu ambulare nos praecepit, ut sanctificati per lauacrum regenerationis ueterem hominem cum suis desideriis exuentes induti nouum, qui secundum christum creatur, non in uetustate litterae, sed in spiritus nouitate gradiamur, quo possit nobis etiam resurrectionis tempore incorrupta corporis et animae et spiritus manere conmunio, et nunc omnia quae petimus inpetremus.*

Maria³. Tutti campi di applicazione, si potrebbe avanzare, non di natura marcatamente filosofica, o, perlomeno, di carattere spiccatamente scientifico, ma concernenti piuttosto tematiche e concetti di tipo esegetico, teologico, biblico o morale in senso più ampio e generale. Del resto, *incorruptus* si trova utilizzato in concomitanza con altri termini chiave, che, si è visto, ricorrono con una certa frequenza nel settore del lessico “dell’incorruttibilità”, quali sostantivi⁴ come *sinceritas*, *simplicitas*, *innocentia*, *castimonium*, o aggettivi⁵ equivalenti, come *inviolabilis*, *integer*, *impermixtus*, *incorporeus*, *renovatus*, *verus* e addirittura *rudis*. Nella speculazione ambrosiana, in passi esegetici, dottrinali o morali dove *incorruptus* compare nella fitta trama di sinonimi e parole consuete nel tradizionale lessico cristiano dell’incorruttibilità, emerge un’insanabile tensione fra terra e cielo, fra lo stato decadente delle cose terrene e corporali e quello delle celesti e incorporee. Ad un mondo terreno che non solo è soggetto alla corruzione fisica, alla malattia, all’invecchiamento, all’inarrestabile divenire, ma appare anche infestato dalle *voluptates*, dalle false *delectationes*, dal contagio delle incontenibili passioni terrene, che corrompono e inquinano l’anima, si

¹ Cfr. AMBR. *off.* 1, 12, 44: *sed secundum interiorem conscientiam quae innocentium et flagitiosorum merita discernit, uera atque incorrupta oenarum praemiorumque arbitra.*

² Cfr. AMBR. *epist.* 2, 4: *ergo haec sapientia divina, inenarrabilis, inpermixta atque incorrupta, sanctorum animis sui infundit gratiam et cognitionem revelat, ut speculentur eius gloriam.*

³ Cfr. AMBR. *in psalm.* 118 *serm.* 22, 30 : *suscipe me non ex Sarra, sed ex Maria, ut incorrupta sit uirgo, sed uirgo per gratiam ab omni integra labe peccati.*

⁴ Cfr. AMBR. *parad.* 13, 63: *ergo posteaquam spoliatos se illa sinceritate et simplicitate uiderunt integrae incorruptaeque naturae, quaerere mundana et manu facta coeperunt, quibus nuda suae mentis operirent, delectationes delectationibus et mundi huius umbratiles uoluptates uelut folia foliis adsuentes, quibus obumbrarent genitale secretum; Cain et Ab.* 1, 2, 6: *ubi autem non humana traditione, sed ingeniosa collectione sine usu laboris disciplina percipitur, illic sublimis generis incorrupta sinceritas est; Abr.* 1, 5, 39: *uir currat ad boues, sumat uitulum et sacramentum dominicae passionis festinato inpiger studio, non lento otio remissus accipiat, tradat illud puero, qui innocentiam tenerae seruet aetatis, dolum nesciat, ferire non noverit, incorrupti corporis custodiat castimonium.*

⁵ Cfr. AMBR. *parad.* 5, 29 et 13, 63; *Noe* 3, 7: *in eo enim manebat quem nulla corruptelae carnalis impedimenta reuocabant, quominus incorruptae et inpermixtae ordinem disciplinae teneret cuius caro non uidit corruptionem; Noe* 15, 55; *in psalm.* 47: *has ergo naues hi, qui regali in se auctoritate potiuntur ad coerendam ferociam corporalem, uidentes ex corruptibilibus incorruptas, ex maculosis summa gratiae luce fulgentes, ex dissolutis atque detritis esse renouatas, uiuere ex mortuis, ex sepultis resurgere celebri sermone commemorant; in psalm.* 118 *serm.* 15, 18: *Non ergo necessitudinum intestina bella mandauit, sed inlecebram suspectam habui an non iure suspectam, cum serpens ille callidus et astutus ad construendas nequitiae suae artes, quo incorruptae ac rudis naturae dote fundatum primogeniti Adam labefactaret affectum, femineis magis inlecebris quam suis commisit uenenis?*

oppone la realtà sublime del Cielo, pura e immortale, nonché quella dei cristiani stessi che, cittadini del Cielo grazie al battesimo, sono rinati in Cristo. Liberati dalle pastoie mondane che viziano l'anima, essi già vivono dell'incorruttibile vita del Cristo su questa terra e, dopo il giudizio finale e la resurrezione, saranno in una dimensione di perfetta *sinceritas*, intoccabile *integritas*, saranno ormai liberi da ogni corruttela del transeunte, eterni come Dio stesso. Sebbene questa riflessione teologica e morale in Ambrogio prevalga nettamente e, pertanto, il termine *incompactus* sia sottoposto agli usi che gli derivano dalla natura di siffatte argomentazioni, nella pagina d'apertura dell'*Exameron*, il termine si discosta dalla tradizione cristiana per tornare ad essere tecnicismo filosofico di stampo innegabilmente platonico e aristotelico, almeno all'interno del vasto panorama delle dossografie che trasmettevano, compendiate, il pensiero dei filosofi antichi agli apologeti e ai pensatori della nuova religione di Palestina.

INCREATVS, NON CREATVS, SINE INITIO

Punto centrale nell'esposizione platonica della formazione dell'universo, soprattutto così come è narrata nel mito del *Timeo*, non è soltanto l'incorruttibilità degli imperituri tre principi causali alla base della genesi di tutte le cose esistenti, ma, esattamente sul medesimo piano e con pari importanza, il fatto che essi siano ingenerati, da nessun altro creati, senza un'origine né una fine, esistenti da sempre e per sempre¹. L'eternità, infatti, di siffatte tre cause universali si sostanzia di due elementi imprescindibili, i quali non solo sono strettamente interrelati fra loro, ma addirittura appaiono interdipendenti e inscindibili nel sistema filosofico elaborato da *Plato discipulique eius*². L'immortalità dei tre principi non si può comprendere se non sulla

¹ Platone nel *Timeo* descrive la formazione del cosmo ad opera del demiurgo attraverso un racconto di carattere mitico che più volte viene definito soltanto *probabile* e *verisimile*, senza alcuna pretesa di verità certa e assoluta (cfr. J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931, pp. 47-84). Tuttavia, dopo la ricezione e la riflessione di Aristotele sulle opere del maestro ateniese, comincia a diffondersi una sorta di "vulgata" platonica, che raccoglie in sé le principali dottrine esposte nei dialoghi, condensando le ricche e variegate riflessioni di Platone in una serie di proposizioni riassuntive e dottrine ormai fisse e stereotipate, destinate in seguito a divenire la base delle numerose raccolte dossografiche posteriori nonché delle difese o confutazioni da parte dei pensatori successivi (cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 17-58 e R. W. SHARPLES - ANNE SHEPPARD, *Ancient approaches to Plato's « Timaeus »*, London 2003). Gli scritti dei cristiani che trattano i più diversi aspetti della filosofia platonica sono altresì mediati, non solo dai compendiatori e dai dossografi, ma anche (e in modo particolare) da Filone e dal suo metodo di accostamento alle dottrine dell'Accademia, lasciato in eredità alla scuola alessandrina (cfr. H. A. WOLFSON, *Plato's pre-existent matter in patristic philosophy*, in *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, ed. by L. WALLACH, Ithaca USA 1966).

² Ciò che Ambrogio attribuisce a "Platone e i suoi discepoli" in realtà necessita di essere ridimensionato e opportunamente precisato. È indubitabile, da un lato, che il dio artefice che fabbrica l'universo, che ne è creatore e padre, sia, per ammissione di Platone stesso, assolutamente ingenerato e parallelamente immortale, eternamente esistente senza essere soggetto a corruzione. Dall'altro lato, il filosofo è chiarissimo nel definire eterne, immutabili, ingenerate e puramente intelligibili le idee che il demiurgo imita per produrre le cose del mondo e il mondo stesso. Il problema si pone essenzialmente in relazione alla materia, giacché il filosofo ateniese su questo punto sembra essere incerto o vago o addirittura sembrerebbero emergere delle contraddizioni fra passi diversi delle sue opere. Il cuore della questione è se anche la materia, come dio, sia increata ed eterna. Nelle riflessioni posteriori al *Timeo*, da quelle di Aristotele e degli Stoici fino ai Padri della Chiesa, l'accordo è universale sull'idea che la materia, nel caotico e indistinto ricettacolo primordiale, preesista alla creazione del mondo e che da essa, e non dal nulla, il demiurgo plasmò l'universo. Tuttavia, mentre alcuni pensatori attribuiscono a Platone una materia preesistente *ab aeterno*, sullo stesso piano del demiurgo, ingenerata e quindi anch'essa

base del fatto che essi sono anche ingenerati, esistenti autonomamente *ab aeterno* e in sé e per sé sussistenti¹. Essi, cioè, sono ἄφθαρτοι in quanto ἀγέν(ν)ητοι e, in quanto ἀγέν(ν)ητοι, sono anche ἄφθαρτοι, non sottoposti al divenire né alla morte giacché senza genesi alcuna. Ciò accade poiché, in seno alla speculazione greca sulla natura dell'essere e in particolare sul cosmo, i due concetti di eternità e assenza di generazione (in senso passivo: il non essere stati generati) sono inseparabili², già nel pensiero dei *physici* presocratici³, e trovano la prima e più ampia, sistematica trattazione proprio negli scritti di Platone e Aristotele⁴, che Ambrogio mira in quest'opera a confutare.

Nel riassunto di tali dottrine cosmologiche da negare alla luce del racconto genesiaco, il vescovo di Milano recisamente afferma che i filosofi pagani, nella loro presunzione mondana, hanno osato *adseverare*⁵ l'opinione fallace e perniciosa che le tre cause del tutto, Dio, *exemplar* e materia, fossero non solo *incorrupta* (aggettivo

imperitura, altri approcci alle dottrine del *Timeo* sostengono che la materia preesistente sia stata creata *ex nihilo* e che successivamente dalla materia la divinità abbia tratto il cosmo. Le due posizioni collidono fondamentalmente su questo problema: se la materia preesistente è increata e ingenerata, essa deve essere anche eterna ed è quindi sul medesimo piano della divinità; se invece essa può dirsi creata dal demiurgo, seppur prima del mondo, la sua immortalità può essere discussa o negata, dato che tutto ciò che è soggetto a generazione necessariamente è soggetto anche alla corruzione (cfr. H. A. WOLFSON, *Plato's pre-existent matter*, op. cit., che si preoccupa di riassumere criticamente le posizioni dei Padri sulla questione platonica della materia e soprattutto l'ormai datato ma imprescindibile C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890).

¹ Questa almeno è l'opinione che Ambrogio ricava dalle proprie fonti, schierandosi dalla parte dei pensatori cristiani che attribuiscono al pensiero platonico una materia increata ed eterna. Tertulliano nell'*Adversus Hermogenem* aveva espresso la medesima opinione, diversamente, ad esempio, da quanto sostenuto in precedenza da Filone o da Giustino Martire ed Ireneo.

² Cfr. A. H. CHROUST, *Aristotle's doctrine of the uncreatedness and indestructibility of the universe*, in *New Scholasticism*, 1978 LII, pp. 268-279).

³ Cfr. J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, op. cit. pp. 9-46.

⁴ A parte il *De generazione et corruptione* e il *De caelo*, l'opera di Aristotele che avrebbe affrontato in modo ampio e diffuso il problema della generazione e dell'eternità nonché del loro legame, in particolare sul piano della cosmologia, sembra essere stata il perduto *De philosophia*, alla cui ricostruzione, mediante le testimonianze sparse negli scritti di coloro che ne hanno ripreso le dottrine (da Filone a Cicerone, fino ai Padri), hanno dato il proprio contributo eminenti studiosi, tra cui, in tempi recenti, A. H. Chroust, J. C. M. van Winden e anche lo stesso Pépin (cfr. bibliografia).

⁵ L'uso di questo verbo è peculiare e indicativo della prospettiva negativa nella quale Ambrogio relega le fallaci *opiniones* dei propri bersagli polemici, come quando, poco più in là nella dossografia iniziale (*hex.* 1, 1, 3), egli afferma che da un lato *Aristoteles usurpat dicere*, dall'altro, *Plato presumit adstruere*, mentre i *plurimi* che si trovano in accordo con la narrazione biblica significativamente *testificantur*.

collocato per primo, in evidente posizione di preminenza, su cui immediatamente s'appunta l'attenzione del lettore/ascoltatore), bensì anche *increata ac sine initio*. L'aggettivo *increatus* si trova così giustapposto alla locuzione *sine initio*, formando una coppia terminologica di non lieve importanza, volta a tradurre in Latino due lessemi tecnici della tradizione filosofica ellenica, che si avrà occasione di esaminare a fondo nelle prossime pagine. Prima di spiegare che il dio di Platone non è il creatore del mondo, ma soltanto colui che lo ha forgiato, al pari di un artigiano¹, a partire da elementi preesistenti e indipendenti, e, soprattutto, prima di soffermarsi sulle dinamiche e sulle relazioni fra i prefati *tria principia*, Ambrogio sottolinea, in un contesto che non lascia adito ad equivoci sul cristiano disprezzo del presule verso simili dottrine pagane, come la sapienza antica (in questo caso Platone e la sua scuola) si sia ingannata, nel postulare non soltanto l'eternità di Dio, bensì anche quella della materia. Essendo presente nel pensiero profano antico il sopraccitato nesso inscindibile fra incorruttibilità e assenza di nascita, ecco che immediatamente, ancor prima di esporre, seppur in breve, i modi della creazione cosmica *iuxta Platonem*, sono evidenziate le tre caratteristiche costitutive delle tre ἀρχαί del cosmo: i tre principi sono stati erroneamente predicati dai platonici come *incorrupta, increata ac sine initio*. Avendo esaminato nella voce precedente lo statuto semantico, la storia e il valore del termine *incorruptus*, è giunto ora il momento di focalizzare l'attenzione sulla concezione ontologica che emerge dalle confutazioni ambrosiane e sulle due espressioni, *increatus* e *sine initio*, che tale concetto comunicano.

Il *ThlL*² spiega l'aggettivo mediante la perifrasi *non creatus* e con il composto *ineffectus*, che vale “che non è stato creato, che non è stato fatto, prodotto, realizzato”³. L'autore⁴ della voce propone il confronto con due aggettivi greci, il già citato ἀγένητος e il suo sinonimo ἄκτιστος, sebbene, in realtà, si possa osservare che il significato di questi due vocaboli non sia perfettamente sovrapponibile. Esso è di uso esclusivamente

¹ Cfr. *hex.* 1, 1, 1: *deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia.*

² Cfr. *ThlL*, vol. VII 1, p. 1036, lin. 29 - p. 1036, lin. 54, s.v. *increatus*.

³ Cfr. *ThlL*, s. v. *increatus*.

⁴ Johann Baptist Hofmann (1886-1954).

cristiano e non troverebbe alcuna attestazione prima dell'epoca corrispondente all'episcopato di Ambrogio stesso. L'ipotesi per cui ci si troverebbe in presenza di un ὁπαξ ambrosiano deve però essere soppesata con molta attenzione. Tale aggettivo, infatti, se è vero che non compare nella prosa latina sino alla fine del IV secolo, proprio in tale scorcio di tempo, tuttavia, è adoperato parimenti da scrittori contemporanei di Ambrogio, come Damaso, Rufino e Gerolamo. Sul solido fondamento degli studi più recenti dedicati alla cronologia delle opere dei diversi autori in gioco, è assai verosimile che sia stato Damaso il primo ad utilizzare *increatus* e, per la precisione, nell'epistola che reca il numero 2¹ nel *corpus* dei suoi scritti epistolari, composta, secondo le ricostruzioni di Ursula Reutter², fra il 375 e il 376. In Ambrogio, invece, il termine comparirebbe per la prima volta nel trattato *de fide* dedicato all'imperatore Graziano, redatto un paio d'anni dopo la sopracitata epistola del vescovo di Roma, fra il 378 e il 380³. L'attributo normalmente è riferito al Dio dei cristiani, ingenerato, senza cominciamento né fine, e, particolarmente dopo Nicea (si ricordi che è attestato solo dagli ultimi decenni del secolo IV), può essere riferito allo Spirito Santo⁴, alla maestà del Cristo⁵, al Verbo eterno ed incarnato⁶, alla divina Trinità⁷, alle sue tre persone⁸, distinte ma consustanziali, al Figlio di Dio, nella sua coeternità al Padre, per negarne, in accordo con la confessione nicena, lo *status* di creatura subordinata⁹. L'aggettivo

¹ DAMAS. *epist.* 2 (ed. SCHWARTZ in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1936 (35), 21 l. 16).

² Ursula REUTTER, *Damasus, Bischof von Rom (366-384): Leben und Werk*, Tübingen 2009.

³ Cfr. SANT'AMBROGIO, *Opera omnia: Cronologia ambrosiana, Bibliografia ambrosiana*, a cura di G. VISONÀ, Milano-Roma 2004.

⁴ Cfr. DAMAS. *epist.* 2, (ZntW. 35, 1936, 21 l. 16): *spiritum ... sanctum increatum ... fateamur*.

⁵ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 13, 103: *quid ei deest, cuius increatam maiestatem negare non possunt? Est ergo Fili maiestas*.

⁶ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 14, 113: *Ἀκατέργαστον enim dixit, hoc est inoperatum atque increatum, uerbum sine alicuius creaturae testimonio ex patre natum*.

⁷ Cfr. AMBR. *incarn.* 7, 78: *itaque quartum increatum, quod adoremus, inducunt, cum sola increata sit divinitas trinitatis*.

⁸ Cfr. AMBR. *incarn.* 10, 112: *unde quia increatus pater, increatus et filius, quia non minor pater, non minor filius, quia omnipotens pater, omnipotens filius*.

⁹ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 15: *sicut auctor ipsorum Eusebius Nicomedensis epistula sua prodidit scribens: Si uerum, inquit, dei filium et increatum dicimus, homousion cum patre incipimus confiteri*.

diviene a tal punto peculiare nella definizione dell'essenza divina che la forma maschile, sostantivata, è adoperata, anche in Ambrogio, come sinonimo di Dio stesso, l'Increato, l'Ἀγέν(ν)ητος per eccellenza¹. Inoltre, è possibile riscontrarne l'utilizzo anche nella definizione polemica dei *principia* su cui si regge la teologia degli eretici, soprattutto nell'ambito della polemica antiariana² e in contesti come quello della dossografia ambrosiana, dove esso trova impiego in riferimento alla speculazione filosofica profana, in particolare platonica, sulla cosmologia. Nella forma neutra plurale sostantivata, gli *increata* designano, nella terminologia cristiana, tutto quanto ha sostanza divina poiché ingenerato e immortale (quindi solo la Trinità, con l'esclusione del cosmo e soprattutto della materia, in aperta polemica con molte dottrine della filosofia profana) e che si oppone alle creature transeunti, nascenti e morenti, nonché ai *corporea*, sottolineando pertanto il tipico nesso fra materialità e inevitabile corruzione³. Identiche definizioni sono riscontrabili negli altri principali repertori lessicografici per la lingua latina, i quali glossano il termine con "non creato"⁴, "uncreated", "not made"⁵, "incrée"⁶, precisando sempre la sinonimia con ἄκτιστος nelle opere patristiche⁷ e caratterizzando il lessema come esclusivamente cristiano, comparso nella prosa latina *quarto saeculo exeunte*⁸.

Nel *corpus* delle opere ambrosiane, l'aggettivo presenta complessivamente sedici occorrenze, un numero che si rivela alquanto significativo, soprattutto se considerato alla luce del fatto che le esemplificazioni del suo utilizzo sono per la maggior parte tratte esclusivamente dal nostro autore. Le due opere che mostrano il

¹ Cfr. AMBR. *incarn.* 10, 108: *aut quomodo creatura potest esse similis Increato? Quomodo splendor gloriae et character substantiae eius, si diversa gloria, ut illi dicunt, diversa substantia est?*

² Cfr. RUFIN. *Adamant.* 3, 3 p. 119, 15: *duas radices dicis esse inginitas vel increatas.*

³ Cfr. AMBR. *spir.* 1, 9, 102: *quomodo putant isti 'deterrimi caupones' oleum laetitiae cum ceteris creaturis sua posse fraude confundi, cum utique non queant incorporeis corporea, increatis creata misceri?*

⁴ Cfr. FORCELLINI, s. v. *increatus*.

⁵ Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *increatus*, p. 928.

⁶ Cfr. BLAISE, s. v. *increatus*.

⁷ Così BLAISE, v. n. precedente.

⁸ Cfr. SOUTER, s. v. *increatus*.

numero più significativo di occorrenze sono, da un lato, proprio l'*Exameron* e, dall'altro, il *De fide*, sebbene l'impiego presenti, nel passaggio da uno scritto all'altro, implicazioni e sfumature ben differenti. Nel trattato dedicato all'imperatore Graziano¹, *increated* è sempre utilizzato o per designare, in chiave antiariana, lo statuto della seconda persona trinitaria, il Figlio ὁμοούσιος al Padre, non creato, ἀκατέργαστος, *inoperatus*, oppure per sottolineare la divina sostanza della *Trinitas* cristiana, eterna e inestimabile, costituita di tre persone distinte ma perfettamente consustanziali. Allo stesso identico modo, nel *De incarnationis dominicae sacramento* tale attributo è condiviso dal Padre e dal Figlio². Eccettuati, poi, i casi già osservati in cui l'*Increated* è Dio stesso (ed Egli soltanto), mentre gli *increated* sono le somme realtà celesti in opposizione ai *corporea*, è doveroso ricordare che, nell'*Exameron* (e qui solamente), l'utilizzo del vocabolo è del tutto peculiare³, in quanto esso è sempre adoperato nella confutazione di dottrine filosofiche (specialmente platoniche) che collidono col dato biblico, designando la materia nell'opinione dei filosofi profani, *non facta a Deo*, e quindi a Lui coeterna e imperitura, il *mundus* senza inizio né fine degli antichi filosofi e, ovviamente, i tre *principia* dell'universo nella dossografia incipitaria. Il vocabolo è, dunque, di uso sistematico e tipico nel momento in cui la terminologia cristiana, nel contesto dell'elaborazione teologica o della speculazione dottrinale, assume l'arduo compito di definire l'essenza di Dio, eterno e ingenerato, e, in modo particolare, lo statuto del Cristo, il vero Dio e vero uomo della confessione nicena, il quale non è

¹ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 13: *quid ei deest, cuius increatam maiestatem negare non possunt?*; 3, 14: *Ἀκατέργαστον enim dixit, hoc est inoperatum atque increatum, uerbum sine alicuius creaturae testimonio ex patre natum*; 3, 15: *sicut auctor ipsorum Eusebius Nicomedensis epistula sua prodidit scribens: Si uerum, inquit, dei filium et increatum dicimus, homousion cum patre incipimus confiteri*; 4, 11: *non accepisse per naturam a patre filium denegauit, sed priorem non posse dici inter patrem et filium declarauit, quia etsi pater dedit filio, non quasi posteriori dedit, quia increata et inaestimabilis trinitas, quae unius est aeternitatis et gloriae, nec tempus nec gradum uel posterioris recipit uel prioris*; 5, 19: *bona pietas arbitros refugit etiam in diuisione patrimonii, et nos ergo erimus arbitri, ut inter te et filium tuum increatae maiestatem substantiae diuidamus?*

² Cfr. AMBR. *incarn.* 10, 112: *quia increatus pater, increatus et filius, quia non minor pater, non minor filius, quia omnipotens pater, omnipotens filius.*

³ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 7, 27: *potuit utique, sed ideo primo facta, postea conposita declarantur, ne uere increata et sine principio crederentur, si species rerum uelut ingenerate ab initio, non postea additae uiderentur*; 1, 8, 31: *si enim neque sine principio est quasi increata neque a deo facta, unde habet natura malitiam?*; 2, 1, 2: *nam si increata materia, uidetur ergo deo creandae potestas materiae defuisse et ab ea operationi subiacta mutuatus: si uero inconposita, mirum admodum coaeternam deo materiem decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa possederti.*

creatura del Padre e quindi non è né inferiore né a Lui subordinato. Da tale assunto teologico discende logicamente la negazione del carattere increato della materia, così come aveva sostenuto, ad esempio, Platone, la quale è stata creata *ex nihilo* da Dio, creatore e padre del cosmo e non mero artigiano, per dare forma ad un universo anch'esso creato e dunque soggetto alla morte. Un mondo che, per ciò stesso, non può ricevere alcun onore divino. Un lessema tecnico, dunque, della speculazione teologica e filosofica del cristianesimo, il quale compare in Latino come tardiva traduzione di ἀγέν(v)ητος e ἄκτιστος, lessemi di antica tradizione che i Padri di lingua greca già avevano ampiamente impiegato nel dibattere le medesime questioni di vitale importanza per la teologia cattolica e nicena e per le implicazioni cosmologiche ed ontologiche che ne discendono.

In merito ad ἀγέν(v)ητος, però, occorre fare una doverosa precisazione sulla duplice grafia, dato che in alcuni autori trovasi scritto con un solo v, in altri con due¹. Se, da un lato, è possibile rilevare una *délicatesse fuyante de nuances* fra i due termini², dall'altro, è opportuno constatare, innanzitutto, che il vocabolo greco non è di origine biblica, bensì trova la propria applicazione nella filosofia profana, per essere solo successivamente convertito dagli adepti della nuova fede all'espressione di concetti cristiani³. Il significato del lessema è quello di “ungenerated” o “unbegotten”⁴, con un accento più marcato sull'atto del generare che su quello del creare, rispetto al latino *increatus*, e uniformemente designa l'eterna preesistenza di Dio. Assente nel *corpus* dei Padri apostolici (eccezion fatta per Ignazio di Antiochia⁵), trova i primi impieghi nelle opere degli apologisti, come Aristide, Giustino, Atenagora e Teofilo⁶. Successivamente,

¹ Per la storia delle due grafie, i significati attribuibili a ciascuna e le differenze nell'utilizzo, si veda: LAMPE *A Greek Patristic Lexicon*, s.v. ἀγέννητος e J. LEBRETON, *ἀγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II^e siècle*, «Rech. Sc. Rel.», 16, 1926, pp. 431-443.

² Cfr. LEBRETON, *ἀγέννητος*, cit., p. 435.

³ Cfr. LEBRETON, *ἀγέννητος*, cit. pp. 431-2.

⁴ Cfr. LAMPE, s. v. ἀγέννητος.

⁵ Cfr. e. g. IGN. *Eph.* 7, 2 e *Polyc.* 3, 2.

⁶ Per un esaustivo elenco dei luoghi degli apologisti, cfr. LEBRETON, *ἀγέννητος*, cit., pp. 489-440, in particolare n. 17 p. 439 e n. 18 p. 440.

si peritano di stabilire distinzioni e precisazioni fra le due differenti grafie Atanasio¹ e Giovanni Damasceno². Normalmente, il comun denominatore dei vari utilizzi delle due grafie è il seguente: le due forme dell'aggettivo, dopo Platone e Aristotele (il primo a impiegarlo sarebbe stato Parmenide³), sono utilizzate pressoché nel medesimo senso, quasi esclusivamente in contesti filosofici dove si tratta di Dio, dell'anima o dell'universo, e divengono entrambe termini tecnici canonici per designare le caratteristiche di ciò che, non avendo né generazione né corruzione, è eterno e divino⁴. In Filone e Plutarco, ad esempio, l'impiego delle due forme, perfettamente sovrapponibili, è strettamente connesso alle discettazioni sulla cosmologia e sulle sue implicazioni teologiche, in polemica o in sintonia soprattutto con Platone⁵. La medesima attitudine resterà propria dei cristiani, che continuano ad utilizzare il vocabolo in stretta connessione ad ἄφθαρτος nell'affrontare problematiche filosofiche di natura teologica e cosmologica⁶. Esso sarà successivamente tradotto in Latino da Tertulliano con *infectus* e *innatus*⁷ e da lì prenderà le mosse la storia del termine e del concetto nella lingua latina cristiana. Permane, tuttavia, l'abitudine di attribuire alle due grafie il medesimo senso, determinando una frequente confusione che si trova tanto nei manoscritti quanto nelle edizioni, dove è difficile ripristinare l'ortografia originaria⁸. Questo, però, si verifica, grosso modo, fino al Concilio di Nicea. Con il sorgere della teologia ariana, infatti, e con la conseguente condanna da parte dei Padri riuniti nel primo concilio ecumenico, da un lato, il significato si amplia da “non engendré” a “non

¹ ATHANASIUS *orat.* 1, 30, 73 e *De synodis*, 46 (776). Cfr. LEBRETON, ἀγέννητος, cit., n. 3 p. 432.

² Cfr. LEBRETON, ἀγέννητος, cit., p. 433.

³ PARM. fr. 8, 3-4, p. 235 DIEHLS.

⁴ Cfr. LEBRETON, ἀγέννητος, cit., *passim*.

⁵ Per un elenco completo e minuzioso dei luoghi di Filone e Plutarco si rimanda in questa sede a LEBRETON, ἀγέννητος, cit., pp. 436-439.

⁶ Per gli esempi, provenienti da scrittori sia di lingua greca che latina, si veda la raccolta di passi di LEBRETON, ἀγέννητος, cit., pp. 439-442.

⁷ TERT. *adv. Marc.*, 1, 3: *deum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine*.

⁸ Cfr. LEBRETON, ἀγέννητος, cit., n. 4 pp. 432-433.

produit”¹, dall’altro, invece, la grafia ἀγέννητος diviene quella corrente per designare le prerogative divine, mentre l’altra viene relegata nella condizione di termine pagano desueto, sospetto, se non addirittura negativamente eterodosso². Secondo i parametri dottrinali post Nicea, nella determinazione della natura di Dio, ἀγέννητος, a partire dal IV secolo, diverrà usuale non più soltanto per definire l’ἀρχή divina del tutto, come accadeva in Platone e Aristotele e nelle loro riprese giudaiche e cristiane, ma sarà il sistematico attributo di Dio e del Figlio in particolare, in feroce polemica con gli ariani, per cui la divina natura è la sola ἀγέννητος e dunque l’aggettivo deve riferirsi esclusivamente al Padre³. Sia esso scritto con una grafia o con l’equivalente, l’attributo continua in modo permanente a condividere la sorte di ἄφθαρτος, ἀνώλεθρος, μουννογενής, αἰδιος, ἀσώματος, ἄφθινος, soltanto alcuni⁴ dei più comuni aggettivi che, nel lessico cristiano erede di quello filosofico ellenico, si sono specializzati nella complessa definizione della natura di Dio, l’unico ente veramente ingenerato e non creato, in tutte e tre le persone trinitarie.

Poche righe più oltre nella dossografia iniziale, prima di menzionare i principi cosmologici secondo le dottrine aristoteliche, Ambrogio utilizza l’aggettivo *creatus* preceduto dalla negazione *nec*, sostanzialmente riscrivendo, in forma diversa ma semanticamente equivalente, il termine *increatus*, usato poco prima. Significativamente, per conferire maggior forza al concetto e ribadirne il senso, egli lo accompagna poi con un sinonimo che - si potrebbe dire - reduplica l’idea filosofica veicolata, anch’esso preceduto da negazione, *non factus*. Questi due participi perfetti con negazione sono riferiti al *mundus* platonico, cioè a quel cosmo vivente ed animato che, almeno da alcune pagine di Platone⁵, sembra non avere avuto alcun inizio (poiché la materia, da

¹ Cfr. LEBRETON, ἀγέννητος, cit., p. 433.

² Cfr. LAMPE, s. v. ἀγέννητος.

³ Nella teologia ariana il Cristo è creatura del Padre, cioè non è affatto “increato”, ma anch’Egli prodotto della creazione divina. Al Padre solo spetta la natura divina, giacché Egli solo è ingenerato, eterno e increato. A ciò i cattolici rispondono affermando l’eterna preesistenza del Cristo secondo la sua natura divina e la sua generazione nel tempo quanto alla natura umana, negando ogni subordinazione della seconda persona trinitaria alla prima.

⁴ Cfr. LEBRETON, ἀγέννητος, cit., *passim*.

⁵ Si veda a proposito della divinità ed eternità del mondo in Platone e nella tradizione scolare succedutagli PÉPIN, *Théologie cosmique*, pp. 128-135, ove si fa riferimento non solo ai testi di Platone, ma, cosa ben più importante ai fini del presente studio, alle raccolte dossografiche che ne tramandano il pensiero.

cui esso è tratto, era eternamente preesistente, coeterna al dio fabbricatore) e, di conseguenza, appare increato e, come ripete Ambrogio, parimenti *incompactus*. Non sarebbe ozioso domandarsi, a questo punto, nell'orizzonte di un'indagine lessicale, perché l'autore non abbia ripetuto due volte il lessema *incompactus*, ma abbia provveduto a questa sorta di *variatio*, amplificata, per altro, tramite sinonimo. Le prospettive che si aprono, di fronte a un simile interrogativo, possono essere almeno due: 1) Ambrogio ha semplicemente tradotto il testo greco che gli faceva da canovaccio e, seguendolo strettamente, avrebbe, pertanto, utilizzato due voci diverse (sebbene connesse), perché nell'ipotesto c'era la medesima variazione, forse al fine di evitare una ripetizione; 2) Il vescovo avrebbe consapevolmente scelto di utilizzare due aggettivi diversi, soprattutto dal momento che essi non sono attribuiti alle medesime realtà, poiché *incompactus* si riferisce ai *principia* del tutto, mentre *nec compactus* al solo universo (prodotto dei tre *principia*), per esigenze specifiche e non soltanto stilistiche, ma evidentemente anche semantiche. Ora, se la scelta dei termini non è mero frutto di pedissequa traduzione o banale strumento per evitare una ripetizione, ma deriva da una scelta precisa dell'autore che sceglie oculatamente i termini da impiegare, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la coppia sinonimica *nec compactus* e *non factus* abbia una propria storia, una propria tradizione nel contesto delle discettazioni teologiche, filosofiche o cosmologiche, almeno per quanto concerne gli scrittori cristiani. Per stabilire le motivazioni di tale scelta ambrosiana, è necessario avviare preliminarmente una ricerca delle singole occorrenze dei lessemi in esame nel complesso della terminologia latina precedente. Da quanto emerge da tale ricerca, la coppia di sinonimi *non compactus* e *non factus* non sembra avere uno statuto e una frequenza peculiari, esattamente come *incompactus* e *non factus*. I verbi *facere* e *creare* sono spesso utilizzati insieme, in particolare nei testi cristiani, là dove si tratta della creazione operata da Dio oppure quando si affronta il problema di generazione e creazione in seno alle questioni trinitarie, ma non è stato possibile rilevare significative occorrenze delle suddette espressioni accoppiate. Anzi, la prima attestazione in Latino di un uso di *incompactus* e *non factus* appaiati si trova solo in San Bonaventura¹. Parimenti, i termini *creatura*, *creator* e *factor* ricorrono spesso molto

¹ Cfr. BONAVENTURA, *Itin.* 2, 9: *necesse est eas esse incommutabiles et incompactibiles tanquam necessarias incompactabiles tanquam incompactas interminabiles tanquam aeternas ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas non factas sed incompactas aeternaliter existentes in arte aeterna a qua per quam et secundum quam formantur formosa omnia.*

ravvicinati nella prosa cristiana antica, ma non vi è la possibilità di ravvisare, nell'accostamento di termini che si legge in Ambrogio, una giustapposizione sinonimica talmente frequente e diffusa da permettere di parlare di una tradizione ben definita e fornita di non trascurabile importanza terminologica.

Una volta riconosciuta l'esigua ricorrenza del nesso in esame nella letteratura antica, classica e patristica, è necessario risalire a quella che si ritiene essere una fonte di Ambrogio per la dossografia incipitaria, ovverossia il frammento greco di Ippolito¹ che molti studiosi hanno individuato come ipotesto immediato di questa prima pagina esameronale². Il breve lacerto dei *Philosophoumena* è confrontabile in modo puntuale con il paragrafo ambrosiano. Già Klein³ e Pépin⁴, massimi studiosi della presente dossografia, nel contesto dei loro scritti, fornivano la sinossi del passo greco di Ippolito e di quello latino di Ambrogio. Per comodità si è scelto di riportala anche nella presente esposizione:

HIPP. *haer.* 1, 16:

[Πλάτων] Ἀρχὰς εἶναι τοῦ παντὸς θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα· θεὸν μὲν τὸν ποιητὴν καὶ διακοσμήσαντα τόδε τὸ πᾶν καὶ προνοοῦμενον αὐτοῦ· ὕλην δὲ τὴν πᾶσιν ὑποκειμένην, ἣν καὶ δεξαμενὴν καὶ τιθήνην καλεῖ. ἐξ ἧς διακοσμηθείσης γενέσθαι τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος, πυρὸς ἀέρος γῆς ὕδατος, ἐξ ὧν καὶ τὰ ἄλλα πάντα συγκρίματα καλούμενα, ζῷά τε καὶ φυτά,

AMBR. *hex.* I, 1, 1, 3:

...ut aliqui eorum tria principia constituerent omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipuli que eius, et ea incorrupta et increata ac sine initio esse adseuerarent deum que non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de

¹ Sulla possibilità di parlare di Ippolito o di Pseudo-Ippolito in merito alla *Refutatio*, cfr. E. CASTELLI, *L'Elenchos, ovvero una «biblioteca» contro le eresie*, in A. MAGRIS (a. c. di), *Ippolito, Confutazione di tutte le eresie*, Brescia 2012.

² Basti qui ricordare PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit. e KLEIN, *Meletemata*, op. cit.

³ Cfr. KLEIN, *Melethemata*, cit.

⁴ Cfr. PÉPIN, *Théologie*, cit., p. 280, n. 1.

συνεστηκέναι. τὸ δὲ παράδειγμα τὴν διάνοιαν τοῦ θεοῦ εἶναι· ὁ καὶ ιδέαν καλεῖ, οἷον εἰκόνισμά τι, <ῶ> προσέχων ἐν τῇ ψυχῇ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐδημιούργει. <Καὶ> τὸν μὲν θεόν φησιν ἀσώματόν τε καὶ ἀνείδεον καὶ μόνοις σοφοῖς ἀνδράσι καταληπτὸν εἶναι· τὴν δὲ ὕλην δυνάμει μὲν σῶμα, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδέπω· ἀσχημάτιστον γὰρ αὐτὴν οὔσαν καὶ ἄποιον, προσλαβοῦσαν σχήματα καὶ ποιότητας γενέσθαι σῶμα. τὴν μὲν οὖν ὕλην <ῆ> ἀρχὴν εἶναι καὶ σύγχρονον τῷ θεῷ, ταύτῃ καὶ ἀγένητον τὸν κόσμον· ἐκ γὰρ αὐτῆς συνεστάναι φησὶν αὐτόν, τῷ δὲ ἀγενήτῳ ἀκολουθεῖν πάντως καὶ τὸ ἄφθαρτον. ἥ δὲ σῶμά τε καὶ ἐκ πολλῶν ποιότητων καὶ ιδεῶν συγκείμενον ὑποτίθεται, ταύτῃ καὶ γενητὸν καὶ φθαρτόν.

materia, quam uocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse adseratur, ipsum quoque mundum incorruptum nec creatum aut factum aestimarent etc.

Nel testo di Ippolito, che si propone di riassumere le dottrine cosmologiche di Platone e della sua scuola, si afferma che la materia è una ἀρχή dell'universo e che è coeterna al dio creatore, invisibile, incorporeo e percepibile solo dai sapienti. La materia di cui il mondo si sostanzia, essendo coeterna al demiurgo, determina che anche il cosmo stesso sia ἀγένητος. Alla condizione di ἀγένητος consegue che esso sia parimenti ἄφθαρτος. In sostanza, il frammento ippoliteo afferma che il mondo (*mundus* in Ambrogio) è ingenerato (meglio rispetto alla resa con "increato") e incorruttibile, cioè eterno, e quindi sul medesimo piano ontologico del creatore. Nient'altro viene aggiunto a tali informazioni di base. I termini ἀγένητος ed ἄφθαρτος, corrispettivi di *increatus* ed *incorruptus*, vengono utilizzati una volta soltanto in riferimento all'universo, mentre Ambrogio utilizza *increatus* ed *incorruptus* in relazione ai *tria principia*, per poi ripetere *nec creatus*, insieme al sinonimo *non factus*, in funzione della definizione del cosmo. Per Ippolito è il cosmo ad essere ingenerato e incorruttibile, per Ambrogio tanto i principi quanto il mondo condividono la caratteristica di essere increati e, per conseguenza, non soggetti a deperimento e corruzione (sebbene il vescovo milanese non

si pronunci nel presente passo sull'incorruttibilità dell'universo). Questa lieve differenza tra i due testi, sebbene i concetti siano esattamente identici e siano espressi mediante una terminologia di stampo identico, non può condurre alla conclusione che l'impiego di *factus* e *creatus* preceduti da negazione siano una mera resa ambrosiana di un ipotesto, in particolare di quello di Ippolito e delle sue pericopi dossografiche di antica tradizione¹.

Ora, lasciando per un attimo da parte le imprescindibili negazioni, questi due lessemi, *creatus* e *factus*, se ricercati nel complesso delle opere cristiane in lingua latina, rivelano un uso assai peculiare, che non è connesso, però, ad una terminologia "scientifica" (nella fattispecie il lessico filosofico sulla cosmologia e la teologia cosmica profana), bensì appare molto più diffuso in ambiti diversi, nei quali protagonista non è la dissertazione sulla genesi del tutto, ma l'esposizione della corretta dottrina cattolica sulla seconda persona trinitaria². I due attributi trovano un ampio e costante impiego là dove i Padri o gli apologisti si dedicano a confutare le opinioni degli eretici più che dei pagani, dimostrando che il Figlio non è creatura fatta dal Padre (*status*, negato nella confessione nicena, che ne determinerebbe l'inferiorità e la subordinazione), ma, pur essendo dal Padre generato *ab aeterno*, esiste da sempre e per sempre, prima come Λόγος divino presso Dio, poi come uomo incarnato in Maria. Ambrogio, pertanto,

¹ Cfr. H. DIELS, *Doxographi graeci*, prolegomena p. 144.

² Si prendano in considerazione, a titolo esemplificativo, alcune opere assai significative in questo ambito, come la *Contro Ario* di Mario Vittorino, dove, per l'appunto, scopo dell'opera è la confutazione dell'eresia ariana, o i libri VIII (X) e IX *de trinitate* giuntici sotto varie attribuzioni (le più recenti edizioni parlano di una versione dallo Pseudo-Atanasio) e spesso definiti come opera dell'Anonimo *de Trinitate*. Pari discorso si può fare anche per opere di simile tenore di Lucifero di Cagliari, Faustino Luciferiano o Filastrio di Brescia che, prima o negli stessi anni di Ambrogio, avevano utilizzato i termini in esame per definire il dogma trinitario in opposizione alle dottrine di Ario e dei suoi seguaci. Per le singole e specifiche occorrenze più significative, cfr. MAR. VICTORIN. *adv. Arrium* 1A, 1: *nos ante omnes aeones et ante omnia tempora, sed genitum dicimus, non factum, non creatum, non fundatum*; ANON. *trinit.* 9, 2: *credo in deum patrem omnipotentem et unigenitum iesum christum saluatorem nostrum et spiritum sanctum unum deum esse confiteor, non sic unum quasi solitarium neque eundem, qui ipse sibi pater sit, ipse filius; sed pater uerus genuit filium uerum, ut est, deum de deo, lumen de lumine, uitam ex uita, perfectum de perfecto, totum a toto, plenum a pleno, non creatum, sed genitum, non ex nihilo, sed ex patre, unius substantiae cum patre*; ANON. *trinit.* 9, 22: *et spiritum sanctum uerum deum, non ingenitum neque genitum, non creatum nec factum, sed patris et filii, semper in patre et filio coaeternum, unum tamen deum, qui <a> ex uno patre et totum quod pater sit deus natus est filius et in patre totum quod est totum genuit filium*; ANON. *trinit.* 11, 12: *constat ergo secundum unam diuinitatis substantiam filium genitum a patre, non creatum, et spiritum sanctum a patre procedentem et totum esse filii, sicut fons de fonte est et lumen de lumine*. Si noti, per altro, come i testi spesso assumano la forma di *confessio fidei*.

prende in prestito una terminologia specifica, che ai fedeli doveva suonare familiare in quei contesti in cui si discettava della Trinità, nonché ben radicata nei testi cristiani, e la applica non a un discorso trinitario, ma all'esposizione di una dottrina profana, filosofica e platonica: per spiegare lo statuto dell'universo secondo il filosofo ateniese, prima di procedere all'esegesi della creazione biblica, due termini peculiari della riflessione teologica cattolica trovano impiego in una dossografia *de Platone*. È, del resto, frequente che nei testi cristiani il dio biblico sia il *creator* per eccellenza, a cui compete l'azione di fare e creare *ex nihilo* ogni cosa esistente nell'universo, dai singoli elementi fino alle stelle fisse, e non, come vorrebbe il *Timeo* platonico, semplicemente il responsabile dell'atto del plasmare o forgiare il cosmo e quanto esso contiene, il quale si limita ad imitare il paradigma ideale e dà forma alla materia preesistente.

Merita, inoltre, di essere considerato, a questo proposito, l'uso particolare che Tertulliano fa dell'aggettivo *non factus* e, soprattutto, del suo corrispettivo *infectus*, in un'epoca in cui la polemica contro gli ariani non era ancora operante, ragion per cui gli scritti del grande apologeta africano in cui tale lessico compare trattavano non del Cristo, ma del cosmo e della materia, in passi dedicati ad esempio alla confutazione di Marcione o Ermogene e, quindi, in ultima analisi, delle dottrine che trovavano, secondo i detrattori, la propria radice nella filosofia pagana. Tertulliano usa sistematicamente, negli scritti contro Ermogene e Marcione appunto, il nesso *non facta* per designare la materia nella concezione platonica¹, dato che il sistema filosofico e cosmologico degli avversari si considerava ad essa ispirato. La materia platonica, oltre che *non facta* o, appunto, *infecta*², può altresì essere *innata* ed *aeterna*, esattamente come Dio in

¹Cfr. TERT. adv. Hermog. 4: *hinc denique incipiam de materia retractare, quod eam deo comparet, proinde non natam, proinde non factam, proinde [aeternam] sine initio, sine fine propositam*; IBIDEM 9: *sic enim Hermogeni respondendum est, cum ex dominio defendit deum materia usum, et de re non sua, scilicet non facta ab ipso*.

²Cfr. TERT. adv. Hermog. 6: *erit enim et materia qualis deus, infecta, innata, initium non habens nec finem*; ibidem 7: *Quae si et in materia erit, ut proinde innata et infecta et aeterna, aderit <tot> utrobique, quia minor se nusquam poterit esse*; ibidem 23: *Nam et terrae nomen redigit <in> materiam, quia terra sit, quae facta est et illa, et erat in hoc dirigit, quasi quae semper retro fuerit, innata et infecta, invisibilis autem et rudis, quia informem et confusam et inconditam uult fuisse materiam*; ibidem 27: *sed tu supercilia, capitis nutu digiti adcommodato, altius tollens et quasi retro iactans: erat inquis; quasi semper fuerit, scilicet innata et infecta, idcirco materia credenda*; TERT. adv. Marc. 1, 15: *dehinc si et ille mundum ex aliqua materia subiacente molitus est innata et infecta et contemporali deo, quemadmodum de creatore marcion sentit, redigis et hoc ad maiestatem loci, qui et deum et materiam, duos deos, clusit*; ibidem: *et materia enim deus secundum formam diuinitatis, innata scilicet et infecta et aeterna*.

persona¹ o l'universo², e questa triade *innatus-infectus-aeternus* non può che indurre a un confronto con il lessico ambrosiano in esame e, ovviamente, alla considerazione del discorso, poc'anzi affrontato in questa sede, sulle fonti greche dei Padri latini che presentavano l'alternanza ἀγέννητος/ἀγέννητος in automatica connessione al sistematico contraltare ἄφθαρτος.

Nell'*Exameron* ambrosiano, l'aggettivo *increatus* presenta cinque sole occorrenze in tutto³ ed è adoperato in contesti assai simili fra loro, riferibili alla trattazione di problematiche insite nella filosofia ellenica, che l'autore discute ai fini della confutazione. *Increata* sono, come del resto si è già constatato, i tre *principia* platonici a fondamento del tutto⁴ e, parimenti, secondo alcuni sapienti del mondo, il cosmo stesso⁵: dottrine da confutarsi sulla base del testo biblico, dove gli *elementa* del mondo prima sono creati e soltanto successivamente rivestiti del proprio ornato (il cielo degli astri, la terra di piante e fiori, le acque di esseri brulicanti), perché il fedele non creda che essi siano appunto *increata* dall'origine dei tempi⁶. Tipicamente l'aggettivo è poi riferito alla *materia*, che, come già detto, in Platone è preesistente alla creazione del mondo nonché ingenerata⁷, e trova inoltre un'applicazione interessante in un luogo dove

¹Cfr. TERT. *adv. Marc.* 1, 3: *quantum humana condicio de deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet: deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, [innatum, infectum, sine initio, sine fine] - hunc enim statum aeternitati + censendum, quae summum magnum deum efficiat, dum hoc est in deo ipsa - atque ita et cetera, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et ui et potestate.*

² Cfr. TERT. *resurr.* 11: *plane apud philosophos habes, qui mundum hunc innatum infectumque defendant.*

³ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 1, 1; 1, 3, 8; 1, 7, 27; 1, 8, 31; 2, 1, 2. Come si nota dalla numerazione, le occorrenze appaiono più frequenti nella prima giornata, dove si dibattono le questioni cosmologiche di cui si è trattato nella presente voce.

⁴ Cfr. AMBR. *hex.* 1,1, 1: *...ut aliqui eorum tria principia constituerent omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius, et ea incorrupta et increata ac sine initio esse adseuerarent etc.*

⁵ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 3, 8: *dedit ergo principium mundo, dedit etiam creaturae infirmitatem, ne ἄναρχον, ne increatum et diuinae consortem substantiae crederemus.*

⁶ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 7, 27: *primo facta, postea conposita declarantur (scil. elementa surgentia), ne vere increata et sine principio crederentur, si species rerum uelut ingeneratae ab initio, non postea additae uiderentur.*

⁷ Cfr. AMBR. *hex.* 2, 1, 2: *nam si increata materia, uidetur ergo deo creandae potestas materiae defuisse et ab ea operationi subiacta mutuat: si uero inconposita, mirum admodum coaeternam deo*

Ambrogio tratta dell'esistenza del male¹ e nega recisamente che esso possa essere una sostanza vivente e sussistente, opposta a Dio (come credevano ad esempio i manichei contro i quali il vescovo sta qui polemizzando), ma soprattutto che essa sia una realtà *increata* per l'appunto, da considerarsi senza origine ed eterna al pari di Dio. Nei passi esameronali in cui Ambrogio impiega tale lessema, lo accompagna sistematicamente con espressioni quali *non factus* (*scil. a Deo*), su cui già si è avuta occasione di soffermarsi, e *sine initio* o *sine principio*, giacché è opinione diffusa nelle scuole filosofiche antiche che quanto è ingenerato, non creato, da sempre esistente e, di conseguenza, incorruttibile ed eterno sia destinato ad essere di natura divina (come il cosmo platonico, *deus visibilis*), posizione a più riprese confutata da Ambrogio, che insiste nelle sue omelie sul *Genesi* nel contrastare queste opinioni pagane, opponendole alla verità biblica che presenta il mondo creato e destinato a una fine. È pertanto peculiare, ma non deve destare sorpresa, che in siffatti contesti Ambrogio si rifaccia ad una terminologia specifica, tipica e ricorrente, che l'autore applica sistematicamente alle discussioni cosmologiche *contra philosophos et mathematicos*. Assolutamente più consueto, da un punto di vista cristiano, appare invece l'impiego di *increatus* nelle altre opere del vescovo milanese. Nel *De fide*, ad esempio, è evidente come il termine sia costantemente adoperato in seno alla riflessione trinitaria e alla caratterizzazione del Figlio. Questi, infatti, è *increatus* e *inoperatus*², nato dal Padre senza essere creatura, a Lui *homousios* proprio perché *increatus*³, parte di quella inscindibile *trinitas*, essa stessa increata e incommensurabile, inconcepibile per le scarse forze intellettuali umane, in

materiem decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa possederit.

¹ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 8, 31: *quid igitur dicemus? Si enim neque sine principio est quasi increata neque a deo facta, unde habet natura malitiam?*

² Cfr. AMBR. *fid.* 3, 14: *ἀκατέργαστον enim dixit, hoc est inoperatum acque increatum, verbum sine alicuius creaturae testimonio ex patre natum.* L'aggettivo *inoperatus*, traduzione tradizionale di ἀκατέργαστος, è di uso comune nella prosa cristiana a partire da Tertulliano e, nella polemica antiariana di IV secolo, diventa d'uso corrente e sistematico nella trattazione della natura delle tre persone trinitarie, soprattutto in rapporto a *ingenitus* e al nostro *increatus* (cfr. *ThLL*, s. v. *inoperatus*).

³ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 15: *sicut auctor ipsorum Eusebius Nicomedensis epistula sua prodidit scribens: si uerum, inquit, dei filium et increatum dicimus, homousion cum patre incipimus confiteri.*

quanto dotata della divina e inafferrabile maestà di sostanza increata ed eterna¹. Ugualmente, come già mostrato, in altre opere, *increatus* ricorre come attributo tipico di Padre e Figlio² nella dimostrazione teologica, soprattutto antiariana, tanto che, è bene rammentarlo, Dio è l'*Increatus* per antonomasia³, come *increata* sono le sublimi realtà incorporee, diverse dalle creature e opposte alla miseria di questo mondo materiale, creato e corruttibile⁴. Un utilizzo, dunque, quello di Ambrogio, nel quale è possibile ribadire la distinzione tra lo statuto di trattato “scientifico” dell'*Exameron*, dove la terminologia in esame è applicata a concetti e problematiche *de rerum natura*, e il resto degli scritti, in cui la medesima terminologia è maggiormente connotata in senso cristiano e trova il proprio precipuo impiego nelle dissertazioni teologiche e dottrinali della Chiesa, come avveniva, salvo significative eccezioni⁵, nella maggior parte dei casi degli scrittori cristiani precedenti o contemporanei.

Una volta completata la doverosa panoramica sul complesso degli usi ambrosiani di questo lessema, è opportuno ritornare alla caratterizzazione iniziale dei *tria principia* platonici, che l'autore definisce non soltanto *incorrupta* ed *increata*, ma altresì *sine initio*. Si ritiene indispensabile, ai fini della presente ricerca, condurre un'indagine anche su questa terza espressione designante l'eternità dei principi del cosmo, la quale appare, nella pagina ambrosiana, in forma di locuzione, di complemento, anziché di puro e semplice aggettivo, come i primi due. Dio, il paradigma formale della creazione, e la materia, nella plurisecolare vulgata platonica⁶, sono

¹ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 13: *quid ei deest, cuius increatam maiestatem negare non possunt?*; *ibidem* 4, 11: *non accepisse per naturam a patre filium denegavit, sed priorem non posse dici inter patrem et filium declaravit, quia etsi pater dedit filio, non quasi posteriori dedit, quia increata et inaestimabilis trinitas, quae unius est aeternitatis et gloriae, nec tempus nec gradum uel posterioris recipit uel prioris*; *ibidem* 5, 19: *bona pietas arbitros refugit etiam in diuisione patrimonii, et nos ergo erimus arbitri, ut inter te et filium tuum increatae maiestatem substantiae diuidamus?*

² Cfr. AMBR. *incarn.* 10, 112: *unde quia increatus pater, increatus et filius, quia non minor pater, non minor filius, quia omnipotens pater, omnipotens filius.*

³ Cfr. AMBR. *incarn.* 10, 108: *aut quomodo creatura potest esse similis increato? Quomodo splendor gloriae et character substantiae eius, si diversa gloria, ut illi dicunt, diversa substantia est?*

⁴ Cfr. AMBR. *spir.* 1, 9, 102: *...cum utique non queant incorporeis corporea, increatis creata misceri?*

⁵ Si pensi al caso esaminato di Tertulliano e ai suoi trattati *Contro Ermogene* e *Contro Marcione*, dove la terminologia in esame è utilizzata nell'ambito di discorsi sulla filosofia ellenica.

⁶ E verosimilmente anche nelle dossografie o nei manuali che Ambrogio aveva a disposizione.

principia τοῦ παντός e, proprio per la ragione di essere essi stessi i *principia*, non possono aver avuto alcuna *origo* prima di sé, alcun *initium* o *causa* avanti e al di sopra di sé. Come risulta tradizionale nel pensiero filosofico classico, è gioco forza che quanto si ritiene eterna e divina ἀρχή di tutto ciò che esiste non abbia prima di sé alcun'altra ἀρχή¹. Quanto è causa e origine del cosmo non può scaturire da un'altra causa precedente, altrimenti questa seconda causa sarebbe la vera origine e il reale fondamento del tutto. Come è possibile apprendere da un altro luogo esameronale già citato², l'espressione latina *sine initio* (equivalente a *sine principio*) è la traduzione, mediante perifrasi, dell'aggettivo greco ἄναρχος, che Ambrogio assegna al *mundus* dei filosofi proprio in questa prima giornata di predicazione. Tuttavia, dev'essere precisato che, nel Greco classico e precristiano, l'attributo non significa *principio carens*, come sarà tipico nelle opere dei cristiani³, ma si basa sul significato politico e militare di ἀρχή e presenta, dunque, l'accezione di *principe seu duce vel dominatore carens* o indica semplicemente *qui nullius dominatui subest*⁴. Da tale significato originario di “without a ruler”⁵ si passa, col procedere della riflessione teologica e filosofica avviata dal cristianesimo antico, a quello (che resterà poi invalso) di “without beginning”⁶, riferibile a Dio solo e alle persone della Trinità, oppure rifiutato al mondo e alla materia dei filosofi o negato al Cristo dagli scrittori ariani. Ovviamente, permanendo salda e valida la concezione antica anche nei ragionamenti logici dei cristiani, il termine è sinonimo di

¹ Cfr. PLATO *Phaedr.* 245c-246a: μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινεῖται... τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως... ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον...ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι...εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον...ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. Il medesimo concetto trovasi espresso in traduzione latina in CIC. *Tusc.* 1, 23, 53-54: *quod se ipsum movet... hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo... Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam... Haec est propria natura animi atque vis, quae si est una ex omnibus quae se ipsa moveat, neque nata certe est et aeterna est.* Parimenti, in ARISTOT. *Met.* 3, 999b 7 si legge : ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γινόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον. Tutti questi passi (e altri del medesimo tenore) sono raccolti ed analizzati da LEBRETON, ἀγέννητος, cit. pp. 434-436, a cui si fa riferimento per le presenti citazioni.

² Cfr. AMBR. *hex.* 1, 3, 8: *dedit ergo principium mundo, dedit etiam creaturae infirmitatem, ne ἄναρχον, ne increatum et diuinae consortem substantiae crederemus.*

³ Cfr. *ThGl* IB, 546d-547a.

⁴ *Ibidem.*

⁵ Cfr. LAMPE p. 119, s. v. ἄναρχος.

⁶ *Ibidem.*

aeternus, in quanto ciò che non conosce fine non ha nemmeno inizio (e viceversa), ed è confrontabile, pur con le dovute precauzioni, con il corrispondente filosofico ἄναιτιος, sebbene occorra ricordare che la locuzione latina *sine principio*, che nel testo di Ambrogio ha valore chiaramente attributivo, sarebbe più esattamente la resa dell'avverbio ἀνάρχως, come specificato s. v. dal *ThGl*.

Il primo autore latino ad utilizzare l'espressione *sine initio* con il valore postclassico di ἄναρχος e in riferimento all'universo, specificamente secondo l'opinione di Platone, è Apuleio¹, proprio in un passo del suo opuscolo sul *dogma* platonico, in cui rileva una contraddizione fra quanto il filosofo ateniese afferma in punti diversi della propria opera: talora il mondo sembra privo di *exordium* poiché è sempre esistito, altre volte invece è definito *nativus* in quanto dotato di una natura costituita a partire dalle *res* di questo mondo, le quali hanno avuto in sorte *qualitatem nascendi*. Comincia, dunque, in un autore profano e in un'opera dal carattere esplicitamente filosofico, la storia in Latino di una locuzione destinata a divenire assai comune, come accennato, negli scritti dei cristiani. A partire, ovviamente, da Tertulliano, che la impiega sistematicamente in contesti di argomento filosofico. Nell'opera dedicata alla confutazione delle dottrine religiose dell'ignoto eretico gnostico Ermogene², Tertulliano espone, al fine di poterlo confutare punto per punto, il sistema cosmologico di ascendenza platonica sostenuto e difeso nell'opera per noi perduta dell'avversario: l'accusa principale mossa all'eretico è quella di aver sostenuto, con Platone, che la divinità creatrice non è la sola ad essere *non facta, non nata, aeterna, sine initio e sine fine*³, esistente *ante omnia*⁴, ma che essa condivide tutte queste qualità con la materia, al punto tale che quest'ultima appare di

¹ Cfr. APUL. *Plat.* 1, 8: *et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem.*

² *Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*, edidit F. OEHLER, Lipsiae 1853-54, J.H. WASZINK, *Tertulliani Adversus Hermogenem Liber*, Stromata 5, Utrecht 1956 e TERTULLIANO, *Contro Ermogene*, introduzione, traduzione e note a cura di C. MICAELLI, Roma 2002.

³ Cfr. TERT. *adv. Hermog.* 4: *hinc denique incipiam de materia retractare, quod eam deo comparet, proinde non natam, proinde non factam, proinde [aeternam] sine initio, sine fine propositam.*

⁴ Cfr. TERT. *adv. Hermog.* 7: *quomodo ergo discernere audebit Hermogenes atque ita subicere deo materiam, aeternam aeterno, innatam innato, auctricem, dicere habentem: et ego prima, et ego ante omnia, et ego a qua omnia; pares fuimus, simul fuimus, ambo sine initio, sine fine, ambo sine auctore, sine domino.*

rango non inferiore a Dio¹, a lui coeterna, increata e incorruttibile, preesistente alla creazione demiurgica e anch'essa, come Dio, *auctrix universitatis*. Questa errata dottrina dell'equiparata eternità del creatore del cosmo e del suo strumento materiale, elaborata dalla σοφία ellenica e condivisa da alcune sette gnostiche, collide insanabilmente con l'insegnamento biblico propugnato da Tertulliano, che prevede un universo fisico creato da Dio, autore anche della materia, e quindi dotato di inizio e fine, sottoposto alla corruzione e privo, perciò, di qualsiasi attributo divino. L'eternità, infatti, spetta, per i cristiani di retta fede, solo a Dio, l'unico ad essere senza principio e senza fine, ingenerato, increato, imperituro, senza che sussista al di fuori di Lui alcunché di simile o paragonabile per natura e sostanza². Si tratta, come è evidente, della stessa dottrina che anche Ambrogio discute e confuta nell'*Exameron*, tanto che, per argomento e linguaggio, la prima giornata di omelie e lo scritto tertulliano sono suscettibili di un confronto assai ravvicinato. Sempre trattando della natura divina, a cui sola spetta il predicato dell'eternità, Tertulliano utilizza poi la medesima locuzione per definire Dio³, l'unico ente eterno e immutabile, in evidente e costante contrasto con quanto sostenuto da Accademia, Peripato e Stoà, utilizzando alcuni degli argomenti più diffusi tra apologeti e Padri⁴, ripresi in seguito anche da Ambrogio. Identico lessico per un identico contesto speculativo si ravvisa anche in un'opera falsamente attribuita a Mario Vittorino, significativamente intitolata *De physicis*⁵. A parte questi casi in cui

¹ Cfr. TERT. *adv. Hermog.* 5: *ambo sine initio, ambo sine fine, ambo etiam auctores universitatis, tam qui fecit quam de qua fecit*; ibidem 7 : *et ego prima, et ego ante omnia, et ego a qua omnia; pares fuimus, simul fuimus, ambo sine initio, sine fine, ambo sine auctore, sine domino*.

² Cfr. TERT. *adv. Marc.* 1, 3: *quantum humana condicio de deo definire potest, id definitio, quod et omnium conscientia agnoscat: deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, [innatum, infectum, sine initio, sine fine] - hunc enim statum aeternitati + censendum, quae summum magnum deum efficiat, dum hoc est in deo ipsa - atque ita et cetera, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et ui et potestate*.

³ Cfr. e. g. TERT. *nat.* 2, 3: *ita quod aliquando non fuit ante initium et quandoque non erit post finem, non capit utique uideri deus, carens substantia diuinitatis, id est aeternitate, quae sine initio et fine censetur*.

⁴ Cfr. H.A. WOLFSON, *Patristic Arguments against the Eternity of the World*, «HTR» 59, 1966, pp. 351-367.

⁵ Cfr. PS. MAR. VICTORIN. *phys.* 2 : *ipsa creatura aliquem fabricatorem sui enuntiat: nec enim ipsa, sibi generando, se rursus absumit; cum aliud sit propositum faciendi, aliud absumendi: et si rerum natura a se totum semper proferebat, totum quoque conservasset; maxime cum aeternam naturam dantes et sine initio, aeternam quoque illi virtutem dare cogantur: quae virtus cum in his quae generat invenitur, et ea quae generantur aeterna, et sine initio esse necesse est: quod quotidiana rerum natio falsum esse comprobatur*.

protagonista è la teologia cosmica platonica, la perifrasi *sine initio*, nel vasto novero delle opere cristiane, trova la maggior parte delle attestazioni in scritti che non trattano di cosmologia profana, bensì espongono e dimostrano dogmi cristiani, come quello trinitario (soprattutto nel IV secolo), desumendo la propria terminologia dal lessico filosofico comune e già sperimentato e usufruendo di *sine initio* come di lessema tecnico, o, perlomeno, sistematicamente ricorrente, anzi -si direbbe- tipico, là dove urge esprimere la natura della sostanza divina e il rapporto tra la prima e la seconda persona trinitaria nella teologia ortodossa. La locuzione compare, infatti, sei volte nell'Anonimo *de trinitate*¹, quattro in diversi scritti di Lucifero di Cagliari e ben ventitré volte nel trattato *De trinitate*, redatto negli ultimi decenni del IV secolo da Faustino detto Luciferiano, considerato poi eretico (ma non per arianesimo!), il quale si sarebbe ispirato a Ilario, Atanasio e allo stesso Ambrogio, suo contemporaneo². Una nutrita serie di occorrenze, dunque, prima dell'*Exameron*, è attestata in opere cristiane pressoché esclusivamente dedicate alla definizione del dogma trinitario mediante la terminologia nota, presa in prestito, come si è detto, dalla filosofia greca. Opere in cui, come in Ambrogio, *sine initio* è comunemente accompagnato dal contraltare *sine fine*, altro aspetto costitutivo e imprescindibile dell'eternità divina (e in modo particolare dell'eternità del Cristo), e che preludono all'uso riscontrabile nel vescovo milanese, il quale riprende una terminologia ormai specializzata nel campo della teologia cattolica per aggredire in prospettiva polemica le *opiniones* fallaci dei sapienti del mondo, contrarie alla cosmologia biblica.

¹ Per il testo della versione latina cfr. M. SIMONETTI, *Pseudoathanasii de Trinitate ll. X-XII*, Bononiae 1956, L. DATTRINO, *Pseudo-Atanasio, La Trinità. Traduzione, introduzione e note*, Roma 1980 e PSEUDO-ATANASIO, *Dialoghi IV e V sulla santa Trinità*, a cura di A. CAPONE, Louvain 2011. Dei primi sette libri dell'opera di questo ignoto autore di età compresa fra il II e il V secolo resta la cosiddetta *Recensio prior*, detta anche *Fides Romanorum*, variamente attribuita, nel corso di un dibattito scientifico cominciato nel XIX secolo, ora ad Atanasio, ora a Vigilio di Tapso, ora a cosiddetti *falsarii luciferiani* (o *quidam Luciferianus Hispaniae*), ora ad Ambrogio stesso. La possibile attribuzione ad Eusebio, comparsa nel Novecento e messa in dubbio già dal Fisher e dal Botte, fu definitivamente esclusa dal Simonetti e dal Dattrino, recenti editori del testo. Il libro VIII (detto anche X) veniva annoverato anche fra i sermoni pseudo-agostiniani, mentre il libro IX veniva assegnato a Gregorio di Elvira, sebbene tale attribuzione sia stata contestata dal Simonetti, che, nella sua edizione critica, preferisce parlare di versione latina di uno Pseudo-Atanasio.

² Cfr. *Faustini Luciferiani Opera*, ed. M. SIMONETTI, Turnhout 1967.

CREATOR

Uno degli snodi polemici centrali nella trattazione ambrosiana dell'origine del cosmo, in particolar modo nell'ambito della confutazione iniziale delle *opiniones* filosofiche elleniche, è il concetto, continuamente ribadito nelle pagine degli scrittori ecclesiastici che se ne occupano¹, secondo cui la creazione del mondo, sulla base di quanto narra la Scrittura, è stata prodotta *ex nihilo* e, di conseguenza, Dio avrebbe avuto, in siffatto processo creativo, soltanto un mero ruolo di imitatore di paradigmi ideali o di artigiano che ha forgiato una materia già esistente (come pretenderebbe il

¹ Si pensi soltanto alla polemica di Tertulliano contro Ermogene, citata nella voce INCREATUS, o alla già affrontata questione relativa al termine filosofico e patristico ἀγέννητος (cfr. LEBRETON, *cit.*).

Timeo)¹, ma sarebbe stato il creatore di tutto (materia compresa), quel tutto cosmico tratto all'esistenza dal non essere e in virtù di un libero e spontaneo atto creativo della divinità². Si tratta di una questione delicata e assai dibattuta nel panorama delle opere cristiane dedicate al problema dell'origine del mondo, che sistematicamente presentano un modello di creazione, di origine biblica, contrastante con le dottrine filosofiche profane più diffuse, secondo le quali il divino demiurgo non sarebbe stato altro che un artigiano, un *artifex*, secondo la definizione esameronale³, e non il creatore dell'universo. Proprio al fine di evidenziare tale irriducibile contrasto tra l'ingannevole sapienza mondana elaborata dai pensatori greci e l'infallibile verità rivelata nella Bibbia⁴ e, parallelamente, per confutare la cosmologia pagana, Ambrogio, in questa prima pagina della sua raccolta omiletica, sottolinea come il *deus* dei platonici non sia stato definito *creator*, secondo quanto esige la tradizione cristiana (e giudaica prima⁵), e come ciò costituisca un irrimediabile errore, che il fedele ortodosso deve allontanare da sé. La questione della creazione dal nulla, tuttavia, si pone soprattutto nei confronti della materia, che si è già osservato essere preesistente alla creazione e coeterna a Dio nella

¹ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 2, 5: *et ipsum dedisse gignendi rebus initium et ipsum esse creatorem mundi, non idea quadam duce imitatore materiae, ex qua non ad arbitrium suum, sed ad speciem propositam sua opera conformaret.*

² Sulla questione della *creatio ex nihilo* secondo i cristiani, opposta alle dottrine filosofiche elleniche, cfr.: A. EHRHARDT, *Creatio ex nihilo*, «STh», 4, 1950, pp. 13-43; G. LAMBERT, *La création dans la Bible*, «NRTh» 75, 1953, pp. 252-281; Y.M.J. CONGAR, *Le thème de Dieu-créeur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. H. de Lubac, I : Exégèse et patristique*, Paris 1964, pp. 189-222; A. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, «RSR» 42, 1968, pp. 1-23; Marie-ANNE VANNIER (a c. di), *La Création chez les Pères*, Bern-Frankfurt am Main 2011; U. VOLP, *Der Schöpfungsgott und die Ambivalenzen seiner Welt: das Bild vom Schöpfungsgott als ethisches Leitbild im frühen Christentum in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Kritik in Gut und Böse in Mensch und Welt*, hrsg. von H.G. NESSELRATH UND F. WILK, Tübingen 2013.

³ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 1, 1: *deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam uocant ὕλην etc.*

⁴ Più volte Ambrogio, nelle sue opere ed anche nell'*Exameron* (e. g. 1, 6, 24), cita letteralmente la lettera di Paolo ai Romani, ricollegandosi al tema paolino dei pagani abbandonati da Dio alla propria intelligenza perversa, che li avrebbe condotti a servire le creature anziché il loro creatore. Come, da un lato, le *gentes* erranti adorano degli idoli, mentre i cristiani adorano il vero creatore del mondo, allo stesso modo, la filosofia del mondo ha elaborato un sistema cosmologico che è degno frutto delle tenebre pagane, mentre soltanto la Bibbia attesta la verità sulla creazione, rivelando in Dio, quel Dio che sarà la Trinità nicena, il *creator benedictus in saecula*.

⁵ Cfr. A. M. VOLTERS, *Creatio ex nihilo in Philo*, in *Hellenization revisited: shaping a Christian response within the Greco-Roman world*, ed. by WENDY E. HELLEMAN, Lanham (Md.), 1994, pp. 107-124.

speculazione dell'Accademia, mentre i cristiani insistono, mediante molteplici argomenti¹, nel ribadire che tale materia, di cui si sostanzia la natura e l'essenza di ogni ente creato, è anch'essa un prodotto della creazione divina, nient'altro che una *creatura*, che non può in alcun modo essere equiparata ontologicamente al suo divino creatore. Si ritiene, pertanto, utile alla caratterizzazione della terminologia scientifica ambrosiana procedere, in riferimento a *creator*, ad approfondirne taluni aspetti salienti, essendo esso destinato a diventare un caposaldo del lessico teologico della Chiesa e uno dei nomi più comuni e frequenti per designare il Dio dei cristiani², creatore quasi per antonomasia. Per quanto, infatti, esso possa passare pressoché inosservato ad una superficiale lettura del testo ambrosiano, la scelta dell'autore di adoperare tale denominazione, soprattutto nel presente contesto della polemica antifilosofica, è indicativa di una chiara posizione dottrinale, che consente di stabilire sia lo statuto della terminologia ambrosiana (e patristica), sia la formazione ed evoluzione del pensiero cattolico in merito alla cosiddetta cosmologia, a partire dalle sue radici tanto israelitiche quanto greche.

L'indagine delle occorrenze del sostantivo nel complesso della letteratura di lingua latina rivela immediatamente un dato fondamentale: *creator*, per quanto la prima attestazione reperibile si trovi in Cicerone, risulta essere termine quasi esclusivamente cristiano, ricorrente soprattutto a partire dall'epoca e dall'opera di Tertulliano, poiché la sua presenza, da un lato, negli scritti di autori non cristiani e, dall'altro, nelle opere precedenti al II-III secolo d. C., è sensibilmente limitata. Prima di Tertulliano, infatti, il vocabolo è attestato (per altro, sorprendentemente, soltanto in caso nominativo³) in cinque soli luoghi, tra i quali ben quattro appartengono a composizioni poetiche⁴. Il

¹ Cfr. A. H. WOLFSON, *Patristic arguments, Patristic arguments against the eternity of the world*, «HThR», 59, 1966, pp. 351-367.

² Si pensi, ad esempio, soltanto al Simbolo Apostolico, nel cui primo articolo Dio Padre è definito *creator caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium*.

³ Il termine comincia a mostrare occorrenze anche agli altri casi della declinazione soltanto con Tertulliano.

⁴ Cfr. CIC. *Balb.* 65: *illud vero sine ulla dubitatione maxime nostrum fundavit imperium et populi Romani nomen auxit quod princeps ille creator huius urbis Romulus foedere Sabino docuit etiam hostibus recipiendis augeri hanc civitatem oportere*; CIC. *div.* 2, 64: *nobis haec portenta deum dedit ipse creator / tarda et sera nimis, sed fama ac laude perenni*; OV. *met.* 8, 309: *nec Telamon aberat magnique creator Achillis*; SEN. *Phaedr.* 886: *te, te, creator caelitus, testem invoco / et te, coruscum lucis aetherae iubar*; LVCAN. 10, 262: *cum toto coepisse reor, quas ille creator / atque opifex rerum certo sub iure coeret*.

*ThLL*¹ precisa, per l'appunto, che esso *legitur inde a Cicerone* e imbastisce la serie degli esempi di impiego a partire da materiale quasi esclusivamente cristiano, al punto tale che molti dei testi grammaticali antichi, citati *sub voce* per definirne il significato, propongono come contraltare semantico esplicativo la parola *creatura*, la quale, parimenti, non è attestata in Latino prima della versione cosiddetta *Itala* dei testi sacri e del sopracitato Cartaginese. Isidoro² colloca il termine sul medesimo piano semantico di *parens*, mentre Paolino di Nola³ e uno scritto falsamente attribuito a Ilario di Poitiers⁴ già propongono la suddetta opposizione con *creatura*, accostando a *creator* i termini *opifex* e *factor*, e a *creatura*, con il medesimo procedimento logico ed etimologico, *opus* e *factura*. Agostino⁵, invece, con la consueta sinteticità, oppone *creator* e *creatura* come, rispettivamente, il soggetto e l'oggetto dell'azione del *facere*, ovverosia l'autore e il prodotto di un atto creativo. Nell'antichità, del resto, il lessema è glossato⁶ in Greco mediante i sostantivi κτίστης, δημιουργός e γεννήτης/γεννήτωρ, riguardo ai quali è possibile ravvisare un'oscillazione del significato fra il polo del “fare” o “creare” e quello, pur sempre parallelo, del “generare”, cosicché il *creator* non è solo l'*auctor* di qualcosa, ma, come scrive Isidoro, ne è altresì il *parens*. Se infatti *creator*, nel *ThLL*, è definito innanzitutto come *is qui creat*, non manca l'analogia con *parens*, accompagnata dalla precisazione che tale *creator et parens*, comunemente, deve intendersi in particolare come la divinità creatrice dell'universo, *speciatim* il Dio genesiaco giudeo-cristiano. Con Tertulliano, poi, *creator* giunge a coincidere totalmente con il *deus Iudaeorum vel christianorum*, specializzandosi, soprattutto, come attributo precipuo di Dio Padre (cfr. Simbolo Apostolico), sebbene, con l'infuriare dell'arianesimo, non manchi una sua attribuzione anche al Cristo-Λόγος, compartecipe e co-autore della creazione universale. La prima attestazione del sostantivo, come sopra preannunciato, è

¹ Cfr. *ThLL* IV, 1114, 13.

² Cfr. ISID. *orig.* 9, 5, 5: *hinc (a cremento) et parentes creatores dicuntur*.

³ Cfr. PAUL. NOL. *epist.* 16, 2: *creator pariter et creatura, id est opifex et opus*.

⁴ Cfr. PS. HIL. c. *Arrian.* 13, 23: *creator et creatura, id est factor atque factura*.

⁵ Cfr. AUG. *serm.* 118, 1: *creator est . . . qui fecit, creatura autem quod fecit*.

⁶ Cfr. GLOSS.

da ricercarsi in un passo di un'orazione di Cicerone¹, la *Pro Balbo*, risalente al 56 a. C., dove esso ha il significato di “padre” e “fondatore”, dal momento che si trova riferito a Romolo, di cui si afferma che fu il *fundator* dell'Impero di Roma e l'*auctor* del nome Romano. Evidentemente, il mitico fondatore dell'Urbe ne è anche il *creator*, nel senso di padre, secondo un'associazione semantica che, come in parte si è già potuto constatare, sarà assai operante nella lingua latina. Lievemente diversa risulta invece l'accezione nell'altra occorrenza ciceroniana², la quale fa parte non di un'orazione ma di un dialogo filosofico, il *De divinatione*, scritto nel 44 a. C. In questo passo Cicerone fornisce una propria traduzione di alcuni versi dell'*Iliade*³, dove Calcante, in un

¹ Cic. *Balb.* 65: *illud vero sine ulla dubitatione maxime nostrum fundavit imperium et populi Romani nomen auxit quod princeps ille creator huius urbis Romulus foedere Sabino docuit etiam hostibus recipiendis augeri hanc civitatem oportere.*

² Cic. *div.* 2, 64: *nobis haec portenta deum dedit ipse creator / tarda et sera nimis, sed fama ac laude perenni.*

³ Cfr. Hom. *Il.* 2, 299-330. Si riporta per comodità una sinossi con la traduzione ciceroniana:

discorso riferito da Odisseo¹, predice il numero degli anni di guerra dopo aver osservato un *portentum* stupefacente, in cui sono coinvolti un serpente e nove passeri. L'indovino acheo afferma, nella traduzione dell'Arpinate, che *haec portenta* (il serpente, comparso all'improvviso, durante un rito sacro, ha divorato otto passerotti e ucciso la loro madre) sono stati offerti all'osservazione attonita dei mortali presenti direttamente dal *deum*

τλήτε φίλοι, καὶ μείνατ' ἐπὶ χρόνον ὄφρα δαῶμεν
ἢ ἑτεὸν Κάλχας μαντεύεται ἦε καὶ οὐκί.

ἔϋ γάρ δὴ τόδε ἴδμεν ἐνὶ φρεσίν, ἐστὲ δὲ πάντες
μάρτυροι, οὐς μὴ κῆρες ἔβαν θανάτοιο
φέρουσαι:

χθιζὰ τε καὶ πρωῒζ' ὅτ' ἐς Αὐλίδα νῆες Ἀχαιῶν
ἠγερέθοντο κακὰ Πριάμῳ καὶ Τρωσὶ φέρουσαι,
ἡμεῖς δ' ἀμφὶ περὶ κρήνην ἱερούς κατὰ βωμοὺς
ἔρδομεν ἀθανάτοισι τεληέσσας ἑκατόμβας
καλῇ ὑπὸ πλατανίστῳ ὅθεν ῥέεν ἀγλαὸν ὕδωρ:
ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα: δράκων ἐπὶ νῶτα
δαφινὸς

σμερδαλέος, τὸν ῥ' αὐτὸς Ὀλύμπιος ἦκε φώως
δέ,

βωμοῦ ὑπαίξας πρὸς ῥα πλατανίστον ὄρουσεν.
ἔνθα δ' ἔσαν στρουθοῖο νεοσσοί, νήπια τέκνα,
ὄζω ἐπ' ἀκροτάτῳ πετάλοις ὑποπεπτηῶτες
ὀκτώ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν ἡ τέκε τέκνα:
ἔνθ' ὁ γε τοὺς ἐλεεινὰ κατήσθιε τετριγῶτας:
μήτηρ δ' ἀμφεποτᾶτο ὀδυρομένη φίλα τέκνα:
τὴν δ' ἐλελιζάμενος πτέρυγος λάβεν ἀμφιχυῖαν.
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ τέκνα φάγε στρουθοῖο καὶ
αὐτήν,

τὸν μὲν ἀρίζηλον θῆκεν θεὸς ὅς περ ἔφηνε:
λᾶαν γάρ μιν ἔθηκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω:
ἡμεῖς δ' ἐσταότες θαυμάζομεν οἷον ἐτύχθη.
ὥς οὖν δεινὰ πέλωρα θεῶν εἰσῆλθ' ἑκατόμβας,
Κάλχας δ' αὐτίκ' ἔπειτα θεοπροπέων ἀγόρευε:
τίπτ' ἄνεω ἐγένεσθε κάρη κομόωντες Ἀχαιοί;
ἡμῖν μὲν τόδ' ἔφηνε τέρας μέγα μητίετα Ζεὺς
ὄψιμον ὀπιτέλεστον, ὅου κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται.
ὥς οὗτος κατὰ τέκνα φάγε στρουθοῖο καὶ αὐτήν
ὀκτώ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν ἡ τέκε τέκνα,
ὥς ἡμεῖς τοσσαῦτ' ἔτεα πτολεμίζομεν αὔθι,
τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἰρήσομεν εὐρυάγυιαν.
κεῖνος τὼς ἀγόρευε: τὰ δὴ νῦν πάντα τελεῖται.

ferre, viri, et duros animo tolerate labores,
auguris ut nostri Calchantis fata queamus
scire ratos ne habeant an vanos pectoris orsus.

namque omnes memori portentum mente
retentant,
qui non funestis liquerunt lumina fati.

Argolicis primum ut vestita est classibus Aulis,
quae Priamo cladem et Troiae pestem que
ferebant,

nos circum latices gelidos fumantibus aris
aurigeris divom placantes numina tauris
sub platano umbrifera, fons unde emanat aquai,
vidimus inmani specie tortu que draconem
terribilem, Iovis ut pulsu penetraret ab ara;
qui platani in ramo foliorum tegmine saeptos
corripuit pullos; quos cum consumeret octo,
nona super tremulo genetrix clangore volabat;
cui ferus inmani laniavit viscera morsu.

hunc, ubi tam teneros volucris matrem que
peremit,
qui luci ediderat, genitor Saturnius idem
abdedit et duro formavit tegmine saxi.

nos autem timidi stantes mirabile monstrum
vidimus in mediis divom versarier aris.

tum Calchas haec est fidenti voce locutus:
'quidnam torpentes subito obstipuistis, Achivi?

nobis haec portenta deum dedit ipse creator
tarda et sera nimis, sed fama ac laude perenni.

nam quot avis taetro mactatas dente videtis,
tot nos ad Troiam belli exanclabimus annos;
quae decumo cadet et poena satiabit Achivos'.

edidit haec Calchas; quae iam matura videtis.

¹ Ma Cicerone, erroneamente, ritiene che a parlare sia Agamennone.

ipse creator, perifrasi con la quale si deve intendere, in base al contesto e all'ipotesi, Giove, colui che, alcuni versi prima, era indicato come *genitor Saturnius*. La somma divinità del pantheon omerico è dunque *genitor* e *creator*, non solo della stirpe dei mortali, ma anche degli dèi stessi, per cui *creator* sta ad indicare innanzitutto una delle principali funzioni della prima divinità, quella di aver generato le altre. Tuttavia, in questa pagina, dal momento che Cicerone sta riportando una propria versione latina di un brano del poema omerico, non si può prescindere dalla considerazione dell'ipotesi greco, il quale, per definire il dio che ha inviato sulla terra il prodigio descritto, reca le seguenti espressioni:

1. Αὐτὸς Ὀλύμπιος, che viene tradotto dall'Arpinate semplicemente mediante la menzione del nome proprio *Iuppiter*;
2. Il generico θεός, privo di esplicita corrispondenza in Latino, in quanto, per esigenze metriche o stilistiche, l'azione che tale dio compie nel testo omerico è riferita, nei versi latini, al soggetto di cui al punto 3;
3. Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω, consueto epiteto dello Zeus omerico, che diviene il ciceroniano *genitor Saturnius*, in base alla tipica associazione dell'*interpretatio graeca* fra Crono e Saturno;
4. Ζεὺς, ampliato in Latino nella perifrasi *deum ipse creator*, con cui Cicerone adatta la propria versione all'esametro latino e propone una traduzione che sembra essere più filosofica che epica, adatta al contesto dell'opera in questione e – si potrebbe avanzare – filtrata attraverso le nozioni della filosofia che hanno fatto dell'olimpico figlio di Crono la divinità suprema dell'universo.

La traduzione di Cicerone, quindi, è tanto più significativa, in quanto non rappresenta soltanto una mera traduzione, ma, come di consueto nell'antichità, una vera e propria creazione del tutto nuova, *interpretatio* poetica che rende ancora più importante il lessema *creator*, non avendo esso alcun corrispettivo nel modello omerico di riferimento. Una resa, inoltre, è utile ribadirlo, che rivela chiaramente l'evoluzione, nel pensiero greco, della divinità della religione tradizionale in demiurgo cosmico dei sistemi filosofici.

La medesima accezione del termine, connessa all'atto della generazione paterna, si ritrova anche nella *Fedra* di Seneca¹ e nel poema di Lucano². In un serrato dialogo con lo sposo Teseo, la protagonista della tragedia senecana invoca, quali testimoni del proprio patire e del proprio spergiuro contro Ippolito, “il raggianti fulgore della luce eterea” e il *creator caelitum*, la divinità che, essendo generatrice delle altre, ne è somma creatrice e sovrana. Nei versi lucanei, invece, ad essere menzionato è un generico dio, definito *creator* ed *opifex rerum*, attraverso un'associazione di termini e concetti che subito riporta alla mente la dossografia ambrosiana, la dottrina platonica soggiacente e il problema filosofico della divinità quale *artifex* del mondo. Appare assai peculiare che una simile terminologia, insistente su un'immagine di divinità rappresentata secondo la funzione filosofica di origine e causa dell'universo (e perciò divinità suprema oltre che demiurgica), compaia proprio in due autori dalla forte caratterizzazione filosofica. Si potrebbe, infatti, dedurre che i due poeti abbiano voluto filtrare l'immagine tradizionale della divinità, caratteristica del genere poetico alto di epica e tragedia, attraverso le nozioni del pensiero razionale ellenico e definire, quindi, il divino, in particolare quell'Ente supremo e provvidenziale dei filosofi, quale autore del mondo e degli altri esseri celesti, che regge *certo sub iure* il mondo. Una prospettiva, pertanto, che è certo possibile definire stoica, se si vuol guardare alle opinioni particolari dei due Annei, ma che, in generale, appare, più semplicemente, ben connotata in senso ampiamente filosofico. Del resto, il valore di *creator* come generico sinonimo di *genitor*, utilizzato quale semplice variazione rispetto al prosaico *pater*, per esigenze di stile e non certo con implicazioni filosofiche, è ravvisabile anche nel quinto luogo della letteratura latina precristiana in cui compare il termine in esame. Si tratta di un verso ovidiano³, dove Peleo è perifrasticamente chiamato *creator Achillis*. Ogni altra attestazione successiva del lessema è da ricondursi a Tertulliano e alla letteratura cristiana latina fiorita dopo di lui.

¹ SEN. *Phaedr.* 886: *te, te, creator caelitum, testem invoco / et te, coruscum lucis aetheriae iubar etc.*

² LUCAN. 10, 262 ss.: *ast ego, si tantam ius est mihi solvere litem, / quasdam, Caesar, aquas post mundi sera peracti / saecula concussis terrarum erumpere venis / non id agente deo, quasdam compage sub ipsa / cum toto coepisse reor, quas ille creator / atque opifex rerum certo sub iure coerces.*

³ Cfr. OV. *met.* 309: *nec Telamon aberat magnique creator Achillis.*

Tuttavia, prima di concentrarci sulle caratteristiche salienti dell'utilizzo di *creator* nei testi cristiani, è opportuno soffermarsi sulla sua controparte greca. In particolare, delle tre glosse elencate nel *ThlL* e proposte già dai grammatici antichi, giova esaminare i termini κτίστης e δημιουργός. Il primo, secondo il *ThGl*¹, deve essere senz'altro inteso come corrispettivo greco di *creator* o, con maggior corrispondenza semantica, di *conditor*. Riferibile, ad esempio, al fondatore di un regno o all'iniziatore di una dinastia, esso trova un impiego specifico in contesti di natura filosofica per designare il fondatore di una particolare scuola. Esso deve poi essere considerato senza indugio sinonimo di κτίστωρ², con pressoché i medesimi significati. Il Lampe³ segnala che, in seguito, nel panorama della letteratura cristiana antica, il vocabolo, oltre ad essere traducibile mediante un generico “builder” (caso unico reperibile in *ATH. decr.* 29), è il termine tecnico che, nella speculazione teologica, definisce Dio, vale a dire la Trinità e, in particolare, il Padre, come “creator”, cioè come artefice dell'universo e dell'uomo. Ciò avviene in contesti anche molto differenti fra loro, dalle opere al cui centro stanno le opinioni gnostiche per cui il πρῶτος θεός non è identificabile con lo κτίστης universale, fino ai simboli di fede nicena e ortodossa, dove Dio Padre è confessato ποιητής e κτίστης di ogni creatura. Il secondo termine, invece, prima che Platone lo consacrasse nel *Timeo* come attributo principale della divinità fondatrice e ordinatrice del cosmo, stava ad indicare genericamente *is qui publice operatur*, ossia l'*opifex publicus, cuius opificia publice prostant*⁴. Questi *artifices*, artigiani sia in senso concreto che astratto, furono presto detti generalmente χειρότεχνες, mentre δημιουργός, limitatamente ai contesti di carattere filosofico, divenne, grazie all'importanza del *Timeo* platonico, prerogativa pressoché esclusiva di Dio, qualora inteso come “artigiano” dell'universo. Proprio questa accezione squisitamente filosofica, di origine platonica, finì per prevalere nelle opere degli scrittori di fede cristiana, dove il termine designa, in qualità di “craftsman”, “maker”, “author” del mondo⁵, il medesimo Dio,

¹ Cfr. *ThGl*, s. v. κτίστης, IV, 2040 C.

² Cfr. *ThGl*, s. v. κτίστωρ, IV, 2040 D-2041A.

³ Cfr. LAMPE, s. v. κτίστης, p. 783.

⁴ Cfr. *ThGl*, s. v. δημιουργός, II, 1074 D-1076A.

⁵ Cfr. LAMPE, s. v. δημιουργός, p. 342.

trinitario e creatore, che è parimenti denotato dal già esaminato κτίστης. Se il Forcellini¹ propone poi come sinonimi *effector*, *conditor* e *genitor*, mettendo in luce la consueta associazione tra l'area semantica della creazione e quella della generazione, il Lewis-Short² non è da meno nell'abbracciare la medesima prospettiva, suggerendo come possibili traduzioni “author”, “begetter” e “founder”³, sottolineando nel contempo come questa voce sia utilizzata specificamente in riferimento all'autore del *mundus*, cioè a Dio, “creator of the world”, come emerge chiaramente dal Latino ecclesiastico, che oppone al termine il sopraccitato *creatura*. Altrettanto scrive il Blaise⁴, che, offrendo la traduzione “père”, “procréateur”, specifica che *creator* per antonomasia è “le Dieu créateur” delle lettere cristiane, ovvero può essere un altro creatore (sempre, tuttavia, in ambito cristiano), opposto al Dio niceno, secondo le dottrine eretiche degli avversari dell'ortodossia (si pensi agli gnostici o a Marcione). Infine, nel Souter⁵, si trova ancora una volta la lapidaria associazione tra *creator* e “God”, da intendersi specificamente come quello giudeo-cristiano, e, in seno alla religione del Cristo, in riferimento soprattutto al Padre, quando se ne voglia mettere in evidenza la distinzione di funzione, pur nel solco della retta dottrina, rispetto alla seconda persona trinitaria.

Data la sovrabbondanza e la frequenza delle varie occorrenze di *creator* nei testi cristiani, si ritiene opportuno concentrare l'analisi a sull'*Exameron* e sul *corpus* ambrosiano, tenendo presenti, in controluce, le opere degli autori precedenti. All'interno del solo *Exameron*, il lessema *creator* ricorre trentacinque volte, è utilizzato in egual misura nelle omelie dell'opera e non manifesta significative oscillazioni semantiche tra un'occorrenza e l'altra. Se infatti, da un lato, la parola ricorre con ampia frequenza, dall'altro, essa è utilizzata pressoché uniformemente in riferimento a Dio solo e senza alcuna notevole distinzione nei singoli utilizzi. Il Dio cristiano e biblico è il

¹ Cfr. FORCELLINI, s. v. *creator*.

² Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *creator*.

³ Si noti come ricorrano i medesimi termini, le medesime radici e le medesime aree semantiche che si sono già osservate nella voce INCREATUS (*creator/uncreated; begetter/unbegotten*).

⁴ Cfr. BLAISE, s. v. *creator*.

⁵ Cfr. SOUTER, s. v. *creator*.

creator materiae della dossografia iniziale¹, ed è definito, senza alcuna ambiguità, *creator mundi*², in opposizione alle dottrine pagane ed eretiche che lo pretendono semplice *imitator* guidato dalle idee paradigmatiche nel processo di formazione dell'universo. Egli non è altri che il Dio trinitario di Nicea, tanto che perfino lo Spirito Santo³ può a buon diritto ricevere il predicato di *creator*, giacché tutte e tre le persone trinitarie hanno preso parte all'atto creativo primordiale, e si oppone insanabilmente, per natura e valore ontologico, alle *creaturae*, che sono il prodotto della sua volontà creatrice e il frutto della sua operazione⁴. Dio invisibile e inaccessibile⁵, Egli non solo ha plasmato il mondo, bensì ha conferito *substantia* a tutte le cose esistenti nel mondo⁶, tranne, precisa Ambrogio, che alla *malitia*, la quale non è opera del sommo e ottimo Dio, non è stata da lui *condita*, sostanzandosi invece quale prodotto della *levitas morum* umana⁷. Dio, inoltre, è *auctor* della creazione⁸, dal cui splendore visibile si deve risalire per giungere alla lode del creatore invisibile, sorpassando quella effimera della creatura⁹. Egli è predicato ora *creator omnium*¹, ora *terrarum*², ora *universorum*³, è

¹ Cfr. AMBR. hex. 1, 1, 1: *deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exempla etc.*

² Cfr. AMBR. hex. 1, 2, 5: *et ipsum esse creatorem mundi, non idea quadam duce imitatore materiae etc.*

³ Cfr. AMBR. hex. 1, 8, 29: *nam etiam spiritum sanctum legimus creatorem dicente Iob: Spiritus diuinus, qui fecit me.*

⁴ Cfr. AMBR. hex. 1, 6, 24: *ut seruimus creatori potius quam creaturae, qui est deus benedictus in saecula.*

⁵ Cfr. AMBR. hex. 1, 3, 11: *quomodo ergo coaeternum deo mundum adserunt et creatori omnium sociant atque aequalem esse disputant creaturam corpusque materiale mundi inuisibili illi atque inaccessibili naturae diuinae coniungendum putant etc. ?*

⁶ Cfr. AMBR. hex. 2, 1, 2: *nam si increata materia, uidetur ergo deo creandae potestas materiae defuisse et ab ea operationi subiacentia mutuatus: si uero inconposita, mirum admodum coaeternam deo materiem decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa possederit.*

⁷ Cfr. AMBR. hex. 1, 8, 30: *numquid malitiam simul deus creauit? Sed ea ex nobis orta, non a creatore deo condita morum leuitate generatur non ullam creaturae habens praerogatiuam nec auctoritatem substantiae naturalis, sed mutabilitatis uitium et errorem prolapsionis.*

⁸ Cfr. AMBR. hex. 5, 23, 79: *sit igitur exemplo nobis quia auctor et creator auium sanctos suos in perpetuum perire non patitur etc.*

⁹ Cfr. AMBR. hex. 4, 1, 2: *non igitur te tanto splendori solis temere committas - oculus est enim mundi, iocunditas diei, caeli pulchritudo, naturae gratia, praestantia creaturae - sed quando hunc uides, auctorem eius considera, quando hunc miraris, lauda ipsius creatorem.*

ovviamente *aeternus*⁴ e la sua *providentia* e *misericordia*⁵ hanno non solamente prodotto il cielo, la terra e quanto essi contengono, ma hanno anche rivestito di *gratia* e fiorente bellezza tutta il creato⁶. Parallelamente, questo Dio confessato dai cristiani è l'artefice dell'uomo, per cui Ambrogio sottolinea, con grande abilità retorica e mediante accorate apostrofi ai suoi ascoltatori, come Dio sia *creator tuus* o *noster*⁷, mettendone in risalto l'importanza di creatore non solo del cosmo, ma soprattutto della vita umana e del singolo fedele cristiano, che nel suo *creator* deve riconoscere il proprio Dio e Signore e a Lui solo tributare giuste e degne *laudes*⁸. In un unico caso isolato, *creator* si incontra riferito al sole⁹, ma in un passo in cui l'autore ha per scopo quello di confutare alcune precise dottrine profane, filosofiche e soprattutto religiose, che vedono nel sole una divinità, anzi *la* suprema divinità, e il *creator fecunditatis*, mentre esso deve essere

¹ Cfr. AMBR. hex. 3, 3, 15: *primum quia potuit creator omnium et ipsarum terrarum spatia diffundere, quod aliqui ante nos confirmantes propria posuerunt sententia.*

² Cfr. *supra*.

³ Cfr. AMBR. hex. 6, 1, 2: *quanto uobis creator universorum gratiam uberiores quam uniuersis donauerit.*

⁴ Cfr. AMBR. hex. 6, 3, 13: *huius imitator est diabolus, qui generationes creatoris aeterni rapere contendit etc.*

⁵ Cfr. AMBR. hex. 4, 7, 30: *denique delectatus sum quod nullus imber effusus est, donec precibus ecclesiae datus, manifestaret non de initiis lunae eum sperandum esse, sed de providentia et misericordia creatoris.*

⁶ Cfr. AMBR. hex. 4, 2, 5: *etenim quanto maiorem his gratiam creator donavit, ut aer solito amplius solis claritate resplendeat, dies serenius luceat, noctis inluminentur tenebrae per lunae stellarumque fulgorem, caelum uelut quibusdam floribus coronatum ita ignitis luminaribus micet, ut paradiso putes uernante depictum spirantium rosarum uiuis monilibus renitere, quanto igitur amplius his decoris uidetur esse conlatum, tanto amplius debent; cui enim plus committitur plus debet.*

⁷ Cfr. AMBR. hex. 5, 10, 31: *uoluit enim te creator tuus nec in mari satis ab insidiantibus esse securum, ut propter pauca quae noceant quasi in excubiis positus armis fidei semper et scuto deuotionis accinctus a domino tuo debeas salutis sperare praesidium; 6, 9, 72: decore enim creator noster ductus reliquiarum a uultu hominis auertit, ne dum curuamur, inquinaremus aspectum.*

⁸ Cfr. AMBR. hex. 2, 1, 2: *quare ad secundi diei miranda opera sermo nobis prodeat, quorum eminentia non secundum tractatus nostri possibilitatem, sed secundum scripturam ad laudem referenda est creatoris; 5, 12, 36: quod uelut sollemniter surgente et occidente die instaurare consuerunt, ut decursi uel adoriendi nocturni iuxta diurnique temporis laudes suo referant creatori;*

⁹ Cfr. AMBR. hex. 4, 1, 4: *hac igitur uoce quadam suorum munerum clamat natura: bonus quidem sol, sed ministerio, non inperio, bonus meae fecunditatis adiutor, sed non creator, bonus meorum altor fructuum, sed non auctor.*

preso dal cristiano nient'altro che come un semplice astro, ossia una creatura inanimata e forgiata anch'essa dal vero e unico creatore divino in veste di luminare del cielo.

Nel resto della produzione del vescovo di Milano, gli usi e la semantica del termine non subiscono significative variazioni, anzi permane chiaro e costante il referente teologico e filosofico ad esso sottostante. Analizzare, dunque, le attestazioni di *creator* nell'opera ambrosiana significa dipanare la storia e l'articolazione non soltanto dei valori lessicali ma anche delle dottrine teologiche a cui il lessema si riferisce e che esso richiama alla mente del lettore. L'utilizzo del sostantivo rivela, infatti, un evidente intento di chiarificazione dottrinale da parte dell'autore e compare in contesti che, per argomento e natura, richiedono la netta e inequivocabile, corretta interpretazione del ruolo e della natura della divinità cristiana. In questo utilizzo così sistematico, frequente ed univoco, riproposto dall'autore sempre con la palese esigenza di esplicazione teologica, occorre, tuttavia, suddividere le diverse occorrenze fra quelle presenti, complessivamente, nella maggior parte degli eterogenei scritti ambrosiani e, di contro, le due opere di maggior impegno speculativo sul fronte della teologia, il *De fide* e il *De spiritu sancto*, dove il numero delle attestazioni aumenta notevolmente e maggiore appare la preoccupazione ambrosiana di illuminare i fedeli sullo statuto del Dio creatore cristiano. In generale, al di fuori dei due trattati sopracitati, *creator* appare impiegato innanzitutto per designare genericamente Dio¹, in particolar modo con un riferimento più marcato alla prima persona trinitaria². Quando, invece, Ambrogio intende attribuire al vocabolo una valenza maggiormente connotativa, affidandogli il compito di definire più nettamente la funzione primaria di Dio, esso si trova accompagnato da termini come *caelum* e *terra*³, *omnia*¹, *natura*², perfino *tempus*³, al caso genitivo, giacché, là dove si

¹ Cfr. AMBR. *bon. mort.* 11, 49: *quomodo potest (scil. homo) sine periculo sui uibrantem cernere uultum creatoris aeterni corporis huius opertus exuuiis?*

² Cfr. AMBR. *Ioseph* 5, 25: *expolians se ueterem hominem cum actibus eius, ut indueret nouum, qui secundum imaginem creatoris in agnitione renouatur*; AMBR. *in psalm.* 47, 6: *et quid mirum de humanis, cum ipsius creatoris aeterni, qui non uidetur a nobis, inuisibilia tamen [eius] per ea quae facta sunt intellegamus?* AMBR. *in Luc* 6, 1143 (ed. Adriaen) : *negare non poterant unum operatorem esse mundi, unum deum, unum omnium creatorem.*

³ Cfr. AMBR. *parad.* 9, 42: *sunt enim qui putant nequaquam mandatum istud conuenire caeli et terrae atque omnium creatori nequaquam dignum incolis paradisi, eo quod illa uita similis angelorum sit*; *epist.* 5, 21, 6 (CSEL 82, 1, p. 156): *propone tibi solem lunam et stellas, quae caeli lumina etsi praeclaro fulgent nitore, creaturae sunt tamen et ad cottidianum ministerium vel surgunt vel occidunt seruites*

definisce Dio *creator*, indirettamente se ne sottolinea apertamente la dimensione di artefice anche della materia, in contrasto polemico con le dottrine platoniche, da cui il vescovo mette in guardia i fedeli in ascolto.

Per questa ragione, *creator* si trova spesso accompagnato (come già nell'*Exameron*) da sinonimi quali *operator*⁴, *munerator*⁵, *imperator*⁶, *rector*¹, *parens*²,

dispositioni creatoris aeterni, ministrantes usibus nostris splendorem quo vestiuntur adque die nocte que emicant; epist. 5, 21, 8 (CSEL 82, 1, p. 157): nec mirum si patienter sustinent, cum sciant dominum suum et creatorem omnium sive quae in caelo, sive quae in terra sunt suscepisse nostri corporis fragilitatem, nostrae condicionis servitatem.

¹ Cfr. AMBR. *Cain et Ab.* 1, 1, 4: *duae itaque sectae sunt sub duorum fratrum nomine conpugnantes inuicem et contrariae sibi, una quae totum menti suae deputat tamquam principali et quasi cuidam cogitationis et sensus et motus omnis auctori, hoc est quae omnes inuentiones humano adscribit ingenio, altera quae tamquam operatori et creatori omnium deo defert et eius tamquam parentis atque rectoris subdit omnia gubernaculo; in Luc.: si creator omnium saeculi gloriam subeundae paupertatis uirtute contempsit, cur tu fastidias quod natus es, adpetas quod indebitum est?; in Luc. 7, 1723 (ed. Adriaen): unde intellegis omnium creatorem, qui potest inperare naturis, ut uel arescant subito uel uirescant; vid. 10, 62: aliis oculos luto illinit, ut uidere possint, creatorque omnium docet nos nostrae memores debere esse naturae et corporis cernere militate; vid. 13, 69: scit enim creator omnium affectus esse uarios singulorum; et ideo uirtutem praemiis prouocauit, non infirmitatem uinculis alligauit; HYMN. Ambros. I, 4, 1: Deus creator omnium / polique rector, uestiens / diem decoro lumine etc.*

² Cfr. AMBR. *in Luc.* 6, l. 914 ed. Adriaen: *his euidenter illorum quoque designauit auctorem et totius naturae creatorem materialis exsistere, quae non ut philosophi uolunt repperta, sed facta gignendis omnibus rebus successus defluos subministrat; in Luc. : quin etiam melior est mutati uini natura quam nati, quia in arbitrio creatoris est et quos usus uelit adsignare naturis et quas naturas inpertire gignendis; epist. 9, 63, 2 (CSEL 82, 2, p. 143): nam si naturalem legem, quam deus creator infudit singulorum pectoribus, homines servare potuissent, non fuerat opus ea lege, quae in tabulis scripta lapideis implicauit atque innodauit magis humani generis infirmitatem quam elaqueauit atque absoluit; epist. 9, 67, 3 (CSEL 82, 2, p. 166): quod enim naturae defuit, creatori competit reformare, qui auctor naturae est.*

³ Cfr. AMBR. *incarn.* 4, 26: *virginis enim supparem negasti esse, non temporis, ego autem et supparem virginis secundum susceptionem corporis non negabo et creatorem temporis confitebor.*

⁴ Cfr. AMBR. *Cain et Ab.* 1, 1, 4: *duae itaque sectae sunt sub duorum fratrum nomine conpugnantes inuicem et contrariae sibi, una quae totum menti suae deputat tamquam principali et quasi cuidam cogitationis et sensus et motus omnis auctori, hoc est quae omnes inuentiones humano adscribit ingenio, altera quae tamquam operatori et creatori omnium deo defert et eius tamquam parentis atque rectoris subdit omnia gubernaculo; in Luc. 6, l. 12 ed. Adriaen: haec dona naturae sunt, operator autem non creatura est, sed creator, hoc est non naturae munus, sed munerator naturae; in Luc. 6, l. 1143 ed. Adriaen: negare non poterant unum operatorem esse mundi, unum deum, unum omnium creatorem; in Luc.: operatorem suum limus agnoscit et operatricem suam domini manum sequitur caro; quomodo uult enim opus suum creator instaurat.*

⁵ Cfr. AMBR. *in Luc.* 6, l. 12 ed. Adriaen: *haec dona naturae sunt, operator autem non creatura est, sed creator, hoc est non naturae munus, sed munerator naturae.*

⁶ Cfr. AMBR. *in Luc.* 7, l. 1723 ed. Adriaen: *unde intellegis omnium creatorem, qui potest inperare naturis, ut uel arescant subito uel uirescant.*

*conditor*³, *aedificator*⁴, *artifex*⁵, *faber*⁶, *auctor*⁷, *factor*⁸, che contribuiscono a delineare l'immagine del Dio biblico autore e architetto dell'universo, sempre contrapposto alla sua opera⁹, la cosiddetta *creatura*¹⁰, detta anche *factura*¹¹ o ancora semplicemente *opus*¹², che è poi il *mundus* stesso, nella sua complessità, e, ovviamente, anche l'uomo.

¹ Cfr. AMBR. *Cain et Ab.* 1, 1, 4: *altera quae tamquam operatori et creatori omnium deo defert et eius tamquam parentis atque rectoris subdit omnia gubernaculo.*

² Cfr. AMBR. *fug. saec.* 2, 10: *etenim si parentes, quia nos genuerunt, amamus, quanto magis diligere debemus creatorem parentum auctoremque nostrum! Ergo operatoria uirtus dei, etsi non uidetur, tamen ex suis operibus aestimatur operatoremque opera sua produnt, ut intellegatur qui non comprehenditur.*

³ Cfr. AMBR. *epist.* 9, 63, 5 (CSEL 82, 2, p. 144) : *solvit hanc legem Adam, qui voluit sibi arrogare quod non acceperat, ut esset sicut creator et conditor suus et divinum honorem affectaret.*

⁴ Cfr. Ambr. *in psalm* 47, 6: *etenim sicut in operibus suis conditor et in aedificationibus suis aedificator agnoscitur, ut, etiamsi nomen non audias, tamen ex operum qualitate artificem deprehendas.*

⁵ Cfr. nota precedente.

⁶ Cfr. AMBR. *in Luc.* 4, l. 722 ed. Adriaen: *et bene sabbato coepit, ut ipsum se ostenderet creatorem, qui opera operibus intexeret et persequeretur opus, quod ipse iam coeperat, ut si domum faber renouare disponat, non a fundamentis, sed a culminibus incipit soluere uetustatem.*

⁷ Cfr. AMBR. *fug. saec.* 2, 10: *etenim si parentes, quia nos genuerunt, amamus, quanto magis diligere debemus creatorem parentum auctoremque nostrum! Ergo operatoria uirtus dei, etsi non uidetur, tamen ex suis operibus aestimatur operatoremque opera sua produnt, ut intellegatur qui non comprehenditur; in Luc.* 6, l. 914 ed. Adriaen: *his euidenter illorum quoque designauit auctorem et totius naturae creatorem materialis exsistere, quae non ut philosophi uolunt repperta, sed facta gignendis omnibus rebus successus defluos subministrat; epist.* 9, 67, 3 (CSEL 82, 2, p. 166): *quod enim naturae defuit, creatori competit reformare, qui auctor naturae est.*

⁸ Cfr. AMBR. *in psalm.* 36, 35: *deus autem non factura, sed factor est et creator.*

⁹ Cfr. AMBR. *fug. saec.* 2, 10: *etenim si parentes, quia nos genuerunt, amamus, quanto magis diligere debemus creatorem parentum auctoremque nostrum! Ergo operatoria uirtus dei, etsi non uidetur, tamen ex suis operibus aestimatur operatoremque opera sua produnt, ut intellegatur qui non comprehenditur.*

¹⁰ Cfr. AMBR. *in Luc.* 6, l. 12 ed. Adriaen: *haec dona naturae sunt, operator autem non creatura est, sed creator, hoc est non naturae munus, sed munerator naturae.*

¹¹ Cfr. AMBR. *in psalm.* 36, 35: *deus autem non factura, sed factor est et creator; in Luc.: et bene sabbato coepit, ut ipsum se ostenderet creatorem, qui opera operibus intexeret et persequeretur opus, quod ipse iam coeperat, ut si domum faber renouare disponat, non a fundamentis, sed a culminibus incipit soluere uetustatem.*

¹² Cfr. AMBR. *Ioseph* 11, 63: *natura opus est creatoris, gratia munus est redemptoris; in psalm.* 37, 20: *et forte hic agit paenitentiam de peccato, ille causam agit infirmitatis humanae et quasi nostrae inbecillitatis assertor ad remedium operis auxilium creatoris exposcit; in Luc.* 10, l. 691 ed. Adriaen: *operatorem suum limus agnoscit et operatricem suam domini manum sequitur caro; quomodo uult enim opus suum creator istaurat; incarn.* 2, 13: *si creatorem cum suis operibus conferamus.*

Tale Dio dei cristiani, infatti, è il *pater omnium*¹, è il *dominus* universale² e deve identificarsi precipuamente con il Padre, come stabilisce la confessione nicena, ma, in tempi in cui infuria la lotta con gli ariani, al fine di ribadire la consustanzialità delle tre persone trinitarie, *creator* viene assegnato da Ambrogio parimenti allo Spirito³, *creator*, per altro, dell'incarnazione messianica⁴, e al Cristo⁵, col manifesto intento di dimostrare che tutte e tre le persone divine hanno preso parte attiva alla *creatio universorum*. Frequentemente, poi, il termine designa direttamente il Figlio, Gesù⁶, il Crocifisso e, in un caso emblematico, esso si lega al Padre in contrapposizione di funzioni col Figlio, detto invece *redemptor*⁷. Risulta, dunque, da tale impiego del vocabolo, innanzitutto che il Dio cristiano è da concepirsi come artefice dell'universo (cosa che determina l'attribuzione a Lui dei medesimi lessemi che la filosofia greca attribuiva al demiurgo platonico) e, in subordine, che la Trinità ha prodotto il mondo in tutte le sue persone e che anche il Figlio è pienamente *creator*, in quanto parimenti divino nonché *brachium*, *sapientia*, *virtus* e *manus* del Padre, a partire proprio dal processo di genesi universale.

Il *De fide* ambrosiano ha per scopo la dimostrazione della dottrina ortodossa nicena e la parallela confutazione della cosiddetta eresia ariana. Non sorprende,

¹ Cfr. AMBR. in psalm. 39, 6: *ideoque qui mortem unigeniti filii dei, patris et creatoris omnium, ad offendiculum aut obprobrium nostrae fidei obiciendam esse crediderint.*

² Cfr. AMBR. in psalm. 118 serm. 10, 45: *ut haec igitur recipiat, creatorem sibi cordis sui non angelum fieri, sed ipsum dominum deprecatur, qui caelum creavit et terram.*

³ Cfr. AMBR. Noe 16, 58: *qui spiritus est creator universorum, sicut etiam Iob dicit: spiritus diuinus qui fecit me.*

⁴ Cfr. AMBR. in Luc prol. 52 ed. Adriaen: *quid enim praecellentius ad sapientiam naturalem quam quod spiritum sanctum creatorem etiam dominicae incarnationis exstitisse reseravit?*

⁵ Cfr. AMBR. virg. 3, 1, 3: *Ipse est in quo complacuit pater, ipse est patris brachium, quia creator est omnium, patris sapientia, quia ex dei ore processit, patris uirtus, quia diuinitatis in eo corporaliter habitat plenitudo.*

⁶ Cfr. Cfr. AMBR. patr. 2, 9: *non efferueas inquit sicut aqua, ne maiorem prorumpat amentiam et feruor furoris atque insaniae non sinat respiscere peccatores, sed agant paenitentiam delictorum, quoniam durus populus ascendit cubile patris et torum polluit sanctum, hoc est carnem domini Iesu creatoris nostri patibulo adfigens crucis, in qua uelut in quodam cubili et patrio toro sancti eius salutari refectioe requiescunt.*

⁷ Cfr. AMBR. Ioseph 11, 63: *natura opus est creatoris, gratia munus est redemptoris.*

pertanto, che, in questa sede, *creator* non si limiti a caratterizzare il Padre, come un semplice sinonimo o mostrandone la funzione teologica fondamentale¹, o a designare, come di consueto, il Dio biblico, *generator* del Cristo ed *auctor* dell'universo e dell'umanità², bensì sia sistematicamente adoperato in riferimento al Cristo, certamente generato dal Padre, incarnatosi nell'umana sostanza e designato anzitutto con la funzione di *redemptor*³, ma dotato di identica natura e pari divinità rispetto al Padre e allo Spirito e, quindi, creatore quanto il Padre⁴, da confessarsi quale vero Dio, non inferiore alla prima persona trinitaria⁵. Allo stesso modo (presentando addirittura un numero ancor più elevato di occorrenze), il *De Spiritu sancto* assume il medesimo processo dimostrativo per quanto concerne la terza persona trinitaria, di cui Ambrogio è spinto a mostrare la piena divinità, in accordo col credo niceno. *Creator*, quindi, definisce in primo luogo lo Spirito⁶, il quale non è creatura, ma Dio e come tale deve essere riconosciuto, adorato e confessato dal fedele ortodosso⁷, in quanto *cooperator*

¹ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 3: *nec angelus immortalis est naturaliter, cuius immortalitas in uoluntate est creatoris; 5, 16: et ideo non potuit creator omnium ignorare, quod fecit, nescire, quod ipse donauit.*

² Cfr. AMBR. *fid.* 1, 14: *separatio ista diuersitatem ostendit, quod illius generator, noster creator sit.*

³ Cfr. AMBR. *fid.* 3, 2: *quasi altissimus donat, quasi homo precatur: aliud creatoris, aliud redemptoris est.*

⁴ Cfr. AMBR. *fid.* 1, 9: *necesse est adseras fuisse tempus ante filium, cum filius temporis auctor sit et creator; 1, 14: non igitur creatura est, sed creator, qui docendae creaturae discipulis suis mandat officium; 1, 20: hoc uino, domine Iesu, sensus etiam nostros dilue, ut te adoremus, te canamus, uisibilem et inuisibilem creatorem.*

⁵ Cfr. AMBR. *fid.* 4, 11: *credas igitur necesse est etiam ex dei filio omnia, quia omnium sicut deus pater, ita et filius et auctor est et creator; 5, 2: cum enim unum opus sit patris et filii, bene de patre et filio dicitur, quia deus solus operatus est, unde etiam cum "creatorem" dicimus, et patrem et filium confitemur. Si ueda, con valore sinteticamente complessivo, questo passo del prologo del secondo libro: de qua, ut ad summam loquar, definitiones istae sunt, quae non queunt solui: si ex nihilo est, non est filius; si creatura est, non est creator; si factura est, non est omnium factor; si discens, non praecognitor; si accipiens, non perfectus; si proficiens, non est deus; si dissimilis, non imago; si per gratiam, non per naturam; si bonitatis expers, auctor malitiae!*

⁶ Cfr. AMBR. *spir.* 2, 5, 32: *quis uero dubitare potest quia uiuificet omnia spiritus sanctus, quando et ipse sicut pater et filius creator etc.; 2, 5, 33: non solum igitur sine spiritu docuit omnem creaturam stare non posse, sed etiam creatorem totius esse spiritum creaturae; 2, 5, 44: quid quod etiam Iob creatorem suum spiritum euidenter ostendit dicens: Spiritus diuinus qui fecit me? Et diuinum utique et creatorem uno uersiculo demonstrauit. Si igitur creator est spiritus, non est utique creatura.*

⁷ Cfr. AMBR. *spir.* 2, 5, 47: *euidenter utique et ipse sanctum ostendit spiritum creatorem et in aeternae diuinitatis honore uenerandum, quia scriptum est: Dominum deum tuum adorabis et ipsi soli seruias; ibidem 3, 18, 132: cum ex ceteris, tum ex quattuor istis prae ceteris manifesta diuinitatis gloria conprobatur: deus enim ex eo cognoscitur, aut quia sine peccato est aut quia peccata condonat aut quia*

divino nella genesi del cosmo¹, artefice dell'uomo a cui è stato infuso anche sacramentalmente² ed origine e causa dell'incarnazione del Signore in Maria³.

Si delinea, quindi, in modo piuttosto chiaro, nel multiforme panorama complessivo dell'opera ambrosiana, la formale e ortodossa distinzione di persona e funzione nella complementare giustapposizione di *creator* (che designa principalmente il Padre) e *redemptor* (attribuibile esclusivamente al Figlio), pur nell'identità di οὐσία che contraddistingue le persone trinitarie, secondo la dottrina nicena. Appare del tutto comprensibile che il Dio dei cristiani, unico e sommo, ma triplice nell'articolazione, sia definito, di volta in volta, *aeternus*, *dominus*, *pater* o *parens*, *generator* (del Cristo soprattutto, tanto che lo Spirito è il *generator* per eccellenza), oppure *conditor* e *rector* dell'universo, così come è chiaro che il medesimo Dio, il Dio genesiaco autore del mondo e dell'uomo, riceva le attribuzioni, nella prospettiva non solo di *Genesi* 1, ma, più ampiamente, sullo sfondo dell'antica tradizione filosofica sulla divinità demiurgica, di *factor* o *auctor*, addirittura di *artifex* ed *opifex* o *aedificator*, in accordo con la secolare immagine concreta del dio "artigiano", invalsa da Platone in poi. Parallelamente, è possibile, d'altro canto, ravvisare una certa specificità nell'uso ambrosiano di due altri attributi di Dio, ossia *operator* e *munerator*. Data la loro peculiarità e, soprattutto a causa della rarissima attestazione prima di Ambrogio stesso oltre che della totale assenza in scrittori precristiani⁴, varrebbe la pena approfondire, seppur brevemente, la semantica e l'impiego di questi due lessemi. *Operator* fa la sua

creatura non est, sed creator est, aut quia non adoratur, sed adoratur; ibidem 3, 18, 140: si autem creator, utique dicendo apostolus in condemnationem gentilitatis quia servierunt creaturae potius quam creatori, qui est deus benedictus in saecula, suadendo quoque, ut supra docuimus, serviendum esse spiritui sancto, et creatorem ostendit et, quia creator est, deum adpellari debere monstravit.

¹ Cfr. AMBR. spir. 3, 18, 140: *et quia creatura non est, sine dubio creator est, qui patri et filio cooperator est omnium.*

² Cfr. AMBR. spir. 2, 6, 61: *de generalitate autem supra ostendimus quia secundum carnem creator est noster spiritus sanctus in homine exteriore. Nunc ostendamus quia creator est noster etiam secundum gratiae sacramentum, et sicut creat pater, ita creat et filius, ita creat et spiritus, sicut legimus dicente Paulo: Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis gloriatur.*

³ Cfr. AMBR. spir. 2, 5, 41: *dubitare ergo non possumus spiritum creatorem, quem dominicae cognoscimus incarnationis auctorem.*

⁴ Al punto che il *ThLL*, s. v., designa entrambi i termini come *voces ecclesiasticorum*.

comparsa in Latino con Tertulliano¹ (primo autore ad utilizzare in modo sistematico anche *creator*), poi è attestato, prima di Ambrogio, una volta in Lattanzio² e due in Mario Vittorino³. Attestazioni assai scarse, come è dato vedere⁴. Etimologicamente connesso al sostantivo *opera* e derivato dal verbo *operari*, di uso chiaramente post-classico⁵, il sostantivo ha il significato fondamentale di *is qui operat*, cioè di *auctor* o *effector*, con una sfumatura di significato alquanto concreta e pratica⁶. Agente dell'*operatio* e produttore di un'*opera*, *operator* vale “worker”, “producer”, “creator”⁷ e “ouvrier”, nel senso di “celui qui construit, qui fait, qui agit, qui travaille, qui pratique” e, specificamente, di “créateur” nei testi cristiani⁸. Un significato altamente concreto, dunque, ma connesso, nella produzione ecclesiastica, all’immagine della divinità demiurgica che ha forgiato il cosmo, attraverso la propria divina *operatio*, fino a divenire attributo principalmente divino anziché umano e a coincidere proprio con il più diffuso *creator*. Un discorso pressoché analogo si può fare a proposito di *munerator*,

¹ Cfr. TERT. *apol.* 46: *adeo quid simile philosophus et christianus, graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis uitae, uerborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator ueritatis, furator eius et custos?*; *adv. Hermog.* p. CSEL 148, l. 27: *si materia non edetur, ubi et opera et operae operator eduntur, apparet ex nihilo eum operatum*; *adv. Marc.* 3, p. CSEL 389, l. 19: *putatius habitus, putatius actus: imaginarius operator, imaginariae operae; nec incredulitatis operator uideri potest, quam ipse potius et a iudaeis et a nationibus patitur; diabolum habens operatorem, cum persequeretur ecclesiam et christum creatoris*; *castit.* 3: *vult nos deus agere quaedam sibi placita, in quibus non indulgentia operatori patrocinator, sed disciplina dominatur*. Come è possibile dedurre, il sostantivo non si incontra riferito soltanto a Dio, bensì anche all’uomo in generale e addirittura al diavolo.

² Cfr. LACT. *inst.* 6, 18, 3: *monet enim deus operatorem iustitiae non oportere esse iactantem, ne non tam mandatis caelestibus obsequendi quam studio placendi humanitatis officio functus esse uideatur*.

³ Cfr. MAR. VICTORIN. *in Eph.* 1, 11: *etenim Christus dei virtute operatur, et cum operator ipse sit, tamen deus per ipsum operatur*; *in Phil.* 3, 21: *Ille est enim qui mittit, hic qui mittitur, ille pater, hic filius, hic per quem operatio est, ille operator*.

⁴ Al plurale il termine compare a partire da Paolino di Nola ed Agostino, ma, ovviamente, il significato è diverso, in quanto non è più attributo divino, ma sostantivo che designa semplicemente gli “operatori” umani.

⁵ Cfr. *ThLL*, s. v. *operator*.

⁶ Ad esempio, seppur raramente, *operator* può essere utilizzato per definire dei lavoratori, degli *operarii*, che svolgono concreti *ministeria* (cfr. *ThLL*, s. v.).

⁷ Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *operator*. Idem SOUTER, s. v.

⁸ Cfr. BLAISE, s. v. *operator*.

altro sostantivo deverbale in *-tor* che non ha attestazioni anteriori a Cipriano¹, al cosiddetto Pseudo-Firmico (le *Consultationes* vengono però datate anche al V secolo)², Paolino di Nola³ e Ambrogio stesso⁴, costituendo, pertanto, un'altra peculiarità del linguaggio cristiano. Connesso a *munus* nell'accezione di *donum*, come è lo stesso Ambrogio a indicare, e glossato in Greco con δόκιμος o δωροκόπος⁵, il *munerator*, sebbene nasca per designare “the giver of a gladiatorial exhibition (*munus*)”⁶, assume normalmente il significato della parola italiana “donatore”⁷ o dell'Inglese “giver”, “rewarder”⁸, o ancora del Francese “celui qui donne, qui rémunère”⁹. Col senso, appunto, di “donatore” è impiegato nel dialogo fra Zaccheo ed Apollonio e di “ricompensatore” nella prima attestazione disponibile, in Cipriano. Alternativamente impiegato per designare ora il Creatore ora il Redentore ora lo Spirito, in Ambrogio diviene attributo del Padre, *munerator naturae*¹⁰, oltre che suo artefice. La confutazione delle dottrine pagane fa dunque emergere un Dio cristiano interamente creatore dell'universo, non artigiano cosmico *ad ideam*, ma autore di ogni cosa, materia inclusa, scaturita da nulla mediante il suo libero ed onnipotente atto creativo.

¹ Cfr. CYPR. Fort. 12: *item dominus in euangelio, ultor ipse persecutionis nostrae et munerator, passionis, beati, inquit, qui persecutionem passi fuerint propter iustitiam, quia ipsorum est regnum caelorum.*

² Cfr. Zacch. 2, 14: *non est ergo munus, sed munerator, nec donum aliquod, sed largitor donorum.*

³ Cfr. PAUL. NOL. epist. 49, 14: *accipe igitur eum laetus in domino ut bonum Christi odorem, ut agnum mensis nouorum, quem ad unanimatem tuam de rudi matris ecclesiae fetu immaculatum candente lanitio pastor exigui gregis sed magni pignoris munerator ut xenium spiritale transmisi.*

⁴ Cfr. AMBR. in Luc. : *haec dona naturae sunt, operator autem non creatura est, sed creator, hoc est non naturae munus, sed munerator naturae.*

⁵ Cfr. ThLL, s.v. *munerator*.

⁶ Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *munerator*.

⁷ Cfr. FORCELLINI, s. v. *munerator*.

⁸ Cfr. SOUTER, s. v. *munerator*.

⁹ Cfr. BLAISE, s. v. *munerator*.

¹⁰ Cfr. in Luc. 6, 12 (ed. Adriaen), v. *supra*.

IDEA

Mediante il termine *idea* Ambrogio designa l'*exemplar* immutabile ed eterno, il modello supremo e puramente intelligibile, che l'*artifex* cosmico di Platone ha contemplato e seguito nell'atto del dare forma alla materia grezza e plasmare, in tal modo, l'universo intero. Dio, stando alla vana *opinio* di Platone e dei suoi discepoli, non ha creato il mondo dal nulla del non essere, bensì lo ha tratto da una materia preesistente, come un artigiano che dà forma alla propria opera d'arte, imitando un modello che aveva dinanzi a sé; non, quindi, secondo il proprio libero arbitrio, ma sulla scorta di un paradigma già esistente che lo guidava come un *dux*¹. Tale modello esemplare, guida e ispirazione del divino artefice, è ciò che Ambrogio definisce *idea*, stabilendo un inevitabile collegamento del vocabolo sia col precedente *exemplar* che col successivo *species*².

Il sostantivo *idea* comincia ad essere attestato nella lingua latina a partire dal I secolo a. C., all'interno dell'opera filosofica di Cicerone³, e presenta un impiego pressoché sempre filosofico, che lo connota inequivocabilmente come tecnicismo. Risulta infatti molto interessante che esso, dopo Cicerone, riappaia in Seneca, per divenire di utilizzo comune nelle opere degli scrittori cristiani alle prese col pensiero greco e col suo adattamento o la sua confutazione nei riguardi della dottrina cristiana. Il *ThLL*⁴ lo connette senza indugio alla nozione di Idea platonica, sottolineandone l'origine greca, messa in luce già nei testi degli antichi, e spiegando che la traslitterazione o il prestito diretto dal Greco sono assai comuni nei testi latini. Skutsch, autore della voce, propone come suoi sinonimi esplicativi e semanticamente equivalenti i termini *species*,

¹ Cfr. AMBR. hex. 1, 2, 5: *respondit: Initium quod et loquor uobis, et ipsum dedisse gignendi rebus initium et ipsum esse creatorem mundi, non idea quadam duce imitatore materiae, ex qua non ad arbitrium suum, sed ad speciem propositam sua opera conformaret.*

² Si vedano le singole voci *exemplar* e *species*.

³ Cfr. *infra* (Cic. *orat.* 10; *ac*, 1, 30).

⁴ Cfr. *ThLL*, vol. VII 1, p. 178, lin. 67 - p. 179, lin. 60.

forma (principalis), exemplar, figura e imago, ratio, pur ricordando il nesso con il lessema εἶδος, che non è soltanto il termine che designa la Forma nella metafisica aristotelica, ma è, innanzitutto, la parola attraverso cui Platone definisce le proprie “idee” nella maggioranza dei casi in cui ne scrive¹. Altrettanto si legge nel Forcellini², il quale propone come etimologia il verbo εἶδω (tradotto con *uideo*) e definisce *idea* come *id quod mente intuemur et in faciendo imitatur aut sequimur*. Rispetto ad una *res facta* o *facienda*, l’idea ne costituisce la *species*, la *forma*, l’*exemplar* preesistente e soltanto intelligibile, eterno e sovrasensibile, che ne modella la forma sensibile e attuale, secondo la dottrina di *Plato discipulique eius*, in cui il concetto di imitazione è imprescindibile. Più sinteticamente, il Lewis-Short³ evidenzia, di nuovo, il nesso etimologico con la lingua greca e traduce semplicemente con *a (Platonic) idea*. Nel vasto panorama del linguaggio patristico, poi, ricco di riferimenti alla filosofia dei Greci, *idea* è definita dal Blaise⁴ come *idée, prototype, type idéal des choses que nous voyons*, sempre in riferimento al pensiero desumibile dai dialoghi platonici. Tuttavia, il *ThLL* e il *BLAISE*, con particolare riferimento alla lingua più tarda, sottolineano come il termine indichi anche ciò che in Italiano si potrebbe definire “idea”, nel senso di “concetto”, “nozione”, “raffigurazione mentale”, “opinione”, con allusione, in particolare, alle opinioni *aliorum philosophorum* o ad una generica *représentation qu’on se fait dans l’esprit*.

Se è vero che il termine compare per la prima volta in Cicerone, è tuttavia doveroso segnalare che egli lo utilizza solo nella grafia greca, cioè come prestito, senza alcuna traslitterazione, percependolo evidentemente come un tecnicismo filosofico peculiare, per quanto egli si sforzi, come d’abitudine, di fornire anche delle possibili equivalenti e corrette traduzioni in Latino, tra le quali il primato spetta a *species*. Occorre, inoltre, precisare anche che gli editori dei testi in cui la parola in esame compare spesso sono incerti se nell’originale sia stato adottato il sostantivo greco

¹ Cfr. J.O. URMSON, *The Greek philosophical vocabulary*, London 1990, s. v. *eidōs*, pp. 46-51.

² FOCELLINI, s. v. *idea*.

³ LEWIS-SHORT, s. v. *idea*.

⁴ BLAISE, s. v. *idea*.

oppure quello in caratteri latini¹, che sostanzialmente ne costituisce la traslitterazione. Un simile adattamento, modellato, però, sulla pronuncia influenzata dall'itacismo, avviene nel caso di *idos*, frequente resa latina di εἶδος, che, per altro, determina una nozione profondamente connessa a quella adombrata da *idea*. Il primo autore ad adoperare *idea* nella grafia latina, al posto del prestito greco, sembrerebbe Seneca, nella celebre epistola 58², che si è già citata proprio in merito ad *exemplar*, corrispettivo comune di *idea*. Questa, secondo Seneca, designa il modello ideale a partire dal quale le cose naturali sono state formate, ne è l'*exemplar aeternum*, esistente *extra opus et ante opus*, secondo la nomenclatura che Platone stesso avrebbe stabilito. Nell'epistola 65³, di argomento affine, le *ideae* sono le *figurae* che Dio abbraccia nella propria mente, sono i suoi pensieri e il modello degli *universa*, in accordo con le interpretazioni tipiche del medio-platonismo. Dopo Seneca, è necessario attendere l'epoca degli apologeti cristiani, quando Tertulliano si impegna a creare una terminologia teologica (e, dunque, di matrice eminentemente filosofica) che definisca in Latino i concetti fino a quel punto espressi solamente in Greco. Proprio nel *De anima* l'apologeta africano⁴ fornisce una definizione delle *ideae* platoniche, *substantias inuisibiles incorporales supermundiales, diuinas et aeternas, veritates* e non *imagines veritatum* come le cose sensibili di questo mondo. Tertulliano, per spiegare il termine *ideae*, propone come sinonimi *formae*, *exempla* e *causae* dei fenomeni sensibili. Più avanti, nel corso della medesima opera, egli espone in sintesi le dottrine platoniche che vedono coinvolte l'Idea, come la

¹ Cfr. ThLL, s. v. *idea*.

² Cfr. SEN. epist. 58, 18-26 *passim*: *propria Platonis supellex est: ideas vocat, ex quibus omnia, quaecumque videmus, fiunt et ad quas cuncta formantur [...]* *Quid sit idea, id est, quid Platoni esse videatur, audi: 'idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum' [...]* *ita illa, quae me docet et instruit facies, a qua petitur imitatio, idea est [...]* *Idea erat vergilii facies, futuri operis exemplar [...]* *Habet aliquam faciem exemplar ipsum, quod intuens opifex statuam figuravit: haec idea est [...]* *Etiamnunc si aliam desideras distinctionem, idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus [...]* *quomodo meliorem me facere ideae platonicae possunt? quid ex istis traham, quod cupiditates meas conprimat?*

³ Cfr. SEN. epist. 65, 7: *haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas plato ideas appellat, immortales, inmutabiles, infatigabiles.*

⁴ Cfr. TERT. anim. 18: *vult enim Plato esse quasdam substantias inuisibiles incorporales supermundiales, diuinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse ueritates, haec autem imagines earum.*

conoscenza per anamnesi¹ o lo statuto di ἀρχή, al pari degli atomi di Epicuro, dei numeri di Pitagora o dell'entelechia aristotelica². Mario Vittorino, nel trattato teologico antiariano, le chiama *species specierum principales*, le affianca al termine λόγος (probabilmente pensando ad un parallelismo con la dottrina stoica) e ribadisce l'origine platonica del sostantivo³. Per Agostino, che si interroga non solo sul concetto ma altresì sul modo di esprimerlo in Greco e Latino⁴ e vi dedica una trattazione specifica⁵, le *ideae* sono *principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles* e possono essere dette anche *species*. Il termine è, tuttavia, sempre collegato a Platone⁶. Si

¹ Cfr. TERT. *anim.* 23: *quae omnia ut fidei commendat, et animam retro in superioribus cum deo egisse in commercio idearum et inde huc transuenire et hic quae retro norit de exemplaribus recensere, nouum elaborauit argumentum μαθήσεις ἀναμνήσεις, id est discentias reminiscencias esse; uenientes enim inde huc animas obliuisci eorum in quibus prius fuerint, dehinc ex his uisibilibus edoctas recordari.*

² Cfr. TERT. *anim.* 32: *ceterum si et atomos epicuri tenerem et numeros pythagorae uiderem et ideas platonis offenderem et entelechias aristotelis occuparem, inuenirem fors his quoque speciebus animalia quae nomine contrarietatis opponerem.*

³ Cfr. MAR. VICTORIN. *adv. Arrium* 1B, 50: *hoc potentia est et vitae et beatitudinis, ipsa per semet ipsam et idea et λόγος sui ipsius; 4, 5: has Plato ideas vocat, cunctarum in existentibus specierum species principales; quod genus in exemplo est: ὀντότης, ζωότης, νοότης, et item ταυτότης, ἐτερότης, atque hoc genus cetera; 4, 24: (deus) ideas τῶν ὄντων non versabili aspectu uidet, quia et quies est et a centro simul in omnia unus est visus.*

⁴ Cfr. AVG. *quaest. Simpl.* 46: *ideas Plato primus appellasse perhibetur [...] non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo uel res ipsae non erant, quas ideas uocauit, uel a nullo erant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere [...] nam non est uerisimile sapientes aut nullos fuisse ante platonem aut istas quas plato, ut dictum est, ideas uocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis uis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit [...] hos ergo, si qui fuerunt, non existimandum est ideas ignorasse, quamuis eas alio fortasse nomine uocitauerint [...] ideas igitur latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur [...] si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus - rationes enim graece λόγοι appellantur non ideae -, sed tamen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa non abhorrebit [...] sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur [...] quod si hae rerum omnium creandarum creatarum ue rationes diuina mente continentur, neque in diuina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas plato, non solum sunt ideae, sed ipsae uerae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent [...] quas rationes, ut dictum est, siue ideas siue formas siue species siue rationes licet uocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis uidere quod uerum est.*

⁵ Cfr. AUG. *retract.* 1, 26: *quadragesima quinta est aduersus mathematicos; quadragesima sexta de ideis; quadragesima septima utrum aliquando cogitationes nostras uidere possimus.*

⁶ Cfr. AVG. *civ.* 7, 28: *dicit enim se ibi multis indiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas plato appellat ideas; caelum iouem, terram iunonem, ideas minervam uult intellegi; caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat [...]*

può, pertanto, intravedere come, nell'ambito del linguaggio filosofico latino, si venga a stabilire una forte connessione semantica tra i sostantivi *idea*, *species*, *forma*, *exemplar* o *exemplum* e perfino *ratio* e *causa*. Mentre *idea* è percepito come termine squisitamente platonico e designante una nozione inequivocabilmente platonica, i termini *species* e *forma*, nel contempo, sono adoperati come sinonimi di Idea platonica e come strumenti latini per esprimere il concetto aristotelico di Forma. L'utilizzo stesso di *ratio et causa rerum* induce a sospettare una rielaborazione delle dottrine platoniche da un punto di vista peripatetico, tipico del platonismo scolastico e, in seguito, del medio platonismo, ove le Idee non sono più il paradigma esterno e sussistente del demiurgo ma divengono i pensieri della mente divina. Sebbene l'Idea di Platone e la Forma di Aristotele siano realtà assolutamente diverse e irriducibili, pur avendo, per modo di dire, la medesima origine ontologica e la stessa funzione metafisica (anzi, il concetto stesso di Forma è ricavato da Aristotele a partire dalle speculazioni platoniche sull'Idea), in Latino si ha una commistione di termini che, essendo percepiti come sinonimi, probabilmente a causa del fatto che le dottrine platoniche e aristoteliche erano mediate dai riassunti dossografici, vengono alternativamente utilizzati ora per indicare l'Idea ora per definire la Forma. Del resto, si è già avuta occasione di constatare come il greco εἶδος si trovi sia in Platone che in Aristotele e designi normalmente le Idee nel primo e la Forma (o le Idee platoniche) nel secondo¹. Queste incertezze ed ambiguità si riflettono in Latino nella traduzione di ἰδέα con *species* e *forma*, che, nel contempo, rendono anche il termine εἶδος, tanto in relazione a Platone quanto ad Aristotele.

Il sostantivo compare scritto in caratteri greci in altrettanti diversi luoghi della letteratura latina, presentato, nel corpo del testo latino, come prestito dal linguaggio filosofico greco in quanto avvertito, probabilmente, come tecnicismo peculiare e, pertanto, citato, presumibilmente, con l'intento specifico di meglio chiarire il concetto retrostante attraverso la sua espressione direttamente mediante il termine originario. Sebbene tutti gli scrittori latini facciano esplicitamente risalire sia il concetto che la parola *idea* a Platone, si è avuto modo, già in precedenza, di constatare come siffatta abitudine terminologica risalga, più che a Platone, ad Aristotele ed alla scuola platonica

qua in re omitto dicere, quod plato illas ideas tantam vim habere dicit, ut secundum eas non caelum aliquid fecerit, sed etiam caelum factum sit.

¹ Si veda la voce *species*, p.

sviluppatasi dopo la morte del fondatore ed accresciutasi in epoca ellenistica. Il sostantivo greco compare al nominativo soltanto nel III secolo d. C. inoltrato (se non addirittura IV), nell'epitome del *De architectura* vitruviano composto da Cezio Faventino¹, che lega il termine, secondo la consuetudine che si è già avuto occasione di osservare, a *forma*. Successivamente esso ricomparirà, al nominativo e in caratteri maiuscoli, soltanto nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto², dove si trova ancora associato a *exemplar*, *species* e *forma* (consueti sinonimi esplicativi) e dove le *ideae* sono presentate quali *rationes rerum*, seguendo la formula già di Agostino. Tuttavia si è potuto vedere nelle precedenti pagine come il prestito dal Greco sia attestato la prima volta in Cicerone³, dove compare all'accusativo e di cui viene proposta la traduzione mediante il latino *species*. L'attestazione in caratteri latini che più frequentemente si incontra nei testi latini è all'accusativo plurale, di cui esistono quattro occorrenze, divise fra Cicerone⁴, Apuleio⁵ e Rufino traduttore di Origene¹, sempre in contesti di carattere

¹ Cfr. CET. FAV. 1, p. 262: *dispositio est apta rebus conclavium institutio, et operis futuri forma tribus figuris divisa, quae a Graecis ιδέα appellatur*. Il termine greco è parimenti presente nel testo di Vitruvio, al nominativo plurale, ma il significato è differente, in quanto non è attinente alle dottrine platoniche (sebbene permanga l'associazione a *species*), cfr. VITR. 1,2, 2: *species dispositionis, quae graece dicuntur ιδεαι, sunt hae: ichnographia, orthographia, scaenographia*.

² IOHAN. SCOT., *Periphyseon* CM 163, 3, 36, 976: *ΙΔΕΑ quoque (id est species uel forma in qua omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt) solet uocari; Ratio uero, quoniam ipse est omnium uisibilium et inuisibilium principale exemplar; ideo que a graecis ΙΔΕΑ (id est species uel forma) dicitur*.

³ Cfr. CIC. ac. frg. 1, 30: *mentem volebant rerum esse iudicem, solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et unius modi et tale quale esset (hanc illi ιδέα appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere); Tusc. 1, 24, 58: cumque nihil esset ---, ut omnibus locis a Platone disseritur - nihil enim putat esse, quod oriatur et intereat, id que solum esse, quod semper tale sit quale est ιδέα appellat ille, nos speciem) - , non potuit animus haec in corpore inclusus adgnosce, cognita attulit; ex quo tam multarum rerum cognitionis admiratio tollitur*.

⁴ Cfr. CIC. orat. 10: *has rerum formas appellat ιδεας ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri; cetera nasci occidere, fluere labi nec diutius esse uno et eodem statu*.

⁵ Cfr. APUL. Plat. 1, 5-6: *Initia rerum tria esse arbitratur Plato: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerum que formas, quas ιδεας idem vocat [...] ιδεας vero, id est formas omnium, simplices et aeternas esse nec corporales tamen; esse autem ex his, quae deus sumpserit, exempla rerum quae sunt erunt ve, nec posse amplius quam singularum specierum singulas imagines in exemplaribus inveniri gignentium que omnium ad instar cerae formas et figurationes ex illa exemplorum impressione signari*.

squisitamente platonico, dove costituiscono le *rationes* e l'*exemplar* di tutte le cose esistenti e che esisteranno, sono sistematicamente le *formae* et *species rerum* e, nella loro esemplarità di principi eterni, immutabili, semplici e sempre uguali a se stessi, costituiscono il cardine delle dottrine metafisiche di Platone. Per Macrobio², infine, le ἰδέαι, al nominativo plurale, si confermano le *originales rerum species*, per giunta in un passo in cui, significativamente, si disserta del πρῶτον αἴτιον dell'universo, esattamente come nell'*incipit* dell'*Exameron*. Senza dubbio alcuno, dunque, idea, nella sua versione in caratteri greci, si conferma un lessema inequivocabilmente platonico, riferentesi ai *principia* del cosmo, costantemente utilizzato in contesti che presentano, ogni volta, una sorta di linguaggio formulare, dato che i sinonimi che spiegano il concetto espresso da *idea* sono sempre gli stessi e sono riprodotti invariabilmente da Cicerone al Medioevo, secondo uno schema lessicale comune che associa, con minime variazioni, *idea* ad *exemplar*, *species*, *forma*, *ratio*, come, del resto, è possibile riscontrare anche nella pagina di Ambrogio. Ciò può trovare una possibile spiegazione sia nel principio dell'imitazione che guidava gli autori antichi nel desumere i propri termini filosofici dai trattati degli autori precedenti, sia, probabilmente, dalla circostanza di avere a disposizione, come prontuario di dottrine filosofiche, le medesime dossografie greche, tradotte ormai secondo attraverso un linguaggio *standard*, quando non addirittura raccolte o epitomi latine di filosofia greca, che, tuttavia, non ci sono pervenute, impedendoci, dunque, di stabilire con criterio la vera provenienza di questi lessemi specifici³.

¹ Cfr. RVFIN. *Orig. princ.* 2, 3, 6: *cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intellegentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ἰδέας nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo vel salvatorem inde esse vel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non video.*

² Cfr. MACR. *somn.* 1, 2, 14: *ceterum cum ad summum et principem omnium deum, qui apud Graecos τὰγαθόν, qui πρῶτον αἴτιον nuncupatur, tractatus se audet attollere, vel ad mentem, quem Graeci νοῦν appellant, originales rerum species, quae ἰδέαι dictae sunt, continentem, ex summo natam et profectam deo: cum de his inquam loquuntur summo deo et mente, nihil fabulosum penitus attingunt, sed siquid de his adsignare conantur quae non sermonem tantum modo sed cogitationem quoque humanam superant, ad similitudines et exempla confugiunt.*

³ Cfr. F. LE BLAY, *Transmettre les savoirs dans le mondes hellénistique et romain*, Rennes 2009.

All'interno dell'*Exameron*, la parola *idea* ricorre due volte, di cui una, appunto, nei confini della dossografia incipitaria, e si conferma tecnicismo platonico anche in un'altra di suddette occorrenze. Nella dossografia¹, come si è mostrato, *idea* glossa *exemplar*, quindi per Ambrogio, come per la maggior parte degli autori analizzati, entrambi i termini afferiscono inequivocabilmente al concetto di Idea platonica. Il vescovo di Milano cita le Idee platoniche con l'intento di confutare l'opinione secondo la quale Dio non sarebbe altro che un *artifex* cosmico, che non ha creato dal nulla l'universo, ma lo ha plasmato da una magmatica materia preesistente sulla scorta di un modello eterno e immutabile, le Idee, a lui esterne e sussistenti per sé. Assegnare al creatore un mero ruolo di artigiano imitatore di un modello significa, nell'ottica cristiana, negargli l'onnipotenza e subordinare la sua libertà creatrice al vincolo della *materia* già esistente e dell'*exemplar* che gli fa da guida². Per questo, Ambrogio si preoccupa di citare la dottrina cosmologica di Platone, per confutare una delle opinioni più diffuse sull'origine dell'universo, invalsa soprattutto negli ambienti intellettuali rimasti fedeli alle dottrine della scuola platonica, così come erano andate stabilizzandosi nel corso dei secoli e come Ambrogio stesso le riporta. Un passo del *De fide* conferma questa tendenza³, poiché cita le *ideae* dei dialoghi platonici, irrise dai filosofi stessi, nel dimostrare che tutte le cose esistenti sono state create e fatte per mezzo del Cristo, Verbo di Dio e coautore del mondo con il Padre e lo Spirito. Solo nel *De fuga saeculi* il termine deve essere inteso nel significato di "concetto", "opinione", giacché indica le vuote e fallaci dottrine sugli dèi che la Chiesa, adoratrice del vero Dio, trino e consustanziale, rifiuta, al pari del sacrilego culto pagano delle statue⁴.

¹ Cfr. AMBR. hex. 1, 1, 1: *deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia.*

² Cfr. AMBR. hex. 1, 2, 5: *Initium quod et loquor vobis, et ipsum dedisse gignendi rebus initium et ipsum esse creatorem mundi, non idea quadam duce imitatore materiae, ex qua non ad arbitrium suum, sed ad speciem propositam sua opera conformaret.*

³ Cfr. AMBR. fid. 4, 4: *nisi forte philosophicas tibi ideas Platonica illa disputatione praestituunt, quas ab ipsis tamen philosophis scimus inrisas.*

⁴ Cfr. AMBR. fug. saec. 5, 27: *autem simulacra sancta Rachel, id est ecclesia uel prudentia, quia ecclesia inanes ideas et uanas nescit simulacrorum figuras, sed ueram nouit trinitatis substantiam.* Si noti, per altro, come, nello stesso passo, *idea* compaia significativamente accanto a *figura*, forse ad indicare la vanità delle dottrine e degli idoli pagani, mere forme senza sostanza.

MATERIA, MATERIES

Solamente nel primo paragrafo della dossografia esameronale, il termine *materia* presenta ben quattro occorrenze¹. Esso designa uno dei *principia* fondamentali e costitutivi del cosmo tanto nella scuola di Platone (insieme a *deus* e ad *exemplar*) che in quella di Aristotele (unitamente alla *species* e al *principium operatorium*)². Il demiurgo platonico ha infatti tratto l'universo dalla materia, ricettacolo universale da cui ogni cosa è stata plasmata, che ha fornito a tutto ciò che esiste le proprie *causae gignendi* e che sussisteva già prima della formazione del cosmo stesso, non essendo stata creata dalla divinità primigenia, ma essendo ad essa coeterna. Parallelamente, sempre nella descrizione dei principi platonici, la “materia” è designata con il corrispettivo greco ὕλη, il quale, tuttavia, è tradizionalmente il vocabolo designante il concetto di materia nella filosofia aristotelica³, la cui cosmologia, come Ambrogio avrà modo di precisare, si regge appunto sui due principi denominati *species* e *materia*.

Decine di secoli di riflessione e discussione filosofica, intrecciati ad altrettanti secoli di dottrine religiose, determinano, per il lettore moderno di Ambrogio, una situazione in cui il concetto al quale la parola latina *materia* si riferisce rischia di essere

¹ AMBR. hex. 1, 1, 1: *tantumne opinionis adsumpsisse homines, ut aliqui eorum tria principia constituerent omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius, et ea incorrupta et increata ac sine initio esse adseuerarent deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam uocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse adseratur, ipsum quoque mundum incorruptum nec creatum aut factum aestimarent, alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putauit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset.*

² Per quanto le opinioni riferite nella dossografia siano da Ambrogio attribuite a Platone (e discepoli) e ad Aristotele (e “i suoi”), occorre precisare che esse non corrispondono al pensiero originario attingibile alle opere scritte dai due filosofi, bensì sono il frutto di secoli di studio, classificazione e sintetizzazione scolastica. Del resto, lo stesso Ambrogio apprende tali notizie da precedente materiale dossografico e, solo in alcuni casi, leggendo direttamente i testi in Greco, per cui si deve tener presente che le sue affermazioni sono più riferibili alle tradizioni posteriori fissatesi nelle scuole, anziché direttamente ai filosofi menzionati. Sulla questione, cfr. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 17-71.

³ Cfr. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 17-71 ; URMSON, *The Greek philosophical vocabulary*, s. v. *hyle*.

oltrepassato come scontato, quasi fosse una sorta di concetto primitivo che non necessita, ormai, di chiarificazioni ulteriori. La materia è quella sostanza concreta, tangibile e percepibile dai nostri sensi, corruttibile e soggetta a inesorabile divenire, di cui ogni elemento dell'universo si compone. Tuttavia, una lettura più circostanziata e attenta del testo ambrosiano ha consentito a numerosi studiosi di interrogarsi più a fondo sul concetto adombrato dal termine *materia* e di indagare lo statuto di tale concetto non solo nel contesto della dissertazione ambrosiana, ma anche all'interno delle teorie che l'autore riporta e attribuisce alla scuola platonica e peripatetica. La storia del concetto filosofico di "materia" nell'antichità, le differenze fra ciò che intende Platone e ciò che intende invece Aristotele, lo statuto della materia nella dottrina cristiana e, specificamente, nel pensiero del vescovo milanese sono stati ampiamente analizzati da eminenti studiosi del passato e non sono che tangenzialmente oggetto della presente ricerca, dedicata piuttosto all'analisi del vocabolo che comunica il concetto¹.

Innanzitutto, si è deciso di intitolare questa voce con la duplice intestazione *materia/materies* non soltanto poiché le due forme convivono parallele nella lingua latina e come tali vengono indicizzate, ad esempio, nel *ThlL*, ma, soprattutto, perché Ambrogio stesso le adopera entrambe, senza alcuna particolare distinzione di significato. Proprio il *ThlL*², del resto, sottolinea come non intervenga, generalmente, alcuna differenziazione nell'uso di una forma o dell'altra, anche se *materies* sembrerebbe essere prevalente negli scrittori più antichi e in poesia³. Il significato originario del termine corrisponde a quello di *lignum*: la *materies* è il legno (o meglio, il legname), la sostanza di cui sono fatti i tronchi e i rami degli alberi e che è utilizzata nell'edilizia e come combustibile⁴. Da questo significato concreto e circoscritto, derivante dal sostantivo *mater* e confrontabile con *matrix*⁵, il termine viene ad indicare

¹ Cfr. *infra*, nel contesto della presente voce, quanto riportato su Platone, Aristotele, gli Stoici e il primo cristianesimo.

² Cfr. *ThlL*, s. v. *materia*, vol. VIII, p. 448, lin. 15 - p. 465, lin. 46.

³ Cfr. *ThlL*, s. v. *materia*: *materies praevallet apud scriptores veteres et poetas (hic illic metri causa), differentia sensus nusquam intercedente*.

⁴ Il *ThlL* precisa che s'intende *strictiore sensu de stirpe vel sarmentis fecondi vitis aliarumve arborum frugiferarum*.

⁵ Cfr. ERNOUT, *RevEL*. 3, 1925, 125.

una generica *res ex qua multa possunt effici*¹, la sostanza, cioè, *ex qua corpora subsistunt*², la *materia rerum* nel senso degli elementi fisici che ne compongono la sostanza³, allargandosi fino a designare, in senso tecnico, il concetto ontologico proprio della fisica e della filosofia, come nel passo ambrosiano. La *materia* è il costituente di tutto ciò che esiste e ricade sotto la percezione sensoriale, è la *faex elementorum*, la sostanza da cui le cose sono plasmate, prodotte, procreate⁴, la matrice di partenza per la formazione di qualsiasi *opus* sussistente in natura o per opera dell'uomo. Senza dubbio, il sostantivo mantiene un'accezione molto concreta e tecnica, al di fuori del contesto metafisico, quando suole indicare, sulla base del significato originario di "legname"⁵, ogni *substantia ad fabricandum apta*, in campo militare, civile, navale, edilizio, nelle macchine da guerra⁶; non solo è la materia lignea utile all'edificazione, ma passa ad indicare una *quaelibet substantia fabrilis ad opera idonea*, o *ad aedificia exstruenda*, utile *in operibus conficiendis*, con un'applicazione, dunque, peculiare, nel campo dell'edilizia⁷. Proprio questo senso è, tuttavia, alla base dell'uso che la vede applicata alla designazione di quella primordiale sostanza magmatica e indistinta da cui il demiurgo ha tratto all'esistenza ogni cosa del mondo. In Greco può essere glossata, come riporta il *ThLL*, con voci quali ξύλωσις, ἔνδεσμος, αἰτία, δύναμις, μόριον, οὐσία, ὑπόθεσις, perfino mediante la traslitterazione ματερία⁸, ma è ὕλη, come scrive Ambrogio nell'*incipit* dell'*Exameron*, il tradizionale corrispettivo greco del sostantivo *materia*, in particolare là dove si tratta di dottrine filosofiche e di "materia" secondo

¹ Cfr. GRILL. *rhét.* p. 20, 4 M.

² Cfr. RVFIN. *Orig. princ.* 2, 1, 4 p. 109, 22: *materiam [...] intellegimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt etc.*

³ Cfr. ISID. *orig.* 19, 19, 4: *elementa materiam rerum esse dicimus.*

⁴ Cfr. SERV. *Aen.* 8, 601: *prudentiores ... dicunt Silvanum esse ... ὕλικὸν θεόν, hoc est deum ὕλης. ὕλη autem est faex omnium elementorum ..., unde cuncta procreantur. Quam ὕλην Latini materiam appellaverunt nec incongrue, cum materiae silvarum sint.*

⁵ Cfr. *ThLL*, s. v. *materia*: *latiore sensu de ligno tamquam substantia ad fabricandum apta.*

⁶ Si pensi alla cosiddetta *saepes lignea*.

⁷ Sono state riportate letteralmente le definizioni del *ThLL*, s. v. *materia*.

⁸ Cfr. *ThLL*, s. v. *materia*: *recipitur ab Athen. III 113^{b et c} (notione p. 452, 55 allata) ματερία.*

l'accezione fisica e metafisica ad essa attribuita nel pensiero greco a partire da Platone ed Aristotele. Questo sostantivo greco ha, come in Latino, il medesimo senso originario di “legname” o “bosco”, “foresta”¹ e, già nella percezione dei Latini, esso era tradotto talvolta con *silua* da chi aveva contezza del nesso etimologico fra i due vocaboli². Si consideri, pertanto, in questo momento, l'accezione filosofica del sostantivo, riscontrabile, come si è detto, in *doctrinis philosophorum et in initiis physicorum*³. La materia, legname da costruzione o, in generale, materiale utile alla costruzione, diviene la *res primaria substantiarum*, l'essenzia delle cose, ciò di cui si compone la loro sostanza, è essa stessa *substantia rerum naturalium*; essa si oppone, di conseguenza, ai concetti di *forma*, *species* (come in Ambrogio), *qualitas*, è una ἀρχή naturale, è la χώρα platonica, l'οὐσία o ὕλη peripatetica, la *silua* del Portico, ossia la *substantia hominum animaliumque* (ma in generale *rerum*), da cui ogni ente in natura è stato tratto e plasmato, il sostrato materiale a cui ha attinto il demiurgo in *fabricando mundo*, come fosse il legname con cui erigere un'opera architettonica, o che il Dio giudeo-cristiano ha creato personalmente per dare sostanza alla sua creazione materiale. Ecco allora che *materia* viene ad assumere, in virtù della filosofia e poi della dottrina cristiana, una caratterizzazione negativa, giacché, essendo essa la componente delle sostanze terrene, corruttibili e caduche, ingannevoli nella loro effimera bellezza destinata alla morte, diventa volgare *res mundana*, struttura delle *res corporeae*, in quanto opposte alle sublimi realtà spirituali ed eterne del cielo e dell'anima. Vile, indegna e trascurabile, essa non si limita più ad indicare meramente la sostanza di cui è fatta ogni cosa esistente nell'universo, ma la connota negativamente come sostanza inferiore nonché principio e fondamento delle realtà corporee che il filosofo e il cristiano devono trascendere, nell'adesione completa ed esclusiva a ciò che è intelligibile e spirituale e, per questo, imperituro ed immutabile. Nel passo ambrosiano in esame non sembrano emergere caratterizzazione negativa o giudizio morale; la *materia* vi è scientificamente trattata semplicemente come *principium* del cosmo nelle speculazioni filosofiche, come base dell'esistenza dell'universo, ma, in base a quanto si avrà modo di constatare più avanti, la prosa ambrosiana non è aliena dal consueto disprezzo assiologico e morale per la

¹ Cfr. LSJ⁹, s. v. ὕλη.

² Cfr. SERV. *Aen.* 8, 601.

³ Cfr. *ThLL*, s. v. *materia*.

materia, che i filosofi pagani hanno voluto addirittura innalzare al rango di ἀρχή della natura, tributandole caratteristiche divine quali l'eternità.

Allo stesso modo, i principali repertori a disposizione per le indagini lessicografiche sul Latino presentano traduzioni o esplicazioni che vale la pena, ancora una volta, riportare in questa sede. Il Forcellini¹ rende con *id ex quo fit aliquid* e sottolinea l'origine del concetto dal senso di “legname per la fabbricazione”². Sulla sfumatura concreta del termine insiste ampiamente il Lewis-Short³, proponendo le traduzioni *stuff, matter, material of which anything is composed, substance*, precisando che esso, in origine, prima dell'intervento della filosofia, designa *the wood of a tree or vine, the timber for building*, ma senza, per contro, approfondire lo statuto di lessema filosofico del sostantivo. Nella lingua dei Padri, come segnalano il Blaise⁴ e il Souter⁵, siffatta *materia* diviene soprattutto la *matière* dei filosofi, opposta alla *forme* aristotelica, la *substance* delle cose, estendendosi poi fino ad abbracciare complessivamente *les choses matérielles, la créature* realizzata da Dio, *le corps*, in contrapposizione alle già menzionate realtà spirituali e incorporee e con una connotazione spregevole radicata nelle opposizioni filosofiche e religiose.

Nel complesso dell'opera ambrosiana, i significati attribuibili a *materia* (presente in numerose occorrenze nella forma alternativa ed equipollente di *materies*) sono molteplici, ma si accordano perfettamente alle canoniche accezioni poc'anzi analizzate, senza alcuna particolare peculiarità di senso che si distingua nella prosa del vescovo di Milano. Da un lato, il sostantivo può essere di frequente reso con l'Italiano

¹ Cfr. FORCELLINI, s. v. *materia*.

² Esso propone interessanti paralleli nelle lingue moderne, come lo Spagnolo *madera* (che vuol dire proprio “legname”) o con il Tedesco *Grundstoff*, che bene esprime il concetto di ciò che compone qualcosa, la sostanza di cui è fatta ogni cosa, tanto in senso quotidiano e concreto che con valore ontologico.

³ Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *materia*.

⁴ Cfr. BLAISE, s. v. *materia*.

⁵ Cfr. SOUTER, s. v. *materia*.

“occasione”, “luogo”, “facoltà”, “opportunità”¹ in luoghi in cui si afferma che A è motivo, occasione o costituente principale di B: ad esempio, quando Ambrogio scrive che il prestito a usura è *praevaricationis materia*², che la *superbia* è *materia culpae*³ o che *desperare* è *materia segnitiae*⁴, ma, parallelamente, anche là dove *materia peccatorum* significa semplicemente “occasione di peccato”⁵, mentre *materia redemptionis* è “la possibilità”, “l’occasione” della redenzione⁶. Per il resto, invece, il termine è da intendersi o nel senso concreto designante lo specifico materiale di cui si compone qualcosa o in quello metafisico-ontologico proprio della filosofia greca, per cui diviene la Materia in opposizione alla Forma, all’Idea platonica, e, con l’avvento del cristianesimo, in contrasto con tutto quanto attiene non solo al razionale e all’intelligibile, ma soprattutto allo spirito, all’anima e all’ultramondano. Il vocabolo, pertanto, può parimenti designare un semplice *umor*⁷, una generica sostanza, un materiale quali sono l’*aurum*⁸, il legno⁹ o l’*electrum*¹⁰, e, dall’altra parte, anche la

¹ Questo significato nella trattazione di *materia* non è stato menzionato nel presente lavoro, in quanto non direttamente attinente al valore del lessema nel contesto ambrosiano, ma appare segnalato chiaramente in tutti i principali repertori lessicali consultati per la compilazione della presente voce.

² Cfr. AMBR. *Tob.* 8, 32: *simul illud aduerte quod faeneratio praeuaricationis materia iudicata sit, quod is facile recedat a domino qui faeneratori se potuerit obligare; faenus enim radix mendacii, causa perfidia est.*

³ Cfr. AMBR. *in psalm.* 118 *serm.* 7, 9: *unde et apostolus multiplicis culpae materiam esse superbiam declarauit dicens de haeretico etc.*

⁴ Cfr. AMBR. *in psalm.* 118 *serm.* 3, 3: *desperare segnitiae materia, sperare autem incentiuum laboris est.*

⁵ Cfr. AMBR. *apol.* *Dav.* 9, 49: *grauior iniquitas tamquam materia peccatorum, leuius peccatum; in psalm.* 118 *serm.* 7, 20: *possum etiam illud dolere, quod, etiamsi ego laedentem non laeserim et non sim mihi conscius, quod eum in me aliquibus iniuriis excitauerim, tamen causa illi fuerim lapsus eius, quod innocentem laedendo delinquat, quod factus sim ei materia peccati; Hel.* 5, 13: *sed recte illic deerat materia peccati, ubi erat remissio peccatorum.*

⁶ Cfr. AMBR. *in psalm.* 118 *serm.* 16, 6: *generauit tibi oculus materiam redemptionis.*

⁷ Cfr. AMBR. *hex.* 2, 3, 14: *quia ignis omnis consumptor umoris est uel huiusmodi materiae, quam flamma consuevit exurere.*

⁸ Cfr. AMBR. *Nab.* 13, 55: *miror tamen, cur eo uos, diuites, iactandos putetis, cum aurum materia magis offensionis quam commendationis gratia sit.*

⁹ Cfr. *infra*.

¹⁰ Cfr. AMBR. *hex.* 3, 15, 63: *quid autem tibi referam - clementem licet esse sermonem - quod electrum lacrima uirgulti sit et in tantae materiae soliditatem lacrima durescat?*

substantia delle cose materiali¹ per eccellenza, l'*ex quo* da cui Dio ha tratto il mondo², la ὕλη dei pensatori greci³, il concetto filosofico di sostrato materiale degli enti, che, nell'assiologia cristiana, dimora sul medesimo piano di *corpus*, *caro*, *mundus* (fonti della *voluptas*) e ricade nell'area semantica della mondanità terrena e, di conseguenza, del peccato⁴. Per quanto concerne, nello specifico, il contesto più circoscritto dell'*Exameron*, al di là della dossografia iniziale, il termine indica normalmente il concetto filosofico di Materia, che l'autore oppone, secondo una tradizione plurisecolare, a *species* o *forma* o *idea* e di cui si preoccupa continuamente di ribadire che è stata creata⁵ e che non era preesistente ad un ipotetico creatore *discipulus* ed *imitator materiae*⁶. Siffatta *materia rerum*, base degli *elementa*⁷, proviene da Dio, *ex ipso* ha avuto principio, allo stesso modo dell'*operatio* divina che ha dato vita al

¹ Cfr. AMBR. *incarn.* 9, 94: *nam et mundum plerique ingenitum esse dixerunt, et materiam rerum omnium, quam Graeci ὕλην dicunt, quasi silvam materialem ingenitam.*

² Cfr. AMBR. *Cain et Ab.* 1, 1, 2: *quae adquirimus ex quo et a quo et per quid adquiramus considerari solet, ex quo tamquam ex materia, a quo quis auctor, per quid tamquam per aliquod instrumentum.*

³ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 7, 25: *Quid est erat? Ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam et dicant ecce quia materia, id est ὕλη, sicut philosophi dicunt, etiam secundum scripturam diuinam non habuit initium.*

⁴ Cfr. AMBR. *Isaac* 2, 5: *anima igitur secundum sui naturam optima est, sed plerumque per inrationabile sui obnoxia fit corruptioni, ut inclinetur ad uoluptates corporis et ad petulantiam, dum mensuram rerum non teneat, aut fallitur opinione atque inclinata ad materiem adglutinatur corpori; ibidem 3, 6: perfecta autem anima auersatur materiam, omne inmoderatum mobile malignum refugit ac respuit nec uidet nec adpropinquat ad illius terrenae labis corruptionem: diuina intendit, terrenam autem materiem fugit; ibidem 7, 60: materia est caro, species est ignorantia et concupiscentia.*

⁵ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 2, 5: *unde diuino spiritu praeuidens sanctus Moyses hos hominum errores fore et iam forte coepisse in exordio sermonis sui sic ait: In principio fecit deus caelum et terram, initium rerum, auctorem mundi, creationem materiae comprehendens, ut deum cognosceres ante initium mundi esse uel ipsum esse initium uniuersorum etc.; ibidem 2, 1, 2: nam si increata materia, uidetur ergo deo creandae potestas materiae defuisse et ab ea operationi subiacta mutuatus: si uero inconposita, mirum admodum coaeternam deo materiem decorem sibi non potuisse conferre, quae substantiam non a creatore acceperit, sed sine tempore ipsa possederit.*

⁶ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 2, 5: *et ipsum dedisse gignendi rebus initium et ipsum esse creatorem mundi, non idea quadam duce imitatore materiae, ex qua non ad arbitrium suum, sed ad speciem propositam sua opera conformaret; ibidem 1, 2, 7: non ille, ut atomorum concursione mundus coiret, serum atque otiosum expectauit negotium neque discipulum quendam materiae, quam contemplando mundum posset effingere, sed auctorem deum exprimendum putauit.*

⁷ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 7, 25: *quia non erat sine rerum materia elementorum facta distinctio, cum adhuc ipsa elementa facta non essent.*

mondo¹, è la ὕλη dei filosofi², contrapposta nella sua passività alla potenza creatrice di Dio, eppure capace di ricevere l'impronta creatrice del demiurgo³. Si può, quindi, constatare, limitatamente all'opera sulla creazione del mondo, un utilizzo peculiare del termine, di tipo specificamente filosofico, che sistematicamente definisce un concetto metafisico ben delineato nella sua essenza e qualità, quella *materia rerum* della filosofia che Ambrogio deve dimostrare assolutamente *creata* dalla *potestas* divina. Tuttavia, nel contempo, l'*Exameron* mostra altresì alcuni luoghi più tecnici, per argomento e linguaggio, in cui *materia* torna al proprio significato originario di "legname", essendo adoperata per indicare il legno di cedro⁴, quello di bosso⁵ e perfino il materiale del rovelto ardente in cui Mosè vide il Dio dei suoi Padri⁶. In un caso isolato, inoltre, il vocabolo indica anche un "materiale" puro e semplice, in senso generico e concreto, nella fattispecie, l'ambra⁷ o *electrum*.

L'analisi della semantica e dell'utilizzo di *materia* nell'opera ambrosiana, alla luce della tradizione filosofica antistante, non può prescindere dalla contemporanea considerazione di un altro termine che, in sede filosofica, esprime il medesimo concetto e trova una non trascurabile applicazione, soprattutto in un'opera cronologicamente non

¹ Cfr. AMBR. hex. 1, 5, 19: *ex ipso ergo materia, per ipsum operatio, quae ligauit atque constrinxit uniuersa, in ipsum, quia et quamdiu uult omnia eius uirtute manent atque consistunt et finis eorum in dei uoluntatem recurrit et eius arbitrio resoluuntur.*

² Cfr. AMBR. hex. 1, 7, 25: *quid est erat? Ne forte in infinitum et sine principio extendant opinionem suam et dicant ecce quia materia, id est ὕλη, sicut philosophi dicunt, etiam secundum scripturam diuinam non habuit initium.*

³ Cfr. AMBR. hex. 2, 1, 2: *nam quomodo sibi conueniunt operatoria impassibilis dei uirtus et passibilis materiae natura tamquam altera ab altera quo indiguerint mutuantes?*

⁴ Cfr. AMBR. hex. 3, 13, 53: *suspendendis tectorum apta culminibus, eo quod huiusmodi materies et procera sit spatiis nec onerosa parietibus.*

⁵ Cfr. AMBR. hex. 3, 13, 53: *quoque elementorum apicibus utilis exprimendis leui materia usum manus puerilis informat, unde ait scriptura: Scribe in buxo, simul ut admoneat te ipsa materia, quae semper uiret nec umquam foliis exuitur suis, ne umquam spei tuae dissimulatione nuderis, sed semper tibi per fidem germinet spes salutis.*

⁶ Cfr. AMBR. hex. 4, 3, 9: *Ideo stupebat Moyses, quia contra naturam suam ignis non exurebat rubum, qui etiam uehementiorem materiem consuevit exurere.*

⁷ Cfr. AMBR. hex. 3, 15, 63: *quid autem tibi referam - clementem licet esse sermonem - quod electrum lacrima uirgulti sit et in tantae materiae soliditatem lacrima ducescat?*

lontana dall'episcopato di Ambrogio, il celebre commentario al *Timeo* platonico di Calcidio. Si tratta del sostantivo *silua*, anch'esso legato, nel proprio senso originario, a *lignum* e messo in relazione con ὕλη già dai grammatici antichi, tanto a livello etimologico quanto a livello concettuale¹. Il valore principale e maggiormente diffuso di questo vocabolo, come spiegato nel Forcellini², è quello dell'Italiano "bosco", "selva", "foresta". Esso definisce un *locus arboribus consitus et caeduus* o, in senso più ampio, *quibuscumque plantis consitus*³. Confrontabile con i sinonimi *nemus*, *saltus*, *lucus* e, come già detto, anche con *lignum*, il sostantivo mostra delle oscillazioni di significato, sempre, però, riconducibili ai concetti di "albero" o "bosco"⁴. Non sono però la semantica e la connessione etimologica con il "legname" ad indurre alcuni scrittori a fare di *silua* il lessema designante la *materia* in ambito filosofico, quanto piuttosto la connessione linguistica con il Greco ὕλη, rispetto al quale *silua* è classificato come perfetto corrispettivo latino. Dal senso originario di *plantation of trees*⁵, infatti, si sviluppa, inizialmente, il valore di *crowded mass*, *abundance*, *quantity*⁶, oppure di *congeries*⁷ o di *amas confus*⁸, da cui si ricava facilmente quello che attiene alle classificazioni filosofiche. Tuttavia, sembrerebbe che tale evoluzione non sia dovuta principalmente ad uno sviluppo interno della semantica del termine (come nel caso di *materia*), bensì quasi esclusivamente al confronto etimologico con ὕλη, giacché gli autori che adoperano *silua* per designare il concetto espresso da *materia* mettono sempre in evidenza questo legame col Greco. In tal modo accade che il sostantivo

¹ Cfr. ISID. orig. 17, 6, 5: *silvam dictam quasi xilvam, quia ibi ligna caedantur, quum Graeci ξύλον lignum dicant.*

² Cfr. FORCELLINI, s. v. *silua*.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.* Il Forcellini riporta come esplicazioni del significato del termine: *arbores*, *ligna*, *una arbos*, *congeries*, *arbos navis etc.*

⁵ Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *silua*.

⁶ *Ibidem.*

⁷ Cfr. FORCELLINI, s. v. *silua*.

⁸ Cfr. BLAISE, s. v. *silua*.

approdi alla designazione *apud philosophos* della *materia quam dicunt primam*¹, definendo il concetto ontologico di Materia. In Calcidio, l'utilizzo di *silua*, in sostituzione del più comune *materia*, è sistematico e ricorre per la definizione, nel contesto del *Timeo*, dell'ὑποδοχή platonica, ovverosia, secondo la definizione isidoriana², una *rerum quamdam primam materiam [...] nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, ex qua visibilia haec elementa formata sunt*. All'interno di un'opera che *ex professo* tratta dell'*origo verborum*, il termine *silua* è la traduzione latina di ὕλη (designante ormai pienamente e pressoché esclusivamente la nozione filosofica), tanto quanto il più usuale *materia*.

Se in epoca ormai tarda Calcidio preferisce adoperare *silua* al posto del più tradizionale *materia*, è opportuno rilevare che, grosso modo nella medesima epoca, gli autori che si occupano dello statuto della Materia e della sua definizione a livello ontologico, in rapporto alla filosofia greca del passato e alla dottrina cristiana che si va sistematizzando, talvolta adoperano direttamente la parola greca ὕλη, senza traslitterazione. Dopo Aristotele³ e gli Stoici⁴, questo sostantivo greco assume la funzione univoca, in sede filosofica, di veicolo della nozione di materia, indicando quella universale sostanza di cui si compone tutto ciò che esiste nell'universo, quell'impasto materiale inizialmente informe ma capace di assumere su di sé l'impronta di qualsiasi *forma* o *species*, come espresso già nel *Timeo* platonico, seppur con termine differente. Nei testi degli scrittori cristiani, il sostantivo mantiene questa specificità filosofica e diviene tecnicismo atto ad indicare il concetto ontologico di cui si è trattato poc'anzi. Proprio nel IV secolo, nel momento in cui la riflessione sul concetto di

¹ Cfr. FORCELLINI, s. v. *silua*.

² Cfr. ISID. *orig.* 13, 3, 1: *hysten Graeci rerum quamdam primam materiam dicunt, nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, ex qua visibilia haec elementa formata sunt. – Proinde et eam poetae silvam nominaverunt; nec incongrue, quia materiae silvarum sunt.*

³ Cfr. F. SOLMSEN, *Aristotle's word for matter*, in *Didascaliae: Studies in honour of A. M. Albareda*, New York 1961, pp. 393-408; F. MORIANI, *Aspetti della relazione tra ὕλη e ὑποκείμενον in Aristotele*, «ADFF» 3, 1987, pp. 3-38; A. J. VAN WINDEKENS, *Notes de lexicologie grecque*, «Orbis» 36, 1977, pp. 131-132; V. CHAPPELL, *Aristotle on matter*, «JPh» 70, 1973, pp. 679-696; K. FINE, *Aristotle on matter*, «Mind» 101, 1992, pp. 35-57.

⁴ Cfr. J. KANO, *The concept of matter in stoic philosophy*, «JCS» 5, 1957, pp. 1-11; B. S. CURRIE, *God and matter in early Stoic physics*, New York 1971; B. BESNIER, *La conception stoïcienne de la matière*, «RMM» 5, 2003, pp. 51-64.

Materia è finalizzata ad illustrare la dottrina cristiana con i mezzi offerti dalla speculazione greca, a confutare le fallaci opinioni pagane e a combattere le pericolose eresie, alcuni autori sentono il bisogno di rendere perspicua la propria argomentazione, ricorrendo direttamente al tecnicismo greco, come se la menzione di ὕλη togliesse ogni dubbio interpretativo alle loro discussioni *de materia*. Quando la spiegazione si fa più ardua e appare difficile la comprensione delle classificazioni filosofiche cristiane, il ricorso al grecismo è fatto con l'intenzione di chiarire, attraverso un termine usitato e inequivocabile, consacrato dalla tradizione filosofica, il concetto metafisico o teologico affrontato nella specifica pagina. La prima comparsa di tale grecismo in Latino è, per altro, già di per sé abbastanza recente, trovandosi in Quintiliano, che adopera ὕλη per definire la *materia*, resa parimenti anche mediante δύναμις¹. Tuttavia occorre attendere gli anni e l'opera di Mario Vittorino per incontrare un utilizzo ampio e coerente del grecismo in testi che affrontano questioni filosofiche radicate nel pensiero greco ma finalizzate all'illustrazione della dottrina cristiana, soprattutto in opposizione alle opinioni eterodosse. Il vocabolo greco compare come ormai canonica alternativa a *materia* o *materies*², designa la *substantia*³, si oppone alla *qualitas*⁴, è quella realtà costitutiva che fornisce sussistenza ad un ente, senza la quale non ha senso parlare di qualità o accidenti. L'intero universo⁵ si compone, aristotelicamente, di *species* e di

¹ Cfr. QUINT. *inst.* 5, 10, 33: *ducuntur igitur argumenta ex causis factorum vel futurorum: quarum materiam, quam quidam ὕλην, alii δύναμιν nominaverunt, in duo genera, sed quaternas utriusque dividunt species.*

² Cfr. MAR. VICTORIN. *in Eph.* 1, 4: *quid est autem quod faciat similitudinem intellegentiae et decipiat tamen sensum qui non est nisi in mundanis et in materie quam ὕλην Graeci vocant?*

³ Cfr. MAR. VICTORIN. *adv. Arrium* 1A, 41: *simile enim iuxta qualitates, ut ignis substantia est et aer, secundum substantiam idem - ὕλη enim ambo - qualitibus autem simile aut dissimile, motione, virtute et aliis simile; sic et terra et aqua gravitate et densitate aut aliis talibus in quibus et istud accidit, quaecumque sint similia eadem esse dissimilia alia et alia qualitate.*

⁴ Cfr. MAR. VICTORIN. *gen. div. verb.* 10: *quodam enim modo ὄντα, iuxta quod animam habent, quodam modo μὴ ὄντα, iuxta quod conversibilem ὕλην habent et qualitates versibiles, et sunt haec quae diximus μὴ ὄντως μὴ ὄντα.*

⁵ Cfr. MAR. VICTORIN. *gen. div. verb.* 9: *Caelum etenim et omnia in eo et universus mundus ex ὕλη consistens et specie in conmixtione est; ergo non est simplex.*

ὑλη, quella materia oscura e mondana che il Cristo ha vinto incarnandosi in essa¹. Ogni volta che Mario Vittorino cita il sostantivo greco, non lo fa soltanto in sede di mera riflessione filosofica, ma per illustrare nodi importanti per la comprensione della dottrina cristiana, come ad esempio il problema dell'anima o l'incarnazione del Verbo, per elaborare i quali il pensiero greco mette a disposizione degli intellettuali cristiani metodi, argomentazioni e linguaggio. Le citazioni, sebbene non abbondanti, proseguono e, dopo le opere di Mario Vittorino, si concentrano prevalentemente nei testi dei tre grandi Padri latini, Ambrogio, Agostino² e Gerolamo³, nonché in alcuni passi di loro contemporanei, quali Macrobio⁴ o il vescovo bresciano Filastro⁵, e, significativamente, nella traduzione del *De principiis* origeniano realizzata da Rufino⁶, fino ad arrivare alle trattazioni etimologiche di Isidoro⁷ (che a *materia* affianca *silua*) e alle sistemazioni di Boezio⁸, agli albori del Medioevo. Qualunque sia, però, la questione filosofica, scientifica o teologica che questi autori affrontano nelle proprie pagine, ὑλη permane incontestabilmente un tecnicismo che serve a chiarificare, senza equivoci, il senso della nozione espressa dal Latino *materia*, in un *milieu* culturale in cui essa appare quasi

¹ Cfr. MAR. VICTORIN. in *Phil.* 2, 9: *intellegi quidem potest quoniam virtute dei, ut deus ipse et forma dei, ipse deus, nomen hoc et hoc vocabulum postea acceperit, posteaquam in mundum descendens, id est in ὑλην, ipsam ὑλην praecidit et vicit et mortem superavit ut iam mors non dominaretur.*

² Cfr. e. g. AUG. *nat. bon.* 18: *hinc enim et silua graece ὑλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat.*

³ Cfr. HIER. in *eccles.* 2, 8: *cantrix uero adhuc circa materiam uolutatur, quam graeci ὑλην uocant; nec potest uocem suam in sublime tollere.*

⁴ Cfr. MACR. *somn.* 1, 12, 7: *anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum id est ὑλην influentem sibi incipit experiri.*

⁵ Cfr. FILASTR. 95, 1: *alia est heresis quae de terra ambigit, dicens hanc esse solam, et aliam non esse, ignorans quod alia est, quae ueluti matrix est omnium rerum uniuersa que continet quaeque quasi ΥΑΗ, id est materia, repperitur in scripturis, quae est inuisibilis et inconposita, quae a deo facta est in primo die.*

⁶ Cfr. RVFIN. *Orig. princ.* 2, 1, 4: *quae quattuor qualitates ὑλη, id est materiae, insertae (quae materia propria ratione extra has esse invenitur quas supra diximus qualitates) diversas corporum species efficiunt.*

⁷ Cfr. ISID. *orig.* 13, 3, 1: *Ὑλην Graeci rerum quandam primam materiam dicunt, nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, ex qua uisibilia haec elementa formata sunt; unde et ex eius deriuatione uocabulum acceperunt [...] Hanc ὑλην Latini materiam appellauerunt, ideo quia omne informe, unde aliquid faciendum est, semper materia nuncupatur.*

⁸ Cfr. BOETH. *trin.* 2, l. 26: *terra quoque ipsa non secundum ἄποιον ὑλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae.*

come una sorta di concetto primitivo che non è oggetto di spiegazione di per sé, ma è funzionale alla dimostrazione di concetti più ardui e complessi.

SPECIES

Dei due *principia* che Aristotele¹ avrebbe posto alla base della propria cosmologia, uno, come si è avuto modo di osservare, è ciò che i filosofi chiamano *materia*, l'altro, invece, ciò che Ambrogio, nel proprio resoconto dossografico, denomina *species*. Questa coppia di vocaboli riconduce la mente del lettore alla più tradizionale nomenclatura aristotelica e alla diade comunemente utilizzata come fondamento della metafisica dello Stagirita, ossia il binomio *materia* e *forma*. Con “forma”, nel senso tecnico che le attribuisce l'aristotelismo, del resto, è normalmente tradotto il sostantivo *species* di questa pagina ambrosiana, dalla maggior parte dei traduttori italiani² dell'*Exameron*. Analogamente, nelle lingue della moderna Europa, prevale l'utilizzo del sostantivo corrispondente a “forma” per designare la nozione aristotelica soggiacente³, mentre “specie” ha avuto una storia e un'accezione che la orientano verso altre classificazioni di tipo biologico⁴: nel vasto contesto della scienza

¹ Cfr. AMBR. hex. 1, 1, 1: *alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset.*

² Gli *Opera Omnia* del santo, curati nel 1979 dall'Ambrosiana e comparsi nella collana *Vita e Pensiero* dell'Università Cattolica di Milano, sono attualmente l'edizione di riferimento per gli studiosi di lingua italiana. Gabriele Banterle (*I sei giorni della creazione*, op. cit., p. 25), traduttore e commentatore dell'*Exameron*, rende il passo nel modo seguente: “Anche altri, come sostenne Aristotele con i suoi discepoli, posero due principi, la materia e la forma, e con questo un terzo etc. ”

³ In Italiano: forma e materia; in Inglese: form and matter; in Francese forme et matière; in Tedesco: Form und Materie; in Spagnolo: forma y materia.

⁴ Si riportano due definizioni, la prima attinente alla filosofia, la seconda alla biologia, del termine italiano “specie”, desunte dal Dizionario Treccani: 1) In filosofia, termine usato nella dottrina atomistica della conoscenza per indicare i simulacri, cioè le immagini sensibili delle cose che si imprimevano sull'occhio mediante il flusso di particelle simili provenienti dai corpi; nella filosofia platonica è l'*idea*, cioè la forma o il modello delle cose sensibili, di cui queste rappresentano la copia; nella filosofia aristotelica, il termine è usato sia con riferimento alla *sostanza prima*, per indicare la forma immanente alla realtà perfettamente determinata del sinolo, sia con riferimento alle *sostanze seconde*, per indicare la classe di individui che hanno la stessa forma, e che quindi partecipano della stessa essenza, inclusa in un genere da cui la differenza una più propria determinazione concettuale, che nel giudizio definitorio si esprime come «differenza specifica» [...] 2) Nella sistematica biologica, categoria che rappresenta l'unità fondamentale di base del sistema di classificazione: dal punto di vista biologico è costituita da un complesso di organismi tra loro interfecondi e in grado di dare origine a prole feconda etc.

naturale aristotelica, questo *double concept*¹, questo dualismo di principi fondativi della natura e della sua conoscenza si regge, di norma, sui termini “forma” e “materia”. Tuttavia, Ambrogio, nello scegliere il sostantivo *species*, facendolo sostanzialmente equivalere al parallelo *forma*, non manifesta una scelta controcorrente rispetto alle abitudini terminologiche degli scrittori antichi e, anzi, si dimostra perfino rispettoso dell’originaria accezione e dell’etimologia del termine aristotelico. Nel linguaggio filosofico latino, gli autori che si occupano della nozione aristotelica di Forma, in opposizione a quella di Materia, come traduzione del termine aristotelico εἶδος, adoperano tanto *species* quanto *forma*, che, in sede di trattazione ontologica, assumono talvolta perfino il valore di sinonimi equipollenti, in grado di chiarificarsi vicendevolmente. Nel medesimo tempo, tuttavia, accade che il latino *forma*, mediante il filtro delle dottrine aristoteliche, sia convertito alla designazione del concetto platonico adombrato sia da εἶδος che da ἰδέα, il quale dovrebbe, invece, essere indicato dal sostantivo ambrosiano (già analizzato) *exemplar* (il παράδειγμα trascendente). Non è, tuttavia, possibile individuare un vocabolario tecnico specifico che canonizzi due distinti lessemi latini (in realtà, neppure greci) per indicare ora l’Idea platonica ora la Forma aristotelica. Cicerone, ad esempio, adotta il termine *species* per rendere ἰδέα o εἶδος, in relazione alle elaborazioni platoniche ed aristoteliche, ma, per ragioni puramente grammaticali, propone anche *forma*². Talvolta, d’altronde, *species* appare utilizzato come mero sinonimo³ di *forma*, anche al di fuori, ben inteso, di ambiti di carattere filosofico. In un passo assai corrotto del suo dizionario enciclopedico, Festo⁴ propone *species* come corrispettivo latino di εἶδος, facendo, però, menzione soltanto di

¹ Cfr. BLAISE, s.v. *species*.

² Cfr. CIC. ac. 1, 30: *hanc illi ἰδέαν appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere*; top. 7, 30: *in divisione formae, quas Graeci εἶδη vocant, nostri, si qui haec forte tractant, species appellant, non pessime id quidem sed inutiliter ad mutandos casus in dicendo. Nolim enim, ne si Latine quidem dici possit, specierum et speciebus dicere; et saepe his casibus utendum est; at formis et formarum velim. Cum autem utroque verbo idem significetur, commodatam in dicendo non arbitror neglegendam*.

³ Cfr. CIC. orat. 14, 43: *excellentis eloquentiae speciem et formam adumbrare*; off. 3, 20: *species, forma et notio boni viri*.

⁴ Cfr. FEST. p. 347, 6: *<speciem> quam nos dicimus, εἶδος <Graeci dixerunt; Platon quidem idean*.

Platone, il cui principio esemplare è, appunto, l'εἶδος¹. Evidentemente, il concetto, data la natura inequivocabilmente metafisica² del termine, doveva essere dato per scontato (quasi una sorta di concetto primitivo per gli adepti della filosofia) da parte dell'autore. In epoca cristiana, poi, Tertulliano sembra prediligere l'accostamento di *forma* e *materia*³, mentre Rufino⁴ ricorre al più consueto *species* in un luogo della traduzione del *De principiis* origeniano. D'altro canto, Agostino⁵ e Calcidio⁶ utilizzano i lessemi *forma* e *species* alternativamente, proponendoli come sinonimi e opponendoli entrambi a *materia*. Con Boezio⁷ sembra stabilizzarsi il termine *forma* in veste di contraltare di

¹ Cfr. URMSON, *The Greek philosophical vocabulary*, s. v. *eidos*, pp. 46-51.

² Si noti come i tre concetti di *species*, εἶδος e *idea*, nonché il riferimento a Platone, conducano immediatamente al piano della classificazione filosofica.

³ Cfr. TERT. *adv. Herm.* 148: *nam cum in omni operatione tria sint principalia. Qui facit et quod fit et ex quo fit, tria nomina sunt edenda in legitima operis enarratione, persona factoris, species facti, forma materiae.*

⁴ RVFIN. *Orig. princ.* 1, 2, 8: *verbi causa, si facta esset aliqua statua talis, quae magnitudine sui universum orbem terrae teneret et pro sui immensitate considerari a nullo posset, fieret autem alia statua membrorum habitu ac vultus liniamentis, specie ac materia per omnia similis absque magnitudinis immensitate, pro eo ut qui illam immensam considerare atque intueri non possent, hanc videntes, illam se vidisse confiderent, pro eo quod omnia vel membrorum vel vultus liniamenta vel ipsam speciem materiam que similitudine prorsus indiscreta servaret: tali quadam similitudine 'exinanienis' se filius de aequalitate patris et viam nobis cognitionis eius ostendens, 'figura expressa substantiae eius' efficitur; uti qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam merae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis 'splendor' efficitur, intuendae lucis divinae viam per splendoris capiamus aspectum.*

⁵ Cfr. AVG. *conf.* 13, 33, 8: *nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur; gen. ad litt. imperf. p. 482, 23: inuisibilis enim et inconposita dicta erat, cum adhuc materiae species dasset; serm. 214 (ed. Verbraken) RB (1962), 72, p. 15: illa enim quae dicitur informis rerum materies, formarum capax et subiecta operi creatoris, in omnia est conuertibilis, quae placuerit facere conditori.*

⁶ CHALC. *comm.*, p. 236 Waszink: *homo animal certe est, et est ut siluestris et materialis essentia, et haec composita ex materia formaque, quippe ex corpore constat et anima; ergo corpus eius materia est, anima uero species siue forma, iuxta quam speciem, id est animam, animal est cognominatum.*

⁷ Cfr. BOETH. *in Porph. comm.* 4, 267: *res uel ex materia formaque consistunt uel ad similitudinem materiae atque formae substantiam sortiuntur; 4, 268: igitur supposita materia ac praeiacente cum in ipsam figura superuenerit, fit quaelibet illa res corporea ex materia formaque subsistens, ut Achillis statua ex aeris materia et ipsius Achillis figura perficitur [...] atque ea quidem quae corporea sunt, manifestum est ex materia formaque subsistere, ea uero quae sunt incorporalia, ad similitudinem materiae atque formae habent suppositas priores antiquioresque naturas, super quas differentiae uenientes efficiunt aliquid quod eodem modo sicut corpus tamquam ex materia ac figura consistere uideatur, ut in genere ac specie additis generi differentiis species effecta est [...] ut igitur est in Achillis statua aes quidem materia, forma uero Achillis qualitas et quaedam figura, ex quibus efficitur Achillis statua, quae subiecta sensibus capitur, ita etiam in specie, quod est homo, materia quidem eius genus*

materia, come rimarrà successivamente nella speculazione scolastica su Aristotele¹. Riassumendo, sembra possibile, dunque, affermare che il termine latino *species*, nella sua valenza di carattere ontologico, designa, di norma, la nozione di ciò che si contrappone alla *materia*, ossia quel principio intelligibile e sovrasensibile che costituisce un cardine della metafisica, sia nelle dottrine platoniche sia in quelle aristoteliche, assumendo, ora, il senso di “idea platonica”, cioè di modello formale trascendente, paradigma eterno delle cose esistenti, immagine intellettuale, *aspectus* percepibile soltanto mediante la mente, ora, di “forma aristotelica”, ἀρχή immanente che, unitamente alla materia, costituisce e definisce la realtà attuale dell’ente, inteso come sinolo. Quest’ultima nozione aristotelica, secondo il Lalande², sarebbe normalmente espressa, in lingua greca, mediante i termini εἶδος, μορφή, οὐσία, παράδειγμα (termine platonico) e le espressioni τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστὶ, ma altri dizionari ed enciclopedie di argomento filosofico³ propongono altresì σχῆμα e, di consueto, sottolineano, al fine di evitare confusioni, il confronto con il sostantivo di matrice platonica ἰδέα. Se la Materia, infatti, è il dato proprio ed immediato della sensazione, il contenuto dell’esperienza sensibile, il sostrato delle cose, origine del divenire e principio di individuazione, pura Potenza, predisposta a ricevere

est, quod est animal, cui superueniens qualitas rationalis animal rationale, id est speciem fecit; categ. 1, 172, 36: ut totum in partibus, ut in genere species, ut in speciebus genus, ut in fine, ut in imperatore, ut in materia forma; in top. Cic. 3, 327: materiae quidem, quum definitionem esse dixit vel earum rerum, quae corporeae essent, vel earum, quae incorporeae; formae vero, quum aut partitionibus aut divisionibus definitiones fieri docuit; diff. top. 3, 6, 9: substantiae vero consequentia sunt genus, totum, species, pars, causa (efficiens, materia, forma, finis), effectus, corruptio, usus, communiter accidentia; trin. 2, 8-10: cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta ἀνυπεξαίρετος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habet quae motum forma materiae coniuncta), mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est [...] divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est.

¹ Tommaso utilizza sistematicamente, in coppia e in contrapposizione con *materia*, il termine *forma*.

² Cfr. A. LALANDE, *Vocabulaire philosophique*, Paris 1938⁴, s. v. *forme* (A. LALANDE, *Dizionario critico di filosofia: rivisto dai membri e dai corrispondenti della Società francese di filosofia e pubblicato con le loro correzioni e osservazioni*, Milano 1975).

³ Cfr. N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, s. v. *forma*; A. LIVI, *Dizionario critico di filosofia*, Roma 2009, s.v. *forma*; D.D. RUNES, *Dizionario di filosofia*, Milano 1979, s. v. *forma*.

l'impressione della Forma, come la cera informe riceve un sigillo, la Forma appare, invece, come essenza delle cose materiali, principio ontologico che determina in atto ogni singola realtà concreta e che rende possibile, mediante l'astrazione unificante, la conoscenza e la definizione delle cose. Tale principio, intrinseco alla realtà sensibile, molteplice e in divenire, è il fondamento ontologico e gnoseologico della realtà intera, insieme alla Materia, con cui costituisce il sinolo individuale ed attuale. Essa è ragion d'essere delle cose, "ciò che fa sì che esse siano ciò che sono" e non è, in Aristotele, l'archetipo separato, eterno e immutabile, di Platone, che trascende i fenomeni, bensì è un fondamento immanente della sostanza, è il principio che organizza la Materia, che informa una porzione di essa, ma che da essa è inseparabile, ἀρχή di unità, coerenza e intelligibilità, che, nel contempo, individua il molteplice empirico e ne rende possibile la conoscenza intellettuale, universale ed astratta. Tale valore proviene dal significato originario del sostantivo εἶδος, designante "ciò che si può vedere", ciò che ricade sotto la percezione oculare, ossia la figura, la forma (in senso letterale) delle cose, l'apparenza esteriore delle cose naturali, il cosiddetto "aspetto" e, parallelamente, grazie alla formalizzazione aristotelica e alla frequente sovrapposizione alla nozione platonica di Idea, va ad indicare anche il concetto che la mente elabora delle cose, l'oggetto del pensiero umano, l'idea che l'intelletto si forma della realtà empirica, assumendo una valenza, quindi, anche logica e gnoseologica. Nella realtà concreta in cui ogni cosa materiale è concrezione inscindibile di Forma e Materia, soltanto Dio va esente da questa dualità, poiché, essendo del tutto immateriale, egli si presenta come atto puro e pura forma, sussistente in sé e per sé, permanente e puramente intelligibile.

Il Forcellini¹ precisa, innanzitutto, che *species* è *quidquid primo aspectu apparet* e che può essere confrontata con i sinonimi, della medesima area semantica, *imago*, *facies*, *figura* e, per l'appunto, *forma*, che designano tutti la figura esteriore di una cosa, percepita attraverso il senso della vista. Oltre, poi, ai significati di *pulcritudo*, *decus*, *simulacrum* o *spectrum quale in somnis apparet*, *species* designa significativamente *id quod mente videtur* (non solo *oculis* dunque!), *exemplar in mente rei factae aut faciendae*. È proprio a questo punto che il Forcellini presenta come sinonimo esplicativo εἶδος, citando nel contempo l'Idea platonica ed elencando dei passi in cui *species* è semplicemente equivalente a *forma*. Infine, si precisa che il sostantivo sta ad indicare

¹ Cfr. FORCELLINI, s. v. *species*.

anche ciò che in Italiano, nell'ambito delle scienze naturali, si definisce "specie", ovvero sia la *pars* o *forma quae habet sub se individua* e che è *subiecta generi*, secondo la tradizionale nomenclatura aristotelica che classifica i viventi in generi e specie. Il Lewis-Short¹, dopo aver proposto le traduzioni inglesi *outward appearance, outside, exterior, shape, form, figure, semblance* etc., sottolinea il nesso semantico classico con *forma* e rammenta che il vocabolo può designare anche *an idea, a notion*, ovvero *that which is seen by the mind*, allineandosi, pertanto, a quanto già riferito dal Forcellini in merito al valore filosofico di matrice platonica ed aristotelica del lessema. Il Blaise² e il Souter, ricapitolando i principali significati che la parola assume in epoca cristiana, menzionano, egualmente, il legame con la filosofia, in particolare con le dottrine platoniche ed aristoteliche che oppongono la realtà sensibile della Materia a quella intelligibile della Idea o Forma. Ancora una volta, si ritrovano i significati di *forme* o *idée* in Francese e l'accostamento semantico a εἶδος, a σχῆμα e al latino *forma*, ovviamente anche nel senso tecnico attribuitole dalla metafisica dello Stagirita.

Una volta appurato, dunque, che, nel contesto del linguaggio filosofico latino, *species* è l'equivalente di *forma* e che esso è termine di ambito ontologico che ricorre tanto nella definizione del concetto di Idea secondo Platone che di Forma secondo Aristotele, al fine di denominare quel principio intelligibile, trascendente o immanente, che organizza e struttura la materia, permettendo la conoscenza di ciò che è sensibile, molteplice e soggetto al divenire, è opportuno ricordare che *species* e *materia*, nella dossografia ambrosiana, sono riferiti alla cosmologia di Aristotele, non a Platone, dove invece *materia* si trova accanto ad *exemplar*. Occorrerebbe ripercorrere a fondo gli studi dedicati alla complessa problematica delle fonti di questa pagina introduttiva dell'*Exameron* per comprendere quale possa essere stato il termine greco di partenza che l'autore ha deciso di rendere mediante *species*, ma, come si avrà modo di constatare anche a proposito di *operatorius*, la questione, per vastità e complessità, meriterebbe un lavoro a parte e, al momento, esula dalla presente indagine prettamente lessicografica.

¹ Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *species*.

² Cfr. BLAISE, s. v. *species*.

I VERBI DELLA *DISSENSIO* FILOSOFICA

Ambrogio, più vescovo che pensatore, ricevuta in gioventù la migliore istruzione romana (non solo retorica, evidentemente) in vista della carriera civile¹, e presumibilmente istruito nella filosofia profana e nella teologia cristiana ben prima dell'improvvisa elezione episcopale², manifesta, nei confronti della σοφία pagana, in particolare filosofica, una tipica ambivalenza³, caratteristica del resto del *milieu* intellettuale cristiano dell'epoca⁴. La sapienza del mondo, agli occhi del cristiano, è scandalo e stoltezza, allo stesso modo in cui il Dio crocifisso è scandalo e follia per i sapienti del mondo⁵. In una prospettiva saldamente paolina, anche Ambrogio, nell'esercitare la propria funzione ufficiale di *episcopus* cristiano, avverte il contrasto fra le dottrine dei filosofi e la verità della rivelazione. Tuttavia, questa diffidenza verso la filosofia, che sovente diviene vera e propria condanna delle opinioni fallaci contrastanti con la teologia cristiana, è radicata in una buona conoscenza della filosofia stessa e in uno studio del pensiero greco che consente al presule milanese di confutare

¹ Su questo punto concordano tutti gli studiosi che si sono occupati della biografia ambrosiana, dai più antichi ai più recenti. Si riporta di seguito la citazione delle principali opere moderne dedicate alla vita del vescovo, nelle quali è possibile trovare accenni, per quanto brevi, alla sua educazione giovanile e alla sua istruzione filosofica: F. HOMES DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935; A. PAREDI, *Sant'Ambrogio*, Milano 1985; N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*, Berkeley 1994.

² Cfr. A. LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose and philosophy*, in L. R. WICKHAM - CAROLINE P. Bammel, assisted by Erica C.D. Hunter (ed by), *Christian faith and Greek philosophy in late antiquity: essays in tribute to George Christopher Stead in celebration of his eightieth birthday, 9th April 1993*, Leiden 1993, pp. 112-128. Si ricordi come Ambrogio, proprio per sfuggire alla carica episcopale, secondo il racconto di Paolino, avrebbe pubblicamente dichiarato di voler *profiteri philosophiam*, mostrando, con ciò, da un lato, di aver compiuto degli studi in materia, dall'altro, l'inconciliabilità fra cristianesimo e filosofia.

³ Il termine *ambivalent* è di LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose*, op. cit., p. 114.

⁴ Si pensi, ad esempio, per citare il Padre greco che è fonte precipua di quest'opera ambrosiana, a Basilio, la cui posizione "ambivalente" verso i classici e la filosofia (amati e studiati, ma ufficialmente, in qualità di pastore, rifiutati come pericolosi ragionamenti mondani) è ben documentabile a partire dal celebre *Discorso ai giovani* (cfr. E. AMAND DE MENDIETA, *The official attitude of Basil of Caesarea as a Christian bishop towards Greek philosophy and science*, in BAKER D. OXFORD (ed. by) *The orthodox Churches and the West. Papers read at the fourteenth Summer meeting and the fifteenth Winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Malden 1976, pp. 25-49).

⁵⁵ Cfr. 1 Co 3, 18-20; Ro 1, 16.

ciò che si oppone alla Scrittura mediante solidi argomenti appresi proprio alla vituperata scuola della dialettica, e, d'altro canto, di utilizzare gli strumenti messi a disposizione dalla riflessione filosofica profana, per sottolineare e porre in rilievo alcuni punti della dottrina cristiana¹, di cui non soltanto è messo in luce il contrasto con la sapienza mondana, ma per la quale si cerca di mostrare anche le eventuali similarità, dimostrando, con metodo già presente nell'apologetica², l'accordo che può esistere, talvolta, fra il pensiero di Platone, Aristotele o degli Stoici e la fede cristiana³. I rapporti di Ambrogio con la filosofia sono stati uno degli oggetti di ricerca sempre più approfonditi negli ultimi decenni, in evidente rottura con la tendenza palesata dagli studi più datati, che, in riferimento alla personalità e alla vicenda storica e intellettuale del santo milanese, hanno spesso tralasciato di considerare adeguatamente le conoscenze e i rapporti con la filosofia pagana mostrati da un autore tendenzialmente presentato come semplice lettore e utilizzatore eclettico di scritti filosofici, a cui avrebbe attinto per meri fini omiletici, senza particolari originalità di pensiero e approfondimento. Con il grande filone di indagini su tale problema, inaugurato dai lavori imprescindibili di studiosi francesi come Courcelle e Madec⁴, si è avuto modo di illuminare sempre più chiaramente la conoscenza ambrosiana dei filosofi greci e, soprattutto, di meglio delineare il suo atteggiamento, quanto meno ambivalente, nei confronti delle δόξαι e dei metodi degli stessi. Tali studi hanno contribuito a chiarire, da un lato, il rapporto col pensiero greco da parte di Ambrogio (che fu senz'altro un lettore di alcuni testi dei

¹ Icastica e tuttora valida l'asserzione di S. VANNI ROVIGHI, *Le idee filosofiche di Sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, p. 237: "Potremmo riassumere il suo pensiero in due parole: tutto quello che di vero ci dicono i filosofi si trova anche, e molto meglio spiegato, molto più chiaro e completo nei Libri sacri, quello poi che non si trova nei Libri sacri è vanità, ricerca oziosa ed inutile." Cfr. anche LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose, op. cit.* p. 119-120: "Ambrose was convinced of the absolute and all embracing truth of the Bible, a truth revealed by the Spirit of God. Therefore the worthwhile aspects of philosophy could not be anything other than wisdom borrowed from the Bible. So when the Christian borrows from the philosophers he is only taking back what is his own."

² Nell'ambito della letteratura cristiana questa attitudine verso il pensiero greco è già ben strutturata nell'opera apologetica di Giustino.

³ Su questo rapporto del cristiano Ambrogio con la filosofia, cfr. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.

⁴ Per l'elenco completo delle opere di questi due studiosi sull'argomento si rimanda alla bibliografia generale, p. 205.

filosofi greci e che doveva aver studiato filosofia anche assai prima della formazione impartitagli tradizionalmente dal presbitero neoplatonico Simpliciano¹) e, dall'altra parte, l'atteggiamento ufficiale del *Kirchenpolitiker*² e predicatore cattolico che mette in guardia i fedeli dai tranelli dialettici e dalle oziose affabulazioni dei filosofi e che, soprattutto, dimostra loro la vanità delle dottrine che non solo si sgretolano dinanzi alla verità biblica ispirata, ma che addirittura si autodistruggono l'una con l'altra, contraddicendosi e rendendo impossibile, nell'insanabile smentita reciproca, ogni progresso nella ricerca della verità suprema ed ultima, che può essere trovata solo in Cristo.

La prefata attitudine filosofica ambrosiana è più che evidente nell'*Exameron*, opera filosofica per eccellenza, ed emerge con chiarezza già nei primi quattro paragrafi della prima omelia. La condanna delle dottrine cosmologiche e teologiche di Pitagora, Democrito, Platone e Aristotele, insieme alla loro confutazione alla luce del racconto genesiaco e della loro reciproca contraddizione, già rivelano e riassumono, in questo rapido preambolo dossografico, l'atteggiamento peculiare del vescovo predicatore verso le *opiniones* profane, cioè l'atteggiamento di uno studioso che ambisce a decostruire dall'interno simili teorie, rivelandone la vanità e il contrasto reciproco, e che persegue, in maniera pragmatica, l'obiettivo dell'istruzione catechetica del proprio gregge di fedeli e non quello, inutile e ozioso, della mera disputa filosofica³. Appare significativo, a tal proposito, che la diffidenza dell'autore verso la filosofia e il suo apprezzamento soltanto per quanto in essa si accordi con l'insegnamento biblico si manifesti perfino nella scelta di un lessico apposito, in particolare per quanto concerne quei verbi che egli adopera per introdurre il pensiero dei filosofi menzionati e descriverne le errate opinioni. Già in questi pochi verbi veicolanti l'azione e il pensiero di Platone o Aristotele è dato di percepire la condanna ambrosiana ed appare, in una scelta che

¹ Cfr. LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose*, *op. cit.* p. 115 sq.

² Cfr. H. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin und Leipzig 1929.

³ Cfr. LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose*, *op. cit.* p. 128: "Ambrose's use of philosophy was probably influenced partly by a wish to show that such a synthesis was impossible because of the immense superiority of the Christian revelation. Inasmuch as he did use philosophy he seems to have neutralized it [...] In a kind of religious homeopathy, if one may so put it, it was precisely by using Platonic metaphors that Ambrose succeeded in imparting greater point to his disagreement with Platonic doctrine."

presenta ben poco di casuale o aleatorio, tutto il senso di questa dossografia iniziale dell'*Exameron*, ovverosia dimostrare l'irriducibile contrasto fra le false teorie della sapienza del mondo e, per contro, la stabile scienza certa che lo Spirito ha rivelato nelle scritture sacre, come il *Genesi*: Mosè è sempre superiore a Platone.

Per il valore che la loro analisi specifica può assumere in ragione di una più completa valutazione dello statuto del linguaggio filosofico di Ambrogio nella dossografia esameronale, si ritiene utile, nel quadro della presente indagine, esaminare l'esatto significato, l'uso peculiare in tale contesto e le sfumature semantiche dei verbi adoperati da Ambrogio in *hex.* 1, 1, 1-4 per introdurre l'opinione dei filosofi citati e metterne in evidenza la connaturata *dissensio*. Per offrire un esempio chiarificatore di codesta prassi ambrosiana, si presti attenzione a come l'autore non scriva banalmente che Platone o Aristotele *dicit* o *putat*, in modo assolutamente neutro, bensì affermi che l'uno *usurpat dicere* e l'altro *praesumit adstruere*, con un marcato pregiudizio verso quelle opinioni che per il cristiano non possono che essere false. Si considerino, pertanto, le seguenti espressioni: *disputandum* (*putauit*), *usurpat* (*dicere*), *praesumit* (*adstruere*) e *testificantur*¹. La prima di esse è riferita ad Aristotele che, con i suoi discepoli e al pari di altri pensatori che l'autore non cita (*alii quoque*), ha posto a fondamento della cosmologia i due principi di *materia* e *species*, a cui deve aggiungersi il terzo *principium*, definito *operatorium*². La voce del *ThLL* dedicata a *disputo*³, attesta che esso è leggibile in Latino già dalla fase arcaica della lingua⁴ e, come di consueto, riporta le principali notizie degli autori antichi in merito all'etimologia: Varrone⁵ fa

¹ Per maggiore chiarezza si riporta l'intero passo in cui sono utilizzati (AMBR. *hex.* 1, 1, 3): *nam Pythagoras unum mundum adserit, alii innumerabiles dicunt esse mundos, ut scribit Democritus, cui plurimum de physicis auctoritatis uetustas detulit, ipsum que mundum semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere; contra autem Plato non semper fuisse et semper fore praesumit adstruere, plurimi uero non fuisse semper nec semper fore scriptis suis testificantur*. Ad esso si aggiunga *hex.* 1, 1, 1, dove è utilizzato *ut Aristoteles cum suis disputandum putauit*.

² Cfr. AMBR. *hex.* 1, 1, 1: *alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putauit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset*. Il passo non si trova nel testo indicato *supra*, bensì lo precede di alcune righe, trovandosi nell'esordio della dossografia incipitaria.

³ *ThLL*, vol. V 1, p. 1443, lin. 5 - p. 1450, lin. 49, voce curata dal Lackenbacher.

⁴ *Legitur inde a* PLAUT. *Aul.* 529.

⁵ Cfr. VARRO *ling.* 6, 63.

risalire l'origine del termine a una forma *putus**, antenata di *purus*, per cui il significato di *disputare* sarebbe quello di *disponere i verba* di un *sermo* in modo tale che esso sia *purus*, cioè *ne sit confusus atque diluceat*; in epoca più tarda, invece, Servio¹ associa il verbo al più semplice *putare*, di cui afferma che vale *et discernere et in partes redigere*, attraverso una definizione confrontabile con quella di Agostino² (*qui disputat, verum discernit a falso*) e di Isidoro³ (*iure disputare est iuste iudicare*). Tali definizioni consentono, altresì, di meglio inquadrare e comprendere anche le glosse greche riportate *sub voce* (διαλέγομαι, συνζητεῖ, ἐφιλονίκησεν, διαφιλονεικεῖν, μάχεσθαι), le quali debbono tutte iscriversi nel campo semantico della riflessione dialettica, della ricerca filosofica e della disputa che ad esse è connaturata nella ricerca filosofica. Il verbo, inoltre, indicherebbe in primo luogo la semplice *actio reputandi* o *rationandi*, pur avendo esso il senso originario di *rationem conficere*, applicabile solo a contesti di calcolo o computazione. Parallelamente, esso indica, però, anche l'*actio dicendi*, conseguente o contemporanea all'*actio reputandi*, le quali sono entrambe componenti essenziali del *disserere argumentando* o dell'*exponere*, del *tractare*⁴. È logico, allora, che tale vocabolo trovi un impiego altamente specifico e assai ricorrente in contesti di natura filosofica, dove assume il valore di *excutere*, *perscrutari*, *disceptare*, *dialectica arte disserere*, cioè, in ultima analisi, di *philosophari*. *Reputatio* logico-razionale e *argumentatio* dialettica sono, infatti, le due componenti essenziali di una *disputatio* filosofica, nella quale si vagliano argomenti, si confutano antitesi e si ragiona o si insegna su questioni e problemi. Tipicamente filosofico, del resto, è anche il senso di *ambigere* e *dubitare* o semplicemente trattare una *res ambigua*, il quale consente di colorare meglio l'idea che il pastore Ambrogio ha della filosofia, come di un incessante discutere ed argomentare a proposito di questioni che restano irrisolte e che diviene vana e oziosa *disceptatio* incapace di condurre l'uomo ad alcunché di stabile o addirittura foriera di errore. Sembrerebbe allora essere questo il motivo per cui è scritto

¹ Cfr. SERV. auct. Aen. 8, 522.

² Cfr. AUG. c. Cresc. 1, 15, 19.

³ Cfr. ISID. orig. 9, 4, 14.

⁴ PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., sostiene che l'impiego da parte di Ambrogio del verbo *disputare* provi che l'autore in questo caso si stia riferendo ad un'opera dialogica di Aristotele, ovvero sia il *De philosophia*.

che Aristotele *disputandum putauit*, con una chiara ed esplicita ipoteca negativa, poiché non solo lo Stagirita ha affermato, sull'origine del cosmo, delle falsità che la Bibbia smentisce, ma, più semplicemente, anche per il fatto stesso di essere un filosofo greco, ossia un esperto nell'arte di dubitare e di ponderare opinioni che si autoescludono, senza pervenire al possesso di quell'unica e indistruttibile scienza certa che, nella prospettiva ecclesiastica, può giungere solo dalla Scrittura e non si trova nelle opere ingannevoli dei sapienti di questo mondo, se non in frammenti per altro riconducibili alla Bibbia stessa¹. A questo proposito, la definizione di *disputare* come *mente perpendere, examinare, disserere, dicendo certare cum alio, vel etiam solum tractare de aliqua re, sermonem habere*², costituisce una sorta di sintetica e icastica descrizione della principale attività del filosofo così come concepita nell'antichità greca. Il fatto che sia in gioco la discussione intorno a un argomento ambiguo e dubbioso e non trovi spazio la certezza della rivelazione, che esige la fede e non il dubbio, dimostra esplicitamente come Atene non sia congruente con Gerusalemme³, come il *Genesi* smentisca senza appello le vane dispute dei filosofi pagani e sia da considerare la sola retta verità sull'origine del mondo, trionfatrice sulle dispute dei filosofi.

Sempre nella dossografia, lo Stagirita non *dicit*, egli *usurpat dicere*. Merita di essere studiata anche questa scelta lessicale, per la coloritura negativa che informa le *opiniones* del maestro pagano. Il verbo *usurpo*, la cui etimologia⁴ viene fatta risalire alla sincope di *usu* e *rapio* e che viene sempre presentato nei lessici in parallelo con *usucapio*, si situa inizialmente nel contesto del lessico del diritto romano e detiene l'accezione precipua di *in usum traho, per usum meum aliquid facio*, indicando, pertanto, la conquista di un possesso giuridico derivato dall'utilizzo continuativo (si tratta dell'attuale usucapione, e non, almeno inizialmente, di usurpazione). Oltre, poi, a

¹ Cfr. e. g. F. MYLES BURNYEAT, *Platonism in the Bible*, in R. SALLES (ed. by), *Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought: themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford - New York 2005, pp. 143-169; P. CIHOLAS, *Plato, the Attic Moses? Some patristic reactions to Platonic philosophy*, in «CW» 72, 1978-1979, pp. 217-225.

² Cfr. FORCELLINI, s. v. *disputo*; cfr. anche LEWIS-SHORT, s. v. *disputo*: *to weight, to examine, to investigate, to treat of, to discuss by meditating of speaking upon it*, in particolare *to disput* o *to contend* a proposito di una *doubtful thing*.

³ Cfr. AMBR. ep. 73, 8 (PL Ep. 18): *non congruunt igitur vestra nobiscum*.

⁴⁴ Cfr. FORCELLINI, s. v. *usurpo* ; LEWIS-SHORT, s. v. *usurpo*.

utor, *adhibeo*, *factito*, esso può presentare anche le sfumature più ampie di *dico*, *appello*, *nomino*, *percipio*, *commemoro*, ma il significato fondamentale e imprescindibile rimane quello di *adquirere*, *sibi vindicare*, *occupare*, *suum facere*, fino a che l'uso del termine in Latino non diviene peggiorativo, giungendo all'accezione di *vindicare contra ius* e a definire, di conseguenza, un uso arbitrario e illecito¹. In base ai repertori lessicali per la lingua classica, esso sembra essere perfettamente confrontabile con il semplice *utor* ed è tradotto, ad esempio, mediante *to seize to one's own use*, *to take into use*, *to make use of*, ma anche *to use*, *to employ*, *to apply*, *to practice*, *to exercise*, *to enjoy*, *to get possession of*, *to acquire* e *to obtain*, nessuno dei quali sembra presentare un vero e manifesto valore negativo, come emergente dall'Italiano "usurare"². La scelta ambrosiana è illuminata, tuttavia, dalle raccolte del Blaise e del Souter³, le quali, invece, sopraggiunta l'epoca tarda e patristica, evidenziano come il vocabolo non sia più un mero sinonimo del suddetto *utor*, traducibile con *acquérir* o *obtenir*, ma divenga sinonimo anche di *s'approprier injustement*, *oser*, *se mettre en tête*, *prétendre*, fino ad essere tradotto in Inglese con *to presume*. È, dunque, evidente che, attraverso l'uso di un simile verbo, l'autore non si stia limitando a riportare il pensiero del Peripato sul cosmo, bensì si adoperi, fin dalla scelta delle parole della sua dossografia, per denunciare l'*usurpatio* della filosofia greca, la quale illecitamente propone una verità falsa ed illegittima, che solo la verità giusta e santa dei testi sacri può smentire. Aristotele, insomma, s'inganna e si arroga l'illecito diritto di essere nell'errore e di indurre chi lo ascolta alla medesima falsità.

Se Aristotele s'inganna arbitrariamente nel sostenere che l'universo sia ingenerato ed imperituro (*semper fuisse et fore*), altrettanto erra dal vero il suo maestro Platone nel ritenere che esso abbia avuto un'origine certa ma sia, per contro, destinato all'eternità dell'incorruttibile (*non semper fuisse et semper fore*). Per riportare l'asserzione cosmologica del filosofo ateniese, Ambrogio scrive che egli *praesumit adstruere*. Il verbo *praesumo*, nella voce del *ThlL*, è glossato anzitutto con il Greco *προλαμβάνω* e presenta il significato originario e letterale, derivante dal valore

¹Tutto ciò in FORCELLINI, s. v. *usurpo*.

² Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *usurpo*.

³ Entrambi s. v. *usurpo*.

strettamente temporale del preverbo, di *antea sumere*, *antea capere*, *antea uti* o *frui* e, quindi, diviene sinonimo di *praecipere*. Esso è, pertanto, traducibile in Italiano con “prendere prima, innanzi, avanti” e, ad esempio, può essere riferito all’assunzione di un cibo, di una bevanda, addirittura di una medicina. Il vocabolo fa la sua comparsa nel Latino classico a partire da Orazio, Virgilio ed Ovidio¹, per avere poi un’ampia fortuna nelle fasi successive della lingua. Proprio con questo evolversi della lingua, la pregnanza di significato di *prae-* si sviscerava progressivamente, fin quasi ad essere del tutto evanescente, al punto che il verbo può assumere significati meno concretamente connotati o, generalmente, traslati. Molto produttivo in Latino è il suo utilizzo per designare un’attività di pensiero o percezione mentale, in cui lo strumento sottinteso del *sumere* è l’*animus*, la *mens*. In particolare, il verbo può presentare l’accezione di *exspecto*, *praemeditor*, *antea considero*. Parallelamente, esso ha anche il senso più neutro di *cogitare*, *credere*, *opinari*, *existimare*, pur dimorando, evidentemente, sempre nell’ambito dell’*opinio*, della *cogitatio* e dell’*affectus*, più che dell’*actio*. Dal significato generico di *antea capere* si sviluppa quello che avrà la maggiore diffusione in epoca postclassica e sarà distinto in due differenti accezioni, una *in bonam partem*, l’altra *in malam*. Da un lato, infatti, si avrà un’accezione riconducibile a *sibi vindicare*, *sibi in antecessum adquirere*, *iure suscipere*, *confidenter audere*, ricorrente in particolare in contesti di tipo giuridico-legale (ad esempio i legati testamentari e le prelezioni); dall’altro, invece, vi è quella di *sibi arrogare*, di *usurpare*, di *praeoccupare*, di *insolenter audere* o *sine ratione expetere*, che esprime certamente l’azione etimologica di *sumere* o *accipere*, ma specifica che ciò si verifica *contra legem sive normam*, cosicché non si tratta più semplicemente di *fiduciam habere*, ma di *inconsiderate* o *illicite usurpare*. Questo significato, confrontabile con quello dei verbi greci προαναλίσκω e τολμάω², si estende facilmente alla sfera del *cogitare*, assumendo il valore peculiare di *superbire*, di *arroganter de se credere*, indicando una presunzione, una *opinio temeraria*, *insolens*, o perfino *prava*, *falsa* ed *iniqua*. Nella fattispecie dei testi cristiani, ad esempio, il verbo *praesumere* sarà tipicamente adoperato per esprimere l’insolente arroganza di chi pretende qualcosa, un diritto o un’asserzione, *contra veram*

¹ Per i luoghi precisi cfr. *ThLL*, s. v. *praesumo*.

² Cfr. *ThLL*, s. v. *praesumo*.

fidem, contra statuta ecclesiae o regulas monachorum ed è questo che deve essere considerato come il vero significato del lessema ambrosiano in esame. Platone, nella prospettiva cristiana di Ambrogio, non si limita a formulare un pensiero, bensì si arroga un'insolente presunzione, sconsideratamente pretende vero ciò che in realtà è falso, a torto osa discostarsi dalla verità attingibile solamente nei sacri testi giudeo-cristiani¹. L'audacia illecita e temeraria di Platone si manifesta altresì nell'uso dell'infinito *adstruere*, il quale reduplica la sottolineatura semantica dell'usurpazione intellettuale della filosofia rispetto alla semplice verità della rivelazione. Questo verbo, raro presso gli autori più antichi e divenuto più frequente soltanto in età imperiale e soprattutto negli scritti dei cristiani², presenta un significato originario, fondato sull'etimologia del composto, simile a quello di *aedificare vel firmare*, in particolare di *iuxta exstruere, construere, coaedificare, addere* (con evidente enfasi sul preverbo *ad-*), che il Blaise³ rende in Francese con *bâtir à côté o ajouter*. Da tale significato originario nasce e si sviluppa, soprattutto in epoca postclassica⁴, il senso traslato di *adfirmare, probare, ostendere, arguere, disserere, defendere*, in particolare mediante *verba, argumenta* razionali e *testimonia*. Il lessema, pertanto, viene applicato a contesti in cui si tratta di opinioni, confutazioni, discussioni dialettiche, argomentazioni e che inevitabilmente rimandano al metodo caratteristico del dialogo filosofico antico. Se, da un lato, il Souter traduce semplicemente con *to declare, to prove o to show*, con un'accezione più generica, il Blaise sottolinea, con maggior pregnanza, l'ipoteca peggiorativa, presentando come traduzioni non solo *prouver, apporter, garantir e affirmer*, ma addirittura *prétendre* (e riferisce proprio il passo ambrosiano in questione) o *inventer faussement*. La tipicità di questo verbo nel dominio della filosofia antica, sebbene utilizzato dai suoi avversari cristiani, unito a *praesumo* e collocato soprattutto in questo contesto dossografico, lascia affiorare l'attitudine di Ambrogio predicatore e vescovo

¹ Sono altresì interessanti le traduzioni del verbo nelle lingue moderne, offerte dai principali repertori lessicali come il FORCELLINI, il LEWIS-SHORT, il BLAISE e il SOUTER (sempre s. v. *praesumo*), che confermano la presenza di questa ipoteca negativa, ben espressa dall'Inglese *to presume, to assume boldly e to venture, to dare, to be arrogant*, nonché dal Francese *se permettre de, avoir l'audace de, oser*.

² Cfr. *ThlL*, s. v. *adstruo*.

³ s. v. *adstruo*.

⁴ Cfr. *ThlL*, s. v. *adstruo*.

nei riguardi della filosofia profana, vano ragionamento e temeraria argomentazione che ardisce contraddire la Scrittura.

La specificità di siffatto impiego ambrosiano dei verbi fin qui analizzati è viepiù dimostrata, *ex contrario*, dal fatto che, nel momento in cui l'autore afferma che si sono avuti anche filosofi (non nominati esplicitamente) che, a differenza di Platone e Aristotele, hanno sostenuto correttamente che l'universo è stato creato, che ha cioè avuto un'origine temporale e materiale precisa e che è destinato ad avere parimenti una fine. Ora, questa dottrina filosofica coincide con la storia della salvezza e con quanto contenuto nelle pagine della Bibbia, per cui il vescovo, significativamente, capovolgendo prospettiva sulla filosofia pagana laddove essa concorda col dato cristiano, scrive che tali pensatori non *praesumunt* né *usurpant*, bensì *testificantur*. Quest'ultimo verbo, classificabile come termine del linguaggio giuridico¹, vale *testimonium dicere*, *testis esse*, *testari*, con applicazione soprattutto alle procedure di tribunale, ma assume, per traslato, anche il valore *lato sensu* di *confirmo* o *profiteor*, per cui può esprimere in generale un'asserzione, un'affermazione, una testimonianza professata o attestata, ben inserendosi nel contesto della *dissensio* filosofica che viene messa in luce nel paragrafo terzo della dossografia esameronale. Le traduzioni inglesi del Lewis-Short confermano questa attitudine giuridica, legata ad una professione di verità, riscontrabile nelle forme *to bear fitness*, *to give evidence*, *to attest* o *to testify*, che permettono, in seguito, di giungere al significato traslato caratteristico di espressioni quali *to show*, *to demonstrate*, *to exhibit*, *to publish*, *to bring to light*, che ben si accordano con l'atmosfera filosofica del brano e con lo statuto di un'affermazione dialettica. Il Blaise, per altro, mostra come il verbo sia ampiamente usato nelle traduzioni latine della Bibbia, assumendo principalmente il significato del Francese *attester* o *avertir*. Ambrogio, allora, nel suo preliminare riassunto di *opiniones* pagane sulla cosmologia, da una parte, descrive come presunzione e usurpazione le tesi antiche in contrasto con la Scrittura, mentre, dall'altra, chiaramente definisce testimonianza vera la tesi di coloro che nel mondo pagano hanno manifestato accordo con il dato biblico, in un certo senso prevenendolo mediante la riflessione razionale. Si pone, in tal modo, ancor meglio in luce l'ambivalenza ambrosiana verso la filosofia, utile e proficua se in accordo con la dottrina ortodossa, falso vaneggiamento se in conflitto con o al di

¹ Cfr. FORCELLINI, s. v. *testificor*.

fuori di essa. Una filosofia dall'autore studiata e sfruttata a piene mani nei suoi scritti, ma che, nell'universale *dissensio* fra i filosofi, si auto-smentisce e si auto-confuta, lasciando il fedele desideroso di comprendere o nell'errore o, comunque, nell'impossibilità di pervenire alla *aestimatio veri*.

PHYSICA

Riportando l'opinione di Democrito¹ in merito all'esistenza di *innumerabiles mundi*, in opposizione a quella di Pitagora, che avrebbe asserito l'esistenza di un universo soltanto, Ambrogio scrive che al filosofo di Abdera gli antichi attribuirono una grandissima autorità *de physicis*, cioè, come normalmente si intende², in materia di scienza naturale. È utile, a questo particolare riguardo, soffermarsi anche sullo statuto di questo termine, che spicca per il suo impiego in domini di carattere esclusivamente filosofico, caratterizzandosi, pertanto, come uno dei più evidenti tecnicismi della dossografia esameronale. L'utilizzo del termine, inoltre, in connessione a Democrito e all'attestazione della sua autorità nel campo dell'indagine naturale, potrebbe altresì aprire interessanti prospettive sulle fonti del vescovo di Milano e, in generale, sul problema della letteratura dossografica da lui utilizzata.

L'aggettivo latino *physicus* si configura quale prestito acclimatato proveniente dal greco φυσικός e designante, nel senso più ampio possibile, tutto quanto ha a che vedere con la φύσις, la *natura rerum*. Esso, infatti, viene normalmente glossato dai dizionari e dai repertori lessicografici con il sinonimo latino *naturalis*. I *Glossaria Latina* del Lindsay, ad esempio, interpretano la forma del neutro plurale *physicā* mediante l'esplicazione *graecum est, id est naturalia: physis enim graece natura rerum dicitur*³. Secondo la voce del *ThLL*⁴, il termine farebbe la propria comparsa nella lingua latina a partire da Lucilio, per ciò che concerne la poesia, e, per la prosa, da Cicerone, nel cui *corpus* ricorre all'incirca settantacinque volte. F. Spoth, autore del lemma, precisa che il significato del vocabolo può essere ricondotto *ad naturam ipsam*, ovvero alla sua *exploratio* ed *observatio*, compiute, generalmente, nella prospettiva antica, dai

¹ Cfr. AMBR. hex. 1, 1, 3: *nam Pythagoras unum mundum adserit, alii innumerabiles dicunt esse mundos, ut scribit Democritus, cui plurimum de physicis auctoritatis uetustas detulit etc.*

² Cfr. la traduzione di G. BANTERLE, *I sei giorni*, op. cit.

³ Cfr. *ThLL*, s.v. *physicus*, vol. X 1, p. 2062, lin. 66 - p. 2065, lin. 54.

⁴ Cfr. *ThLL*, s. v. *physicus*.

filosofi. La forma del maschile singolare dell'aggettivo, infatti, ossia *physicus*, è impiegata, nella maggior parte dei casi, in riferimento ai filosofi greci che si sono occupati dello studio della natura, cioè, come si direbbe nell'ambito della scienza moderna, della cosiddetta "fisica" o scienza naturale¹. L'aggettivo è sovente adoperato come apposizione che accompagna il nome proprio del filosofo menzionato o del generico *scriptor rerum naturam tractans*, soprattutto nel caso peculiare dei filosofi presocratici, impegnati, quant'altri mai, nella ricerca dell'ἀρχή della natura². Altrimenti, il semplice uso dell'aggettivo sostantivato designa, in modo non specifico, uno studioso della natura, un "fisico" o un filosofo naturale (sia esso anche teologo o medico, versato nella spiegazione razionale e naturalistica dei principi della propria scienza) senza ulteriori precisazioni. Significativo, dunque, che il vescovo di Milano utilizzi questo aggettivo proprio in un passo in cui si fa menzione di Democrito, uno dei *physici* per eccellenza³. Il Latino, tuttavia, conosce un diffuso impiego anche della forma del femminile singolare *physica* (-ē), modellato sul greco φυσική, che definisce, appunto, la cosiddetta "fisica", ossia la *scientia naturalis*, l'indagine razionale del mondo naturale compiuta dal *philosophus physicus*, che, nella natura, ricerca le *naturales rationes*, cioè tenta un approccio razionale alla spiegazione delle molteplici realtà naturali dell'universo. In base alle classificazioni e alle ripartizioni del sapere filosofico, intervenute con il sorgere delle correnti ellenistiche, la *physica* indicherà, nello specifico, la *pars naturalis philosophiae*, la branca della ricerca filosofica indirizzata allo studio della natura, della *physis*, sebbene il termine possa essere applicato altresì in un orizzonte più vasto, che abbraccia anche la cosiddetta *theologia naturalis* (che sarà oggetto di specifica trattazione nel presente lavoro, per la sua attinenza all'opera dei Padri) e perfino la *medicina naturalis*. Nell'arte medica, ad esempio, il *physicus* è il medico che applica rimedi conformi alla natura o che studia la conformazione naturale degli organismi umani, traendo da ciò una medicina che ha per guida e criterio la natura

¹ Cfr. *infra* l'analisi delle occorrenze latine.

² Cfr. *ThlL*, s. v. *physicus*: *inprimis de philosophis illis primis Graecorum*. Cfr. *Cic. de orat.* 1, 217 : *ei, quos physicos Graeci nominant*; *VARRO ling.* 10, 55 : *hi qui de omni natura disputant atque ideo vocantur physici*.

³ Cfr. *infra*.

stessa¹. D'altro canto, invece, la teologia naturale, che ricerca e propone una spiegazione razionale e immanente al cosmo del culto divino, senza bisogno di trascendenza o di rivelazione, ma poggiando soltanto sulle già menzionate *naturales rationes*, si oppone alla *fides* dei cristiani e alla loro religione fondata su scritture sacre e sulla credenza in una rivelazione divina. È, tuttavia, doveroso precisare che la forma di ablativo plurale, in cui il lessema si presenta nella dossografia esameronale, non rimanda né al maschile singolare *physicus* né al femminile *physica*, quanto piuttosto ad un neutro plurale *physicā*, il quale definisce, come rileva il *ThLL*, ciò che riguarda la *universa natura rerum eiusve scientia*. Tale forma, dunque, che rivela un consistente utilizzo, parallelo ai due già ricordati, comprende, nella propria accezione, tutto quanto concerne il mondo naturale, ma, soprattutto, lo studio, l'indagine, la scienza che la filosofia persegue su di esso. Parallelamente, i *physica* possono essere anche gli scritti o i libri che un determinato filosofo ha dedicato *ex professo* alla ricerca naturale, a quella parte del sapere scientifico che oggi chiamiamo fisica. Proprio questo tipo di conoscenza razionale della natura, implicante frequentemente un principio divino immanente ed esplicabile razionalmente, sarà quella *theologia naturalis* combattuta ed avversata dagli scrittori cristiani. Sintomatico, dunque, che Ambrogio menzioni l'autorità che gli antichi (cioè i pagani) attribuivano a Democrito nell'ambito della scienza naturale, poiché già dal ricorso al termine utilizzato sarebbe possibile intravedere un'allusione a quel dominio della scienza che il cristiano deve guardare con sospetto, in quanto contrastante con la spiegazione cristiana dell'origine del mondo (argomento dell'*Exameron*), fondata non sui ragionamenti dei filosofi, ma sulla Parola di Dio. Non è un caso che proprio Democrito abbia affermato l'esistenza di molteplici o infiniti universi, quando, al contrario, la Bibbia propone l'esistenza di un solo *mundus* creato dal Dio trascendente.

Gli altri principali lessici per la lingua latina sottolineano in maniera concorde il legame tra *physicus* e *naturalis* e il legame dell'aggettivo in esame con l'ambito specifico di quanto *ad res naturales pertinet*, come, soprattutto, la *scientia naturalis* o i *libri de rerum natura*, oggetto dello studio dell'*investigator naturae*, cioè il filosofo

¹ Cfr. *ThLL*, s. v. *physicus*.

fisico¹. Proprio nell’accezione basilare di *related to physics*, il termine, al neutro plurale, come nella forma ambrosiana, designa la cosiddetta *natural phylosophy*². In particolare, se, da un lato, il *physicus* è il *physician*, l’aggettivo può riferirsi, soprattutto nei testi cristiani, alla *théologie naturaliste* dei filosofi o, più in generale, essere associata al politeismo, senza perdere, tuttavia, il legame semantico originario è sempre assai stretto con il dominio della *philosophie naturelle*³.

Le prime due attestazioni nella letteratura di Roma⁴, all’interno dei frammenti delle *Satire* di Lucilio e dei *Mimi* di Laberio, costituiscono due utilizzi della forma maschile designante il “filosofo naturale” e, infatti, rimandano entrambe all’ambito delle dottrine dei presocratici, come Democrito. Successivamente, sono le più di settanta occorrenze ciceroniane a costituire il grosso dell’impiego del termine nel *corpus* dei testi filosofici di epoca precristiana. A tal proposito, è possibile raggruppare le diverse accezioni ciceroniane del vocabolo secondo le seguenti classificazioni d’uso. Innanzitutto vi si incontra l’utilizzo assai frequente di *physicus* (al singolare o al plurale) per indicare, come già nelle prime due attestazioni citate, lo *speculator venatorque naturae*, ossia lo studioso della natura e delle sue *rationes* costitutive⁵. Possono altresì

¹ Cfr. FORCELLINI, s. v. *physicus*.

² Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *physicus*.

³ Cfr. BLAISE, s. v. *physicus*.

⁴ Cfr. LUCIL. 635: *principio physici omnes constare hominem ex anima et corpore / dicunt*; LABER. *mim.* 72: *Democritus Abderites physicus philosophus etc.*

⁵ Cfr. e. g. Cic. *Brut.* 44: *sed tum fere Pericles Xanthippi filius, de quo ante dixi, primus adhibuit doctrinam; quae quamquam tum nulla erat dicendi, tamen ab Anaxagora physico eruditae exercitationem mentis a reconditis abstrusisque rebus ad causas forensis popularisque facile traduxerat*; *de orat.* 1, 49: *agerent enim te cum lege primum Pythagorei omnes atque Democritii ceteri quae in <iure> sua physici vindicarent, ornati homines in dicendo et graves, quibus cum tibi iusto sacramento contendere non liceret*; *orat.* 119: *si quidem etiam in Phaedro Platonis hoc Periclen praestitisse ceteris dicit oratoribus Socrates, quod is Anaxagorae physici fuerit auditor*; *ac.* 1, 14: *dein confugis ad physicos eos qui maxime in Academia inridentur, a quibus ne tu quidem iam te abstinebis, et ais Democritum dicere innumerabiles esse mundos, et quidem sic quosdam inter sese non solum similes sed undique perfecte et absolute ita pares ut inter eos nihil prorsus intersit, et eo quidem innumerabiles --- itemque homines*; *div.* 2, 11: *unusne mundus sit an plures, quae sint initia rerum, ex quibus nascuntur omnia: physicorum est ista prudentia*; *fat.* 24: *ut, cum vas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet etc.*; *fin.* 1, 6, 19: *quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere*; *nat. deor.* 1, 66: *haec ego nunc physicorum oracla fundo, vera an falsa nescio, sed veri tamen similia quam vestra*; *ibidem* 1, 83: *non pudet igitur physicum id est speculatorem venatoremque naturae ab*

dirsi *physici* i libri che trattano di fisica¹, cioè redatti dai filosofi sul tema *de rerum natura*. La *physica* è poi la branca della filosofia che si occupa dell'indagine sulla natura, la cosiddetta fisica, opposta alla retorica, alla matematica, alla geometria, alla dialettica o all'etica². Esistono le *rationes physicae*, che altro non sono che le *rationes naturales*, ricercate e studiate dalla filosofia naturale³. Allo stesso modo, si dà una *physica ratio*⁴, cioè un criterio razionale, tipico dei naturalisti, di accostarsi allo studio del reale e una *physica subtilitas disputandi*⁵, il seducente e sofisticato argomentare degno dei più acuti indagatori della natura, come i *physici* presocratici, Eraclito, Democrito, Empedocle ma perfino Epicuro. Attestato è anche l'uso del neutro plurale *physica* per indicare, in ugual modo, le dottrine fisiche dei filosofi, la materia delle loro ricerche sulle cause della natura e la filosofia o scienza naturale *tout court*⁶. Detto questo, è

animis consuetudine inbutis petere testimonium veritatis?; tusc. 1, 20, 46 : neque est enim ullus sensus in corpore, sed, ut non physici solum docent verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt.

¹ Cfr. Cic. *nat. deor.* 1, 32: *atque etiam Antisthenes in eo libro qui physicus inscribitur popularis deos multos naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum.*

² Cfr. Cic. *de orat.* 1, 61: *physica ista ipsa <et> quae paulo ante mathematica<e> et ceterarum artium propria posuisti, scientiae sunt eorum qui illa profitentur; ac. 1, 25: sed enitar ut Latine loquar, nisi in huiusce modi verbis ut philosophiam aut rhetoricam aut physicam aut dialecticam appellem, quibus ut aliis multis consuetudo iam utitur pro Latinis; fin. 3, 21: ad easque virtutes, de quibus disputatum est, dialecticam etiam adiungunt et physicam, easque ambas virtutum nomine appellant.*

³ Cfr. Cic. *nat. deor. ibidem* 2, 23: *sed quoniam coepi secus agere atque initio dixeram (negaram enim hanc primam partem egere oratione, quod esset omnibus perspicuum deos esse), tamen id ipsum rationibus physicis id est naturalibus confirmari volo.*

⁴ Cfr. Cic. *nat. deor.* 2, 63: *nam vetus haec opinio Graeciam opplevit, esse exsectum Caelum a filio Saturno, vinctum autem Saturnum ipsum a filio Iove: physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulis; ibidem* 3, 92: *neque id dicitis superstitiose atque aniliter sed physica constanti quae ratione.*

⁵ Cfr. Cic. *div.* 1, 110: *altera divinatio est naturalis, ut ante dixi; quae physica disputandi subtilitate referenda est ad naturam deorum etc.*

⁶ Cfr. Cic. *ac.* 1, 6: *iam vero physica, si Epicurum id est si Democritum probarem, possem scribere ita plane ut Amafinius; ibidem* 1, 6: *nostra tu physica nosti; fin. 1, 6, 17: principio, inquam, in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus; ibidem* 1, 19, 64: *sic e physicis et fortitudo sumitur contra mortis timorem et constantia contra metum religionis et sedatio animi omnium rerum occultarum ignorance sublata et moderatio natura cupiditatum generibusque earum explicatis; nat. deor. 1, 73: atqui si haec Democritea non audisset, quid audierat, quid est in physicis Epicuri non a Democrito? Tusc. 1, 21, 48: quo terrore? quo metu? quae est anus tam delira quae timeat ista, quae vos videlicet, si physica non didicissetis, timeretis, 'Acherusia templa alta Orci, pallida leti, nubila tenebris loca'?*

necessario ricordare che Cicerone adopera anche l'avverbio *physice*¹, che rimanda al metodo razionale di spiegazione dei fenomeni naturali adoperato dai filosofi, per cui esso può tradursi sia “alla maniera dei fisici” sia “secondo il ragionamento razionale, tipico della fisica”, in peculiare opposizione ad avverbi come *superstitiose* ed *anilitier*, che rimandano alle favole mitologiche senili. Nel lasso di tempo che va dalle riflessioni di Cicerone ai trattati di Apuleio e che caratterizza la stagione di argomentazione filosofica pagana, prima dell'avvento dei testi cristiani, le attestazioni dell'aggettivo e sostantivo in esame sono approssimativamente una quarantina e non si segnalano particolari deviazioni o innovazioni rispetto agli usi già consacrati dalla prosa ciceroniana. Varrone descrive i *physici* come coloro *qui de omni natura disputant*² e classifica con l'attributo *physicus* soprattutto Democrito³, come già accadeva in Cicerone e come accadrà in Ambrogio. I *physici*, del resto, sono anche gli autori delle spiegazioni razionali che interpretano in chiave naturalistica le *fabulae* della mitologia⁴. Vitruvio sembra mostrare soltanto l'uso della forma maschile *physicus* che designa sistematicamente lo statuto di filosofi naturali quali i presocratici, Empedocle, Pitagora, Anassagora, perfino Epicarmo e, soprattutto, Democrito⁵. Identico discorso deve essere fatto per la *Chorographia* di Pomponio, che attribuisce anch'essa a Democrito l'epiteto

¹ Cfr. CIC. div. 1, 126: *ex quo intellegitur, ut fatum sit non id, quod superstitiose, sed id, quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant et, quae sequuntur, futura sint.*

² Cfr. VARRO ling. 10, 3, 55: *itaque et hi qui de omni natura disputant atque ideo uocantur physici, tamen ex his ab uniuerſa natura profecti retro quae essent principia mundi ostendunt.*

³ Cfr. VARRO rust. 1, 1, 8: *hi sunt, quos tu habere in consilio poteris, cum quid consulere uoles, Hieron Siculus et Attalus Philometor: de philosophis Democritus physicus, Xenophon Socraticus, Aristoteles et Theophrastus peripatetici, Arc<h>ytaſ Pythagoreus etc.*

⁴ Cfr. VARRO ling. 5, 10, 69: *quae ideo quoque uidetur ab Latinis luno Lucina dicta uel quod est e<t> terra, ut physici dicunt, et lucet uel quod ab luce eius, qua quis conceptus est, usque ad eam, qua partus quis in lucem, <l>una iuuat, donec mensibus actis produxit in lucem, ficta ab iuuando et luce luno Lucina.*

⁵ Cfr. VITR. 7, praef. 2: *namque si non ita fecissent, non potuissemus scire, quae res in Troia fuissent gestae, nec quid Thales, Democritus, Anaxagoras, Xenophanes reliqui quae physici sensissent de rerum natura etc.*; 8, praef. 1: *Pythagoras uero, Empedocles, Epicharmos alique physici et philosophi haec principia esse quattuor proposuerunt*; 9, 5, 4: *quae figurata conformata quae sunt siderum in mundo simulacra, natura diuina quae mente designata, ut Democrito physico placuit, exposui, sed tantum ea, quorum ortus et occasus possumus animadvertere et oculis contueri.*

di *physicus*¹, e per le opere di Quintiliano² e Plinio il Vecchio³, che riporta, classificandole, le molteplici dottrine dei suddetti *physici*. Interessanti appaiono, invece, le declinazioni semantiche che emergono dalle opere di Gellio, dove *physici* sono i filosofi, come Democrito e Anassagora, che indagano le *quaestiones naturales*⁴, ma in cui i *physica* (al neutro plurale) sono un'articolazione del sapere⁵, della formazione umana, come i *musica* ed i *geometrica*, facendo parte degli *studia* e delle *disciplinae philosophiae*, come la dialettica. Il vocabolo designa, poi, come di consueto, non solo le teorie, ma anche i libri in cui esse sono contenute, come nel caso dei *lepidissimi* volumi di Aristotele dedicati ai *problemata physica*⁶. Infine, Apuleio, tanto nella trattazione più strettamente filosofica quanto negli altri scritti adopera il termine al maschile per designare, come la maggior parte delle attestazioni latine precristiane ha fin qui testimoniato, i filosofi naturali e, ancora una volta, Democrito⁷. Assai significativo, dal

¹ Cfr. MELA 2, 29: *turris quam Diomedis vocant signum fabulae remanet, et urbs quam soror eius suo nomine nominavit Abdere; sed ea magis id memorandum habet, quod Democritum physicum tulit, quam quod ita condita est*; 3, 45: *sed praeter physicos Homerumque universum orbem mari circumfusus esse disserit Cornelius Nepos ut recentior, auctoritate sic certior*. Si noti, in quest'ultimo caso, come l'autorità dei filosofi naturali, soprattutto presocratici, si opponga all'autorità poetica e mitica di Omero.

² Cfr. QUINT. inst. 12, 2, 22: *si quidem et Periclem, cuius eloquentiae, etiam si nulla ad nos monumenta venerunt, vim tamen quandam incredibilem cum historici tum etiam liberrimum hominum genus, comici veteres tradunt, Anaxagorae physici constat auditorem fuisse, et Demosthenem, principem omnium Graeciae oratorum, dedisse operam Platoni*.

³ Cfr. PLIN. nat. 2, 191: *praeclara quaedam et immortalis in eo, si credimus, divinitas perhibetur Anaximandro Milesio physico etc.*; 8, 59: *aeque memorandum et de panthera tradit Demetrius physicus*; 29, 5: *alia factio ab experimentis se cognominans empiricen coepit in Sicilia, Acrone Agragantino Empedoclis physici auctoritate commendato*.

⁴ Cfr. GELL. 15, 20, 4: *mox a corporis cura ad excolendi animi studium transgressus auditor fuit physici Anaxagorae et Prodicis rhetoris, in morali autem philosophia Socratis*.

⁵ Cfr. GELL. 17, 19, 3: *hominem cum viderat studia quoque et disciplinas philosophiae contrectare et physica adire et meditari dialectica multaque id genus theoremata auspicari sciscitarique, inclamabat deum atque hominum fidem ac plerumque inter clamandum his eum verbis increpabat etc.*

⁶ Cfr. GELL. 19, 4, 1: *Aristotelis libri sunt, qui problemata physica inscribuntur, lepidissimi et elegantiarum omnigenus referti*.

⁷ Cfr. APVL. apol. 45: *quod si magnum putarem caducum deicere, quid opus carmine fuit, cum incensus gagates lapis, ut apud physicos lego, pulchre et facile hunc morbum exploret, cuius odore etiam in uenaliis uulgo sanitatem aut morbum uenaliu experiantur?*; flor. 18, 36: *Protagora, qui sophista fuit longe multiscius et cum primis rhetoricae repertoribus perfacundus, Democriti physici cuius aequaeuus etc.*; mund. 8: *exhalationes duas physici esse dicunt: tenues et frequentes vix que visibiles ad superiora minari ex gremio telluris, nebularum agmina halitu amnium fontium que constare matutinis temporibus crassiora*.

punto di vista della presente indagine, il totale silenzio delle opere di Seneca in merito a tale lessema.

Con l'avvento e, successivamente, il trionfo della religione di Cristo, si avvertono, negli usi lessicali degli scrittori che trattano argomenti e questioni di natura filosofica, sensibili slittamenti semantici e mutamenti d'impiego del termine *physicus*. Per quanto concerne il primo utilizzo riscontrabile, in Tertulliano, è possibile notare una differenza fra l'*Ad nationes* e le altre opere. Se nel resto della propria opera in cui il termine è presente, l'apologeta cartaginese adopera soprattutto il sostantivo/aggettivo *physicus* per definire, secondo la tradizione consolidata, i filosofi naturali¹ che hanno, tra l'altro, contribuito a inventare una *superstitio physica*², ossia un politeismo fondato su di un naturalismo razionale che contempla il divino negli *elementa naturae*; nel trattato contro i pagani, invece, dove l'autore riprende la celebre tripartizione varroniana in merito alla religione antica, l'aggettivo *physicum* è usato per indicare uno dei tre generi di *religio*³, cioè, nella fattispecie, quella naturale, costruita secondo argomentazioni razionali dai filosofi o dai teologi naturali e opposta al *genus mythicum* delle favole poetiche ed al *genus gentile* delle superstizioni popolari⁴. Tale ripartizione

¹ Cfr. TERT. *apol.* 46: *quid enim Thales, ille princeps physicorum, sciscitanti croeso de diuinitate certum renuntiavit, commeatus deliberandi saepe frustratus?* ; *adv. Marc.* 1, p. 306 CSEL: *ut plerique physicorum, formidauerint etc.*

² Cfr. TERT. *adv. Marc.* 5, p. 580 CSEL: *non ergo per mundialium elementorum derogationem a deo eorum auertere cupiebat, - etsi dicendo supra: si ergo his, qui in natura sunt dei, seruitis, physicae, id est naturalis, superstitionis elementa pro deo habentis suggillat errorem, nec sic tamen elementorum deum taxans - sed quae uelit intellegi elementa, primas scilicet litteras legis, ipse declarat: dies obseruatis et menses et tempora et annos.*

³ Cfr. TERT. *ad nat.* 2, 1-2-3-5-9 : *triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse physi<cum>, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter po<etas> uoluitur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptau<erunt>. Igitur cum philosophi physicum coniecturis concinnarint, <poetae> mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro prae<sumpse>rint, ubinam ueritas collocanda? [...] physico auctoritas philo<so>phorum ut mancipium sapientiae patrocinator [...] Hinc enim physicum theologiae genus cogunt, <qui elemen>ta deos tradiderunt, ut dionysius stoicus trifariam deos d<iuidens> unam uult speciem quae in promptu sit, ut solem, lunam, <--->; aliam, quae non compareat, ut neptunum; reliquam, qu<ae> de ho<minibus> ad diui<ni>tatem transisse dicitur, ut herculem amphiarum [...] his ita <expe>ditis uidemus <p>hysicum istud ad hoc subornatum, ut deos elementa <cont>endat, cum ex his etiam alios deos natos alleget; dei enim nonnisi de deis nascerentur [...] haec secundum tripartitam dispositionem <totius diui>nitatis aut notiora aut insigniora digessimus, ut possit uideri satis responsum de physico genere, de poetico, de gentili [...] quare <cum> communes dei quam <in> physico quam in mythico compre<henda>ntur, actum est iam de <his sub> istis speciebus.*

⁴ Cfr. J. RÜPKE, *Antiquar und Theologe: systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro*, in A. BENDLIN - J. RÜPKE mit Diana PÜSCHEL (hsgeb.), *Römische Religion im historischen Wandel*:

del politeismo pagano, di matrice varroniana, dunque antica¹, avrà notevole successo nell'apologetica e nella trattatistica cristiana, nella quale si oppongono senza tregua la religione rivelata d'origine semitica e la teologia naturale che affonda le radici nelle riflessioni dei filosofi greci². Criticati i *physici* per la loro *obscuritas* e per il vano tentativo di voler afferrare cose incomprensibili, nonché contrapposti agli accademici, più congeniali allo spirito cristiano³, per Lattanzio, *physica* può essere la *ratio*, la spiegazione razionale, a cui vengono ricondotte le fole della mitologia politeistica⁴, ma può indicare anche lo specifico settore della scienza filosofica che indaga la natura⁵, ma nel quale non vi è utilità per il credente, poiché essa è *vana oblectatio* incapace di donare la *beatitudo*⁶, *supervacua* occupazione di filosofi deliranti⁷ che perdono il

Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid, Stuttgart 2009; J. RÜPKE, *Historicizing religion: Varro's « Antiquitates » and history of religion in the late Roman Republic*, «HR» 53 (3), 2013-2014, pp. 246-268; Si veda anche, per la reazione cristiana, G.J.P. O'DALY, *Augustine's critique of Varro on Roman religion*, in A.H. SOMMERSTEIN (ed. by) *Religion and superstition in Latin literature*, Bari 1996.

¹ L'idea sembra essere originariamente greca, attribuibile in particolare agli stoici e generatasi a partire dalle loro riflessioni su specifiche opere platoniche, cfr. P. VAN NUFFELEN, *Varro's « Divine antiquities »: Roman religion as an image of truth*, «CPh» 105 (2), 2010, pp. 162-188.

² Cfr. J. BARR, *Biblical faith and natural theology*, Oxford, 1993; Evangelia G. DAFNI, *Natürliche Theologie im Lichte des hebräischen und griechischen Alten Testaments*, «ThZ» 57 (3), 2001, pp. 295-310.

³ Cfr. LACT. *inst.* 3, 6, 5: *academici contra physicos ex rebus obscuris argumentati sunt nullam esse scientiam et exemplis paucarum rerum inconprehensibilium contenti amplexi sunt ignorantiam, tamquam scientiam totam sustulissent, quia in parte sustulerant; epit.* 32, 2: *cuius oraculi auctoritate apstinere se physicos oportebat, ne aut quaererent ea quae scire non poterant aut scire se putarent quae ignorabant.*

⁴ Cfr. LACT. *inst.* 1, 12, 3: *sed homines respectu elementi quod dicitur caelum totam fabulam explodunt tamquam ineptissime fictam, quam tamen Stoici ut solent ad rationem physicam conantur traducere.*

⁵ Cfr. LACT. *inst.* 3, 21, 1: *videamus tamen quid illum Socrates docuerit: qui cum totam physicam repudiasset, eo se contulit, ut de uirtute atque officio quaereret.*

⁶ Cfr. LACT. *inst.* 3, 7, 1: *transeamus nunc ad alteram philosophiae partem quam ipsi moralem uocant, in qua totius philosophiae ratio continetur, siquidem in illa physica sola oblectatio est, in hac etiam utilitas; ibidem* 3, 13, 6: *quodsi neque physica illa ratio necessaria est neque haec logica, quia beatum facere non possunt, restat ut in sola ethica totius philosophiae uis contineatur; ad quam se abiectis omnibus Socrates contulisse dicitur.*

⁷ Cfr. LACT. *inst.* 3, 8, 29: *si ad causas rerum naturalium, quae beatitudo mihi erit proposita, si sciero unde Nilus oriatur uel quidquid de caelo physici delirant?; epit.* 30, 6: *quodsi et physica superuacua est et haec logica, in ethica uero, quae sola necessaria est, philosophi errauerunt, qui summum bonum nullo modo inuenire potuerunt, inanis igitur et inutilis omnis philosophia reperitur, quae nec rationem hominis comprehendere nec officium potuit munus que complere.*

proprio tempo in una futile ricerca naturale anziché dedicarsi all'unico sapere filosofico meritevole e degno, l'etica o *philosophia moralis*¹. Mario Vittorino² distingue una filosofia *physica* che indaga i *divina* ed una *ethica* che indaga gli *humana*, secondo uno schema tradizionale, per quanto variabile, mentre sotto il nome di questo autore è stato tramandato un trattato intitolato *De physicis* (nomenclatura che richiama da vicino l'espressione ambrosiana in esame), dove *physicus*, quando non designa il filosofo naturale³, accompagna, al genere femminile, il termine *rationes*, oggetto dell'indagine dei fisici⁴. La *ratio physica* ha un'importanza capitale nel *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno⁵, che adopera l'espressione per indicare quella *raison conceptuelle*, quella *explication naturelle*, tipica dei filosofi naturali, che si occupa di spiegare razionalmente, secondo principi naturali, i miti e le credenze religiose⁶.

¹ Cfr. LACT. inst. 3, 7, 1: *transeamus nunc ad alteram philosophiae partem quam ipsi moralem uocant, in qua totius philosophiae ratio continetur, siquidem in illa physica sola oblectatio est, in hac etiam utilitas; ibidem 3, 13, 6 : quodsi neque physica illa ratio necessaria est neque haec logica, quia beatum facere non possunt, restat ut in sola ethica totius philosophiae uis contineatur; ad quam se abiectis omnibus Socrates contulisse dicitur.*

² Cfr. MAR. VICTORIN. rhet. 1, 2, p. 15: *plena philosophia, quae constat ex duobus, ex physica et ethica [...] Physica est quae de diuinis agit, ethica quae de humanis disserit.*

³ Cfr. PS. MAR. VICTORIN. phys. 1 : *sed physici res ipsas admirantes, immo stupidi, vi miraculi caecati, totius creaturae conditorem ipsum obliti sunt.*

⁴ Cfr. PS. MAR. VICTORIN. phys. 3 : *cognito itaque de rationibus ipsis physicis, quibus etiam sensus humanus semper confitebatur; nunc ad eos respondendum est, qui talem conditorem ponunt ita indigentem, ut non de suo fabricaret, sed alienum usurpando; ut non tantum indigens, sed etiam injustus inueniatur ; ibidem 9 : caetera cuius cibi, cui usui, in quem modum lex data sit, nobis requirentibus, historia necessaria est quae conveniat his physicis rationibus jam a nobis investigatis: quae cum nulla sit alia praeter quam didicimus in diuinis scripturis, ipsis physicis rationibus in eadem nos ipsam inducentibus, requiramus si consonat legem positam esse homini abstinere se ab una arbore, caeteris largiter fruente ; ibidem 27 : hoc tamen licet a diuino spiritu dictum credendum est; tamen, ut caetera, etiam hoc physicis rationibus paucis comprobemus.*

⁵ Cfr. FIRM. err. 2, 6: *in his funeribus et luctibus, quae uere sunt funera quae facta sunt, quorum extant hodieque reliquiae - nam et sepulchrum Osyridis hodieque in Aegypto est, et cremati corporis reliquiae cernuntur - defensores eorum uolunt addere physicam rationem, frugum semina Osyrim dicentes esse, Isim terram, Tyfonem calorem; 2, 7: physica ratio quam dicis alio genere celetur; 3, 2: hic quoque, sacratissimi imperatores, ut error iste celetur, etiam haec sacra physica uolunt esse ratione composita; 3, 4: dicant mihi quid hoc frugibus profuit ut fletus suos annuis ululatibus renouent, ut renati funeris calamitatibus ingemescant, quod dicant physica ratione compositum?; 7, 8: sed et errorem istum physica rursus uolunt ratione protegere: indiuisam mentem et diuisam, id est τὸν ἀμέριστον καὶ τὸν μεμερισμένον νοῦν, hac se putant posse ratione uenerari.*

⁶ Cfr. M. ANNECCHINO, *La ratio physica nel De errore profanarum religionum di Firmico Materno*, «Vichiana» 9, 1980, pp. 181-188.

Analizzati questi usi prevalenti nella letteratura cristiana, che suole insistere sulla vanità della ricerca fisica e sulla contrapposizione tra rivelazione e teologia razionale e naturale, si perviene, infine, all'età di Ambrogio, nella cui opera la sola ed unica occorrenza si trova nel passo della dossografia oggetto del presente lavoro. Appare evidente che la forma *physicis* utilizzata dal vescovo debba intendersi come neutro plurale, costituendo una sorta di rielaborazione retoricamente più ampia della consueta formula *Democritus physicus*, attraverso la menzione dell'*auctoritas* veneranda che gli antichi (pagani) gli attribuiscono nell'ambito dei *physica*, le speculazioni della scienza naturale. Negli scrittori contemporanei di Ambrogio l'impiego del termine segue i tradizionali filoni sopra elencati. Rufino, traducendo Origene, riprende la consueta partizione della filosofia in *physica*, *logica* ed *ethica*, facendo corrispondere al termine greco il latino *naturalis*¹; Paolino di Nola² spiega l'appellativo dato ai filosofi *physici* mediante il *nomen naturae*; Agostino³ polemizza coi *physici* greci⁴, utilizza il neutro *physica* per indicare le dottrine di quegli stessi filosofi⁵, indagatori delle *physicae rationes*⁶ e delle *res naturales*¹, mantiene salde la tripartizione varroniana² dei *tria*

¹ Cfr. RVFIN. Orig. in cant. prol. p. 75: *generales disciplinae, quibus ad rerum scientiam pervenitur, tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellarunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem, inspectivam*; Orig. in gen. 14, 3: *qui tres, ut ego arbitror, imaginem totius philosophiae tenent, quae apud eos in tres partes dividitur, logicam, physicam, ethicam, id est rationalem, naturalem, moralem*.

² Cfr. PAVL. NOL. 32, 40: *sunt etiam physici naturae nomine dicti, / quos antiqua iuvat rudis atque incondita uita*.

³ Le occorrenze del vocabolo in Agostino sono oltre trenta.

⁴ Cfr. e. g. AVG. c. acad. 2, 6: *in quam rem ueterum physicorum aliorum que magnorum philosophorum implorabat fidem ipsos etiam academicos oppugnans, qui se ueri simile contenderent sequi, cum ipsum uerum se ignorare faterentur, multa que argumenta collegerat, quibus nunc supersedendum arbitror, nihil tamen magis defendebat quam percipere posse sapientem*; enchir. 3: *cum ergo quaeritur quid credendum sit quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est quemadmodum ab eis quos physicos graeci uocant*; civ. 4, 32: *dicit etiam de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos*.

⁵ Cfr. e. g. AVG. c. acad. 3, 10: *item scio mundum istum nostrum aut natura corporum aut aliqua prouidentia sic esse dispositum eum que aut semper fuisse et fore aut coepisse esse minime desitutum aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum et innumerabilia physica hoc modo noui*.

⁶ Cfr. e. g. AVG. civ. 4, 11: *quodlibet igitur physicis rationibus et disputationibus adserant*; civ. 7, 29: *namque omnia, quae ab eis ex istorum deorum theologia uelut physicis rationibus referuntur ad mundum*.

genera religionis, physica o naturalis, mythica o fabulosa e civilis, l'altrettanto triplice articolazione della filosofia³ e l'opposizione tra *rationes* ed *interpretationes physicae*⁴, da un lato, e verità rivelata dall'altro; Gerolamo non si discosta in nulla dalla semantica e dalla consuetudine inveterate, insistendo sulla tripartizione della filosofia⁵ e

¹ Cfr. e. g. AVG. civ. 8, 3: *Socrates ergo, primus uniuersam philosophiam ad corrigendos componendos que mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam inpenderent.*

² Cfr. e. g. AVG. civ. 6, 5: *deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorum que unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium ciuile? [...] nihil in hoc genere culpauit, quod physicon uocant et ad philosophos pertinet, tantum quod eorum inter se controuersias commemorauit, per quos facta est dissidentium multitudo sectarum [...] dixerit aliquis: haec duo genera mythicon et physicon, id est fabulosum atque naturale, discernamus ab hoc ciuili, de quo nunc agitur, unde illa et ipse discreuit, iam que ipsum ciuile uideamus qualiter explicet; civ. 6, 12: nunc propter tres theologias, quas graeci dicunt mythicen physicen politicen, latine autem dici possunt fabulosa naturalis ciuilis, quod neque de fabulosa, quam et ipsi deorum multorum falsorum que cultores liberrime reprehenderunt, neque de ciuili, cuius illa pars esse conuincitur eius que et ista simillima uel etiam deterior inuenitur, speranda est aeterna uita, si cui satis non sunt quae in hoc uolumine dicta sunt, adiungat etiam illa, quae in superioribus libris et maxime quarto de felicitatis datore deo plurima disputata sunt.*

³ Cfr. e. g. AVG. civ. 8, 10: *nec, si litteras eorum christianus ignorans uerbis, quae non didicit, in disputatione non utitur, ut uel naturalem latine uel physicam graece appellet eam partem, in qua de naturae inquisitione tractatur, et rationalem siue logicam, in qua quaeritur quonam modo ueritas percipi possit, et moralem uel ethicam, in qua de moribus agitur bonorum que finibus adpetendis malorum que uitandis, ideo nescit ab uno uero deo atque optimo et naturam nobis esse, qua facti ad eius imaginem sumus, et doctrinam, qua eum nos que nouerimus, et gratiam, qua illi cohaerendo beati simus; civ. 11, 25: quantum intellegi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripertitam esse uoluerunt, immo tripertitam esse animaduertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius inuenerunt), cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica (quarum nomina latina iam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis moralis que uocarentur; quas etiam in octauo libro breuiter strinximus); non quo sit consequens, ut isti in his tribus aliquid secundum deum de trinitate cogitauerint, quamuis plato primus istam distributionem repperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi deus uisus est neque intellegentiae dator neque amoris, quo bene beate que uiuitur, inspirator.*

⁴ Cfr. e. g. AVG. civ. 7, 5: *sed ipsorum potius interpretationes physicas audiamus, quibus turpitudinem miserrimi erroris uelut altioris doctrinae specie colorare conantur; civ. 7, 30: ista sunt certe, quae diis selectis per nescio quas physicas interpretationes uir acutissimus atque doctissimus uarro, siue quae aliunde accepit, siue quae ipse coniecit, distribuere laborauit.*

⁵ Cfr. HIER. in eccles. 1, 8: *non solum de physicis, sed et de ethicis quoque scire difficile est; in Is. prol.: quid loquar de physica, ethica et logica? quidquid sanctarum est scripturarum, quidquid potest humana lingua proferre, et mortalium sensus accipere, isto uolumine continetur.*

guardando con disapprovazione ai sapienti del mondo, *qui de rebus physicis disputant*, anziché provvedere alla propria salvezza¹.

In questa disamina di utilizzi e significati di tale multiforme aggettivo e sostantivo, appare di significativa importanza l'accostamento consueto della qualifica di *physicus* al presocratico Democrito, il cui nome si incontra, in buona parte dei casi analizzati, sistematicamente accompagnato all'apposizione in esame, come se i termini *Democritus* e *physicus* costituissero una coppia abituale, consolidata nella tradizione filosofica. Si può ipotizzare che tale unione così produttiva sia nata nell'ambito dell'ampio bacino della letteratura dossografica, soprattutto in seno alle scuole filosofiche ellenistiche e in virtù del bisogno di compendiare le dottrine dei vari filosofi, in particolare presocratici, come fatto in principio dalla scuola peripatetica. Gli intellettuali e i letterati contemporanei di Ambrogio, soprattutto quelli di fede cristiana, erano soliti attingere le proprie nozioni di filosofia proprio da tali compendi e riassunti dossografici, sia greci che latini, senza risalire, salvo rari casi, direttamente alla fonte originaria, cioè all'opera redatta dal singolo filosofo. Probabilmente il nesso *Democritus physicus* si trovava già in uno di questi antichi resoconti di δόξαι e, attraverso il canale delle successive opere di riassunto, traduzione e copiatura, ha finito per diffondersi a tal punto da divenire un'associazione consueta, abituale, viva nei testi e nella memoria degli studiosi. Inoltre, non sembra casuale che proprio l'atomista Democrito, sostenitore di un sistema naturale puramente materialistico, cioè strutturato sulla sola *physis* senza la necessità di alcun intervento esterno, abbia avuto in sorte il titolo di *physicus* per eccellenza, quasi a voler sottolineare il suo pensiero materialistico, puramente *fisico*, da cui, del resto, discese quello di Epicuro, contro il quale la critica degli avversari profani prima e cristiani poi fu sempre accanita. Per quanto interessante possa apparire l'approfondimento di questo filone di ricerca, specialmente in relazione alla menzione di tale associazione proprio in Ambrogio, esso, tuttavia, esula dalla presente ricerca di tipo lessicografico e, pertanto, non sarà oggetto del presente studio.

¹ Cfr. HIER. in Is. 18, 6, 22 : aiunt *physici*, et quorum curae est de caelestibus disputare, lunam non habere proprium lumen, sed solis radiis illustrari; in Eph. citazione da controllare: porro stultiloquium esse existimo non solum eorum qui aliqua narrant turpia, ut risum moueant, et fatuitate simulata magis illudant eis, quibus placere desiderant: sed etiam eorum qui sapientes saeculi putantur, et de rebus physicis disputantes, dicunt se arenas littorum, guttas oceani, et coelorum spatium, terrae que punctum liquido comprehendisse.

MENS DIVINA

Nella parte conclusiva della propria dossografia¹, Ambrogio, come si è avuto modo di appurare anche in precedenza², afferma che non può esistere alcuna conoscenza e valutazione della verità sull'origine e sulla natura del *mundus*, qualora si presti fede alle vane opinioni dei filosofi, come Democrito o Pitagora³, in quanto esse dissentono l'una dall'altra, annullandosi a vicenda. Di contro alla verità certa e inconfutabile della Scrittura rivelata si staglia, ancora una volta, la contraddittorietà insanabile della scienza ellenica (abituamente sottolineata dagli autori cristiani), soprattutto in ciò che concerne la *vexata quaestio* della natura del cosmo: se, da un lato, alcuni pensatori lo considerano increato ed eterno⁴, altri, addirittura, gli attribuiscono una *mens divina*, estendendola all'universo intero, nel suo complesso, o assegnandola solamente alle sue parti⁵, ovvero riferendola ad entrambi i livelli nel contempo. Per affrontare, o meglio, per menzionare il problema della divinità dell'universo e delle sue *partes* (in particolare i corpi celesti, in base alla dottrina invalsa a partire dalla scuola

¹ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 1, 4: *inter has dissensiones eorum quae potest ueri esse aestimatio, cum alii mundum ipsum deum esse dicant, quod ei mens diuina ut putant inesse uideatur, alii partes eius, alii utrumque?* Si confronti il passo ambrosiano con CIC. *nat. deor.* 1, 40: *idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, loquemur esse, eandemque fatalem necessitatem appellat sempiternam rerum futurarum veritatem; quorum nihil tale est ut in eo vis divina inesse uideatur.* Il trattato dell'Arpinate sulla natura divina, come dimostra anche l'assonanza verbale qui segnalata con l'*Exameron*, è una delle opere a cui Ambrogio attinge maggiormente per la dossografia iniziale (cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 116 sq).

² Cfr. *supra* la sezione *I verbi della dissensio filosofica*.

³ Cfr. AMBR. *hex.* 1, 1, 3: *nam Pythagoras unum mundum adserit, alii innumerabiles dicunt esse mundos, ut scribit Democritus, cui plurimum de physicis auctoritatis uetustas detulit, ipsumque mundum semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere; contra autem Plato non semper fuisse et semper fore praesumit adstruere, plurimi uero non fuisse semper nec semper fore scriptis suis testificantur.*

⁴ Dottrina di origine platonica ed aristotelica, strettamente legata alla cosmologia, che contrasta insolubilmente con il dettato biblico.

⁵ Occorre precisare che, in questa sede, le *partes mundi* sono il sole e la luna, il cielo, gli astri, le stelle fisse e quelle erranti, cioè i pianeti, ossia quelle porzioni dell'universo che per la regolarità del proprio moto circolare e la perfezione della propria natura suscitano nell'uomo antico il senso riverente del sacro (Cfr. ALAN SCOTT, *Origen and the life of the stars, a history of an Idea*, Oxford 1994, pp. 3-103).

platonica¹), l'autore cita l'opinione di coloro che difendono il suddetto principio della natura divina dell'universo, limitandosi ad affermare che ad essi *ei (scil. mundo) mentem divinam inesse videatur* ed insistendo soltanto sulle contraddizioni reciproche dei filosofi greci. Ripercorrendo le principali articolazioni del pensiero greco sul problema assai dibattuto della divinità del cosmo², è opportuno ritenere di non scarsa importanza l'analisi e l'approfondimento della semantica e degli utilizzi dell'espressione *mens divina*, che l'autore impiega per designare la cosiddetta "anima del mondo"³, quella realtà che impronta di sé il cosmo dall'interno e lo rende un essere vivente dagli attributi divini, meritevole, pertanto, perfino di culto.

Il sostantivo *mens* sarebbe da ricondursi, dal punto di vista etimologico, al verbo *memini* e alla radice *—men*⁴, riscontrabile, ad esempio, nel greco μένος⁵ e, già dall'antichità, viene collegato ai termini greci διάνοια, φρήν, ψυχή, ma soprattutto νοῦς, di cui è di norma considerato l'equivalente latino⁶. La connessione con *memini* è già attestata negli studiosi antichi, ad esempio in Isidoro⁷, che propone come etimologia alternativa a *memini* l'opzione *quod emineat in anima*. Carisio⁸ glossa il termine, nelle due forme di nominativo singolare esistenti in origine (i. e. *mens*, *mentis*, accanto a *mentis*, *mentis*), rispettivamente con i già menzionati διάνοια e νοῦς, il quale è proposto come sinonimo anche da Gerolamo⁹, Rufino¹, Macrobio², Mario Vittorino³ e, in

¹Cfr., per il culto degli astri, M.P. NILSSON, *The origin of belief among the Greeks in the divinity of the heavenly bodies*, in «HThR» 1940, pp. 1-8.

² Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit. pp. 278-291 sugli onori divini attribuiti al cosmo e alle sue parti (pp. 292-306).

³Cfr. R. MOHR, *The world-soul in the Platonic cosmology*, in «ICS» 1982 (VII), pp. 41-48 e, soprattutto, la diffusa ed amplissima, per quanto datata, trattazione di J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939.

⁴ Cfr. ERNOUT-MEILLET, vol. I, pp. 396-397.

⁵Cfr. *ThLL*, s. v. *mens*, vol. VIII, p. 711, lin. 59 - p. 738, lin. 36. Curatore della voce è Hofmann.

⁶ Ibidem: *vi originaria i. q. νοῦς, pars animi potior intellegendi et cogitandi capax*.

⁷Cfr. ISID. *orig.* 11, 1, 12: *mens autem uocata, quod emineat in anima, uel quod meminit*.

⁸Cfr. CHAR. *gramm.* p. 49, 26 B: *mens διάνοια, νοῦς mentis*.

⁹Cfr. HIER. in *Is.* 1, 8 p. 31^C: *iuxta anagogen, uinea dei et pomorum paradus, anima nostra appellari potest, cui si mens, id est νοῦς, praefuerit, habet custodem mentis deum*.

precedenza, dallo stesso Plutarco⁴, che traslittera la voce latina. Celio Aureliano⁵, medico e traduttore in Latino di opere di medicina, originario della Numidia e vissuto nel V secolo d. C., assume come corrispettivo di *mentes* il termine φρένας, ma il contesto della trattazione è medico. Quanto alla chiarificazione della parola direttamente in lingua latina, interessanti, nella propria sinteticità, appaiono le definizioni proposte da Lattanzio⁶, Elio Donato⁷, Agostino⁸ e Isidoro⁹, che si peritano di distinguere correttamente il valore semantico di termini all'apparenza percepibili come sinonimi, come *anima*, *animus*, *sensus* e *mens*. Se, da una parte, Lattanzio precisa che *non idem est anima et mens: aliud est enim quo vivimus, aliud quo cogitamus*, Agostino lo segue

¹Cfr. Rvfin. Orig. princ. 2, 8, 3 p. 161, 6 : *et post multum de anima tractatum hoc intulit, id est mens, corruens facta est anima et rursum anima instructa uirtutibus mens fiet.*

²Cfr. MACR. somn. 1, 2, 14: *ceterum cum ad summum et principem omnium deum, qui apud Graecos τὰγαθόν, qui πρῶτον αἴτιον nuncupatur, tractatus se audet attollere, vel ad mentem, quem Graeci νοῦν appellant, originales rerum species, quae ιδέαι dictae sunt, continentem, ex summo natam et profectam deo: cum de his inquam loquuntur summo deo et mente, nihil fabulosum penitus attingunt, sed siquid de his adsignare conantur quae non sermonem tantum modo sed cogitationem quoque humanam superant, ad similitudines et exempla confugiunt.* Alquanto interessante, nell'ottica del linguaggio filosofico di cui si occupa la presente trattazione, il fatto che Macrobio affronti il problema della definizione terminologica di *mens*/νοῦς nello stesso contesto di *species*/ιδέαι.

³Cfr. MAR. VICTORIN. in Eph. 5, 30: *non ita hic accipiendum tamquam huius carnis quam induit et in qua apparuit, nos partem habere et de eius ossibus, quae ossa fuerunt carnis eius in qua Christus apparuit, sed accipiamus deitatem totam eiusdem quae est in spiritu, ubi in omnibus supra caelum et in caelestibus potentiam deitatis suae habet circa spiritum, circa mentem, quam νοῦν Graeci dicunt, et circa animam.* Il νοῦς è in questo caso quello divino del Cristo di cui il battezzato prende parte.

⁴Cfr. PLUT. Rom. 21, 3: μέντεμ δὲ τὸν νοῦν ὀνομάζουσι.

⁵Cfr. CAEL. AUR. acut. 1 praef. 4: φρένας [...] graece mentes vocaverunt. Cfr. ISID. orig. 4, 6, 3: *Graeci enim mentem φρένας uocant.* In questi due casi il riferimento non è alla *mens* incorporea, immateriale, parte più alta dell'anima spirituale, bensì si tratta del suo supporto fisico nel corpo umano, concreto e corporeo.

⁶Cfr. LACT. inst. 7, 12, 9: *primum non idem est anima et mens: aliud est enim quo uiuimus, aliud quo cogitamus.*

⁷Cfr. DON. Ter. Andr. 164: <'animus'> voluntas est, 'mens' etiam ratio.

⁸Cfr. AUG. trin. 15, 7, 11: *non igitur anima sed quod excellit in anima mens uocatur.*

⁹ Cfr. ISID. diff. 2, 87 : *anima est qua vivimus, animus quo regimur, spiritus quo spiramus; mens qualitas est quae bona aut mala potest referri ad cogitationem ; orig. 11, 1, 13 : dum ergo uiuificat corpus, anima est: dum uult, animus est: dum scit, mens est: dum recolit, memoria est: dum rectum iudicat, ratio est: dum spirat, spiritus est: dum aliquid sentit, sensus est.*

distinguendo, altrettanto, *anima* da *mens*, che è, invece, *quod excellit in anima*. Parimenti, Isidoro, distinguendo anche *spiritus*, riferisce a *mens* le attività della *cogitatio* e dello *scire*. Significativa anche la lunga serie di glosse offerta dai *Synonima Ciceronis*, tra le quali è opportuno segnalare, tra le tante, *sensus*, *animus*, *ratio*, *iudicium* e *voluntas*¹. Il significato² del vocabolo *mens*, in particolar modo laddove accompagnato dall'aggettivo *divina*, tende ad essere riconducibile a contesti in cui si discetta non tanto dell'anima umana e delle sue facoltà intellettive, bensì, assai significativamente, *de deo* o *de mundo*. Sia negli scrittori profani, legati all'antica religione tradizionale, seppur filtrata dalla filosofia, sia negli scrittori ecclesiastici, *mens divina* designa essenzialmente un ente divino (ma anche degli enti divini, al plurale, a seconda delle credenze), concepito come essere dotato non solamente di vita, ma, soprattutto, di ragione, di conoscenza e sapienza, di intelletto, ossia quel νοῦς cosmico descritto dai filosofi greci, che amministra e governa l'universo, in accordo alla propria volontà ed intelligenza. La *divina mens*³ che attraversa e orienta il mondo è sostanzialmente la divinità suprema, in quanto partecipe della stessa parte razionale dell'anima, il λογιστικόν, che caratterizza anche l'essere umano, simile a Dio proprio in quanto compartecipe della parte più eminente e sublime dell'anima, l'intelletto razionale. Che sia un indefinibile nume pagano, un'entità gnostica o il Dio dei cristiani (con una particolare attenzione al Figlio, *mens* del Padre)⁴, tale *mens divina* è la provvida intelligenza che, soprattutto *ex doctrina philosophorum*, regge l'universo e le sorti umane: per questo, all'aggettivo *divina*, possono affiancarsi o sostituirsi altri attributi di pertinenza "divina", quali *caelestis*, *sacra*, *sempiterna*, *superna*⁵. Eppure, nell'utilizzo

¹Cfr. SYNON. CIC. p. 435, 4 B: *mens: sensus, animus, ratio, consilium, sententia, iudicium, voluntas, placitus, examen, tractatus, perpensio etc.*

² Tutte le definizioni, le esplicazioni semantiche e soprattutto le glosse, sia in Greco che in Latino, riportate nella presente voce sono state desunte dal *ThlL* (vol. VIII, p. 711, lin. 59 - p. 738, lin. 36, s. v. *mens*), a cui si rimanda per gli esempi di impiego qui menzionati e per ulteriori riferimenti a passi della letteratura latina in cui è illustrato l'uso dell'espressione.

³ Negli scrittori ecclesiastici il nesso non va inteso nel senso di "una mente di natura, di qualità divina", ma, assai più peculiarmente, come "la mente di Dio", l'unico Dio delle Scritture a cui si associano le proprietà della divinità suprema elaborata dal pensiero greco.

⁴Cfr. *ThlL* vol. VIII, p. 711, lin. 59 - p. 738, lin. 36, s. v. *mens*.

⁵*Ibidem*.

di *mens divina*, è insita una particolare allusione all'ambito semantico della teologia cosmica, giacché questa *mens*, nella prospettiva tanto degli autori seguaci della scienza greca quanto in quella dei cristiani che la confutano, designa, in modo specifico e sintomatico, la cosiddetta *anima mundi*¹, ovvero quell'essenza razionale che rende il mondo un essere vivente, un *animal* dotato di sensibilità e ragione, un essere divino, secondo quanto affermato da molteplici scuole filosofiche, come quella platonica, aristotelica o stoica², che postulano la divinità del cosmo, attribuendogli qualità e prerogative spettanti ad un dio. In particolare, questa *mens divina* è assegnata in primo luogo agli astri, sole e luna, pianeti e stelle fisse, dal momento che essi, nel proprio moto costante, circolare, eterno, immutabile e uniforme, sembrano rivelare all'uomo sapiente e pio una razionalità insita nella natura che induce a credere divinità il mondo o le sue parti, permeate e governate dal sopraccitato νοῦς, conferente ordine ed armonia alla natura e ai suoi fenomeni, come la mente umana tiene le redini dell'anima e del corpo. Molto peculiare, dunque, che tale espressione di pertinenza filosofica sia impiegata dal vescovo di Milano proprio in corrispondenza della sua dossografia preliminare alla trattazione della genesi, dato che il suo intento è dichiaratamente quello di confutare le empie dottrine della sapienza ellenica che conducano all'errore della divinità del *mundus*, opera di Dio e non dio esso stesso.

Gli altri repertori lessicali di abituale consultazione contribuiscono a delineare meglio e più chiaramente il concetto veicolato dalla coppia di lessemi in esame. Il Forcellini³ definisce il sostantivo *mens*, in senso proprio, come *animi sensus, ratio sentiendi et cogitandi, ingenium, animus*. Il legame con l'anima umana è evidente, poiché la *mens* è *princeps animi facultas, pars animi potior et sublimior, ratio, intelligentia, qua res etiam ab omni materia abstractas contemplamur et percipimus*. Oltre ad indicare, poi, la *memoria*, oppure la facoltà umana che si definisce *cogitatio* e da cui trae origine ogni *consilium*, ogni *propositum*, o che è sede di *voluntas, prudentia* e *vis animi*, il termine viene connesso anzitutto a νοῦς, come si è più volte ribadito, con

¹L'espressione, di inconfondibile sapore platonico, sembra manifestarsi soltanto nel IV secolo, negli scritti di autori come Calcidio, Agostino e Rufino traduttore di Origene.

² Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 286 sq.

³Cfr. FORCELLINI, s. v. *mens*.

riferimento esclusivamente agli esseri umani e divini. Ugualmente, il Lewis-Short¹, rilevando l'etimo nella radice di *memini*, traduce e spiega il termine con l'Inglese *mind*, *disposition*, *conscience*, ma soprattutto mediante *intellectual faculties*, quali *understanding*, *reason*, *intellect*, *judgment* o *discerning*, che mostrano come la *mens* debba intendersi quale prerogativa esclusiva degli esseri razionali, capaci di discernere e operare in modo consapevole ed intelligente. Per quanto concerne, infine, il linguaggio di epoca cristiana, *mens* è reso dal Blaise² con *faculté intellectuelle*, *âme*, *intelligence*, *esprit*, ciò che, secondo Agostino³, rende l'uomo superiore a tutti gli altri viventi, ossia *l'âme avec ses facultés, plus intime que spiritus*, ossia il νοῦς, *la partie supérieure de l'âme raisonnable, qui adhère aux intelligibles ou à Dieu*. I significati tradizionali, indicanti anche i prodotti del ragionamento mentale, permangono vitali, ma la *mens*, intesa come facoltà di pensiero e ragione, appare certamente *humana*, ma soprattutto *divina*, attributo di un Dio che è *mens*, *ratio et spiritus*⁴, ma anche *Verbe incarné issu de la « pensée » du Père*. Il Souter⁵, invece, con una prospettiva più limitata, riconduce il termine solamente a ψυχή (*soul*), soprassedendo pertanto sull'essenziale valenza del termine, che non si riferisce tanto alla vita dell'essere animato, ma alla sua capacità intellettiva, alla sua facoltà di pensare, decidere e volere. Facoltà, questa, che il pensiero filosofico antico attribuiva non solo agli uomini e a Dio ma, in alcuni casi, anche al cosmo e agli astri: questo è, infatti, il cardine della questione attorno a cui ruota la condanna ambrosiana della divinità del mondo, dio per alcuni filosofi profani non perché animato (cioè dotato di ψυχή) ma in quanto senziente ed intelligente.

La catalogazione delle occorrenze di questo nesso nella letteratura latina di epoca antica evidenzia, in primo luogo, un intervallo di tempo piuttosto ampio fra il primo diffuso utilizzo, riscontrabile in epoca tardo-repubblicana e classica, e la ripresa di un altrettanto frequente impiego, corrispondente solo all'avvento del cristianesimo. In tale intervallo di tempo, successivo alla fioritura classica e coincidente con la seconda

¹Cfr. LEWIS-SHORT, s.v. *mens*.

²Cfr. BLAISE, s. v. *mens*.

³Cfr. AVG. *lib. arb.* 1,8, 18: *hoc, quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, siue mens, siue spiritus*.

⁴Cfr. MINVC. 19, 2: *quid aliud et a nobis Deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur?*

⁵Cfr. SOUTER, s. v. *mens*.

parte del I e il II secolo d. C., le attestazioni divengono molto scarse: per la precisione, una si trova in Petronio, l'altra in Apuleio, significativamente nel *De mundo*, traduzione e trattazione di argomento cosmologico a partire dallo pseudo-aristotelico *Περὶ κόσμου*. Ciò che, infatti, si caratterizza fin da subito, almeno a partire dal *De rerum natura* e dai dialoghi di Cicerone, come una formulazione tipica, pertinente all'ambito filosofico, torna ad essere attestato, con tale valore, e massicciamente impiegato, soltanto con l'epoca di Minucio Felice, cioè tra il II e il III secolo della nostra era. Nell'epoca relativa, invece, ai due autori sopracitati non sembrerebbe esserci, salvo il caso di Apuleio, nessun'altra attestazione, non solo del nesso¹ utilizzato come termine filosofico, ma addirittura del nesso stesso (In Petronio, infatti, l'ambito di utilizzo non è cosmologico). La prima attestazione assoluta è lucreziana² e subito conduce al piano della cosmologia e della natura dei fenomeni del *mundus*: un'intelligenza divina è l'origine della natura. L'Arpinate adotta il sintagma sia in senso comune, chiamando *mentes divinae* gli animi di uomini eccellenti³, sia in senso più tecnico per definire concetti di pertinenza della filosofia greca. *Mens*, infatti, può indicare anzitutto il νοῦς ordinatore di Anassagora⁴; può essere, poi, la *universa mens* da cui, secondo Pitagora, sono state attinte le anime umane⁵; essa *permeat et complet omnia*, insieme al *sensus aeternus*, garantendo la *divinatio naturalis* e perfino attribuendo un significato al volo degli uccelli⁶, in una prospettiva incline al panteismo, che giustifica la mantica¹; è la

¹Si sono, ovviamente, analizzate le occorrenze sia di *mens divina* che di *divina mens*.

²Cfr. LVCR. 3, 14: *nam simul ac ratio tua (scil. Epicuri) coepit vociferari / naturam rerum divina mente coorta / diffugiunt animi terrores, moenia mundi / discedunt*.

³Cfr. CIC. leg. agr. 2, 90: *neque vero ea res fefellit homines divina mente et consilio praeditos; Rab. perd. 29: itaque cum multis aliis de causis virorum bonorum mentes divinae mihi atque aeternae videntur esse, tum maxime quod optimi et sapientissimi cuiusque animus ita praesentit in posterum, ut nihil nisi sempiternum spectare videatur*.

⁴Cfr. CIC. ac. 2, 118: *Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas, eas primum confusas postea in ordinem adductas mente divina*.

⁵Cfr. CIC. Cato 78: *audiebam Pythagoram Pythagoreosque incolas paene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, numquam dubitasse quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus*.

⁶Cfr. CIC. div. 1, 120: *eademque efficit in avibus divina mens, ut tum huc, tum illuc volent alites, tum in hac, tum in illa parte se occultent, tum a dextra, tum a sinistra parte canant oscines*.

natura divina e razionale che amministra il cosmo e le sue parti più importanti, origine e, nel contempo, garante della legge naturale e morale²; può divenire un mero sinonimo di *deus*, colui che ascolta le preghiere dei mortali³; è l'unica essenza cui l'animo umano può essere comparato, poiché esso trae origine dall'animo divino⁴. Interessante, però, è l'utilizzo che Cicerone fa di *mens divina* (o *divina mens*) nelle pagine del *De natura deorum*, che, come si è già osservato, Ambrogio conosceva a fondo e cui, soprattutto, ha attinto nella dossografia dell'*Exameron*. Nella rassegna di δόξαι sul divino, elencata dall'epicureo Velleio nel primo libro, con spregiativo riferimento alle dottrine di Eraclide Pontico, si dice che questi attribuì la divinità ora ai pianeti, ora alla terra, ora al cielo, dotando anche il *mundus* nel suo complesso di *mens divina*, pur affermando, nella medesima opera, che dio è privo di *sensus* (da intendersi come percezione e intelligenza)⁵. A questo proposito, risulta significativo che alla *mens* si associ il *sensus*, caratteristiche, appunto, degli esseri viventi, senzienti e razionali, come dio, l'uomo e, talvolta, il mondo stesso e le sue componenti. Dalla contemplazione del *tantus opus* che è la natura è possibile risalire alla perfezione della *mens divina* che non solo ha prodotto quest'opera, ma che la regge costantemente, permeando della propria divinità sole, luna,

¹Cfr. Cic. div. 1, 110: *altera divinatio est naturalis, ut ante dixi; quae physica disputandi subtilitate referenda est ad naturam deorum, a qua, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos animos et libatos habemus; cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est contagione divinorum animorum animos humanos commoveri.*

²Cfr. Cic. leg. 2, 10: *neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendo habet etc. [...] erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, quom scripta est, sed tum, quom orta est; orta autem est simul cum mente divina.*

³Cfr. Cic. nat. deor. 3, 93: *nempe singuli vovent, audit igitur mens divina etiam de singulis; videtis ergo non esse eam tam occupatam quam putabatis.*

⁴Cfr. Cic. Tusc. 5, 38: *etsi praestantia debent ea dici, quae habent aliquam comparisonem, humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest; ibidem 5, 70: haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa <a> deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur.*

⁵Cfr. Cic. nat. deor. 1, 34 : *ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refert liberos, et tamen modo mundum tum mentem divinam esse putat, errantibus etiam stellis divinitatem tribuit sensuque deum privat et eius formam mutabilem esse vult, eodemque in libro rursus terram et caelum refert in deos.*

astri, pianeti e universo stesso¹. In merito a questo *mundus*, i sapienti si domandano se esso sia un prodotto di *casus* e *necessitas* ovvero l'opera intelligente di una *ratio* e *mens divina*². Lo stesso significato è da attribuirsi a *divina mens* in un frammento in versi citato nel dialogo sulla divinazione³, ove si constata una *nota* divina nei moti celesti ed astrali. Infine, in un frammento assai lacunoso della traduzione del *Timeo* platonico, *mens divina* compare accanto a *ratio*, di nuovo all'interno di un paragrafo dedicato ad astri, sole e luna con il loro moto perfetto e divino⁴. Rimanendo in età augustea, Virgilio, in un celebre passo del IV delle Georgiche⁵, riassume icasticamente in pochi versi il concetto panteistico espresso dalle parole *deum ire per omnia*: le api, creature divine, sembrano, per le loro qualità inimitabili, essere una parte stessa della *mens divina* che presiede al mondo, alla vita, alla generazione e alla morte e che permea di sé la natura intera. Nella prosa del *De architectura* vitruviano, in una prospettiva decisamente provvidenzialistica, *mens divina* non riceve una caratterizzazione spiccatamente cosmologica, ma assume, piuttosto, il valore di "divinità", in generale, una divinità priva di contorni precisi ma che in modo intelligente e saggio ordina e

¹ Cfr. Cic. *nat. deor.* 5, 100: *qui etiam si aberrant a coniectura, video tamen quid sequantur: tu quod opus tandem magnum et egregium habes quod effectum divina mente videatur, ex quo esse deos suspicere?*; ibidem 2, 80: *cum satis docuerimus hos esse deos, quorum insignem vim et inlustrem faciem videremus, solem dico et lunam et vagas stellas et inerrantes et caelum et mundum ipsum et earum rerum vim quae inessent in omni mundo cum magno usu et commoditate generis humani, efficitur omnia regi divina mente atque prudentia.*

² Cfr. Cic. *nat. deor.* 2, 88: *hi autem dubitant de mundo, ex quo et oriuntur et fiunt omnia, casum ipse sit effectus aut necessitate aliqua an ratione ac mente divina, et Archimedeum arbitrantur plus valuisse in imitandis sphaerae conversionibus quam naturam in efficiendis etc.*

³ Cfr. Cic. *div.* 1, 17: *et, si stellarum motus cursusque vagantis / nosse velis, quae sint signorum in sede locatae, / quae verbo et falsis Graiorum vocibus errant, / re vera certo lapsu spatio quae feruntur, / omnia iam cernes divina mente notata.*

⁴ Cfr. Cic. *Tim.* 28-29: *voce et sine ullo sono, cum eandem partem attingit, qua sensus cieri potest, <et> orbis illius generis alterius inmutatus et rectus omnia animo mentique denuntiat, tum opiniones adensionesque firmae veraeque gignuntur; cum autem in illis rebus vertitur, quae, manentes semper eadem, non sensu, sed intellegentia continentur --- ratione igitur et mente divina ad originem temporis [curris] curriculum inventum est solis et lunae --- --- ius natura converteret, ut terram lunae cursus proxime ambiret, ei quae supra terram proxima solis circumvectio esset.*

⁵ Cfr. Verg. *georg.* 4, 219 sq.: *his quidam signis atque haec exempla secuti / esse apibus partem divinae mentis et haustus / aetherios dixere; deum namque ire per omnia, / terrasque tractusque maris caelumque profundum; / hinc pecudes armenta viros, genus omne ferarum, / quemque sibi tenuis nascentem arcessere vitas; / scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri / omnia, nec morti esse locum, sed viva volare / sideris in numerum atque alto succedere caelo.*

predispone il mondo, provvedendo al destino dell'uomo¹. Apuleio² adopera il nesso per designare l'agente ed origine dell'armonia del cosmo (simile a un coro), a partire dalle sue molteplici *varietates*: tale *mens divina* è il demiurgo e custode dell'universo creato. Risulta altresì utile ricordare le attestazioni in Sallustio³ (una delle più antiche, accanto a Cicerone e Lucrezio), Livio⁴ e, successivamente, Petronio⁵. Nel primo, il sintagma è utilizzato secondo una valenza già riscontrata in Cicerone per indicare le doti pressoché divine dell'animo di uomini eccezionali, mentre, nei restanti due casi, *mens divina* non è rivestito di una speciale e ben individuabile accezione cosmologica, confrontabile con i contesti astronomici e filosofici esaminati finora, bensì è adoperato nel senso più generico di "divinità", sebbene sia importante sottolineare che esso esprime, comunque, il concetto di una divinità intelligente e provvida che governa il mondo, vigilando sulle sorti umane, una divinità garante dell'ordine e del diritto, che si prende cura dell'universo che ha realizzato.

¹ Cfr. Cfr. VITR. 6,1, 11: *ita divina mens civitatem populi Romani egregia temperataque regione conlocavit, uti orbis terrarum imperii potiretur*; 8, praef. 3: *igitur divina mens, quae proprie necessaria essent gentibus, non constituit difficilia et cara, uti sunt margaritae, aurum, argentum ceteraque, quae neque corpus nec natura desiderat, sed sine quibus mortalium vita non potest esse tuta, effudit ad manum parata per omnem mundum*; 9, 1, 1: *ea autem sunt divina mente comparata habentque admirationem magnam considerantibus, quod umbra gnomonis aequinoctialis alia magnitudine est Athenis, alia Alexandriae, alia Romae, non eadem Placentiae ceterisque orbis terrarum locis*; 9, 6, 3: *quorum scientiae sunt hominibus suspiciendae, quod tanta cura fuerunt, ut etiam videantur divina mente tempestatum significatus post futuros ante pronuntiare*.

² Cfr. APVL. mund. 29: *at enim ut in choris, cum dux [carminis] hymno praecinit, concinentium vulgus virorum et feminarum mixtis gravibus et acutis clamoribus unam harmoniam resonant, sic divina mens mundanas varietates ad instar unius concertionis relevat*.

³ Cfr. SALL. lug. 92, 2: *omnia non bene consulta in virtutem trahebantur: milites, modesto imperio habiti simul et locupletes, ad caelum ferre; Numidae magis quam mortalem timere; postremo omnes, socii atque hostes, credere illi aut mentem divinam esse aut deorum nutu cuncta portendi*.

⁴ Cfr. LIV. 10, 39, 15.17: *deos immortales cum iratos adesse propter totiens petita foedera, totiens rupta, tum, si qua coniectura mentis divinae sit, nulli umquam exercitui fuisse infestiores, quam qui nefando sacro mixta hominum pecudumque caede respersus, ancipiti deum irae devotus, hinc foederum cum Romanis ictorum testes deos, hinc iuris iurandi adversus foedera suscepti execrationes horrens, invitus iuraverit, oderit sacramentum, uno tempore deos, cives, hostes metuat*.

⁵ Cfr. PETRON. 104, 3-4 : *'hinc scies' inquit Eumolpus 'Epicurum hominem esse divinum, qui eiusmodi ludibria facetissima ratione condemnat' --- ceterum Lichas ut Tryphaenae somnium expiavit, 'quis' inquit 'prohibet navigium scrutari, ne videamur divinae mentis opera damnare?'*

In epoca cristiana, l'*Octavius* di Minucio Felice¹, riprendendo un passo ciceroniano sopracitato, rivela, ancora, un impiego di *mens divina* in relazione al *mundus*, là dove sono esplicitamente menzionati dall'autore Teofrasto ed Eraclide Pontico, assertori della divinità del cosmo. Lattanzio, a sua volta, sia nelle *Institutiones* sia, assai significativamente, nel *De opificio Dei*, affronta più volte la confutazione della tesi di quanti ritengono i fenomeni della natura dominati dal caso o dalla necessità o sostengono che la natura abbia in sé stessa autonomia ed autosufficienza². La natura, invece, è il tempio della *mens divina*, che si diffonde, onnipresente, in ogni parte dell'universo e tutto governa e tempera, poiché di quel tutto è artefice³. Nella confutazione delle dottrine di filosofi come gli epicurei, essa è intelligenza, finalità e ragione che provvidenzialmente si oppongono, nella fisica come nella cosmologia, al caso fortuito⁴. L'autore asserisce che le *res* del creato sono state "prodotte"⁵ dalla *mens divina*, che, con il proprio *artificium*, ha plasmato tutti gli esseri viventi⁶, tra i quali solo l'uomo, creato a immagine del Creatore, ha ricevuto una *mens* altrettanto *divina*, parimenti capace di librarsi libera oltre gli angusti confini del corpo e contemplare nella perfezione del creato la perfezione del suo artefice divino⁷. Sempre risalendo a concetti

¹ Cfr. MIN. FEL. 19, 9: *Theophrastus etiam variat, alias mundo, alias menti divinae tribuens principatum, Heraclides Ponticus quoque mundo divinam mentem quamvis varie adscribit*. Il passo è chiaramente inserito in un contesto di tipica deplorazione cristiana della filosofia profana, incapace di raggiungere la verità, in quanto articolata su opinioni che si contraddicono reciprocamente. La fonte è evidentemente ciceroniana, ma il metodo comincia a presentarsi come tipicamente cristiano e particolarmente adatto alle confutazioni dell'apologetica.

² Cfr. Lact. inst. 3, 28, 4: *illi enim cum aut ignorarent a quo esset mundus effectus aut persuadere uellent nihil esse diuinam mente perfectum, naturam esse dixerunt rerum omnium matrem, quasi dicerent omnia sua sponte esse nata: quo uerbo plane inprudenciam suam confitentur*.

³ Cfr. Lact. opif. 16, 10: *et miratur aliquis si diuina mens dei per uniuersas mundi partes intenta discurrit et omnia regit, omnia moderatur, ubique praesens, ubique diffusa etc.*

⁴ Cfr. Lact. opif. 6, 1: *qui ut ostenderet animalia non artificio aliquo diuinae mentis, sed, ut solet, fortuito nata esse, dixit etc.*

⁵ Cfr. *supra*, n. 2.

⁶ Cfr. *supra*, n. 4.

⁷ Cfr. Lact. opif. 8, 3: *eius (scil. hominis) prope diuina mens quia non tantum animantium quae sunt in terra, sed etiam sui corporis est sortita dominatum, in summo capite conlocata tamquam in arce sublimi speculatur omnia et contuetur; ibidem 16, 10: cum tanta sit uis ac potestas mentis humanae intra mortale corpus inclusae, ut ne saeptis quidem grauis huius ac pigri corporis, cum quo inligata est, coerceri ullo modo possit quominus sibi liberam uagandi facultatem quietis inpatiens largiatur etc.*

e terminologia ciceroniani, Arnobio¹ definisce gli auguri *interpretes* (ovviamente sedicenti, presunti, posto che l'autore sta citando il punto di vista dei pagani) *divinae mentis et voluntatis*, conferendo all'espressione, di nuovo, il compito di veicolare l'immagine sfumata di un'intelligenza cosmica che si manifesta nei fenomeni naturali da essa organizzati. La medesima idea di intelligenza provvida che opera nel mondo, seppur non in senso cosmologico, è ravvisabile anche in Firmico Materno². Con gli ultimi decenni del IV secolo, in epoca ormai ambrosiana, Simmaco³ sembrerebbe usare *mens divina* come semplice sinonimo retoricamente più raffinato rispetto al comune *deus*, designante ormai la somma divinità filosofica, enoteistica nella fattispecie, anche se è, tuttavia, possibile vederla sempre come intelligenza suprema che ha disposto il mondo e l'umanità in modo razionale e finalistico. Agostino, *auditor Ambrosii*, utilizza il nesso in scritti diversi e di diverso argomento⁴, ma rivela una particolare frequenza soprattutto nelle parti dossografiche del *De civitate Dei*, in cui riassume le molteplici e contraddittorie opinioni dei sapienti profani, con speciale attenzione a coloro che non hanno saputo intravedere nella natura la *mens divina* che vi presiede e che la ordina razionalmente. In tali passi dossografici⁵, spesso ispirati, per terminologia,

medesimi concetti sono ripresi da Ambrogio stesso nei paragrafi della VI giornata esameronale dedicati alla creazione dell'uomo e alla sua anima.

¹ Cfr. ARNOB. *nat.* 4, 35: *sedent in spectaculis publicis sacerdotum omnium magistratumque collegia, pontifices maximi et maximi curiones, sedent quindecimviri laureati et diales cum apicibus flamines, sedent interpretes augures divinae mentis et voluntatis, nec non et castae virgines.*

² Cfr. FIRM. *err.* 13, 1: *septem annorum collectis et servatis fructibus alterius septennii egestatem diuinæ mentis providentia mitigavit.*

³ Cfr. SYMM. *rel.* 3, 8: *suus enim cuique mos, cuique ritus est; varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit, ut animae nascentibus ita populis fatales genii dividuntur.*

⁴ Le opere agostiniane in cui il nesso *mens divina* o *divina mens* è attestato sono le seguenti: *De doctrina christiana*, *quaestio XLVI de ideis*, *De civitate Dei*, *Contra Faustum* e *Contra Iulianum*.

⁵ Cfr. AVG. *civ.* 8, 2: *nihil autem huic operi, quod mundo considerato tam mirabile aspicimus, ex diuina mente praecepit (scil. Thales) [...] quae rerum principia singularum esse (scil. Anaximenes) credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolui, modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit; nec ipse aliquid diuinæ menti in his rerum operibus tribuens; 10, 11: ceterum illos (scil. Aegyptios), quibus conuersatio cum diis ad hoc esset, ut ob inueniendum fugitiuum uel praedium comparandum, aut propter nuptias uel mercaturam uel quid huius modi mentem diuinam inquietarent; 12, 18: hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare quam uero et recto itinere malint, quod mentem diuinam omnino inmutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur; et fit illis quod ait apostolus: comparantes enim semet ipsos*

corrispondenze verbali e motivazione polemica, alla simile, seppur più breve, operazione dell'*Exameron* o, perlomeno, alle fonti di quest'ultima¹, l'espressione sembrerebbe comparire, di nuovo, in qualità di tecnicismo filosofico, nell'ormai consueto ambito di una trattazione sulla natura del cosmo e dei suoi *principia*. Parimenti, in un luogo del suo libello contro il teologo pelagiano Giuliano², *mens divina* designa, con accenti, per così dire, pagani, la numinosa intelligenza e volontà che si cela, κατὰ μυστήριον, dietro i fenomeni naturali e di cui i *vates* o gli orfici si credevano interpreti. Nelle altre opere agostiniane in cui compare, invece, *mens divina*, che altro non è, come si deve ormai comunemente intendere nei testi cristiani, la *mens Dei*, si oppone alle limitate capacità ed abilità dell'umano³, ma è in grado di ispirare col proprio *instinctus* l'uomo, come nel caso dei tre giovani compagni del biblico Daniele⁴. Nel testo delle *Quaestiones* (che già si è visionato a proposito di *species* ed *idea*), Agostino, delineando i tratti della dottrina platonica, definisce *divina mens* l'intelligenza demiurgica di Dio, che contiene le idee eterne ed immutabili. Risulta, pertanto, che, messi da parte gli altri scritti con l'eccezione della *Quaestio XLVI*, il *De civitate Dei*

sibimet ipsis non intellegunt; 12, 24-25: ea uero, quae primitus instituta sunt, quoniam non nouerunt, infideliter cogitant, quasi non haec ipsa, quae nouerunt de humanis conceptibus atque partibus, si inexpertis narrarentur, incredibilia uiderentur; quamuis et ea ipsa plerique magis naturae corporalibus causis quam operibus diuinae mentis adsignent [...] sed cum his nullum nobis est in his libris negotium, qui diuinam mentem facere uel curare ista non credunt; 18, 41: nempe palam in conspicua et notissima porticu, in gymnasiis, in hortulis, in locis publicis ac priuatis cateruatim pro sua quisque opinione certabant, alii adserentes unum, alii innumerabiles mundos; ipsum autem unum alii ortum esse, alii uero initium non habere; alii interitum, alii semper futurum; alii mente diuina, alii fortuito et casibus agi; alii immortales esse animas, alii mortales; et qui immortales, alii reuolui in bestias, alii nequaquam; qui uero mortales, alii mox interire post corpus, alii uiuere etiam postea uel paululum uel diutius, non tamen semper; alii in corpore constituentes finem boni, alii in animo, alii in utroque, alii extrinsecus posita etiam bona ad animum et corpus addentes; alii sensibus corporis semper, alii non semper, alii numquam putantes esse credendum.

¹ Si veda e. g. l'ultimo passo agostiniano citato nella nota precedente, civ. 18, 41.

² Cfr. Avg. c. Iul. 4: *ex quibus humanae, inquit, uitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum ueteres illi, siue uates, siue in sacris initiisque tradendis diuinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in uita superiore, poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid uidisse uideantur.*

³ Cfr. Avg. doct. christ. 4, 7: *neque enim haec humana industria composita, sed diuina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter non intenta in eloquentiam sapientia, sed a sapientia non recedente eloquentia; c. Faust. 22, 68: a quo, nisi ab illo, qui non aure humana, sed diuina mente radices internas uocum illarum nosset inspicere et sine ulla falsitate discernere?*

⁴ Cfr. Avg. c. Faust. 30, 4: *aut si Moyses uobis et prophetae, cum escas diiudicant, Dei legem sancire uidentur et non daemoniorum; si Danihel in spiritu sancto obseruauit tres hebdomadas; si Ananias, Azarias et Misahel pueri diuinae mentis instinctu oleribus uti maluerunt et leguminibus etc.*

costituisce un altro cospicuo esempio dell'attribuzione all'espressione in esame del valore peculiare di termine afferente alla cosmologia, in particolare all'intelligenza creatrice e ordinatrice del cosmo, che non è più ormai il nume misterioso della tradizione pagana né la divinità razionale dei filosofi, bensì è il Dio rivelato del cristianesimo. Sei, in tutto, le occorrenze nella traduzione¹ e commento² di Calcidio, che adopera l'espressione per indicare la *provida mens*, la *ingenerata ratio* che esercita, mediante la provvidenza, una *sapiens tutela* sul cosmo intero. Essa è la divina intelligenza demiurgica che ha razionalmente disposto ogni cosa nell'universo, che ha plasmato la materia e che permea di sé ogni cosa. Sua attività peculiare è l'atto di *rerī* ed *intellegere*; essa possiede *motus providi*, *placidi* e *tranquilli*, simili al perfetto moto uniforme del mondo intelligibile, cui la *mens* umana deve ispirarsi per essere *aplanes*, latinizzazione di ἀπλανής. Tale demiurgica διανόησις³ cosmica ha, ad esempio, strutturato in modo intelligente e perfetto il corpo dell'essere umano e dalla sua volontà *omnia optima fiunt*. In Macrobio la *mens* è detta *divinior anima*, anzi, corrisponde all'*animus*⁴ che l'uomo ha il privilegio di possedere in comune con il cielo e con gli

¹ Cfr. CHALC. trans. p. 40 Waszink: *progređiendi porro commodius officium quam recedendi rata diuina mens ire ulterius mage quam recessim uoluit moueri*; p. 44: *nobis uero causa dicenda demonstrandaque uidetur diuini muneris quod prouidentia commenta est salubriter hactenus: deum oculos hominibus idcirco dedisse, ut mentis prouidentiaeque circuitus, qui fiunt in caelo, notantes eorum similes in usum redigerent suae mentis, circuitusque animae, qui animaduersiones seu deliberationes uocantur, quam simillimos efficerent diuinae mentis prouidis motibus placidis tranquillisque, perturbatos licet, confirmatoque ingeneratae rationis examine, dum imitantur aplanem mundi intellegibilis circumactionem, suae mentis motus erraticos corrigant* (il brano è ripreso, pressoché identico nel commento, p. 270 Waszink).

² Cfr. CHALC. comm. p. 205 Waszink: *igitur dei uoluntatem, tamquam sapientem tutelam rerum omnium, prouidentiam homines uocant, non, ut plerique aestimant, ideo dictam, quia praecurrit in uidendo atque intellegendo prouentus futuros, sed quia proprium diuinae mentis intellegere, qui est proprius mentis actus*; p. 274: *non enim ex his mixtus est mundus, sed consultis prouidae mentis et necessitatis rationibus constitit operante quidem prouidentia et agente, silua uero perpetiente exornationique se facilem praebente, penetratam siquidem eam usque quaque diuina mens format plene, non ut artes formam tribuentes in sola superficie, sed perinde ut natura atque anima solida corpora permeantes uniuersa uiuificant*; p. 345: *omnia porro quae fiunt optima diuina mente ac uoluntate fieri praesumere nos iubet; qua praesumptione nihil esse uerius asseuerat*.

³ Per questo termine cfr. PLATO *Tim.* 47b. Occorre precisare che, nella traduzione del *Timeo*, Calcidio traduce con *mens diuina* le espressioni platoniche θεός o θεοί, che si riferiscono, rispettivamente, al demiurgo e agli dei minori da lui creati.

⁴ Cfr. MACR. *somn.* 1, 14, 3: *animus enim proprie mens est, quam diuiniorem anima nemo dubitauit: sed non nunquam sic et animam usurpantes vocamus*.

astri¹, gli esseri divini per eccellenza (si noti, nuovamente, il contesto cosmologico), e la virtù della *iustitia* altro non è che la comunione intima e perfetta della *mens divina* e della *mens humana*. La prima, pneumatica ed eterea, non soggiace alla carcerazione nel corpo, come la seconda², ed, esplicitamente, in un passo del commento al *Somnium* ciceroniano³, l'autore menziona, a distanza di più di otto secoli dalle dottrine di Anassagora, la consueta corrispondenza tra l'espressione latina e la voce filosofica greca νοῦς. Se, però, si protrae ulteriormente l'indagine degli utilizzi e delle declinazioni semantiche di *mens divina* fino alle soglie del Medioevo, considerando come l'eredità della filosofia classica, filtrata attraverso la speculazione ecclesiastica, sia ancora viva nella sistemazione di Boezio, è possibile constatare come, ancora nel VI secolo, l'espressione *mens divina* venga di norma associata alla provvidenza ed al fato che determinano il corso dei tempi e della storia⁴ e sia, altresì, definita *cuncta prospiciens*⁵, in quanto intelligenza che abbraccia il cosmo intero, organizzandolo razionalmente: la mente di Dio, creatore e governatore dell'universo, è sublime *simplicitas*, è *incommutabilis*, di contro al mondo del molteplice e del divenire⁶, gode di esistenza eterna⁷, è fonte delle *causae*, dell'*ordo* e delle *formae* di ogni elemento

¹ Cfr. MACR. *somn.* 1,14, 4: *cum ergo dicit, hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, mentem praestat intellegi, quae nobis proprie cum caelo sideribusque communis est etc.*

² Cfr. MACR. *somn.* 1,14, 4: *cum vero ait, retinendus animus est in custodia corporis, ipsam tunc animam nominat, quae vincitur custodia corporali, cui mens divina non subditur.*

³ Cfr. MACR. *somn.* 1, 8, 10: *quartae (scil. virtutes) sunt quae in ipsa divina mente consistunt, quam diximus νοῦν vocari, a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt.*

⁴ Cfr. BOETH. *cons.* 4, 6, 30: *providentia namque cuncta pariter quamvis diuersa quamvis infinita complectitur, fatum uero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in diuinae mentis adunata prospectum providentia sit, eadem uero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum uocetur.*

⁵ Cfr. BOETH. *cons.* 5, 3, 73: *quare nulla est humanis consiliis actionibusque libertas, quas diuina mens sine falsitatis errore cuncta prospiciens ad unum alligat et constringit euentum.*

⁶ Cfr. BOETH. *cons.* 4, 6, 79: *ita enim res optime reguntur si manens in diuina mente simplicitas indeclinabilem causarum ordinem promat, hic uero ordo res mutabiles et alioquin temere fluituras propria immutabilitate coerceat.*

⁷ Cfr. BOETH. *cons.* 5, 6, 31: *aliud est enim per interminabilem duci uitam, quod mundo plato tribuit, aliud interminabilis uitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod diuinae mentis proprium esse manifestum est.*

naturale¹ e l'uomo sapiente, sua creatura principale, deve dimorare nella contemplazione intellettuale di questa divinità², nella definizione della quale, alla tradizione filosofica antica vengono in aiuto gli strumenti della riflessione cristiana.

Tentando di trarre fattivamente delle significative conseguenze da questa rapida rassegna di occorrenze dell'espressione nella letteratura latina, profana ed ecclesiastica, a partire dall'utilizzo che ne fa Ambrogio nella propria dossografia, è possibile individuare un peculiare ambito della riflessione filosofica (e religiosa, parimenti) in cui l'impiego e la valenza precipua di *mens divina* sembra inscrivarsi, in modo pressoché costante ed uniforme. Il nesso pare designare appositamente un'intelligenza divina, di proporzione cosmica, che è autrice del mondo e, nel contempo, conservatrice e regolatrice; si tratta di un ente che possiede tutte le caratteristiche della divinità e di cui si sottolinea la provvida cura dell'universo; essa è *mens*, dunque pensa e decide razionalmente, con intelligenza, e, con intelligenza, regge ed amministra le sorti dell'umanità e della creazione. Essa può essere l'indefinibile *νοῦς* cosmico che i filosofi greci pongono al vertice della natura, come sua fonte e principio, identificabile con una somma divinità creatrice quale il demiurgo platonico, ma può anche indicare l'essenza dei perfetti corpi celesti, che, nella cultura e nella religiosità filosofica degli antichi, erano considerati intelligenze divine, eterne, simbolo della perfezione armonica del cosmo e permeate, come l'universo stesso, da un'anima divina, razionale, pensante, che vivifica e abbraccia ogni singola porzione del mondo. Con la speculazione dei cristiani e le loro confutazioni, nonché coi loro tentativi di sintesi, la *mens* dalle caratteristiche divine viene a combaciare con Dio stesso, il Dio biblico e neotestamentario, che ha creato e redento il mondo e provvidenzialmente lo governa, in Cristo, *mens divina* e principio fondamentale dell'universo. Che si trovi, dunque, in una pagina pagana o cristiana, il nesso ha un carattere spiccatamente filosofico e ricorre in corrispondenza di trattazioni sull'universo e sulla sua natura, sull'astronomia in relazione al valore religioso e divino degli astri, sulla provvidenziale cura che la divinità

¹ Cfr. BOETH. cons. 4, 6, 18: *tunc uelut ab alio orsa principio ita disseruit: omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quicquid aliquo mouetur modo causas, ordinem, formas ex diuinae mentis stabilitate sortitur.*

² Cfr. BOETH. cons. 5, 2, 14: *humanas uero animas liberiores quidem esse necesse est cum se in mentis diuinae speculatione conseruant, minus uero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam cum terrenis artibus colligantur.*

ha delle sue creature e che deve indurre l'uomo pio alla cosmolatria, in quanto l'universo è la sede privilegiata della manifestazione di tale potenza divina. Ambrogio, nel menzionare il problema della divinità del mondo, accanto a quello della sua eternità, sembra, con buona sicurezza, utilizzare un'espressione tradizionale, consacrata dall'esempio degli scrittori precedenti che si sono occupati di dottrine filosofiche, e la inserisce, inoltre, in un filone di discussione sull'essenza divina del cosmo o delle sue parti, che il vescovo milanese recisamente nega, spostando la mente divina dal creato divinizzato dei Greci al creatore unico e supremo, vero principio e fine della natura, e unica divinità a cui, biblicamente, spetta ogni culto.

OPERATORIVS

Forse affinché la contrapposizione ai *tria principia* di Platone sia parimenti fondata su di una triplice articolazione, Ambrogio, nell'enunciare i principi cosmologici di Aristotele, dopo aver menzionato e accostato soltanto due principi, *materia* e *species*, ne aggiunge un terzo, al quale assegna la denominazione di *operatorius*: esso dev'essere inteso – spiega Ambrogio - come ciò cui *subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset*. Tale formulazione ambrosiana, nella quale, ai due iniziali principi, viene successivamente unito questo criptico terzo principio aristotelico, ha creato agli esegeti del testo non pochi problemi, legati sia alla corretta interpretazione del soggiacente concetto aristotelico sia alla sua corretta traduzione, sulla scorta dei testi aristotelici di riferimento e di quelli ambrosiani in cui esso viene utilizzato. Negli anni Sessanta del Novecento, è stato Jean Pépin ad avere il merito di fornire la più dettagliata analisi del vocabolo, del suo significato, della sua origine e del suo valore come tecnicismo filosofico ambrosiano, proprio nell'opera dedicata alla dossografia esameronale¹, che, per buona parte, è stata il lavoro da cui la presente ricerca ha preso le mosse, sebbene, proprio in merito al termine *operatorius*, emergano delle difficoltà evidenti di cui si farà menzione nella presente voce e che indurrebbero a discostarsi parzialmente dai risultati raggiunti dallo studioso francese.

L'aggettivo *operatorius*, che il *ThlL* glossa come *id quod operatoris vi praeditus*, sembrerebbe essere una peculiarità ambrosiana, dato che non troverebbe attestazioni precedenti al santo milanese, all'infuori dell'*Itala*, di riferimento per il Nostro allorché impegnato nel commento o nell'interpretazione del testo biblico. Il *ThlL* gli accosta come sinonimi *effectorius* e *fabricatorius*, dall'accezione fortemente concreta, assai idonea al contesto demiurgico della genesi del cosmo, ed i più astratti, nonché generici, *efficiens* ed *efficax*. In tutti e quattro gli aggettivi è, tuttavia, sempre perspicua la connessione con l'azione pratica del “fare”, del “produrre”, del “realizzare”, tipica, del resto, di *operator*, da cui il lessema in esame discende. Fatta

¹ J. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit.

eccezione per l'*Exameron*, i luoghi ambrosiani in cui questo aggettivo ricorre appaiono numerosi¹, per cui non sarebbe affatto inutile ripercorrere, sulla scorta dello studio del Pépin², questi diversi utilizzi, prima di soffermare l'attenzione sul luogo specifico della dossografia, tenendo presente che le due altre occorrenze esameronali non hanno alcun legame con il contesto aristotelico e sono, invece, maggiormente accostabili agli utilizzi esterni alle omelie sulla genesi. L'aggettivo può trovarsi riferito al sostantivo *verbum*, con particolare riferimento alla Parola di Dio³: il *verbum Dei* è *validum atque operatorium* in *fid.* 4, 7, 73⁴, dove i due aggettivi costituiscono la resa latina dell'unico attributo greco ἐνεργής⁵, tradotto nella *Vulgata* con *efficax*⁶. Parimenti, *operatorium* può essere uno dei tipi di *verbum* concesso dallo Spirito ai cristiani⁷, in parallelo con quello *apostolicum*, quello *propheticum*, quello *angelicum*: l'espressione, originatasi probabilmente da un passo paolino⁸, designerebbe la capacità attuale che la parola ispirata del fedele, dono dello Spirito, ha di produrre efficacemente e concretamente⁹,

¹ Nell'*Exameron* le occorrenze, compresa quella della dossografia, sono complessivamente tre. Dieci quelle nel *corpus* delle opere ambrosiane e due quelle nel *De sacramentis*, di incerta attribuzione.

² Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 333 sq, 472 sq.

³ Cfr. *ThLL*, s. v. *operatorius*, vol. IX 2, p. 678, lin. 65 - p. 679, lin. 18.

⁴ Cfr. AMBR. *fid.* 4, 7, 73: *uis scire, quale uerbum? Audi dicentem: Viuum enim uerbum dei et ualidum adque operatorium et acutum et omni gladio acutissimo penetrans usque ad diuisionem animae et spiritus artuumque et medullarum*. L'aggettivo *acutum* è tratto dal *cod. e* di ITALIA *Hebr.* 4, 12. Si veda anche AMBR. *in psalm. 118 serm.* 18, 39: *ueritas Christus est; ergo ueritas lex est, et si mandatum domini lex est, multo magis uiuum et operatorium uerbum dei lex est*.

⁵ Cfr. *Hebr.* 4, 12: Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμών τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.

⁶ *Vivus est enim sermo Dei, et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad diuisionem animae ac spiritus: compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis*.

⁷ Cfr. AMBR. *in psalm. 118 serm.* 3, 21, 3: *unde non dubium uideri debet, si aliis uerbum apostolicum, aliis propheticum, aliis angelicum, aliis uerbum operatorium datum est, et unum est uerbum diuidens se singulis pro nostra possibilitate uel pro sua uoluntaria largitate*.

⁸ Cfr. 1 *Cor.* 12, 10: ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω [δὲ] προφητεία, ἄλλω [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρω γένη γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν; *alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*.

⁹ Si noti l'uso, in Greco, di ἐνεργήματα e di ἐνεργῆς, che rimandano al piano dell'attualità aristotelica. Nella dossografia esameronale si tratta esattamente di questo principio aristotelico.

negli uomini intorno a sé, virtù e opere buone. Sulla scia di *verbum* (scil. *Dei*), in un'opera di dubbia attribuzione ambrosiana¹, ad esser detto *operatorius* è il *sermo Christi*², che, come spiega Gerolamo in un passo analogo³, *quodcumque dicebat, opere efficiebat*. Il rimando alla concreta *operatio* che la parola divina o divinamente ispirata ha nel mondo e sul mondo appare evidente. Sempre in relazione a tale fattiva potenza, l'aggettivo si incontra accompagnato, in cinque passi ambrosiani⁴, anche al sostantivo *virtus*, la potenza che Dio, attraverso lo Spirito, suo *operator*, rivela e manifesta nelle concrete opere del creato e che il fedele è chiamato a contemplare, risalendo dall'*opera* al divino *operator*. Nella seconda giornata esameronale, Ambrogio oppone la natura della materia mondana, *passibilis*, cioè in grado di assumere qualsiasi forma impostale, come la cera, e la *virtus* divina, che non solo è *operatoria*, poiché plasma e dà forma alla materia informe, ma è altresì *impassibilis*, secondo una nozione di attività e passività dei principi cosmici di origine stoica. Nel *De fuga saeculi*, si trova il consueto accostamento di *creator* a *parens*, *auctor* ed *operator*, per cui è chiaro che la *virtus operatoria* del Creatore è la potenza per mezzo della quale *facta sunt quae futura sunt*⁵ e che nel creato manifesta la divinità. Essa è condivisa dalle tre persone trinitarie, come si precisa nell'*Expositio* del vangelo di Luca⁶, insistendo sull'immagine del *digitus*

¹ Si tratta del trattatello mistagogico *De sacramentis*.

² AMBR. (?) *sacr.* 4, 4, 15: *uides ergo, quam operatorius sermo sit Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu, ut inciperent esse, quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint, quae erant, et in aliud commutentur*. Si noti la presenza del sostantivo *uis* e il rimando alla creazione delle cose.

³ Cfr. HIER. *tract. in Marc.* p. 331, 28: *hoc totum quare dico? quia sermo ipse domini operatorius erat: et quodcumque dicebat, opere efficiebat*. Questa è la sola occorrenza dell'aggettivo nel *corpus* di San Gerolamo.

⁴ Cfr. AMBR. *hex.* 2, 1, 2: *nam quomodo sibi conueniunt operatoria impassibilis dei uirtus et passibilis materiae natura tamquam altera ab altera quo indiguerint mutuantes?; fug. saec.* 2, 10: *etenim si parentes, quia nos genuerunt, amamus, quanto magis diligere debemus creatorem parentum auctoremque nostrum! Ergo operatoria uirtus dei, etsi non uidetur, tamen ex suis operibus aestimatur operatoremque opera sua produnt, ut intellegatur qui non comprehenditur; ibidem* 3, 14: *haec est operatoria uirtus; in Luc.* 7, 93: *digitus tamen cum dicitur spiritus, operatoria uirtus significatur, quod diuinorum operum sicut pater et filius ita et spiritus sanctus operator sit; fid.* 5, 16, 198: *quomodo ergo "facta sunt, quae futura sunt", nisi quia operatoria uirtus et scientia comprehendit numerum omnium saeculorum?*

⁵ Cfr. AMBR. *fid.* 5, 16, 198.

⁶ Cfr. AMBR. *in Luc.* 7, 93.

operatore di Dio. Anche Agostino parlerà di *potentia operatoria* del Creatore¹, che vivifica e genera il mondo. Altre occorrenze dell'attributo chiamano in causa termini come *disciplina* e *lignum*. La prima² è la conoscenza della dimensione terrena, pratica e civile, della vita umana, orientata ai *visibilia* e contrapposta alla vita *theoretica*, sublimantesi nelle altitudini celesti. Il *lignum operatorium* indica³, invece, l'albero del bene e del male, al centro dell'Eden, la cui *adsumptio* da parte dei progenitori ha donato loro una *scientia* del giusto e dell'ingiusto tanto *operatoria*, che subito gli occhi del loro cuore si aprirono e compresero di essere nella nudità del peccato⁴. Le diverse occorrenze fin qui esaminate possono essere di grande aiuto per la comprensione del termine e per la delineazione della nozione soggiacente, ma, se ci si fonda sulla ricca e minuziosa dissertazione del Pépin⁵, sarebbe un altro passo dell'*Exameron*, modellato questa volta sul canovaccio basiliano, a gettare la massima luce sulla vera accezione dell'aggettivo e sulla sua origine nel contesto dell'aristotelismo. Ambrogio, infatti, adopera questo aggettivo per designare le *virtutes operatoriae* che, nell'interpretazione allegorizzante della creazione, sarebbero le celesti potenze adombrate nel firmamento⁶. I

¹ Cfr. AVG. in psalm. 118 serm. 18, 3 l. 7: *quoniam si operatoria dei potentia rebus subtrahatur, intereunt; nec aliquid omnino siue de mundi elementis, siue de genitoribus, siue de seminibus nascitur, si ea non operetur deus.*

² Cfr. AMBR. Abr. 2, 8, 46: *ergo significat quod uirtutem animae suae ad superiora extendat, ut ex illa intellegibili substantia theoreticae uitae induat altitudinem, spectans non illa quae uidentur, sed quae non uidentur, hoc est non terrena, non corporalia, non praesentia, sed incorporalia aeterna caelestia, de ista autem uisibili substantia operatoriae atque ciuilis disciplinae capessat gratiam.*

³ Cfr. AMBR. parad. 6, 30: *bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quandoquidem et deus bonum et malum nouit.*

⁴ Cfr. AMBR. parad. 6, 33 : *si adsumptio de ligno scientiae boni et mali ita operatoria erat, ut et bonum et malum agnosceretur, quod uidetur scriptura ostendere, dum dicit quia ubi manducauerunt ambo, aperti sunt oculi eorum et cognouerunt quod nudi essent, hoc est aperti sunt oculi cordis et cognouerunt turpe esse nudos se degere, sine dubio ubi gustauit mulier de ligno scientiae boni et mali, peccauit et se peccasse cognouit.*

⁵ Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., quatrième partie, p. 331 sq.

⁶ Cfr. AMBR. hex. 2, 4, 17: *nec praeterit rettulisse aliquos caelos caelorum ad intellegibiles uirtutes, firmamentum ad operatorias. Et ideo laudare caelos uel enarrare gloriam dei, annuntiare firmamentum, sed non quasi spiritalia, sed quasi opera mundi enarrant, quemadmodum supra diximus. Alii quoque purificatorias uirtutes interpretati sunt aquas, quae super caelos sunt. Accipimus haec quasi ad tractatus decorem, nobis tamen non alienum uidetur atque absurdum, si aquas ueras propter illam causam quam diximus intellegamus. Nam et ros et gelus et frigus et aestus secundum hymnum propheticum benedicunt dominum, benedicit et terra, <benedicunt et stellae>: et stellas non ad intellegibiles naturas referimus, sed ad ueritatem.*

cieli dei cieli, per contro, sarebbero un'allegoria per le potenze intelligibili create da Dio, mentre le acque sopra il firmamento per le cosiddette *virtutes purificatoriae*. Sebbene l'autore dissenta fortemente da siffatta allegoresi nell'esegesi di questa pagina del testo sacro¹, tuttavia la cita, fondandosi sul testo basiliano² che parla di δυνάμεις: tra queste, quelle che il vescovo milanese chiama *operatoriae* sono dette πρακτικαὶ καὶ ποιητικαί³. Proprio sulla scorta di questo parallelo e riferendosi alle ricerche del Pépin, il *ThlL* dedica una sezione precisa della voce *operatorius* al valore che esso avrebbe nel *sermo philosophicus*, citando solo la dossografia ambrosiana (dove del resto l'aggettivo avrebbe lo statuto di ἄπαξ) e rimandando al nesso basiliano soggiacente, δύναμις ποιητική. Accanto al *ThlL*, il Forcellini⁴ glossa l'aggettivo con *qui operatur*, citando un

¹ La teoria delle "potenze", di matrice platonica e rilevabile anche nei testi di filosofi neoplatonici come Porfirio e Proclo, risale, con buona probabilità ai commentari biblici di Origene (cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 390-417).

² Cfr. BAS. *hex.* 3, 9: Ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἐστὶ τις λόγος περὶ τῶν διακριθέντων ὑδάτων, οἱ προφάσει ἀναγωγῆς, καὶ νοημάτων ὑψηλοτέρων, εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον, δυνάμεις λέγοντες πνευματικὰς καὶ ἀσωμάτων τροπικῶς ἐκ τῶν ὑδάτων σημαίνεσθαι· καὶ ἄνω μὲν ἐπὶ τοῦ στερεώματος μεμενηκέναι τὰς κρείττονας, κάτω δὲ τοῖς περιγείοις καὶ ὑλικοῖς τόποις προσασομεῖναι τὰς πονηράς. Διὰ τοῦτο δὴ, φασὶ, καὶ τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν ὕδατα αἰνεῖν τὸν Θεόν· τουτέστι, τὰς ἀγαθὰς δυνάμεις ἀξίας οὐσας, διὰ καθαρότητα τοῦ ἡγεμονικοῦ, τὸν πρέποντα αἶνον ἀποδιδόναι τῷ κτίσαντι· τὰ δὲ ὑποκάτω τῶν οὐρανῶν ὕδατα τὰ πνευματικὰ εἶναι τῆς πονηρίας, ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν ὕψους εἰς τὸ τῆς κακίας βάθος καταπεσόντα· ἅπερ ὡς ταραχώδη ὄντα καὶ στασιαστικὰ καὶ τοῖς θορύβοις τῶν παθῶν κυμαίνόμενα, θάλασσαν ὠνομάσθαι διὰ τὸ εὐμετάβλητον καὶ ἄστατον τῶν κατὰ προαίρεσιν κινήματων. Τοὺς δὴ τοιούτους λόγους ὡς ὄνειράτων συγκρίσεις καὶ γραῶδεις μύθους ἀποπεμφάμενοι, τὸ ὕδωρ, ὕδωρ νοήσωμεν, καὶ τὴν διάκρισιν τὴν ὑπὸ τοῦ στερεώματος γενομένην, κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν αἰτίαν δεξώμεθα. Καὶ μέντοι κἂν εἰς δοξολογίαν ποτὲ τοῦ κοινοῦ τῶν ὅλων Δεσπότου τὰ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν παραλαμβάνηται ὕδατα, οὐ λογικὴν αὐτὰ φύσιν παρὰ τοῦτο τιθέμεθα. Οὕτω γὰρ οἱ οὐρανοὶ ἔμψυχοι, ἐπειδὴ Διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ· οὕτε τὸ στερέωμα ζῶον ἐστὶν αἰσθητικόν, ἐπειδὴ Ἀναγγέλλει ποίησιν τῶν χειρῶν αὐτοῦ. Κἂν λέγη τις οὐρανοὺς μὲν εἶναι τὰς θεωρητικὰς δυνάμεις, στερέωμα δὲ τὰς πρακτικὰς καὶ ποιητικὰς τῶν καθηκόντων, ὡς κεκομψευμένον μὲν τὸν λόγον ἀποδεχόμεθα, ἀληθῆ δὲ εἶναι οὐ πάνυ τι δώσομεν. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ δρόσος, καὶ πάχνη, καὶ ψῦχος, καὶ καῦμα, ἐπειδὴ ὕμνεῖν παρὰ τῷ Δανιὴλ τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν ἐπετάχθη, νοερά τις ἔσται καὶ ἀόρατος φύσις. Ἄλλ' ὁ ἐν τούτοις λόγος παρὰ τῶν νοῦν ἐχόντων θεωρημένως ἐκλαμβάνόμενος, συμπληρωτικός ἐστὶ τῆς δοξολογίας τοῦ κτίσαντος. Οὐ μόνον γὰρ τὸ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν ὕδωρ, ὡς προηγούμενον ταῖς τιμαῖς διὰ τὴν ἐξ ἀρετῆς προσοῦσαν αὐτῷ ὑπεροχὴν τῷ Θεῷ τὸν αἶνον ἀποπληροῖ, ἀλλ', Αἰνεῖτε γὰρ αὐτόν, φησί, καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς, δράκοντες καὶ πᾶσαι ἄβυσσοι. Ὡστε καὶ ἡ ἄβυσσος, ἣν εἰς τὴν χεῖρωνα μοῖραν οἱ ἀλληγοροῦντες ἀπέρριψαν, οὐδὲ αὕτη ἀπόβλητος ἐκρίθη τῷ ψαλμῳδῷ, εἰς τὴν κοινὴν τῆς κτίσεως χοροστασίαν παραληφθεῖσα, ἀλλὰ καὶ αὕτη κατὰ τοὺς ἐνυπάρχοντας αὐτῇ λόγους ἀρμονίως συμπληροῖ τὴν ὕμνωδιαν τῷ ποιητῇ.

³ Per un dettagliato confronto tra il passo ambrosiano e quello basiliano e per una più approfondita comprensione della nozione di "potenza", v. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 367-389.

⁴ Cfr. FORCELLINI, s. v. *operatorius*.

passo summenzionato di Ambrogio ed uno di Isidoro¹, che da Ambrogio dipende. Passi solamente ambrosiani sono citati anche nel Lewis-Short², che propone la traduzione *forming, creating*, a sua volta confrontabile con la voce del Blaise³, in cui il termine è reso con *qui agit, efficace, créateur, producteur, effectif*, e dove si cita proprio la dossografia esameronale (in un contesto in cui prevalgono ancora una volta passi ambrosiani) e il *principium operatorium* viene spiegato come *cause efficiente* e collegato al concetto di ἐνέργεια o ἐνεργητικόν della filosofia aristotelica. Il Souter⁴, infine, traduce con *working* e *acting*, limitandosi a precisare che il lessema è specialmente ambrosiano.

Per meglio comprendere quale sia la base greca di *operatorius*, in particolar modo in seno alla riflessione aristotelica, è necessario ed utile ripercorrere sinteticamente le indagini compiute dal Pépin. Come si è avuto modo di constatare poc'anzi, il Blaise propone ἐνεργητικόν come termine da cui l'aggettivo latino avrebbe tratto la propria origine, facendo evidentemente riferimento alla resa ambrosiana di ἐνεργής⁵ dell'*Epistola agli Ebrei* e cercando, all'interno delle dottrine dello Stagirita, ciò che più si avvicini al concetto ambrosiano di *principium operatorium*, ossia la causa efficiente⁶. Klein⁷, in tempi più lontani, aveva suggerito come fonte di *operatorius* un principio da lui denominato τὸ δημιουργικόν, il quale ha il difetto di adattarsi perfettamente alla concezione platonica della formazione del mondo, ma non a quella

¹ Cfr. ISID. *orig.* 7, 3, 22: *ut eius (Spiritus Sancti) operatoria virtus cum Patre et Filio significetur.*

² Cfr. LEWIS-SHORT, s. v. *operatorius*.

³ Cfr. BLAISE, s. v. *operatorius*.

⁴ Cfr. SOUTER, s. v. *operatorius*.

⁵ Cfr. *supra*.

⁶ Si ricordi che il *principium operatorium* menzionato da Ambrogio ha il compito di *competenter efficere quod adoriendum putasset*, presentandosi come qualcosa che ha progettato intelligentemente ciò che poi ha decretato di compiere accuratamente. Si tratterebbe, pertanto, di un principio demiurgico pianificatore e realizzatore del cosmo, mediante i due strumenti detti *species* e *materia*. Una nozione di matrice platonica, incompatibile, tuttavia, con la cosmologia e la teologia cosmica dell'aristotelismo comunemente inteso.

⁷ Cfr. M. KLEIN, *Meletemata ambrosiana*, op. cit., p. 67.

aristotelica¹. Oltre a questi due termini greci, Pépin rileva come l'espressione ambrosiana *disciplina operatoria* di *Abr.* 2, 8, 46² possa presentare alla base la distinzione aristotelica fra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός³, per cui *operatorius* potrebbe essere la traduzione anche di πρακτικός⁴. Tuttavia, l'elemento su cui lo studioso francese appunta massimamente la propria ricerca è l'utilizzo ambrosiano di *operatorius* in connessione a *virtus*: l'idea della potenza di Dio, che non solo forgia il creato ma opera attivamente in esso proviene dalla riflessione di Filone, che ha trasmesso alla tradizione cristiana concetti e termini relativi⁵. La δύναμις ποιητική (citata dal *ThLL*) del Creatore sarebbe all'origine del conio da parte del vescovo milanese di questo neologismo, che trova specifica applicazione nell'ambito della teologia cosmica. Si ricordi, però, che, proprio nell'*Exameron*⁶, il nesso *operatoria virtus dei* rende altresì l'espressione basiliana δραστική τοῦ θεοῦ δύναμις, fornendo in tal modo un terzo lessema come possibile sostrato greco dell'aggettivo in esame. Ciononostante, rimane evidente comunque che, sia che alla base vi sia δημιουργικόν, ἐνεργητικόν, πρακτικόν o δραστικόν, l'idea implicita in *operatorius* è quella di «activité, efficience, création»⁷.

Rimane aperto, ovviamente, il problema dell'individuazione del principio aristotelico cui rimanderebbe il passo ambrosiano, ma tale ricerca esula in buona parte dalla finalità del presente lavoro. Basti, in questa sede, riassumere sinteticamente le argomentazioni del Pépin che conducono a ravvisare nella pagina di Ambrogio una testimonianza del dialogo *De philosophia* del giovane Aristotele⁸ e la posizione

¹ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 337, n. 1.

² Cfr. *supra*.

³ Cfr. ARISTOT. *polit.* VII 2, 1324 a 26-29 e *eth. Nic.* I 3, 1095 b 17-19.

⁴ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 338.

⁵ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 339 sq, dove si mettono a confronto, sul rapporto δύναμις – virtus, PHILON, *de fuga et invent.* 18, 97-98 e AMBR. *fug. saec.* 2, 10.

⁶ Cfr. AMBR. *hex.* 2, 1, 2 :

⁷ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 357.

⁸ Benché gli ultimi decenni abbiano visto una notevole fioritura di studi sul perduto dialogo aristotelico e, soprattutto, sulle testimonianze di questo, presenti nelle opere di pensatori successivi che hanno riportato il pensiero del giovane Aristotele, i lavori imprescindibili, a parte l'opera del Pépin, per la

differenti di altri studiosi che hanno provato a decodificare l'esatto statuto della nozione aristotelica soggiacente al termine ambrosiano. Dopo aver ampiamente riflettuto sulla triplice distinzione ambrosiana, fondata su quella basiliana, delle *artes* umane in teoriche (o teoretiche), pratiche e creatrici¹, Pépin mostra, da un lato, come l'aggettivo *πρακτικός* di Basilio sia reso da Ambrogio mediante *actuosus*, dall'altro, come siffatta concezione e la relativa terminologia siano attribuibili alla prima fase, definita giovanile, di Aristotele. Successivamente, lo studioso francese si occupa di chiarire la nozione di *δύναμις*², in particolare nel dominio filosofico e religioso delle opere di Filone e degli scrittori cristiani, mostrando come le *potentiae* o *virtutes* menzionate in tali opere siano diverse per funzione, gerarchia e addirittura topografia, e sottolineando come il nesso *virtutes operatoriae* dell'*Exameron* (frutto dell'esegesi allegorica), rendano la duplice terminologia basiliana *πρακτικαὶ καὶ ποιητικαὶ δυνάμεις*. Fondandosi su queste basi, egli giunge alla conclusione che i tre principi aristotelici di cui il vescovo fa menzione all'inizio delle sue omelie sulla creazione devono essere ricondotti, in forza soprattutto di corrispondenze terminologiche e concettuali, al *De philosophia* del giovane Aristotele ed alla teoria delle *ἀρχαί* in esso contenuta.

tematica di cui ci si occupa in questa sede sono: W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1968 (traduzione italiana del lavoro dello studioso tedesco pubblicato nel 1923); E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, 1962; J. PÉPIN, *L'interprétation du De philosophia d'Aristote d'après quelques travaux récents*, «REG» 75, 1964, pp. 445-488; A. H. CHROUST, *A tentative outline for a possible reconstruction of Aristotle's lost dialogue On philosophy*, «AC» 44, 1975, pp. 553-569.

¹ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 342 sq. Si riportano qui i due testi paralleli di Ambrogio e Basilio: BAS. Ex. 1, 7: Ἐπειδὴ δὲ καὶ τῶν τεχνῶν αἱ μὲν ποιητικαὶ λέγονται, αἱ δὲ πρακτικαὶ, αἱ δὲ θεωρητικαὶ καὶ τῶν μὲν θεωρητικῶν τέλος ἐστὶν ἡ κατὰ νοῦν ἐνέργεια· τῶν δὲ πρακτικῶν, αὕτη ἡ τοῦ σώματος κίνησις, ἧς παυσαμένης οὐδὲν ὑπέστη οὐδὲ παρέμεινε τοῖς ὁρῶσιν· ὀρχήσεως γὰρ καὶ αὐλητικῆς τέλος οὐδὲν, ἀλλ' αὕτη εἰς ἑαυτὴν ἡ ἐνέργεια καταλήγει· ἐπὶ δὲ τῶν ποιητικῶν τεχνῶν, καὶ παυσαμένων τῆς ἐνεργείας, προκείμενόν ἐστι τὸ ἔργον· ὡς οἰκοδομικῆς καὶ τεκτονικῆς καὶ χαλκευτικῆς καὶ ὑφαντικῆς, καὶ ὅσαι τοιαῦται, αἱ, κἂν μὴ παρῇ ὁ τεχνίτης, ἱκανῶς ἐν ἑαυταῖς τοὺς τεχνικοὺς λόγους ἐμφαίνουσι, καὶ ἔξεστί σοι θαυμάσαι τὸν οἰκοδόμον ἀπὸ τοῦ ἔργου, καὶ τὸν χαλκέα καὶ τὸν ὑφάντην. ἵνα οὖν δειχθῇ ὅτι ὁ κόσμος τεχνικόν ἐστι κατασκευάσμα, προκείμενον πᾶσιν εἰς θεωρίαν, ὥστε δι' αὐτοῦ τὴν τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν σοφίαν ἐπιγινώσκεισθαι. etc.; AMBR. hex. 1, 5, 17: *est enim hic mundus diuinae specimen operationis, quia dum opus uidetur, praefertur operator. Namque ut istarum artium aliae sunt actuosae, quae sunt in corporis motu aut sono uocis - cessauit motus aut sonus, nihil superfluit nec remansit spectantibus uel audientibus -, aliae theoreticae, quae uigorem mentis exerceant, aliae huiusmodi, ut cessante quoque operationis officio operis munus adpareat, ut aedificatio atque textura, quae etiam tacente artifice peritiam eius ostendant, ut operatori operis sui testimonium suffragetur: similiter etiam hic mundus diuinae maiestatis insigne est, ut per ipsum dei sapientia manifestetur.*

² Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 367 sq.

Quest'opera, ancora fortemente influenzata dal platonismo e difficilmente ricostruibile poiché giuntaci solo attraverso citazioni e testimonianze indirette¹, mostrerebbe dottrine ben diverse da quelle della maturità del filosofo (confluite successivamente nel cosiddetto *aristotélisme scolaire*), e farebbe riferimento a *tria principia* cosmologici dimostranti quella che Pépin denomina *création réfléchie*², cioè la creazione ponderata e pianificata dal divino creatore, incompatibile con l'aristotelismo della maturità, ma confrontabile con quanto afferma Ambrogio a proposito dello Stagirita. Questo dialogo, pertanto, nelle conclusioni dello studioso, starebbe alla base della teologia cosmica aristotelica menzionata nella dossografia esameronale e sarebbe arrivata al santo milanese o mediante la lettura diretta del testo³ oppure in forma mediata⁴, attraverso una o più fonti, tanto greche che latine⁵.

Le conclusioni del Pépin sono state contestate, in tempi più recenti, da Mansfeld e Runia⁶, i quali hanno sostenuto che l'intero passaggio introduttivo dell'*Exameron* sarebbe basato su materiale puramente dossografico trasposto dal vescovo mediante l'*interpretatio christiana*⁷. Il giovane Aristotele, quindi, non sarebbe la vera fonte di Ambrogio, quanto piuttosto quell'ampia (e spesso sfuggente) letteratura dossografica, particolarmente diffusa in epoca tarda, che consentiva ai pensatori del tempo di accostarsi alle δόξαι dei filosofi del passato attraverso rapide sintetizzazioni e

¹ Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 465 sq.

² Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., pp. 472-512.

³ Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 525.

⁴ Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., p. 527-533.

⁵ Tra le fonti dibattute dallo studioso francese compaiono l'*Hortensius* e il *De natura deorum* di Cicerone, scritti di Posidonio e Filone, Origene e Ippolito, nonché una possibile fonte epicurea comune a questi autori in cui si confutavano le dottrine aristoteliche del *De philosophia*.

⁶ Cfr. J. MANSFELD and D. T. RUNIA, «*Aëtiana*»: *the method and intellectual context of a doxographer*, Leiden, 2009-2010.

⁷ Cfr. MANSFELD – RUNIA, *Aëtiana*, op. cit., p. 55 n. 72; p. 66 n. 101; p. 68 n. 112; p. 71 n. 125; p. 295: «The whole introductory passage of the *Exameron*, *pace* Pépin, is based on doxographical materials transposed by means of an *interpretatio christiana*.»

maneggevoli epitomi¹. Uno studio specifico dedicato alla verifica di quanto sostenuto da questi due studiosi comporterebbe un ampio lavoro di ricerca e analisi del patrimonio dossografico antico che esulerebbe dallo scopo della presente trattazione e aprirebbe una digressione troppo vasta, difficilmente armonizzabile con la materia circoscritta di questa voce lessicografica. Ciò potrebbe essere l'oggetto di un futuro studio, che possa tenere conto anche di quanto già analizzato in queste ricerche sulla dossografia ambrosiana, ma, per mostrare come la tesi di Mansfeld e Runia sia più che fondata, è sufficiente considerare come, negli eterogenei testi contenuti nell'edizione dei *Doxographi graeci* di H. Diels², sia possibile leggere, in diversi autori di *placita* dossografici, che, secondo Aristotele, a fondamento della realtà naturale sussisterebbero tre αἰτίαι, nella fattispecie εἶδος, ὕλη e τὸ ποιοῦν, un principio, quest'ultimo, che può benissimo tradursi mediante l'*operatorium* di Ambrogio³. L'autore sembrerebbe, inoltre, aver disposto di tali *placita* filosofici non soltanto sulla base di queste analogie concernenti Aristotele, bensì anche in forza di altri paralleli testuali e concettuali, riguardanti anche Platone, Pitagora e gli altri filosofi citati nella dossografia introduttiva.

¹ Cfr. G. CAMBIANO (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986; J. N. BREMMER, *Aetius, Arius Didymus and the transmission of doxography*, «Mnemosyne», ser. 4 51 (2) 1998, pp. 154-160; D. T. RUNIA, *The « Placita » ascribed to doctors in Aëtius' doxography on physics*, in P.J. VAN DER EIJK (ed. by), *Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, Leiden 1999, pp. 189-250; D. T. RUNIA, *What is doxography?* in *Ancient histories of medicine*, op. cit., pp. 33-55; J. MANSFELD, *Deconstructing doxography*, «Philologus» 146 (2), 2002, pp. 277-286; A. BRANCACCI (ed. by), *Philosophy and doxography in the imperial age*, Firenze 2005; F. LE BLAY (a cura di) *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes 2009.

² H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berolini 1879.

³ Si faccia riferimento e. g. alla formulazione delle αἰτίαι aristoteliche in DIELS, *Doxographi graeci*, p. 310, ove è riportato il passo di Stobeo, ecl. 1, 13, 4.

CONCLUSIONI

Lo studio della terminologia filosofica nel circoscritto quadro della dossografia introduttiva dell'*Exameron* consente, al termine dell'esame dei lessemi salienti, di trarre delle prime, generiche, conclusioni a proposito dell'impiego di suddetta terminologia nel più ampio contesto dell'opera ambrosiana e delle opere degli scrittori ecclesiastici, abituati, come si è osservato, a riprendere concetti ed espressioni del pensiero greco antico per dimostrare gli asserti cristiani e confutare le dottrine pagane. Si è potuto, infatti, constatare come gli apologeti e, in un secondo tempo, i Padri della trionfante Chiesa cristiana si servano dei testi filosofici profani, tanto in originale quanto in formato di manuale o epitome, con lo scopo precipuo di ricavare da essi gli strumenti logici e dialettici utili alla confutazione di quelle stesse dottrine, inscindibilmente legate all'idolatria politeistica, e di riassumere le principali opinioni degli antichi filosofi, considerate, di norma, fonte e scaturigine di ogni eresia cristiana, per contraddirle e privarle del loro ascendente sui fedeli colti.

Si è avuta la possibilità di osservare come Ambrogio stesso si accosti alla filosofia solamente per questi fini¹, con quell'atteggiamento definito "ambivalente"², che è possibile ritrovare anche nell'attitudine di Basilio verso le opere dei classici³. Nella dossografia oggetto del presente lavoro, si è cercato di mostrare come le *opiniones* di Aristotele e di Platone, di Democrito o Pitagora, a proposito dell'origine dell'universo non abbiano altra funzione che quella di smascherare il *tantum opinionis* che i pagani hanno osato raggiungere, asserendo falsità contraddittorie su un argomento in merito al quale la Scrittura soltanto può essere arbitra di verità⁴. Il breve elenco ambrosiano di δόξαι altro non è che il pregiudizio da cui occorre sgombrare il campo, la fallace presunzione di conoscenza che è necessario distruggere, prima che il vescovo intraprenda l'esposizione della dottrina cristiana, rivelata e veridica. Egli, cioè, prepara

¹ Cfr. G. MADEC, *Amboise et la philosophie*, op. cit.

² Cfr. A. LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose and philosophy*, op. cit.

³ Cfr. E. AMAND DE MENDIETA, *The official attitude of Basil*, op. cit.

⁴ Cfr. *I verbi della dissensio philosophica*, p.

il suo uditorio all'esegesi biblica, indicandogli in primo luogo l'errore che da rifuggire e dal quale sarà messo in guardia per tutto il corso delle nove omelie, dove le menzogne della sapienza profana sono sistematicamente confrontate ed opposte con la verità biblica¹. È evidente che l'autore, al fine di segnalare la mendacità del pensiero greco, deve avere a disposizione anche il lessico latino che possa veicolare in modo adeguato tali nozioni. Le sue opzioni lessicali permettono non solo di comprendere il suo metodo di lavoro, fondato sulla lettura di materiale dossografico, dei trattati esegetici di Filone e dei pensatori cristiani che già avevano citato ed eventualmente rielaborato o discusso alcune dottrine filosofiche² e di alcuni (pochi) brani di opere direttamente scritte da filosofi greci³, ma, altresì, di sottolineare la sua padronanza di una terminologia specifica di carattere filosofico, sia in relazione alle opere greche che consulta e traduce, sia nel solco della tradizione latina a cui attinge.

Si giunge, in tal modo, a delineare, come è emerso nel corso della trattazione delle singole voci indicizzate, una multiforme articolazione del metodo ambrosiano di coniare o di maneggiare un lessico latino di carattere tecnico, destinato all'espressione dei concetti scientifici e filosofici che egli cita nei propri scritti, in particolare nella dossografia esameronale. Può accadere che il santo si trovi a trattare concetti basilari della filosofia greca, provenienti soprattutto dalle sistemazioni platoniche ed aristoteliche⁴ e, in modo ancor più specifico, dalla loro corrente e tradizionale divulgazione scolastica, condivisa da tutte le scuole dei secoli successivi, cioè da ciò che alcuni studiosi, quali Pépin, hanno definito una comune vulgata del loro pensiero⁵,

¹ Si veda, a titolo di esempio, la contrapposizione tra la concezione pagana del sole, innalzato al rango di divinità per la sua funzione fecondatrice, e quanto afferma *Genesi* 1 su luce e astro solare in *hex.* 1, 7-8; 3, 4-6. Tale atteggiamento contrastivo è già presente in Basilio, di cui Ambrogio si fa fedele imitatore.

² In particolare Origene e Ippolito nel caso dell'*Exameron*, come testimonia Gerolamo. Cfr. R. J. TESKE, *Origen and St. Augustine's first commentaries on Genesis*, «Origeniana quinta», 1989, pp. 179-185, in cui Ambrogio emerge come mediatore dottrinale tra Origene ed Agostino.

³ Sulla dibattuta questione della lettura da parte del vescovo di opere originali di pensatori greci si vedano le acquisizioni di P. COURCELLE, *Ambroise de Milan et Calcidius*, op. cit., pp. 45-53; *Ambroise de Milan professeur de philosophie*, op. cit., pp. 147-155; e soprattutto *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, op. cit., pp. 220-239.

⁴ È il caso di nozioni come Idea, Materia, Forma, tutti rintracciabili nella dossografia.

⁵ Si leggano i capitoli iniziali di PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit., dove emerge il concetto di *platonisme scolaire*.

spesso base delle dossografie; in questi casi, Ambrogio sa di aver a che fare con nozioni fondamentali del pensiero greco, in particolare della sua ontologia, sa di dover esprimere una sorta di “concetti primitivi”, ben noti all’uditorio dei cristiani dotti che ascoltavano o leggevano le sue omelie. Allora il vescovo, che ama caratterizzare se stesso come un pastore più che un filosofo¹ e che gli studiosi hanno sempre giudicato come uomo d’azione anziché come pensatore originale², non si profonde nell’elaborazione di un lessico latino originale, ma si limita ad attingere alle proprie eterogenee fonti, rendendo i termini greci mediante i vocaboli latini corrispondenti che appartenevano da secoli alla tradizione filosofica invalsa a Roma e che sono reperibili già in Lucrezio e Cicerone, per essere poi adoperati sistematicamente anche da Seneca, Plinio, Apuleio e confluire, in ultima analisi, nelle opere degli autori ecclesiastici. Di fronte a concetti tradizionali, Ambrogio ricorre ad un lessico altrettanto tradizionale, consueto e comune, di norma, agli autori latini che trattano argomenti filosofici. Sono i lessemi che egli ha appreso nella propria formazione, che ha modo di leggere nelle tanto consultate opere ciceroniane³ o che reperisce altresì in quelle cristiane che gli tramandano i *placita philosophorum*⁴. Quando, d’altro canto, emergono dubbi in merito a concetti giudicati forse troppo complessi o espressi in Latino mediante termini differenti, Ambrogio affianca al lessema latino il termine originario greco, come nel caso della nozione di *materia* nel pensiero platonico ed aristotelico, con l’intenzione di rendere chiaro il concetto ed evitare equivoci. La menzione di ὕλη, infatti, non ha la funzione di chiarire una scelta lessicale ambrosiana deviante dalla tradizione latina (che normalmente traduce ὕλη con *materia*, come si è osservato), ma soltanto quella di rendere esplicito e manifesto il concetto soggiacente, che, per altro, l’autore, avvezzo a consultare manuali e non testi di prima mano, attribuisce sia a Platone sia ad Aristotele,

¹ Si leggano, a tal proposito, gli *ipsa verba* di Ambrogio in hex. 1, 6, 20: *quae pluribus colligere possemus, si quid ad aedificationem ecclesiae ista proficere uideremus. Sed quia his occupari infructuosum negotium est, ad illa magis intendamus animum in quibus uitae sit profectus aeternae.*

² Cfr. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, op. cit.; P. COURCELLE, *Ambroise de Milan professeur de philosophie*, op. cit.; A. LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose and philosophy*, op. cit.

³ Si ricordi, per l’*Exameron*, il *De natura deorum*.

⁴ Si è visto, nel caso della dossografia, il valore di Ippolito.

quando in realtà ὕλη è nozione e parola eminentemente aristotelica¹, ben diversa da quanto formulato da Platone nel *Timeo*. Ambrogio predica la dottrina cattolica, non discetta di filosofia. Tale atteggiamento si viene a delineare ancor meglio se analizzato, per contrasto, con l'attitudine opposta di Calcidio, sempre in relazione al concetto di materia. A prescindere dalla dibattuta datazione della vita e dell'opera del tardo commentatore del *Timeo* platonico, è, tuttavia, possibile notare come Calcidio, che ha una formazione di filosofo e che redige un commento eminentemente filosofico e non un'omelia, renda in Latino ὕλη mediante *silua*, un termine affatto abituale nella tradizione latina per designare la Materia, ma che appare etimologicamente più pregnante e più strettamente connesso al greco ὕλη, rispetto al più usato *materia*. Termini, insomma, come *opinio*, *principium*, *exemplar* o *idea* appartengono ad un patrimonio comune della lingua latina, mostrano una consolidata tradizione di utilizzo nelle opere latine di carattere filosofico e non necessitano di nuove coniazioni da parte del vescovo, che si limita a tradurre le proprie fonti greche mediante risorse lessicali consacrate dalla consuetudine degli scrittori di lingua latina, pagani e cristiani.

Tali fonti greche della sapienza antica sono prevalentemente scrittori non gentili, come Filone ed Origene, che hanno filtrato (e talvolta deformato) tale antica sapienza attraverso la prospettiva biblica. Per contro, la lettura diretta da parte del santo milanese di opere autentiche degli antichi filosofi è stata frequentemente oggetto di ricerca nella seconda metà del Novecento, quando studiosi come Courcelle e Madec hanno provato a rintracciare in brani ambrosiani la lettura diretta di scritti di Porfirio o di Platone², ma, nonostante queste significative eccezioni, Ambrogio resterebbe soprattutto un lettore degli scrittori cristiani precedenti (oltre che delle dossografie ovviamente³) e di Filone: coloro, cioè, che già avevano provveduto a esporre le dottrine filosofiche antiche o per confutarle o per assimilarle ed armonizzarle con il pensiero giudeo-cristiano. Importanti, nella fattispecie, sono i riferimenti a Origene, per quanto essi non siano sempre verificabili, così come ampia e profonda è la padronanza delle opere esegetiche di Filone, di cui Ambrogio è emulo e studioso. Nel caso dell'*Exameron*, è Basilio il

¹ Cfr. *supra*, la voce MATERIES.

² Cfr. n. 2 della presente sezione.

³ Cfr. MANSFELD – RUNIA, *Aëtiana*, op. cit.

principale modello e la pressoché esclusiva fonte, che il vescovo di Milano traduce e rimodella, discostandosi solo di rado dall'impianto e dalle affermazioni dell'omologo cappadoce. Da Basilio e, pertanto, dalle variegata fonti di costui¹, sono derivate le dottrine cosmologiche, fisiche, naturalistiche o zoologiche che l'autore commenta e tratta nelle proprie giornate di predicazione: solo la dossografia introduttiva e l'ultima parte della nona omelia, dedicata alla creazione dell'uomo e a questioni di antropologia e psicologia cristiana, si discostano da Basilio e non hanno in lui precedenti². Di fronte al problema della traduzione del lessico scientifico greco, tuttavia, Ambrogio non adopera soltanto termini invalsi nella tradizione latina e confrontabili con quanto già scritto dai suoi predecessori profani ed ecclesiastici, bensì è possibile riscontrare, come accade nel caso di *operatorius*, un'attitudine, seppur assai limitata, alla coniazione di nuovi vocaboli, che rendano al meglio, in Latino, nozioni e lessemi propri della tradizione filosofica greca. La creazione del termine *operatorius*, che ha messo in difficoltà numerosi studiosi e che ha dato origine alla ponderosa opera del Pépin sulla ricostruzione del *De philosophia* aristotelico, mostra come Ambrogio riveli, talvolta, anche una capacità di plasmare in autonomia termini specifici, ricorrendo al materiale greco tradizionale, ma adattando alle idee greche nuovi *verba* latini, i quali, d'altra parte, possono aprire scenari del tutto inattesi sulla *Quellenforschung* nelle sue opere e sulla definizione della sua biblioteca filosofica e scientifica, oggetto di gran parte degli studi dell'ultimo secolo³. Nel caso, infine, di parole come *mens divina* e di *physica*, è stato possibile ravvisare come l'autore non si limiti a reimpiegare espressioni tradizionali nella trattatistica filosofica in lingua latina, ma le adoperi, nella fattispecie, con quella pregnanza di significato e quella valenza semantica che egli sa cogliere pienamente negli utilizzi a lui precedenti. L'autore, cioè, non solo riprende termini usati, ma li riprende avendo contezza delle sfumature tradizionalmente attribuite a tali termini, soprattutto nella letteratura cristiana. In tal modo, *mens divina* indica specificamente il concetto νοῦς, inteso come intelligenza divina che dispone e regola il cosmo in modo ordinato e saggio, e *physica* rimanda immediatamente alla dimensione

¹ Cfr. NALDINI, *Sulla genesi*, op. cit.

² Cfr. W. GOSSEL, *Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit* (*Ambros. Exaem.*, VI, 54-74), Lipsiae 1908.

³ Cfr. P.F. BEATRICE, R. CANTALAMESSA, A. PERSIC, L.F. PIZZOLATO, C. SCAGLIONI, G. TIBILETTI, G. VISONÀ (a cura di), *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)*, Milano 1981.

della teologia naturale politeistica, di cui Democrito viene preso, a torto o a ragione, come più temibile esponente, proprio come normalmente accade nella produzione latina antecedente. Ambrogio si inserisce, dunque, nella tradizione non solo a livello di termini impiegati, ma anche, e soprattutto, a livello della rete di valenze ad essi attribuibili, per cui doveva risultare assai facile al lettore colto delle omelie rintracciare nel testo della dossografia introduttiva il rimando a tutta una trama di significati ed accezioni positive o negative, ormai consolidate anche nella trattatistica cristiana.

L'analisi del lessico ambrosiano, inoltre, consente, attraverso lo studio condotto sulla frequenza dei nessi esameronali nella letteratura latina, di osservare la storia dei termini dell'autore all'interno di un ampio lasso temporale, che dai primi impieghi lucreziani o ciceroniani giunge fino alle sistemazioni di Boezio. È stato possibile, nello studio di ogni singola voce indicizzata nel presente lavoro, vedere come il lessico latino delle filosofia venga a formare una sorta di flusso che sgorga vigorosamente nelle opere ciceroniane, dove spesso viene coniato e dove presenta un utilizzo diffuso e sistematico, e che sfocia, successivamente, nei più diversi autori della prima età imperiale che si sono occupati di questioni filosofiche, come Vitruvio, Columella e Plinio, Seneca (talvolta), Gellio e Apuleio soprattutto, cultore di Platone ed Aristotele ed espositore della loro ontologia e cosmologia. Questo flusso continuo che si consolida con il crescere della consuetudine filosofica nei primi secoli dell'Impero e si sostanzia degli apporti imprescindibili delle fonti greche, rinasce prepotentemente nell'opera degli autori cristiani, a partire dagli apologeti e, *in primis*, da Tertulliano. Se si considera l'occorrenza dei lessemi ambrosiani nelle opere latine antecedenti su una pura base percentuale, si nota immediatamente come gli usi più frequenti appaiano generalmente in Cicerone la prima volta e, dopo di lui, in Tertulliano e nei cristiani successivi. Questa terminologia scientifica di origine greca, tradotta in Latino principalmente dall'Arpinate, viene trasmessa, insieme ai concetti soggiacenti, alle opere della Chiesa, agli scrittori che hanno abbracciato la *Christi philosophia* e, mediante la terminologia tradizionale, vanno ad esporre dottrine antiche al fine di confutarle o di neutralizzarle, mostrandone l'assimilazione o il contrasto con la verità rivelata nella Scrittura sacra. Ambrogio è uno degli eredi di questo flusso, è uno degli scrittori della nuova *religio*, che attinge alla tradizione latina, legge Cicerone, consulta epitomi e dossografie, talvolta si accosta addirittura ad opere di prima mano e si inserisce nel dibattito

filosofico coevo non elaborando qualcosa di originale, ma percorrendo il sentiero di una tradizione di idee e parole che dalle traduzioni ciceroniane arriverà fino alle soglie del Medioevo, proprio grazie alla mediazione dei cristiani che, come Ambrogio, hanno ampiamente attinto alle opere dei Greci e ne hanno conservato nozioni e terminologie. Ciò è, del resto, perfettamente visibile anche in veri e propri filosofi cristiani successivi ad Ambrogio, come Agostino e Boezio, che pur nella propria originalità di pensatori, permangono saldi in quel flusso ininterrotto di cui si è trattato poc'anzi. Una chiara testimonianza dell'atteggiamento del vescovo milanese emerge proprio nelle ultime righe della dossografia¹, in cui sono citati termini squisitamente ciceroniani per definire una presunta immagine del demiurgo e motore cosmico pagano, laddove il santo ha appena proferito, con disprezzo, che non è possibile trarre alcuna *veri aestimatio* dalle opere pagane. Quel dio *volubilis, rotundus, ardens*, di cui ha scritto Cicerone² nel *De natura deorum* non manifesta soltanto la lettura dell'opera da parte di Ambrogio, ma, dato che quel passo ciceroniano è debitore di testi epicurei polemici con Aristotele e, in particolare, di materiale dossografico di provenienza greca che Cicerone ha riutilizzato e tradotto³, illumina altresì le combinazioni del metodo ambrosiano, fondato sulla traduzione delle fonti greche, la lettura dei testi latini, profani ed ecclesiastici, e l'armonizzazione finale, a livello di concetti e di terminologia, di un patrimonio di idee che egli non vuole rielaborare, ma che si limita a trasmettere ai fedeli, non per insegnar

¹ Cfr. AMBR. hex. 1, 1, 4: *in quo nec quae figura sit deorum nec qui numerus nec qui locus aut uita possit aut cura conprehendi, siquidem mundi aestimatione uolubilem rotundum ardentem quibusdam incitatum motibus sine sensu deum conueniat intellegi, qui alieno, non suo motu feratur.*

² Cfr. CIC. nat. deor., 1, 2: *nam et de figuris deorum et de locis atque sedibus et de actione vitae multa dicuntur, de quae is summa philosophorum dissensione certatur; quod vero maxime rem causam que continet, utrum nihil agant nihil moliantur omni curatione et administratione rerum vacent, an contra ab iis et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus regantur atque moveantur, in primis [quae] magna dissensio est, ea que nisi diiudicatur in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignorance versari ; 1, 18: tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset, 'Audite' inquit 'non futtilis commenticias que sententias, non opificem aedificatorem que mundi Platonis de Timaeo deum, nec anum fatidicam Stoicorum Pronoeam, quam Latine licet Providentiam dicere, neque vero mundum ipsum animo et sensibus praeditum rotundum ardentem volubilem deum, portenta et miracula non disserentium philosophorum sed somniantium.*

³ Cfr. PÉPIN, *Théologie cosmique*, op. cit. pp. 103-250 : Il testo di Cicerone contenebbe delle obiezioni di matrice epicurea contro la divinità del cosmo, in particolare contro la teologia cosmica del giovane Aristotele, così come enunciata nel *De philosophia*.

loro la filosofia, ma per offrirgli gli strumenti per sconfiggere il “veleno greco” con la verità della religione cristiana.

BIBLIOGRAFIA

TESTI E COMMENTI:

- SANCTUS AMBROSIUS EPISCOPUS MEDIOLANENSIS, *Exameron*, recensuit C. SHENKL, Vindobonae 1897.
- BASILIO DI CESAREA, *Sulla Genesi: omelie sull'Esamerone*, a cura di M. NALDINI, Milano 1990.
- *Doxographi Graeci*, collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit H. DIELS, Berolini 1879.
- SANT'AMBROGIO, *L'Esamerone, ossia dell'origine e natura delle cose*, testo con introduzione, versione e commento di E. PASTERIS, Torino 1937.
- SANT'AMBROGIO, *Opere*, a cura di G. COPPA, Torino 1969.
- SANT'AMBROGIO, *Opere esegetiche vol. I: I sei giorni della creazione*, introduzione, traduzione, note e indici di G. BANTERLE, Milano-Roma 1979.

STUDI:

E. AMAND DE MENDIETA, *The official attitude of Basil of Caesarea as a Christian bishop towards Greek philosophy and science*, in D. BAKER (ed. by), *The orthodox Churches and the West. Papers read at the fourteenth Summer meeting and the fifteenth Winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1976, pp. 25-49.

C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890.

H. BALTUSSEN, *Cicero's translation of Greek philosophy: personal mission or public service?* in S. MCEL DUFF - Enrica SCIARRINO (ed. by), *Complicating the history of western translation: the ancient Mediterranean in perspective*, Manchester 2011.

G. BANTERLE (a cura di), *I sei giorni della creazione*, in «Tutte le opere di Sant'Ambrogio: opere esegetiche», vol. I, Milano – Roma 1979.

J. BARR, *Biblical faith and natural theology*, Oxford, 1993.

J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931.

P.F. BEATRICE - L. PIZZOLATO, *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)*, Milano 1981.

B. BESNIER, *La conception stoïcienne de la matière*, «RMM» 1, 2003 , pp. 51-64.

A. BRANCACCI (a cura di), *Philosophy and doxography in the imperial age*, Firenze 2005.

F. MYLES BURNYEAT, *Platonism in the Bible*, in R. SALLES (ed. by), *Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought: themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford - New York 2005.

G. CAMBIANO (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986.

H. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin - Leipzig 1929.

V. CHAPPELL, *Aristotle on matter*, «JPh», 70, 1973, pp. 679-696.

P. CIHOLAS, *Plato, the Attic Moses? Some patristic reactions to Platonic philosophy*, in «CW» 72, 1978-1979, pp. 217-225.

A.H. CHROUST, *Aristotle's doctrine of the uncreatedness and indestructibility of the universe*, «NSchol», 70, 1978, pp. 268-279.

A.H. CHROUST, *A tentative outline for a possible reconstruction of Aristotle's lost dialogue On philosophy*, «AC» 44, 1975, pp. 553-569.

P. CIHOLAS, *Plato, the Attic Moses? Some patristic reactions to Platonic philosophy*, «CW», 72, 1978-1979, pp. 217-225.

Y.M.J. CONGAR, *Le thème de Dieu-créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, in *L'homme devant Dieu : mélanges offerts au P. H. de Lubac, I : Exégèse et patristique*, Paris 1964, pp. 189-222.

P. COURCELLE, *Ambroise de Milan et Calcidius*, in W. DEN BOER - P. G. VAN DER NAT - C.M.J. SICKING - J.C.M. VAN WINDEN (a cura di), *Romanitas et Christianitas : studia I. H. Waszink a. d. VI kal. Nov. a. MCMLXXIII XIII lustra complenti oblata*, Amsterdam 1973, pp. 45-53.

P. COURCELLE, *Ambroise de Milan professeur de philosophie*, «RHR» 181, 1972, pp. 147-155.

P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, «REL», 34, 1956, pp. 220-239.

B. S. CURRIE, *God and matter in early Stoic physics*, New York 1971.

M.D. DIEDERICH, *Vergil in the works of St. Ambrose*, Washington DC, 1931.

R. DYCK ANDREW, *Text and commentary: the example of Cicero's «philosophica»* in R.K. GIBSON - Christina SHUTTLEWORTH KRAUS (ed. by), *The classical commentary: histories, practices, theory*, Leiden 2002.

A. EHRHARDT, *Creatio ex nihilo*, «STh», 4, 1950, pp. 13-43.

A. EHRHARDT, *The beginning. A study in the Greek philosophical approach to the concept of creation from Anaximander to St. John*, Manchester 1968.

E. FIALON, *Étude historique et littéraire sur Saint Basile suivie de l'Héxaméron*, Paris 1861.

K. FINE, *Aristotle on matter*, «Mind», 101, 1992, pp. 35-57.

W. GÖSSEL, *Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit: Ambros. Exaem.*, 6 54 - 74, Lipsiae 1908.

Isabella GUALANDRI - F. CONCA - R. PASSARELLA (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005.

P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, «REL», 34, 1956, pp. 202-220.

A. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, «RSR» 42, 1968, pp. 1-23.

R. HENKE, *Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk: eine vergleichende Studie*, Basel 2000.

R. HENKE, *Ambrosius als Übersetzer von Basilius, Hexaëmeron 9, 3f.: die stoische Oikeiosislehre im Sechstageswerk*, in G. PARTOENS - G. ROSKAM - T. VAN HOUTDT (ed. by), «*Virtutis imago*»: studies on the conceptualization and transformation of an ancient ideal, Leuven 2004, pp. 285-297.

F. HOMES DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935.

In principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse, «Études Augustiniennes», Paris 1973.

J. KANO, *The concept of matter in stoic philosophy*, «JCS», 5, 1957, pp. 1-11.

M. KLEIN, *Meletemata ambrosiana: mythologica de Hyppolyto, doxographica de Exameri fontibus*, Königsberg 1927.

P. KOCHANNEK, *La fisiologia dell'Esamerone di San Basilio*, Roma 1992.

Ludmilla KRESTAN, *Wortindex zu dem Schriften des Hl. Ambrosius (nach der Sammlung von Otto Faller)*, Wien 1979.

G. LAMBERT, *La création dans la Bible*, «NRTh» 75, 1953, pp. 252-281.

G. LAZZATI (a cura di), *Ambrosius Episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano 2-7 dicembre 1974)*, Milano 1976.

G. LAMBERT, *La création dans la Bible*, «NRTh» 75, 1953, pp. 252-281.

F. LE BLAY (a cura di) *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes 2009.

J. LEBRETON, *ἀγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II^e siècle*, «Rech. Sc. Rel.», 16, 1926, pp. 431-443.

A. LENOX-CONYNGHAM, *Ambrose and philosophy*, in L.R. WICKHAM and CAROLINE P. Bammel, assisted by ERICA C.D. HUNTER (ed. by), *Christian faith and Greek philosophy in late antiquity: essays in tribute to George Christopher Stead in celebration of his eightieth birthday (9th April 1993)*, Leiden 1993, pp. 112-128.

C. LÉVY, *Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse*, in in *La langue latine, langue de la philosophie: actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, Paris et Rome 1992.

W.M. LINDSAY et ALII, *Glossaria latina iussu Academiae Britannicae edita I-V* (1926-1931).

LUCRETIUS, *De rerum natura, with an English translation by W.H.D. Rouse. Revised with new text, introduction, notes and index by M. Ferguson Smith*, Cambridge (Mass.) - London 1992.

G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.

J. MANSFELD, *Deconstructing doxography*, «Philologus» 146 (2), 2002.

J. MANSFELD - D.T. RUNIA, *Aëtiana: the Method and Intellectual Context of a Doxographer. Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden – Boston 2009.

B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma 1967.

N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian capital*, Berkeley 1994.

A. MICHEL, *Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique*, in *La langue latine, langue de la philosophie: actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, Paris - Rome 1992.

- R. MOHR, *The world-soul in the Platonic cosmology*, «ICS», 7, 1982, pp. 41-48.
- C. MOHRMANN, *Note sur doxa*, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, Bern 1954.
- J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939.
- C. MORESCHINI, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, «ASNP», 9, 1979, pp. 99-178.
- C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1999.
- F. MORIANI, *Aspetti della relazione tra ὄλη e ὑποκείμενον in Aristotele*, «ADFF» 3, 1987, pp. 3-38.
- F. MYLES BURNYEAT, *Platonism in the Bible*, in R. SALLES (ed. by), *Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought: themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford - New York 2005, pp. 143-169.
- M. NALDINI (a cura di), *Sulla Genesi: omelie sull'Esamerone di Basilio di Cesarea*, Milano 1990.
- G. NAUROY, *Ambroise de Milan, émule critique de Basile de Césarée: à propos de Genèse 1, 2*, in Marie-Anne VANNIER (éd. par), *La Création chez les Pères*, Bern - Frankfurt am Main 2011, pp. 77-101.
- V. NAZZARO, *La natura in Ambrogio di Milano*, in R. UGLIONE (a cura di), *Atti del convegno nazionale di studi: l'uomo antico e la natura (Torino 28-29-30 aprile 1997)*, Torino 1998, pp. 323-355.
- V. NAZZARO, *La presenza di Virgilio in Ambrogio*, in G. MAZZOLI - F. GASTI (a cura di), *Prospettive sul tardoantico: atti del convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, Como 1999, pp. 91-107.
- M.P. NILSSON, *The origin of belief among the Greeks in the divinity of the heavenly bodies*, in «HThR» 1940, pp. 1-8.

A. PAREDI, *Sant'Ambrogio*, Milano 1985.

R. PASSARELLA, *Ambrogio e la medicina: le parole e i concetti*, Milano 2009.

R. PASSARELLA, *Semi ciceroniani, fioriture ambrosiane: appunti sulla presenza del «Cato maior» nell'opera di Ambrogio*, «ASR» 10, 2005, pp. 39-52.

J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne: (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris 1964.

J. PÉPIN, *Textes et doctrines de la fin de l'antiquité*, «AEHE», IV^e sect., 1970-1971, pp. 323-324.

J. PÉPIN, *Échos de théories gnostiques de la matière au début de l'Exameron de saint Ambroise*, in W. DEN BOER - P. G. VAN DER NAT - C.M.J. SICKING - J.C.M. VAN WINDEN (a cura di), *Romanitas et Christianitas: studia I. H. Waszink a. d. VI kal. Nov. a. MCMLXXIII XIII lustra complenti oblata*, Amsterdam 1973, pp. 259-273.

J. PÉPIN, *Exégèse de In principio et théorie des principes dans l'Exameron (I 4,12-16)*, in *Ambrosius Episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano 2-7 dicembre 1974)*, Milano 1976, pp. 427-482.

L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI (a cura di), *«Nec timeo mori»: atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*, Milano 1998.

Kim E. POWER, *Philosophy, medicine and sexual gender in Ambrose of Milan*, in T.W. HILLARD et ALII, *Ancient history in a modern university: proceedings of a conference held at Macquarie University, 8-13 July 1993, to mark twenty-five years of the teaching of ancient history at Macquarie University and the retirement from the Chair of Professor Edwin Judge*, North Ryde (N.S.W.) 1998, vol. 2, pp. 379-390.

Ursula REUTTER, *Damasus, Bischof von Rom (366-384): Leben und Werk*, Tübingen 2009.

D.T. RUNIA, *What is doxography?* in P.J. VAN DER EIJK (ed. by), *Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, Leiden 1999pp. 33-55.

H. SAVON, *Physique des philosophes et cosmologie de la Genèse chez Basile de Césarée et Ambroise de Milan*, «AIPh» 1984, pp. 57-72.

A. SCOTT, *Origen and the life of the stars, a history of an Idea*, Oxford 1994.

R.W. SHARPLES - Anne SHEPPARD, *Ancient approaches to Plato's «Timaeus»*, London 2003.

F. SOLMSEN, *Aristotle's word for matter*, in S. PRETE (ed. by), *Didascaliae: Studies in honour of A. M. Albareda*, New York 1961, pp. 393-408.

C. STEEL - P. D'HOINE, *Philosophy in late Antiquity, with a survey of recent research on Proclus*, in U. CRISCUOLO - L. DE GIOVANNI (a cura di), *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 novembre 2007)*, Napoli 2009.

L.J. SWIFT, *Basil and Ambrose on the six days of creation*, «Augustinianum» 21, 1981, pp. 317-328.

Thesaurus sancti Ambrosii: enumeratio formarum, index formarum a tergo ordinarum, curante CETEDOC (apud Universitatem Catholicam Lovaniensem), Lovanii Novi 1994.

J.O. URMSO, *The Greek philosophical vocabulary*, Oxford 1990.

A.J. VAN WINDEKENS, *Notes de lexicologie grecque*, «Orbis», 36, 1977, pp. 131-132.

J.C.M. VAN WINDEN, *In the Beginning. Some observations on the patristic interpretations of Genesis 1,1*, «Vigiliae Christianae», 17, 1963, pp. 105-121.

S. VANNI ROVIGHI, *Le idee filosofiche di Sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940.

Marie-ANNE VANNIER (a cura di), *La Création chez les Pères*, Bern-Frankfurt am Main 2011.

G. VISONÀ (a cura di), *Cronologia ambrosiana, Bibliografia ambrosiana*, in SANT'AMBROGIO, *Opera omnia*, Milano-Roma 2004.

U. VOLP, *Der Schöpfergott und die Ambivalenzen seiner Welt: das Bild vom Schöpfergott als ethisches Leitbild im frühen Christentum in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Kritik* in H.G. NESSELRATH - F. WILK (hrsg. von), *Gut und Böse in Mensch und Welt*, Tübingen 2013.

M. VOLTERS, *Creatio ex nihilo in Philo*, in Wendy E. HELLEMAN (ed. by), *Hellenization revisited: shaping a Christian response within the Greco-Roman world*, Lanham (Md.), 1994, pp. 107-124.

W. WILBRAND, *Ambrosius und Plato*, «Römische Quartalschrift», 25, 1911, pp. 42-49.

A.H. WOLFSON, *Patristic arguments against the eternity of the world*, «HThR», 59, 1966, pp. 351-367.

H.A. WOLFSON, *Plato's pre-existent matter in patristic philosophy*, in L. WALLACH (ed. by), *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Ithaca (USA) 1966.

DIZIONARI E STRUMENTI LESSICOGRAFICI :

- Thesaurus Linguae Latinae.
- E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis, ab Aegidio Forcellini lucubratum, deinde a Iosepho Furlanetto emendatum et auctum, nunc vero curantibus Francisco Corradini et Iosepho Perin emendatius et auctius melioremque in formam redactum*, Patavii 1965.
- C.T. LEWIS - C. SHORT, *A Latin dictionary founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*, Oxford 1969.

- A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat*, Turnhout 1967.
- A. SOUTER, *A glossary of later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1957.
- H.G. LIDDEL - R. SCOTT - H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940.
- A. WALDE - J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1965-1982.
- A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine (retirage de la IV ed. augmentée d'additions et de corrections par Jacques André)*, Paris 2001.
- K. LAMPE, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961.

EDIZIONI DELLA SCRITTURA:

- *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. RAHLFS - Editio altera quam recognovit et emendavit R. HANHART, Stuttgart, 2006.
- *Novum testamentum graece et latine* : textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland [et al.]; textus latinus novae vulgatae Bibliorum sacrorum editioni debetur; utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti, Monasterii Westphaliae. Stuttgart, 1999.
- *La Bibbia di Gerusalemme*, edizione italiana e adattamenti a cura di F. Vattioni et alii, Bologna 1974.

INDICE

Introduzione	p. 2
--------------	------

Opinio	p. 6
Principium	p. 25
Exemplar	p. 49
Incorruptus	p. 64
Increatus	p. 80
Creator	p. 100
Idea	p. 120
Materies	p. 130
Species	p. 142
I verbi della <i>dissensio</i> filosofica	p. 148
Physica	p. 159
Mens divina	p. 172
Operatorius	p. 189

Conclusioni	p. 199
Bibliografia	p. 208

