

GIANCARLO MAZZOLI

Ambrogio *de beneficiis*: da Cicerone a Seneca.

In principio fu il *kathekon*, lessema già erodoteo, accreditato di cittadinanza stoica fin dal primo scolarca, Zenone (Diog. Laert. VII 107s. = *SVF* I 230), in intrinseca correlazione col *prepon*, a indicare l'azione di 'media' e relativa portata morale, che è sì 'conveniente' alla *physis* ma va distinta dall'azione 'perfetta', il *katorthoma*, l'azione assolutamente morale, «che l'uomo compie – per dirla con Max Pohlenz¹ – in virtù dell'*orthos logos*, e dunque in piena consapevolezza, in vista dello scopo finale». Zenone, col suo *peri tou kathekontos* (*SVF* I 41), inaugura una catena per quel che mi consta senza uguali nella trattatistica greca e latina, pagana e cristiana: dopo di lui ripropongono lo stesso titolo (o al plurale) i discepoli Cleante, 2° scolarca, in tre libri (*SVF* I 107), e Sfero (*SVF* I 620) e il terzo scolarca, il prolificissimo Crisippo, in almeno sette libri (cf. *SVF* III p. 197). Se di queste opere, legate all'ortodossia dello stoicismo antico, abbiamo poche tracce e frammenti, è lecito riconoscere una tappa fondamentale nell'evoluzione del pensiero scolastico nel, pur perduto, *peri tou kathekontos* di Panezio, anch'esso in tre libri, databile dal 140 a.C. al 130 se non dopo, a seconda delle interpretazioni²: rinunciando al rigorismo e dottrinarismo dei primi maestri, faceva veramente del *kathekon* il modulo comportamentale al centro della morale sociale. Nuovamente troviamo sulle sue orme due allievi, Posidonio, in più d'un libro (Diog. Laert. VII 124), ed Ecatone, a sua volta in almeno sei libri (Cic. *off.* III 23,89). E a questo punto vediamo entrare in scena i latini. Q. Elio Tuberone, nipote di Scipione Emiliano, è soltanto dedicatario del trattato di Ecatone, oltre che d'una *epistula de dolore patiendo* dello stesso Panezio (Cic. *off.* III 15,63; *fin.* IV 9,23), ma nel medesimo cosiddetto 'circolo' di Emiliano il poeta Lucilio ci ha lasciato famosi versi *de virtute* nei quali netta è l'orma del trattato paneziano, come ci fa comprendere lo stesso autore cristiano che li cita, Lattanzio (*inst.* VI 5,2-4). Nel primo sec. a. C. annoveriamo, tra Accademia e Stoa, M. Giunio Bruto. Seneca (*epist.* 95,45) gli assegna un *peri kathekontos* abbondante di *praecepta et parentibus et liberis et fratribus*: rilievo non smentito dal breve frammento citato espressamente da Prisciano (*GLK* II, 199, 99), che ci permette altresì di comprendere che l'opera era scritta in latino, con (o forse con anche) il titolo *de officiis*. Siamo ormai nello stretto *entourage* di Cicerone, che nell'ultimo scorcio del 44 a.C. compone il suo *de officiis*, in tre libri, di cui i primi

¹ Pohlenz 1970, 31

² Cf. *ibid.* 190-192.

due in dichiarata *aemulatio* di Panezio (*magno cum studio maximoque opere*, attesterà ancora Gellio, XIII 28, 1): difficile dire se scritto anteriormente o posteriormente al trattato di Bruto; sta di fatto che in due lettere ad Attico (XVI 11,5; 14,3) l'Arpinate discute proprio sulla scelta del titolo, optando appunto per la resa con *officium* del greco *kathekon* e dando l'impressione di affrontare un problema ancora non risolto da altri in precedenza. In età imperiale è Seneca, per parte sua, a proporre un proprio *de officiis*: questo almeno il titolo annesso all'unico povero frustulo trasmessoci³; ma, secondo l'opinione accettata dai più, ne ritrae principale ispirazione, intorno al 572, la *Formula vitae honestae* del vescovo Martino di Braga⁴, lasciando ancora trapelare, a sette secoli di distanza, un'orma paneziana; e non è la prima né l'ultima volta che la letteratura latina cristiana fa sua la problematica, perché a «some time» negli ultimi anni 80 del IV sec., come indica con ogni cautela Ivor Davidson⁵, ascende il *de officiis* di Sant'Ambrogio, anch'esso in tre libri lodati da Cassiodoro (*inst.* I 16,4) come *mel-liflui* (è ormai stata fatta giustizia del burocratico e restrittivo titolo tradizionale *de officiis ministrorum*⁶: ben più larga, anche fuori del corpo ecclesiale, la destinazione dell'opera⁷); e appariranno ormai all'età visigotica, inizi del sec. VII, i due libri *de ecclesiasticis officiis* (o, con titolo forse più esatto, *de origine officiorum*) di Sant'Isidoro di Siviglia, non senza mostrare nel secondo, come registra l'apparato Lawson⁸, più d'una traccia del trattato ambrosiano.

In questa plurisecolare *lignée* non c'è dubbio che segnino le due tappe più importanti, anche perché si sono conservati integri, gli scritti di Cicerone e Ambrogio, entrambi, come detto, in tre libri, al pari di quel trattato paneziano al quale tutti e due gli autori, direttamente o indirettamente, si rifanno, riconoscendovi l'*incipit* del loro percorso di pensiero. Oltre che, ripetutamente, in corso d'opera, Cicerone lo attesta in una, già ricordata, lettera ad Attico (XVI 11,4):

ta peri tou kathekontos, quatenus Panaetius, absolvi duobus. Illius tres sunt;

e continua:

egli all'inizio suddivide la ricerca del dovere morale in tre momenti: 1) la distinzione tra giustizia e ingiustizia; 2) tra utilità e inutilità; 3) in che modo giudicare l'eventuale conflitto tra giustizia e utilità, com'è il caso di Regolo; se bisogna cioè

³ Fr. 57 Vottero (cf. Vottero 1998, 35s.; 168 s.; 288s.).

⁴ Cf. Colish 1985, II, 297-302; Vottero 1998, 35s.

⁵ Davidson 2001, I, 5.

⁶ Cf. *ibid.* I, 1s.

⁷ *Ibid.* I, 61-64.

⁸ Cf. Lawson 1989, 151 (circa il titolo: 14s.).

far ritorno alla giustizia o perseverare in ciò che è utile. I primi due aspetti li ha discussi in modo esemplare, il terzo invece promise di trattarlo in seguito, ma non lo fece. Fu Posidonio a portare a termine quest'ultimo problema⁹.

E nel *de officiis* ribadisce e puntualizza (II 17,60):

Panaetius, quem multum in his libris secutus sum, non interpretatus;

e in III 2,7s.:

Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus,

Panezio dunque, che senza dubbio trattò molto accuratamente dei doveri, e che io, con qualche modificazione, ho principalmente seguito, stabilisce tre punti, su cui di solito si pondera e si riflette intorno al dovere: primo, quando si è incerti se la cosa in questione sia onesta o turpe; secondo se sia utile o meno; terzo, se ciò che sembra onesto contrasta con ciò che sembra utile. Egli trattò dei due primi casi in tre libri, e promise che avrebbe trattato in seguito del terzo, ma non mantenne la promessa. E ciò tanto più mi meraviglia in quanto Posidonio, suo discepolo, racconta che Panezio visse ancora trent'anni dopo la pubblicazione di quel libro. E mi meraviglio anche che Posidonio abbia toccato solo brevemente l'argomento in certi suoi commentari, dal momento che dichiara che nessun'altra parte della filosofia è tanto indispensabile¹⁰.

Simili dichiarazioni non hanno mancato d'innescare una vasta questione critica sulla quale ha fatto accuratamente il punto a suo tempo Paolo Fedeli¹¹. In estrema sintesi, si può ritenere che la preferenza accordata nei primi due libri del *de officiis* a Panezio, rispetto ad altri trattati stoici sul *kathekon*, discenda dall'intrinsecità del pensatore di Rodi con l'ambiente scipionico, evocato con tanta nostalgia nelle opere filosofiche ciceroniane; senza per questo spingersi a pretendere una pedissequa dipendenza dal modello: sono innegabili aggiunte, anche sulla scorta di altre fonti greche, per parti non trattate da Panezio, o viceversa condensazioni concettuali anche drastiche¹² o ancora sostituzioni di *exempla* greci con latini. Più complesso il problema del libro terzo, sul conflitto tra *honestum* e *utile*, in cui Cicerone, privo ormai della fonte

⁹Trad. Vimercati 2002, 103.

¹⁰Trad. Resta Barrile, in Narducci 1987 *ad l.*

¹¹Fedeli 1973, in partic. 361-375.

¹²Come, almeno per una volta, consente di constatare il confronto tra *off.* I 23,80s. e il frammento paneziano 116 v. Str., preservato in traduzione latina da Gell. XIII 28,1-4.

paneziana, afferma di procedere (III 7,34) *nullis adminiculis sed, ut dicitur, Marte nostro*, mentre in realtà è difficile che non abbia tenuto presenti gli apporti forniti in materia da Posidonio, nonostante nel secondo dei due passi prima citati tenda a minimizzarne l'utilità¹³.

Per parte sua Ambrogio si rifà esplicitamente a Cicerone e a Panezio nella parte iniziale del suo trattato (*off.* I 7,23s.):

successit animo de officiis scribere. De quibus etiamsi philosophiae studentes scripserunt, ut Panaetius et filius eius apud Graecos, Tullius apud Latinos, non alienum duxi a nostro munere ut etiam ipse scriberem. Et sicut Tullius ad erudendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos; neque enim minus vos diligo, quos in evangelio genui, quam si coniugio suscepissem.

mi venne il desiderio di scrivere sui doveri. Sebbene su questo argomento abbiano scritto alcuni filosofi, come Panezio e suo figlio tra i Greci e Tullio presso i Latini, non ho ritenuto estraneo al nostro ministero di scriverne anch'io. E come fece Tullio per istruire suo figlio, così faccio anch'io per ammaestrare voi che siete i miei figli, poiché per voi, che ho generato nell'Evangelo, non nutro minor amore che se vi avessi avuti nel matrimonio¹⁴.

A mostrare l'importanza imprescindibile per il *de officiis* ambrosiano (e in particolare per il suo primo libro) dell'antecedente di Cicerone basterebbe già il fatto¹⁵ che il suo nome, sempre come *Tullius*, ricorre negli *opera omnia* del vescovo milanese cinque volte in tutto, e tutte appunto nel l. I del suo *de officiis*¹⁶: una deroga davvero eccezionale alla prassi più consueta negli autori cristiani di affettare solo vaga conoscenza delle loro fonti pagane, quella che induce lo stesso Ambrogio altrove¹⁷) a riferirsi proprio a Cicerone semplicemente con un *quidam saecularium doctor*. Quanto a Panezio, par indubbio che Ambrogio attinga la conoscenza del suo trattato per il tramite ciceroniano; ciò vale anche per le altre due sue menzioni nello stesso libro I, in compagnia dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* (10,31; 36,180). Si può infine discutere sul *filius*, autore anch'egli d'un *peri tou kathekontos*, che Ambrogio gli attribuisce, da interpretare certo come suo discepolo, alla stessa stregua dei *fili* spirituali cui il vescovo poi si rivolge. Sul piano dottrinale si sarebbe più indotti a riconoscerlo in Posidonio, proprio pensando al fatto che succedette a Panezio, sia pure non direttamente e non ad Atene, nella direzione d'una scuola stoica e alla sua probabile importanza,

¹³ Cf. Gabba 1990, 41.

¹⁴ Trad. Banterle 1977, *ad l.*

¹⁵ Osservato da Davidson 2001, 15.

¹⁶ I 7,24, *bis*; 12,43; 19,82; 36,180.

¹⁷ *Virg.* III 5, 25: cf. Madec 1974, 40 n. 96.

come s'è ora detto, quale fonte del terzo libro del trattato ciceroniano: per questa tesi propendono infatti Davidson e Vimercati¹⁸, ma io sarei più incline a identificarlo con l'altro discepolo, Ecatone, il solo tra i due che nel *de officiis* ciceroniano – il tramite più verosimile, come ho appena accennato, per tutte le informazioni fornite in proposito da Ambrogio – venga, e in due luoghi (III 5,63; 23,89), accreditato esplicitamente sia del discepolato di Panezio sia della composizione d'un *de officiis*.

Lo stretto rapporto fra i due trattati è già evidente sul piano delle macrostrutture, con la fondamentale tripartizione della materia, che a sua volta Cicerone mutua dal piano di Panezio, in ciò che attiene all'*honestum*, all'*utile* e ai loro rapporti, con la conseguente articolazione in tre libri: fin dalla prima dichiarazione d'intenti nel cap. I 9, e poi ancora in I 11,36 s. per quel che concerne la distinzione tra *officium medium* e *katorthoma*, Ambrogio mostra d'aver ben presente la *divisio*, I 3, del *de officiis* ciceroniano. Ma circa le modalità e le ragioni profonde di questo rapporto, con tutte le implicazioni che ne discendono sul piano dottrinale e anche ideologico, le posizioni della critica sono fortemente differenziate. Ha cercato di fare il punto complessivo in proposito, che qui riproduco con brevi commenti, Davidson¹⁹, individuando cinque diversi atteggiamenti, coi loro relativi principali assertori:

«(1) Ambrogio è in fondo ancora un Romano tradizionale, che ammira a tal punto gli ideali di decorosa condotta sociale patrocinati da Cicerone da reiterarli con scarse modificazioni di sostanza, presentando un programma etico che è più classico che cristiano. L'influenza stoica, mediata tramite Cicerone, è così forte da oscurare uno spirito morale cristiano. Il *de officiis* segna il culmine della conquista della chiesa cristiana da parte dell'etica degli Stoici». E' decisamente una posizione vecchia e superata.

«(2) Ambrogio è un inetto plagiatario, che costruisce un mosaico di sentimenti pagani tentando di aggiungergli una patina cristiana. Idee pagane e cristiane coesistono maldestramente nel *de officiis* perché egli è insensibile a far distinzioni tra di loro o è in ogni caso incapace di sintetizzarle in modo più efficace. Mira a produrre un misto di insegnamento stoico e cristiano, ma il contenuto stoico rimane assai visibile». Anche questo atteggiamento, connesso in parte col precedente, è ormai abbastanza invecchiato²⁰: tra i suoi assertori sostanzialmente pure Harald Hagendahl²¹.

«(3) Ambrogio seleziona giudiziosamente da Cicerone quanto è congeniale con le sue convinzioni cristiane e le sue esigenze didattiche, e trascura quanto non lo sia.

¹⁸ Davidson 2001, 15; Vimercati 2002, 266 n. 95.

¹⁹ Davidson 1995, 314 s.; 326-328.

²⁰ Cf. peraltro ancora Moreschini 1996, 395.

²¹ Cf. Hagendahl 1958, 349; 372.

Si colloca nella tradizione eclettica degli apologisti e degli Alessandrini, che aspirano a produrre un misto del vecchio e del nuovo al fine di attrarre un'*audience* filosoficamente sofisticata». È una posizione che conta qualche apporto critico più recente e che appare già sostanzialmente compromissoria.

«(4) Ambrogio cristianizza il tema stoico-ciceroniano dei doveri. Rimane l'impianto classico, ma viene offerto un contenuto nuovo, cristiano. Si opera una fondazione soprannaturale; vengono infusi nuovi significati nella terminologia classica. Lo spirito complessivo è cristiano, poiché Ambrogio innalza il vecchio soggetto a una nuova dimensione». Va da sé che in questa visione, più larga e conciliante, di sintesi pagano-cristiana si ritrovi la maggior parte della critica, recente e meno.

«(5) Ambrogio mette deliberatamente in contrasto lo spirito etico cristiano con quello di Cicerone, allo scopo di dare risalto alla superiorità del sapere scritturale. I due mondi di pensiero sono accuratamente posti in antitesi, e c'è una sostenuta polemica contro il paganesimo. Ambrogio intende mostrare che il pensiero pagano è nel peggiore dei casi erroneo e nel migliore derivato dalla Scrittura. La Bibbia si erge come fonte suprema della verità. Egli mira a rimpiazzare il trattamento ciceroniano dei doveri con una esposizione nuova, cristiana, del tema».

Ci troviamo, come ben appare, agli antipodi della prima posizione.

Una volta decantata di qualche punta d'estremismo, l'ultima tesi sembra produrre un utile rilancio del dibattito e ne ritroviamo in parte il radicalismo in una sesta e più penetrante posizione che Davidson mostra di privilegiare:

Ambrogio seleziona da Cicerone materiale adeguato al suo proposito pratico, e allo stesso tempo cambia di senso molto di quel linguaggio, distinguendo *verba* e *res*, e reinterpretando il sentimento ciceroniano non solo in termini cristiani ma anche alla luce di più larghe predilezioni filosofiche, etiche e psicologiche.

C'è molto di Goulven Madec e, sulle sue orme, di Marcia Colish²² in questa interpretazione, che possiamo perciò integrare con le parole stesse di Madec²³:

Ambrogio ha preso dal *de officiis* [di Cicerone] il suo soggetto, il suo piano, dei quadri di pensiero, dei temi e una quantità di formule già pronte. In breve tutti gli elementi di una *retractatio*. Ma, precisamente, la *retractatio* implica bene, al principio stesso dell'operazione imitativa, l'intento della trasformazione, nella fattispecie un intento di trasformazione dottrinale che Ambrogio ha preso cura

²² Cf. Madec 1974, 80-85; 161-166; 344s.; Colish 1985, II, 59s.

²³ Madec 1974, 345.

di esprimere in vari modi, specialmente precisando che il suo ideale morale non concorda con quello di Cicerone e della filosofia.

Sulla stessa linea s'è mosso, ancor più di recente, Hervé Savon²⁴, convenendo anch'egli, in merito alle intenzioni di fondo del *de officiis* di Ambrogio, che il vescovo si sia «proposto meno di conciliare che di contestare, meno di lavorare a un accordo che d'operare una sostituzione»²⁵. In particolare nel trattato ambrosiano vediamo in opera lo spostamento del baricentro dottrinale dal piano degli *officia media*, dominante nella prospettiva paneziano-ciceroniana, al piano dell'*officium perfectum*. Primaria indicazione offrono in proposito i *loci* I 11,36-37 e III 2,10-12²⁶. Se, per rifarmi al mio inizio, in principio fu il *kathekon*, ora, in Ambrogio, è il *katorthoma*, ma profondamente riveduto in senso cristiano fino a perdere del tutto la pertinenza esclusiva con l'astratto e irrelato ideale del *sapiens* stoico. Rileva Savon²⁷:

Il disprezzo dei beni temporali e una beneficenza universale senza limiti e senza restrizioni, al seguito di Cristo e a imitazione del Dio di misericordia, hanno preso il sopravvento sulla serenità del saggio nella definizione dell'*officium perfectum*. Una morale della relazione e della comunione si sostituisce a una morale dell'autonomia; l'*agapé* prende il posto dell'autarchia.

Questa conclusione deve farci riflettere, perché mette nettamente l'accento su un aspetto che a me sembra di centrale importanza nel *de officiis* ambrosiano, l'essenziale valenza sociale, relazionale appunto, della *beneficentia* che si pone in relazione tanto esclusiva con la, per eccellenza cristiana (neotestamentaria), virtù della *misericordia* da farsi tutt'uno con essa²⁸.

Sulla scorta evidente di Cicerone, anche Ambrogio propone nel suo libro primo, a partire da 24,115 la tassonomia delle quattro virtù cardinali, e palmare è la ripresa del modello (I 7,20) quando in 28, 130, assume la seconda virtù, *iustitia*, come prima parte d'un binomio in cui è appunto la *beneficentia* a occupare l'altra parte, *quam eandem liberalitatem et benignitatem vocant*. Ma quando, esaurita la trattazione della *iustitia*, viene a trattare *ex professo* della *beneficentia*, tutti gli interpreti notano lo scarto dal corrispettivo inizio della trattazione ciceroniana, come risulta dalla semplice messa a fronte dei due testi (il neretto agevola la percezione delle differenze):

²⁴ Cf. Savon 2007, 200-203.

²⁵ *Ibid.*, 203.

²⁶ Cf. Becker 1994, 213-236, in partic. 228-234; Atkins 2011, in partic. 52-69.

²⁷ Savon 2007, 202.

²⁸ Cf. Becker 1994, 112; Atkins 2011, 70-72.

<p>Cic. <i>off.</i> I 14,42: <i>deinceps, ut erat propositum, de beneficentia ac de liberalitate dicitur, qua quidem nihil est naturae hominis accommodatius, sed habet multas cautiones. Videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit, quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia. Nam et qui gratificantur cuiquam, quod obsit illi, cui prodesse velle videantur, non benefici neque liberales, sed perniciosi assentatores iudicandi sunt, et qui aliis nocent, ut in alios liberales sint, in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem aliena convertant.</i></p>	<p>Ambr. <i>off.</i> I 30,143: <i>sed iam de beneficentia loquamur, quae diuiditur etiam ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus constat beneficentia, ut sit perfecta. Non enim satis est bene uelle, sed etiam bene facere: nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est, bona uoluntate proficiscatur: Hilarem enim datorem diligit Deus. Nam si inuitus facias, quae tibi merces est? Unde Apostolus generaliter: Si uolens hoc ago, mercedem habeo: si inuitus, dispensatio mihi credita est. In Euangelio quoque multas disciplinas accepimus iustae liberalitatis.</i></p>
--	---

La *liberalitas* non è più coordinata ma subordinata rispetto alla *beneficentia*, che è chiaro sinonimo della *benignitas* del § 130. E non solo: viene ora abbinata con un'altra *pars*, la *benevolentia*, virtù assente, sul piano etico dell'*honestum*, dal quadro del *de officiis* ciceroniano²⁹ (mentre sul piano politico dell'*utile* assolve nel libro secondo, a partire da 6, 21, una funzione meramente ausiliare mirata al conseguimento della *gloria*). Altra differenza sostanziale: circondando di alcune precise *cautiones* (I 14,42-45; 50 ss.) la pratica della beneficenza, Cicerone mostra chiaramente di muoversi nell'ambito 'relativo' del *kathekon* (cf. I 15,46); queste precauzioni e riserve cadono totalmente nel *de officiis* ambrosiano, che nel 'perfetto' interattivo assommarsi dell'intenzione e dell'azione mirate al *bene* indica la piena realizzazione del *katorthoma*. Questa la teoria, ma non c'è dubbio che la *liberalitas*, nel binomio con la *benevolentia*, occupi pur sempre la seconda (e secondaria) posizione. In I 33,172, Ambrogio si spinge a dire che la *benevolentia* sussume in sé anche la *fortitudo*, virtù che pur giudica, sulla falsariga ciceroniana (*off.* I 19,62), *excelsior* rispetto alle altre; e a dedicare ancora alla *benevolentia* in 166-169

²⁹ Impropriamente Davidson 2011, 583, chiama in causa Cic. *off.* I 15,47: lì si tratta della *benevolentia* non dalla parte del benefattore, ma *erga nos*, che cioè ci viene dimostrata e si è chiamati a ricambiare. L'esercizio attivo della *benevolentia* è invece (cf. Becker 1994, 109 e n. 160, 162) largamente considerato da Cicerone in binomio con l'*amicitia* nel *Laelius*, modello che a sua volta Ambrogio mostra di tenere ben presente (cf. specialmente *off.* I 167 e 172 a fronte di Cic. *Lael.* 19s., 47,50; Becker 1994, 109 e n. 160, 162); ma, ove assunta in sostanziale sinonimia con l'*amicitia*, la *benevolentia* tende anche in Ambrogio (cf. soprattutto il finale dell'opera, *off.* III 124-138) a farsi attrarre nelle declinazioni dell'*utile*, lasciando il campo puramente etico della *beneficentia*.

quello che Maria Becker chiama un inno³⁰, legittimandola finanche come³¹ virtù a sé stante, *separata et discreta* (167), e di maggior valore, rispetto alla *liberalitas*, sia dalla parte del benefattore (167) sia dalla parte del beneficiato (166). Dinanzi a questi scarti, ancora la Becker, la studiosa che più a fondo ha studiato il sistema ambrosiano delle virtù a fronte di quello del *de officiis* ciceroniano, si esprime così³²:

la rappresentazione della beneficentia sfocia nella lode della *benevolentia*. Un elemento secondario in Cicerone viene dal Padre della Chiesa assunto, sviluppato e reso, in un atto creativo, elemento portante della nuova concezione della beneficenza.

sino a ribadire in sede di ultime conclusioni³³:

questo uso creativo diviene manifesto soprattutto nell'elaborazione ambrosiana della virtù della *benevolentia*, che il Santo rende condicio sine qua non della beneficenza.

Ma si tratta davvero, come la studiosa ritiene³⁴, di «etwas völlig neues»? Credo che la critica sul *de officiis* ambrosiano – si può ben dire, con qualche sorpresa, nella sua intrezza – nel valutarne il rapporto coi modelli classici si sia lasciata e continui a lasciarsi condizionare da un paraocchi che reca la marca di quel *Tullius* nominato ben cinque volte nel trattato: Cicerone referente unico diretto, per Ambrogio, del pensiero pagano, nei confronti del quale, a seconda dei punti di vista sopra esaminati, operare un trapianto, una sintesi o viceversa una trasformazione dottrinale. Ma io penso che il ‘calamo della memoria’ del Santo sia qui intinto anche in altro inchiostro; solo che è, per così dire, un inchiostro simpatico, che non lascia, conformemente alle più consuete modalità di riuso di testi non scritturali, tracce apparenti e tuttavia è agevole veder riaffiorare non appena quel paraocchi venga deposto.

Il nome da fare è quello di Seneca, prestigiosamente accreditato presso i Padri della Chiesa dal *saepe noster* tertulliano e dalla tradizione relativa al presunto epistolario con S. Paolo, tanto da essere collocato nello stesso scorcio d'anni del *de off.* ambrosiano in *catalogo sanctorum* dal *De viris illustribus* geronimiano³⁵: un nome, Seneca, che, in effetti, sempre più spesso si fa per altre opere di Ambrogio, specie in rapporto alla raccolta dei *Dialogi*³⁶ e alle *Epistulae morales ad Lucilium*³⁷.

³⁰ Becker 1994, 103.

³¹ Cf. *ibid.*, 99, 103.

³² *Ibid.*, 112.

³³ *Ibid.*, 276.

³⁴ *Ibid.*, 114.

³⁵ Cf. Gamberale 1989.

³⁶ Cf. per esempio Trillitzsch 1971, I, 162s., tuttavia troppo frettoloso nel rilevare che, a parte gli scritti consolatorii del Santo in rapporto alle *consolationes* senecane, «die übrigen Schriften weisen freilich kaum Spuren Seneca auf»; Labrique 1991; Felici 1992.

³⁷ Cf. Fontaine 1998, 506; Pace 1998, 689-691; Passerella 2009, *passim*; Ricci 2013, in partic. 86s.

Qui dobbiamo, evidentemente, parlare del *De beneficiis*; e va dato atto che perlomeno nei suoi editori e commentatori, diversamente che in quelli del trattato ambrosiano, qualche accenno al rapporto fra i due testi si trova, sia pure formulato in modo del tutto generico, vago o circoscritto³⁸. Il più recente traduttore italiano³⁹ si spinge a dire che, come riferimento ideologico, il *de beneficiis* di Seneca è assai più presente nel trattato ambrosiano che non il *de officiis* ciceroniano; ma non entra nel merito; e in ogni caso non è una questione di quantità ma di qualità della presenza senecana.

Perché il confronto si riveli davvero probante, bisogna infatti puntare l'attenzione sui passi in cui Seneca enuncia i principii fondanti della sua dottrina in materia *de beneficiis*⁴⁰. Una serie di tabelle sinottiche ci permetterà di constatare, tema dopo tema, quanto importante sia il debito contratto da Ambrogio nei loro confronti, parafrasandone, adombrandone, adattandone il senso fino a rasentare a volte, ma sempre in modo implicito e non dichiarato, la citazione testuale. Il neretto ci consente di cogliere subito i punti più importanti di contatto concettuale, talora anche verbale (che sono, al tempo stesso, punti di distacco da Cicerone):

1) La beneficenza, nella pienezza del suo statuto morale, implica la sinergia di intenzione e di azione, ma senza dubbio è la *bona voluntas*, o *benevolentia* che dir si voglia, a esercitarvi la funzione egemone:

<p>Ambr. off. I 30,143: <i>de beneficentia loquamur, quae diuiditur etiam ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus constat beneficentia, ut sit perfecta. Non enim satis est bene uelle, sed etiam bene facere: nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est, bona uoluntate, profisciscatur.</i></p> <p>I 32,167: <i>est autem benevolentia etiam coniuncta liberalitati, a qua ipsa liberalitas profisciscitur, cum largitatis affectum sequitur largiendi usus: et separata atque discreta. Ubi enim deest liberalitas, benevolentia manet, communis quaedam parens omnium, quae amicitiam connectit et copulat.</i></p>	<p>Sen. ben. VI 11,3: <i>Voluntas est, quae apud nos ponit officium, cuius uide quae conditio sit, ut me debito obstringat. Parum est illi uelle, nisi profuit: parum est profuisse, nisi uoluit. Puta enim aliquem donare uoluisse, nec donasse; animum quidem eius habeo, sed beneficium non habeo: quod consummat et res et animus.</i></p> <p>VI 9,3: <i>Non est beneficium, nisi quod a bona uoluntate profisciscitur, nisi illud agnoscit, qui dedit.</i></p> <p>II 18,5: <i>beneficiorum quidem sacratissimum ius, ex quo amicitia oritur.</i></p> <p>I 4,2: <i>de beneficiis dicendum est, et ordinanda res, quae maxime societatem humanam alligat.</i></p>
---	--

³⁸ Così Préchac 1926, XLI e n. 9, si limita a osservare che «nel *de officiis* di Sant’Ambrogio crediamo di sentire talora Cicerone talora Seneca o tutti e due», producendo peraltro solo tre sporadici rinvii testuali; per parte loro, F. e P. Richard 1961, III n. 5, ancora più genericamente parlano d’una influenza esercitata da Seneca su Ambrogio; e analogamente si esprime Guglielmino 1967, XIX.

³⁹ Menghi 2008, XXIV.

⁴⁰ Rimando a quanto discusso in Mazzoli 2014.

2) Pertanto il valore del beneficio dipende non dalla sua entità materiale ma dalla *mens*, la disposizione d'animo di chi lo compie:

<p>I 30,147: <i>affectus tuus nomen imponit operi tuo: quomodo a te proficiscitur, sic aestimatur. Vides quam moralem iudicem habeas. Te consulit, quomodo opus tuum suscipiat; mentem tuam prius interrogat.</i></p> <p>I 30,149: <i>affectus igitur diuitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.</i></p>	<p>I 6,1s.: <i>Quid est ergo beneficium? Beneuola actio tribuens gaudium, capiensque tribuendo, in id quod facit prona, et sponte sua parata. Itaque non quid fiat, aut quid detur, refert, sed qua mente: quia beneficium non in eo quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. Magnum autem esse inter ista discrimen, uel ex hoc intelligas licet, quod beneficium utique bonum est: id autem quod fit, aut datur, nec bonum, nec malum est. Animus est, qui parua extollit, sordida illustrat, magna et in pretio habita dehonestat.</i></p>
--	--

3) Un gioco di specchi sussiste fra i tre gradi, indicati da Seneca, del profitto che può ardire a chi fa il bene, elevandosi dai compensi materiali fino alla sfera morale della coscienza, e i tre gradi, indicati da Ambrogio, del possibile contraccambio da parte del beneficiato, elevandosi dal mero pagamento commerciale alla purezza spirituale della riconoscenza: valori entrambi, *conscientia* e *gratia*, accomunati dalla perfetta gratuità:

<p>I 32,166: <i>alius ergo fructum accepti beneficii, ut aurum auro, argentum argento rependit: alius laborem, alius, haud scio an etiam locupletius, solum restituit affectum. Quid enim si reddendi nulla facultas suppetit? In beneficio referendo plus animus quam census operatur: magisque praeponderat beneuolentia, quam possibilitas referendi muneris. Gratia enim in eo ipso quod habetur, refertur. Magna igitur beneuolentia, quae etiam si nihil conferat, plus exhibet: et cum in patrimonio nihil habeat, largitur pluribus; idque facit sine ullo sui dispendio, et lucro omnium. Et ideo praestat beneuolentia supra ipsam liberalitatem.</i></p> <p>I 31,163: <i>quid aliud tam facile potest iustorum explere mentes, quam boni operis conscientia?</i></p>	<p>II 33,2s.: <i>alius est fructus artis, alius artificii; artis est, fecisse quod uoluit: artificii, fecisse cum fructu. Perfecit opus suum Phidias, etiamsi non uendidit. Triplex est illi fructus operis sui : unus conscientiae; hunc absoluto opere percepit : alter famae ; tertius utilitatis, quem allatura est, aut gratia, aut uenditio, aut aliqua commoditas. Sic beneficii fructus primus ille est, conscientiae : hunc percepit, qui quo uoluit munus suum pertulit; secundus est famae; tertius eorum, quae praestari inuicem possunt. Itaque cum benigne acceptum est beneficium, is qui dedit, gratiam quidem iam recepit, mercedem nondum. Debeo itaque quod extra beneficium est, ipsum quidem bene accipiendo persolui.</i></p> <p>II 30,4: <i>referre facile est, si auarus es, sine impendio; si iners, sine opera. Eodem quidem momento, quo obligatus es, si uis, cum quolibet paria fecisti: quoniam qui libenter beneficium accepit, reddidit.</i></p> <p>IV 13,2: <i>multa, quae summam utilitatem aliis afferunt, pretio gratiam perdunt.</i></p>
---	--

4) Chi ha ricevuto un beneficio non può accontentarsi di pareggiare il conto, ma deve superare, soprattutto sul piano della riconoscenza, il suo benefattore:

<p>II 25,127: certum est quod plus reddat quam acceperit: pecunia enim nummo soluitur, gratia numquam exinanitur. Reddendo uacuat pecunia, gratia autem et habendo soluitur et soluendo retinetur.</p> <p>II 31,160: <i>quid enim tam contra officium, quam non reddere quod acceperis? Nec mensura pari, sed uberiore reddendum arbitror, et usum pensare beneficii.</i></p>	<p>II 18,5: <i>et quidem diligentius quaerendus beneficium quam pecuniae creditor. Huic enim reddendum est, quantum accepi : et si reddidi, solutus sum ac liber. At illi plus soluendum est: et nihilominus etiam, relata gratia, cohaeremus.</i></p> <p>I 4,2: <i>docendi sunt libenter accipere, libenter reddere, et magnum ipsis certamen proponere, eos quibus obligati sunt, re animoque non tantum aequare, sed uincere : quia, qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit.</i></p>
---	--

5) Così accade che un povero, pur non avendo alcun bene materiale da offrire, possa sul piano della riconoscenza pienamente sdebitarsi:

<p>II 25,127: <i>ita in accipiendo beneficio, eo ipso quod acceperint, diuites dedisse magis quam accepisse existimant; pauper uero etsi non habet unde reddat pecuniam, refert gratiam. In quo certum est quod plus reddat quam acceperit.</i></p>	<p>I 8: <i>Socrati cum multa multi pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines pauper auditor : «Nihil, inquit, dignum te, quod dare tibi possim, inuenio, et hoc uno modo pauperem me esse sentio. Itaque dono tibi quod unum habeo : me ipsum. Hoc munus rogo qualecumque est, boni consulas, cogitesque alios, cum multum tibi darent, plus sibi reliquisse» [...] Vicit Aeschines hoc munere [...] omnem iuuenum opulentorum munificentiam.</i></p>
--	---

6) Altro corollario: la sfera utilitaristica è talmente estranea all'ambito del beneficio, che questo a volta va compiuto a proprio scapito:

<p>II 6,26: <i>vulgo enim hoc solum dicunt utile quod quaestuosum; nos autem de ea tractamus utilitate quae damnis quaeritur,</i></p>	<p>IV 12,2: <i>adeo beneficium utilitatis causa dandum non est, ut saepe, quemadmodum dixi, cum damno ac periculo dandum sit.</i></p> <p>IV 13,3: <i>non est beneficium quod in quaestum mittitur</i></p>
---	---

7) La beneficenza, per conseguire la pienezza del suo statuto, è tenuta a rispettare precise regole sul piano operativo:

<p>I 30,148: <i>perfecta liberalitas fide, causa, loco, tempore commendatur</i></p> <p>I 34, 174: <i>non omnibus eadem semper officia debentur, nec personarum semper, sed plerumque causarum et temporum praelationes sunt.</i></p>	<p>I 12,3: <i>sit in beneficio sensus communis: tempus, locum, personas obseruet.</i></p> <p>II 16, 1 s.: <i>nihil enim per se quemquam decet: refert, qui det, cui, quando, quare, ubi, et cetera, sine quibus facti ratio non constabit. [...] Habeatur personarum ac dignitatum proportio.</i></p>
--	---

8) Deve, in particolare, evitare effetti controproducenti e ogni ostentazione, tanto che il modo migliore di esercitarla è operare in silenzio e segretamente:

<p>I 30,144: <i>pulchrum est igitur bene uelle, et eo largiri consilio, ut prosis, non ut noceras. Nam si luxurioso ad luxuriae effusionem, adultero ad mercedem adulterii largiendum putes, non est beneficentia ista, ubi nulla est benevolentia.</i></p> <p>I 30,147: <i>nec illa perfecta est liberalitas, si iactantiae causa magis quam misericordiae largiaris. Affectus tuus nomen imponit operi tuo: quomodo a te proficiscitur, sic aestimatur. [...] Perfecta autem est liberalitas, ubi silentio quis tegit opus suum, et necessitatibus singulorum occulte subuenit; quem laudat os pauperis et non labia sua.</i></p>	<p>II 14,1: <i>sunt quaedam nocitura impetrantibus, quae non dare sed negare beneficium est. [...] 4: pecuniam non dabo, quam numeraturum adulterae sciam.</i></p> <p>II 11,6: <i>Detrahenda est inanis iactatio: res loquentur, nobis tacentibus.</i></p> <p>I 1,8: <i>eodem animo beneficium debetur, quo datur.</i></p> <p>II 9,2: <i>quae [...] succurrunt infirmitati, egestati, ignominiae, tacite danda sunt: ut nota sint solis, quibus prosunt. Interdum et ipse qui iuuatur, fallendus est: ut habeat, nec a quo acceperit, sciat.</i></p>
---	--

Dopo aver esaminato partitamente questa tematica *de beneficiis* pienamente condivisa dai due autori non possiamo non rivedere nel senso d'una più strutturata operazione intertestuale il giudizio di «creatività» che una critica pur avveduta ha voluto esprimere sul riuso ambrosiano del *de officiis* di Cicerone⁴¹: infatti la trasformazione del modello ufficialmente adottato come manifesto della morale sociale dei *gentiles* avviene certo soprattutto tramite la larga infusione, e sostituzione a quella, delle verità rivelate delle Sacre Scritture ma – nonostante le orgogliose prese di posizione contro la *scientia* giudicata *quasi inanis secundum philosophiae disputationes superfluas* (II 3,8)⁴² – ha ancora bisogno di ricorrere proprio a un'ulteriore mediazione filosofica, determinante in larga misura per riorientare il pensiero del Padre della Chiesa e lasciata totalmente latente, seppur ugualmente leggibile, nella filigrana del nuovo testo cristiano. A monte di tutte le articolazioni concettuali ora esaminate, il caposaldo dottrinale della *bona voluntas*

⁴¹ Cf. da ultimo ancora Atkins 2011, 51.

⁴² Cf. Davidson 1995, 321

benefica conduce Seneca – lui sì, possiamo ben dire, creativamente – a delineare una *koinonia theon kai anthropon* fondata sul *mutuus amor*, ritratta splendidamente altrove, ep. 95,52, con l'icona della volta architettonica; e parimenti Ambrogio, recependo quell'idea-madre, a modificare nettamente in senso cristiano (I 32,169) la dottrina stoica della *oikeiosis*, attinta al trattato ciceroniano (I 5,17)⁴³:

benevolentia a domesticis primum profecta personis, id est, a filiis, parentibus, fratribus, per coniunctionum gradus in ciuitatum peruenit ambitum, et de paradiso egressa mundum repleuit.

A sua volta la matrice senecana della *benevolentia* trova, come già accennato, in Ambrogio il suo più pieno svolgimento cristiano nella virtù della *miser cordia*, totalmente assente, fin dallo stesso lessema, dal trattato di Cicerone: *nihil tam commendat Christianam animam quam misericordia*, dichiara il Santo, conferendole tale importanza da assegnarle la funzione principale ai fini del compimento del *katorthoma*, il *perfectum officium* (I 11,37s.). Parrebbe, in questo ultimo tratto di cammino, doversi separare, come già da Cicerone, anche da Seneca, che nel secondo libro de *clementia*, in punta di rigorismo stoico, avvia in 4,4 (e fino a 6,4) una critica serrata di quella nozione, differenziandola nettamente, appunto, dall'esaltata clemenza:

ad rem pertinet quaerere hoc loco, quid sit misericordia; plerique enim ut uirtutem eam laudant et bonum hominem uocant misericordem. Et haec uitium animi est.

Eppure, e concludo, le cose non stanno così. Seneca lascerà poco oltre interrotto, secondo la mia opinione, il secondo libro del trattato a Nerone, troppo rigido, troppo teorico rispetto al primo per poter continuare a fungere da *speculum principis*. E quando negli ultimi anni di vita scriverà il *de beneficiis*, mostrerà in proposito una totale riconversione di pensiero. In cinque luoghi il lessema *miser cordia* ricorre, con valenza sempre positiva, nel trattato: in uno (V 9,2) addirittura come sinonimo di *liberalitas* (oltre che di *clementia*); in altri tre (III 7,5; V 20,5⁴⁴; VI 29,1) in strettissimo binomio con la *humanitas*, lessema e condizione spirituale cui anche Ambrogio, per parte sua, concede presenza, in un caso (II 15,71) in raccordo appunto con la *miser cordia*. Una volta di più l'orma di Seneca ci provoca a suggerire che il Santo, nel comporre il suo *de officiis*, abbia in larga misura inteso scrivere il *de beneficiis* cristiano.

⁴³ Cf. Becker 1994, 104-106; 264-266, che naturalmente non osserva il tramite senecano della modifica.

⁴⁴ Qui però distinguendolo dal *beneficium* propriamente considerato; ma è solo una sfumatura di pensiero legata alle specifiche esigenze del contesto.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Atkins 2011

J.W. Atkins, *The officia of St. Ambrose's De officiis*, «JECs» XIX (2011), 49-77.

Banterle 1977

Sant'Ambrogio, *I Doveri*, introd., trad. e note di G.Banterle, Roma, 1977.

Becker 1994

M.Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius*, Basel 1994.

Colish 1985

M. L.Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II, Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.

Davidson 1995

I. J. Davidson, *Ambrose's De Officiis and the intellectual Climate of the late fourth Century*, «VChr» XLIX (1995), 313-333.

Davidson 2001

Ambrose *De officiis*, ed. with an Introduction, Translation, and Commentary by I.J. Davidson, Oxford 2001.

Fedeli 1973

P.Fedeli, *Il 'De officiis' di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in *ANRW I* 4, Berlin-New York 1973, 357-427.

Felici 1992

L.Felici, *Il «De Iacob et vita beata» di S. Ambrogio e il «De vita beata» di Seneca*, in S.Felici (ed.), «*Humanitas*» classica e «*Sapientia*» cristiana, *Scritti offerti a R. Iacoangeli*, Roma 1992, 163-183.

Fontaine 1998

J.Fontaine, *En quel sens peut-on parler d'un 'classicisme' ambrosien?*, in Pizzolato – Rizzi 1998, 501-510.

Gabba 1990

E.Gabba, *Per un'interpretazione politica del de officiis di Cicerone*, in G.Reggi (ed.), *Cicerone oratore*, «Rendiconti del corso di aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino (Lugano, 22-23 settembre 1987)», Lugano 1990, 37-64 = «RAL» 34 (1979), 117-141.

Gamberale 1989

L.Gamberale, *Seneca in catalogo sanctorum. Considerazioni su Hier. Vir. ill. 12*, «InvLuc» XI (1989), 203-215.

Guglielmino 1967

Lucio Anneo Seneca, *I benefici*, testo lat., introd., versione e note di S.Guglielmino, Bologna 1967.

Hagendahl 1958

H.Hagendahl, *Latin fathers and the classics: a study on the Apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958.

Labrique 1991

M.-P.Labrique, *Ambroise de Milan et Sénèque: à propos du De excessu fratris*, II, «Latomus» L (1991), 409-418.

Lawson 1989

Sancti Isidori episcopi Hispalensis *De ecclesiasticis officiis*, ed. Chr.M.Lawson, Turnholti 1989.

Madec 1974

G.Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.

Mazzoli 2014

G.Mazzoli, *Sulla struttura e strategia didattica del De beneficiis di Seneca (in margine al recente libro di Miriam T. Griffin)*, «Athenaeum» CII (2014), 532-542.

Menghi 2008

Seneca, *Sui benefici*, a c. di M.Menghi, Roma-Bari 2008.

Moreschini 1996

C.Moreschini – E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II, Brescia 1996.

Narducci 1987

Marco Tullio Cicerone, *I doveri*, con un saggio introd. e note di E.Narducci, trad. di A.Resta Barrile, Milano 1987.

Pace 1998

N.Pace, *Il canto delle Sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa*, in Pizzolato – Rizzi 1998, 673-695.

Passerella 2009

R.Passerella, *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009.

Pizzolato – Rizzi 1998

L.F. Pizzolato – M.Rizzi, *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.

Pohlenz 1970

M.Pohlenz, *L’ideale di vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone*, trad. it. di M.Bellincioni, Brescia 1970.

Préachac 1926

Sénèque, *Des Bienfaits*, texte ét. et trad par F.Préachac, Paris 1926.

Ricci 2013

R.Ricci, *In summis divitiis inops. Ambrogio e il ricco infelice*, Bologna 2013.

F. et P.Richard 1961

Sénèque, *Traité philosophiques*, III, *La Bienfaisance (Les bienfaits)*, texte ét., trad. et ann. avec une introd. génér. par F. et P.Richard, Paris 1961.

Savon 2007

H.Savon, *Pourquoi Saint Ambroise a-t-il écrit un de officiis? Intentions et structure*, «REL» LXXXV (2007), 192-203.

Trillitzsch 1971

W.Trillitzsch, *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, I-II, Amsterdam 1971.

Vimercati 2002

Panezio, *Testimonianze e frammenti*, introd, ed., trad., note e apparati di commento a c. di E.Vimercati, Milano 2002.

Vottero 1998

Lucio Anneo Seneca, *I frammenti*, a c. di D.Vottero, Bologna 1998.