

a.a. 2001-2002
 prof. Clementina Mazzucco
Letteratura cristiana antica*

Mod. 2: *Origini e sviluppi dell'autobiografia cristiana nei primi secoli*

Presentazione

1. *Studi e questioni sull'autobiografia*

Forse nessun genere letterario caratterizza tanto la letteratura moderna quanto l'autobiografia: il Novecento è stato definito "il secolo dell'autobiografia". Oggi viene praticata in tutti gli ambienti e in tutte le forme, da parte di uomini politici, impresari, editori, scrittori, intellettuali, ma anche uomini di chiesa, divi dello spettacolo, attori di teatro, nobildonne, giornalisti. Sembra che un gran numero di personaggi moderni non riesca a resistere alla smania di lasciare memoria di sé, soprattutto dei propri successi.¹ I toni variano dall'autodifesa alla propaganda, dall'esibizione al desiderio di piacere e incuriosire. E' spesso determinante il rapporto con le aspettative del pubblico.

Ma gli studi sull'autobiografia, nel Novecento, sono abbastanza pochi. Il più completo a tutt'oggi rimane quello di G. Misch, che in una prima stesura, in 3 volumi, risale al 1904, e venne progressivamente ampliato nel corso della pubblicazione, avvenuta a tappe: nel 1907 venne pubblicato il I vol. (in 2 tomi) dedicato all'antichità, di cui si ebbero altre due edizioni, nel 1931 e nel 1949-1950 (la più ricca); altri due volumi (in 4 tomi), sul medioevo, apparvero tra il 1955 e il 1962; infine un IV vol. (in 2 tomi), sulla fine del medioevo e sull'età moderna, uscì postumo nel 1967 e 1969.² Pur essendo rimasta incompiuta, si tratta di una ricerca monumentale (quasi 4000 pagine!). Risulta impostata più in senso filosofico-psicologico-antropologico che letterario, orientata fundamentalmente alla scoperta della nascita dell'autocoscienza individuale nella cultura occidentale: l'autore era un allievo di W. Dilthey, promotore di una "filosofia della vita" e di "scienze dello spirito", basate sull'approccio empirico ai fatti della coscienza.³ Egli stesso afferma nella presentazione del suo lavoro di voler cogliere nella storia dell'autobiografia "le condizioni e le connessioni invisibili che agiscono nella storia dello spirito" e che rinviano "al decorso della presa di coscienza di sé e

* Queste pagine possono anche essere scaricate dal sito web [Christianismus.it](http://www.christianismus.it) – Studi sul cristianesimo (<http://www.christianismus.it>) nella sezione "Download – Dispense corsi".

¹ Ph. Lejeune, uno dei massimi studiosi attuali dell'autobiografia, ha analizzato la proliferazione delle autobiografie nel mondo contemporaneo in più saggi: cfr. *Moi aussi*, Paris 1986; *Peut-on innover an autobiographie?*, in *L'autobiographie, Vies Rencontres Psychanalytiques d'Aix-en-Provence* 1987, Paris 1988.

² G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 1ª ed. Frankfurt a.M. 1907; 2ª ed. 1931; 3ª ed., 4 voll., Bern 1949-1969; esiste una trad. ingl. del I vol.: *A History of Autobiography in Antiquity*, I-II, London 1950.

³ L'opera di G. Misch in rapporto con gli orientamenti del maestro sono oggi oggetto di saggi specifici: cfr. G. Cacciatore, *Vita e storia. Biografia e autobiografia in Wilhelm Dilthey e Georg Misch*, in *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, a cura di I. Gallo e L. Nicastrì, Napoli 1995, pp. 243-296; M. Mezzananza, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano 2001.

dell'individuazione europea".⁴ L'opera venne salutata con molto favore alla sua comparsa. L'articolo di G. Funaioli del 1908 divulgava in italiano i contenuti del I volume.⁵

Una trattazione sintetica, ma abbastanza ampia, sull'autobiografia nel mondo antico, classico e cristiano, è quella di A. Sizoo, nel *Reallexikon für Antike und Christentum* (1950),⁶ che presenta le varie opere classificandole per tipi: iscrizioni funebri, testimonianze di sé di scrittori, apologie, memorie, resoconti di esperienze interiori, storie di conversione, storie di anime, anche se alcune classificazioni risultano riduttive e forzate.

Sul piano scientifico un interesse critico e problematico per questo genere letterario è abbastanza recente e non si può dire che si sia esaurito. A partire dagli anni '70 del Novecento si è sviluppato un dibattito consistente, soprattutto negli Stati Uniti e in Francia,⁷ che ha cercato di definire i caratteri dell'autobiografia e di ricostruirne le origini. Sono intervenuti in questo dibattito, tra gli studiosi italiani: M. Guglielminetti, in un saggio su *Memoria e scrittura* (1977), che si occupa della letteratura autobiografica da Dante a Cellini;⁸ A. Battistini, che in un volume su *Autobiografia e biografia* (1990),⁹ incentra la sua indagine sul Settecento. Si può collocare in questo ambito anche la raccolta di contributi su *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, frutto di un convegno del 1994.¹⁰ Si è discusso su che cosa sia l'autobiografia e come si distingua da forme affini come la memoria, il diario, la biografia, il romanzo autobiografico, la lettera, ecc., su quale sia il momento in cui nasce l'autobiografia in senso moderno: per molti il punto di partenza è già Agostino, ma c'è chi parte da Petrarca (M. Guglielminetti), chi dal Settecento (A. Battistini),¹¹ chi da J.J. Rousseau (P. Lejeune). Una definizione di autobiografia che risulta abbastanza funzionale, proprio perché molto generica, è quella fornita da Lejeune: "racconto retrospettivo in prosa che una persona reale fa della propria esistenza, allorché mette l'accento sulla sua vita individuale, in particolare sulla storia della sua personalità"; egli insiste sul fatto che nell'autobiografia autore, io narrante e protagonista del racconto coincidono.¹² Anche se tale definizione non è adeguata per tutti i casi, aiuta a distinguere l'autobiografia da forme affini: dalla memoria, che in genere riguarda fatti o periodi particolari; dal diario, scritto giorno per giorno; dalla biografia, redatta da una terza persona e conclusa dal racconto della morte (che inevitabilmente manca nell'autobiografia); dal romanzo, in cui l'aspetto realistico e storico è secondario; dalla lettera, in cui prevale il rapporto col destinatario, ecc.

Recentemente tuttavia si cerca piuttosto di riconoscere i rapporti con altre forme, ad esempio, con il romanzo (anche nell'autobiografia c'è un aspetto di "finzione").

2. Studi sull'autobiografia nel mondo antico

Recentemente il rinnovato interesse per le origini dell'autobiografia ha ispirato saggi specifici sul mondo antico come quelli di A. Momigliano (1971) e B. Gentili-G. Cerri

⁴ Cfr. Misch, *Geschichte*, I,1, p. VII.

⁵ G. Funaioli, *L'autobiografia nell'antichità*, in «Atene e Roma» 11 (1908), pp. 332-346. Copia dell'articolo è allegata alle dispense. Si può menzionare inoltre la breve sintesi, relativa agli autori cristiani, di H. Jordan, in *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1911, pp. 114-117 ("Die Autobiographie").

⁶ A. Sizoo, *Autobiographie*, in *RACH*, vol. I, Stuttgart 1950, coll. 1050-1055.

⁷ Un impulso determinante hanno avuto gli studi di Lejeune, che abbiamo già citato, tra cui in particolare *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.

⁸ M. Guglielminetti, *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, Torino 1977.

⁹ A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna 1990.

¹⁰ Citato sopra, nota 3.

¹¹ Il termine di "autobiografia" compare nel 1798 (F. Schlegel).

¹² Lejeune, *Le pacte autobiographique*, pp. 14 e 15.

(1983),¹³ che trattano peraltro dell'autobiografia alquanto marginalmente all'interno di trattazioni sulla biografia e discutono soprattutto sui rapporti dei due generi con la storiografia. Questi studiosi comunque riconoscono i limiti dell'impostazione di Misch, ritengono che la definizione di autobiografia come "storia dell'autocoscienza dell'uomo" non risulti adeguata per la produzione antica: di fatto solo con le *Confessioni* di Agostino si avrebbe un'opera in cui il racconto dei fatti biografici si unisce alla coscienza di sé. Inoltre a Misch viene rimproverato di non essersi posto veramente il problema di definire che cosa sia un'autobiografia e di aver incluso nella sua trattazione qualunque passo di prosa o poesia contenesse elementi personali.¹⁴ Una serie di studi interessanti è raccolta nel volume *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin* (1993), che è frutto di un convegno del 1990:¹⁵ si tratta di ricerche su singoli autori e opere, che abbracciano l'intero mondo antico, seppure senza pretesa di completezza. Alcuni contributi affrontano pure aspetti metodologici. Anche in questa occasione vengono rilevati da parte dei curatori alcuni limiti dello studio di Misch, in particolare quello di aver trascurato, per quanto riguarda il mondo antico, il periodo dell'ellenismo post-classico, che risulta invece essere una fase importante.

Si ripropongono anche per l'antichità le questioni relative alla definizione del genere letterario e al momento in cui nasce una vera e propria autobiografia. Ci si chiede se si possano applicare *tout court* al mondo antico le definizioni elaborate in tempi moderni; una definizione come quella di Lejeune sopra citata implicherebbe che solo nel IV sec. d.C., con Libanio, Gregorio di Nazianzo, Agostino, si abbiano vere autobiografie, ossia opere in cui si ha il racconto tendenzialmente completo della propria vita e se ne ricerca il significato.¹⁶ La tendenza prevalente è quella di rintracciare tutte le possibili forme di "scritture dell'io", tutti i tentativi di esprimere il senso della propria vita a sé e ai contemporanei: tali forme manifestano orientamenti culturali che aiutano a capire il senso e i motivi della comparsa di autobiografie vere e proprie. Di fatto, si parte dalla letteratura greca arcaica senza trascurare nessun ambito letterario.

Certo sono molti coloro che ritengono che le *Confessioni* di Agostino rappresentino una forma autobiografica decisiva per lo sviluppo del genere letterario anche in età moderna; l'opera di fatto ha esercitato un profondo influsso sulla tradizione posteriore, sia antica (Paolino di Pella, Patrizio, Ennodio), sia medievale (Dante, Petrarca), sia moderna (almeno fino a Rousseau, ma anche oltre). Ed è comune in ogni caso la convinzione che il cristianesimo abbia dato un apporto determinante alla nascita dell'autobiografia valorizzando l'individuo e favorendo il sorgere dell'autocoscienza, dell'introspezione psicologica. E tuttavia va detto che le stesse *Confessioni* suscitano dibattiti sulla definizione della loro forma letteraria: c'è il racconto di vita in tutta la prima parte (primi nove libri), ma c'è anche una parte (gli ultimi tre libri) che è di carattere esegetico e appare estranea all'autobiografia. Ci si è chiesti se le *Confessioni* costituiscano un genere a sé (Sizoo).

Per quanto riguarda i cristiani anteriori ad Agostino, è stata prestata attenzione a Gregorio di Nazianzo, che ha molto scritto di sé e della propria vita, soprattutto in versi, e soprattutto in un lungo poema (quasi 2000 versi), spesso chiamato *Autobiografia*. Tra gli

¹³ A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, tr. it., Torino 1974 (ed. orig. Harvard 1971), p. 20; B. Gentili-G. Cerri, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Bari 1983: per le pagine sull'autobiografia si vedano le fotocopie allegate.

¹⁴ Cfr. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, p. 20; Gentili-Cerri, *Storia e biografia*, pp. 81-82.

¹⁵ *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique* (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990), éd. par M.-F. Baslez-Ph. Hoffmann-L. Pernot, Paris 1993.

¹⁶ Cfr. S. Follet, *À la découverte de l'autobiographie*, in *L'invention*, p. 327. Cfr. già F. Vernet, *Autobiographies spirituelles*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, Paris 1937, col. 1142.

studiosi, alcuni lo pongono sullo stesso piano delle *Confessioni* di Agostino (Jordan), e c'è chi ipotizza un rapporto tra le due opere (Misch, Sizoo);¹⁷ altri invece sottolineano soprattutto le differenze (Funaioli, Vernet).

Ma ci sono anche altri scritti antecedenti ad Agostino che possono riguardare il genere autobiografico e illustrare i suoi inizi. Tuttavia su questi scritti le ricerche risultano abbastanza carenti e c'è ancora molto da fare. Già per quanto riguarda gli elenchi di nomi e titoli, ci sono discrepanze, anche notevoli. Il polo estremo è rappresentato dalle voci *Autobiografia* di C. Calcaterra, nell'*Enciclopedia Italiana*, e *Autobiografica, Letteratura*, nel *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*,¹⁸ che, per i cristiani, non vanno oltre le *Confessioni* di Agostino. Funaioli aggiunge poco di più: solo un cenno a Giustino. Misch (1950) trattava in modo cursorio, in un paragrafo dedicato alle storie di conversione ellenistiche, pagane e cristiane, Giustino, Cipriano, Commodiano, Ilario di Poitiers, Gregorio Taumaturgo, quindi, in un paragrafo specificamente incentrato sul cristianesimo, Paolo, Geremia, per saltare poi direttamente al IV sec., con un capitolo su Gregorio di Nazianzo, prima di sviluppare Agostino. Jordan menziona l'opera, della metà del IV sec., di un Aquilio Severo, che era un'autobiografia in forma di descrizione di viaggio, andata perduta; ma anche lui si limita agli autori del IV sec., fondamentalmente Gregorio di Nazianzo e Agostino, e i successori (Sinesio, Ennodio, Paolino di Pella, Patrizio, Boezio).¹⁹ Le rassegne più complete sono quelle di Vernet (che peraltro si occupa soltanto di "autobiografie spirituali") e di Sizoo.

Vernet fornisce il seguente elenco per gli antecedenti di Gregorio di Nazianzo e Agostino:

- Paolo (ma a partire da passi degli Atti degli apostoli);
- Perpetua, in *Passio Perpetuae*;
- Cipriano, *Ad Donatum*;
- Gregorio Taumaturgo, *Discorso di ringraziamento a Origene*.

Sizoo fornisce a sua volta questo elenco:

- Paolo, *Lettere*;
- Ignazio di Antiochia, *Lettere*;
- Erma, *Pastore di Erma*, Visioni;
- Giustino, *Dialogo con Trifone*;
- Perpetua, in *Passio Perpetuae*;
- Cipriano, *Lettere; Ad Donatum 2-4*;
- Commodiano, *Carmen apologeticum*;
- Atanasio, *Apologia de fuga sua*;
- Ilario di Poitiers, *De Trinitate* 1,1-14;
- Gerolamo, *De vir. ill.* 135; *Lettere* (in part. l'Ep. 22).

¹⁷ Cronologicamente non è impossibile una dipendenza: le *Confessioni* di Agostino sono datate nel 397-398, il poema di Gregorio si colloca tra il 381 e il 390 (anno della morte).

¹⁸ *Autobiografia* (firmato Ca. C.), in *Enciclopedia Italiana*, vol. V, Milano 1930, coll. 538-540; *Autobiografica, Letteratura*, in *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, vol. II, Torino 1985, pp. 595-598 (comprende la letteratura greca, quella latina e quelle moderna e contemporanea, affidate rispettivamente a B. Gentili-G.Cerri, A. Pastorino, I. Vivan).

¹⁹ Sinesio ha scritto *Il sogno e Dione o del proprio modo di vivere* (406); Paolino di Pella ha scritto un *Eucharistikos* nel 459; Patrizio di Irlanda (morto nel 461), una *Confessio*; Ennodio di Pavia (morto nel 521), un *Eucharisticum de vita sua*; Beda (morto nel 735), una notizia autobiografica nella *Historia eccl. gentis Anglorum*.

Le analisi di qualche ampiezza su singoli autori e opere sono poche. Basti dire che nella miscellanea intitolata *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, su 26 saggi solo 5 sono dedicati ai cristiani e solo 4 a scritti anteriori alle *Confessioni* di Agostino: le lettere dell'apostolo Paolo, il *Dialogo* di Giustino, le *Apologie* di Atanasio, tre poemi di Gregorio di Nazianzo.²⁰ Nella miscellanea *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, su 13 saggi uno solo è dedicato ai cristiani, ma alla biografia letteraria in Gerolamo; nessuno all'autobiografia.

3. Programma

Cercheremo di presentare un'antologia significativa di testi autobiografici cristiani. In particolare considereremo:

- Paolo, 1 Cor 11-12; Gal 1-2;
- Giustino, *Dial.* prologo (1-9);
- Perpetua, "Diario" in *Pass. Perp.* 3-10;
- Cipriano, *Ad Don.* 1-4;
- Commodiano, *Carm. apol.* vv. 1-14;
- Gregorio Taumaturgo, le sezioni autobiografiche del *Discorso* (48-92; 182-207)
- Gregorio di Nazianzo, *Vita* (Poem. II,1,11), vv. 1-551.

Concluderemo con alcune pagine di Agostino: *Conf.* X,1,1-5,7; XI,1,1.

Tuttavia crediamo che valga la pena di prestare attenzione anche alle forme autobiografiche classiche, per valutare adeguatamente l'atteggiamento degli antichi a proposito del parlare di sé e l'evoluzione di tale atteggiamento, e per mettere a confronto le posizioni dei cristiani con quelle degli autori greci e romani. Molto è andato perduto della tradizione classica, ed è possibile notare che il genere autobiografico ha avuto difficoltà ad affermarsi inizialmente. E' prevalsa la memorialistica di tipo apologetico e politico, in ambito greco, romano e giudaico (Isocrate, Cesare, Augusto, Giuseppe Flavio, ecc.); però non sono mancate neppure nella classicità riflessioni di carattere religioso e spirituale (Seneca, M. Aurelio, Elio Aristide); risultano interessanti, e in un certo senso "moderni", i racconti delle proprie esperienze intellettuali e di formazione (Galeno).

Per quanto riguarda le forme autobiografiche classiche considereremo:

- Isocrate, *Antidosis*, passi;
- Cicerone, *Brutus*, passi;
- Augusto, *Res gestae*, inizio e fine;
- Luciano, *Menippo* 4-6;
- Elio Aristide, *Discorso sacro* II, passi.
- Marco Aurelio, *A se stesso*, libro I.

Ma toccheremo anche l'ambito biblico e giudaico, con pagine del profeta Geremia e con l'autobiografia di Giuseppe Flavio (alcuni passi).

L'antologia dei testi (in traduzione, e talora con testo a fronte) è allegata in fotocopia.

Per ogni testo si darà un'introduzione e un commento.

Cercheremo di analizzarli utilizzando gli studi disponibili, e comunque sempre tenendo conto del tema specifico dell'autobiografia. Per lo più invece queste pagine sono state lette in funzione della ricostruzione della biografia degli autori o del contesto storico; anche quando sono stati studiati dal punto di vista letterario, è rimasto quasi sempre assente l'interesse per l'aspetto autobiografico. Dobbiamo di volta in volta chiederci: in quale situazione, a che scopo l'autore parla di sé? Qual è il pubblico a cui si rivolge? Che cosa dice di sé? Come lo dice?

²⁰ Sulla produzione autobiografica del Nazianzeno esistono anche studi specifici, come vedremo.

Come si alternano i racconti e le riflessioni? Quali modelli vengono seguiti? Ci sono riferimenti diretti o indiretti?

Cap. I. L'autobiografia nel mondo classico (greco e romano) ²¹

1.1. *Quadro generale*

In generale si può dire che nella Grecia classica è quasi assente l'autobiografia come si intende oggi; compare timidamente in età ellenistica e romana, cioè in epoche in cui, in corrispondenza con l'evoluzione delle strutture politiche, sociali, economiche, si incrina il sistema dei valori e si incomincia a valorizzare l'individuo, il privato, l'intimo, i sentimenti.

Nella Grecia classica non avviene quasi mai la dissociazione tra l'io e il personaggio pubblico. Non appare affatto ovvio il parlare di sé; c'è pudore a parlare di passioni, si teme anche di incorrere nella *hybris* (superamento dei limiti consentiti dalla morale e dalla fede religiosa), qualora ci si esalti. Si pone il problema della sincerità. Le convenzioni sociali e letterarie impediscono di dire tutto; si usa talora la terza persona per non esporre in primo piano l'io. C'è anche esitazione a pubblicare scritti autobiografici e questo può già essere una causa della perdita di molti di essi.

Per osare di parlare di sé occorrono motivazioni molto forti. Si possono menzionare:

1. Il desiderio di lasciare memoria di sé, che è un tratto tipico dello spirito greco;
2. La tendenza a privilegiare ciò che è esemplare, che porta a proporre modelli di virtù nei vari campi (musica, filosofia, politica, arte militare); in questo caso le singole personalità si identificano con i ruoli rappresentati;
3. L'urgenza di difendersi da gravi attacchi personali, fatto che risulta molto comune;
4. Esperienze eccezionali che hanno cambiato la vita: guarigioni miracolose, vittorie straordinarie, ecc.

Per il periodo più antico abbiamo cenni autobiografici in Esiodo, che parla della propria vocazione poetica nella *Teogonia*. Secondo un uso letterario tradizionale, gli scrittori forniscono all'inizio delle loro opere il nome, la stirpe e la patria. C'è un io del poeta nella lirica arcaica, ma è più una convenzione letteraria che un'espressione soggettiva; inoltre manca il racconto di avvenimenti. Il precetto delfico "Conosci te stesso" diventa con Socrate un invito all'analisi di sé, della propria anima, ma si rimane su un piano impersonale o sovrappersonale.

I primi scritti che si possono definire autobiografici sono apologie di oratori (Isocrate, *Antidosis*; Demostene, *De corona*).

In età ellenistica la scena cambia. Si indebolisce il quadro urbano ed emerge l'individuo di successo. Si sviluppa l'interesse per esistenze singolari, non necessariamente esemplari, e per i "primi inventori". Si incominciano a scrivere lettere, diari, memorie (di sovrani e uomini politici), preghiere. Per influsso della scuola peripatetica e della filologia alessandrina, si redigono notizie biografiche di scrittori, filosofi, da utilizzare come introduzione alle loro opere.

Si incomincia a studiare un modello letterario di biografia, individuando gli aspetti più importanti che non possono mancare in una trattazione della vita e della personalità di un

²¹ Per questa parte si possono utilizzare i seguenti studi: Sizoo, *Autobiographie*, sez. A, coll. 1050-1053, dedicata ai non cristiani; gli studi citati di Momigliano e Gentili-Cerri; contributi del volume *L'invention de l'autobiographie*; in particolare: la Presentazione (*Avant-propos*) dei curatori, pp. 7-10; l'articolo di M. Trédé-Boulmer, *La Grèce antique a-t-elle connu l'autobiographie?*, pp. 13-20; la conclusione, di S. Follet, dal titolo *A' la découverte de l'autobiographie*, pp. 325-328.

individuo. Questi studi sono andati in gran parte perduti, ma hanno prodotto le strutture sottostanti alle *Vite* di Plutarco; verranno formalizzati dai retori di età imperiale. Esse prevedono una serie di schemi: famiglia, nascita; educazione; gesta; costumi; fortuna; morte. Tutti questi elementi, tranne l'ultimo, si ritrovano nelle autobiografie degli uomini politici romani. Vale sempre il principio che si scelgono vite particolarmente interessanti e momenti eccezionali della vita. E alla fine si tenta un bilancio.

Comunque neppure in età ellenistica compaiono vere e proprie autobiografie. Sembra che l'unica autobiografia che sia stata composta sia quella di Nicolao di Damasco (I sec. a.C.), un encomio filosofico, costruito seguendo il canone etico della scuola peripatetica, e inteso a presentare una sorta di ideale di educazione. Ma l'opera è perduta e la conosciamo solo per frammenti.

Il periodo romano (tarda repubblica e impero) è quello che risulta più favorevole all'espressione dell'io, in varie forme. Abbiamo descrizioni autobiografiche di una certa estensione con intento apologetico (Giuseppe Flavio, Apuleio), memorie militari e politiche (Cesare, Augusto), resoconti di esperienze formative e intellettuali (Cicerone, Galeno), monologhi interiori (M. Aurelio), racconti di sogni e di esperienze religiose (Elio Aristide), storie di conversione (Dione Crisostomo, Luciano), epistolari ricchi di informazioni autobiografiche. Soprattutto il IV secolo assiste al fiorire di opere che si possono accostare alle vere e proprie autobiografie: racconti retrospettivi (in versi o in prosa) di esperienze personali, in cui la propria filosofia della vita si accompagna all'esposizione dei principali avvenimenti e non manca la cura della forma. E questo si verifica sia in ambito pagano (Libanio), sia cristiano (Gregorio di Nazianzo, Agostino).

1.2. Alcuni testi

Analizziamo direttamente alcune pagine di carattere autobiografico, che possono illustrare più da vicino i caratteri dell'autobiografia nel mondo classico, greco e romano. I testi sono allegati.

1.2.1. ISOCRATE, *Antidosis* 1-13; 195

Lo scritto viene classificato da Sizoo tra le autobiografie di tipo apologetico (*Apologien*) e Trédé Boulmer lo definisce "il primo discorso autobiografico trasmessoci dall'antichità".²²

Il titolo dell'orazione *Antidosis* si può rendere con "Lo scambio (dei beni)" e fa riferimento ad una istituzione ateniese secondo cui i cittadini ricchi erano tenuti per legge a sovvenzionare spese pubbliche alquanto onerose, come armare una nave, finanziare rappresentazioni teatrali, feste cittadine, e così via; ci si poteva sottrarre all'obbligo indicando in tribunale un altro cittadino, ritenuto più ricco; quest'ultimo a sua volta veniva obbligato a sobbarcarsi la spesa oppure, se rifiutava, a fare la permuta dei suoi beni col suo accusatore. Isocrate, oratore e maestro di retorica ateniese (436-338 a.C.), di condizione benestante, si trovò in quest'ultima situazione e perse la causa (dovette pagare le spese per una trierarchia, ossia per l'armamento di una trireme).

L'orazione non fu pronunciata, ma venne scritta a tavolino (tra la fine del del 354 e l'inizio del 353 a.C.), quando l'autore aveva ormai 82 anni, per difendersi dalle accuse dell'avversario, un certo Lisimaco, che nel 356 gli aveva intentato un processo sull'*antidosis*, e

²² Cfr. Sizoo, *Autobiographie*, col. 1052; Trédé-Boulmer, *La Grèce*, p. 17.

lo aveva incolpato di arricchirsi indebitamente prostituendo la sua arte oratoria e di corrompere i giovani. Isocrate prende spunto dall'occasione per tracciare un'ampia e appassionata apologia della sua vita, delle sue opere e dei suoi ideali.

Per valutare l'impostazione del discorso esaminiamo la parte iniziale e un paragrafo interno significativo.²³

Parr. 1-13: proemio del discorso.

All'inizio dell'orazione Isocrate sottolinea la novità del suo intervento (par. 1): un luogo comune, che tuttavia ha una sua giustificazione particolare in uno scritto in cui l'autore ricorre ai fatti della propria vita e alle proprie opere come strumenti dimostrativi. Subito dopo egli illustra i motivi che finora lo avevano distolto dal rispondere a certe critiche malevole che prendevano di mira la sua attività oratoria con l'intento di squalificarla: aveva ritenuto inizialmente che quelle critiche non fossero importanti e non intendeva parlare di questioni private (parr. 2-3): notiamo già di qui che parlare di sé non è cosa ovvia e facile. Successivamente invece Isocrate spiega perché si è deciso a ribattere alle accuse e fa riferimento alle reazioni verificatesi in occasione del processo: parla di opinioni negative nei suoi confronti da parte dell'opinione pubblica e di manifestazioni di invidia (par. 4-5); si può notare che, pur facendo trapelare la convinzione che l'accusa fosse sbagliata, si presenta come un buon cittadino che si adegua prontamente alla sentenza e non mostra attaccamento al denaro (par. 5). Rendendosi conto che erano più di quanti avesse creduto i concittadini che nutrivano idee sbagliate sul suo conto, esprime il proposito di illustrare a loro, ma anche ai posteri, "il carattere che ho, la vita che vivo e i principi educativi ai quali mi dedico" (par. 6). Dunque, chiaramente espone il progetto di descrivere la propria vita e le proprie idee, ma in funzione di autodifesa contro quelle che giudica calunnie.

Subito dopo però mostra anche il desiderio di scrivere un discorso che possa rimanere "come ricordo di me, molto più bello dei bronzi consacrati" (par. 7): troviamo qui enunciato un altro dei motivi principali per cui i Greci antichi si sono sentiti spinti a scrivere di sé. L'autore sottolinea inoltre come egli si senta giustificato a parlare solo perché costretto dal grave pericolo costituito dalle accuse infamanti su di lui, mentre esclude di voler elogiarsi, riconoscendo che non sarebbe gradito al pubblico e susciterebbe invidia²⁴ (par. 8): compare un motivo frequente negli scritti autobiografici antichi: il ritegno all'autoesaltazione, almeno a parole. Successivamente nota la sua età anziana, accenna alla difficoltà dell'impresa e si scusa anticipatamente di una eventuale maggiore fiacchezza (luoghi comuni) (par. 9). Quindi indica contenuti e obiettivi: non solo argomenti processuali, ma anche temi filosofici e culturali, di valore istruttivo per i giovani (evidentemente l'autore pensa ad un'utilizzazione ampia del suo discorso). Con un certo orgoglio dichiara che utilizzerà brani di sue orazioni precedenti scelti e combinati opportunamente (par. 10), e rileva l'impegno che questa operazione ha richiesto. In più proclama la propria sincerità (par. 11). In contraddizione con l'accento di prima alla modestia l'autore si mostra ora consapevole che la sua opera avrà ampia diffusione, perciò spiega come dovrà essere presentata in letture pubbliche perché possa essere compresa e apprezzata adeguatamente (cap. 12). Col par. 13 si conclude il proemio solenne del discorso: rivolto ai lettori, Isocrate mette innanzi il suo scopo di "rendere manifesta la verità nei miei riguardi", perché tutti sappiano e chi invidia invidii ancor più (cenno ironico).

²³ I testi vengono allegati secondo la traduzione di A. Argentati e C. Gatti, Torino, Utet, 1965.

²⁴ Questo rimarrà sempre un problema nella cultura antica. In età imperiale Plutarco scriverà un trattatello *De se ipso citra invidiam laudando* (*Moralia* 538 A-547 F), ossia su "Come lodarsi senza suscitare invidia"; e qualcosa di analogo scriverà il retore Ermogene di Tarso (II sec. d.C.), in un capitolo dell'opera *Sulla metodologia retorica*, dedicato a "Come lodarsi senza essere malvisti".

Di fatto, nel discorso egli tratterà delle sue occupazioni e del suo modo di vivere (parr. 37 ss.), della sua persona (parr. 51 ss.) e del suo carattere (parr. 53 ss.), delle persone che ha frequentato nel corso della sua esistenza (parr. 93 ss.) e del suo stile di vita; nella seconda parte del discorso difenderà la sua attività intellettuale. Fondamentalmente si servirà di passi dei suoi discorsi citati e commentati ampiamente.

Par. 195: una dichiarazione interessante.

Dopo aver citato un brano tratto dal primo dei suoi scritti, il *Contro i Sofisti*, l'autore mette in rilievo la propria coerenza, notando che dalla giovinezza alla vecchiaia non ha cambiato le sue idee: "appaio dire le stesse cose sia nel fior dell'età che nel declino". E questo fatto viene ritenuto prova di onestà e segno di sincerità.

Secondo la Trédé-Boulmer Isocrate cerca di delineare di sé "un'immagine che sfugge agli attacchi del tempo, un'immagine già fissata per l'eternità";²⁵ tende a sottolineare l'identità tra l'io dello scrivente e l'io narrato. Non c'è spazio né per l'errore né per alcuna forma di evoluzione.

La studiosa osserva inoltre che spesso l'*Antidosis* è stata messa in rapporto con l'*Apologia di Socrate*, dato che l'accusa è la stessa: corrompere i giovani. Sia Isocrate sia Socrate sottolineano la loro fedeltà a un unico ideale; però Socrate introduce nuovi valori, una nuova forma di *areté*, un nuovo modello di perfezione e perciò rivendica la propria singolarità; invece Isocrate si attiene completamente ai valori riconosciuti e prende le distanze dai platonici, che esortano a una virtù e a una sapienza sconosciute agli altri; dice di sé: "io, esorto a una virtù riconosciuta da tutti" (par. 84). Cerca di dipingersi come un buon cittadino, preoccupato del bene della patria e dei Greci, un modello di comportamento degno di elogio agli occhi dei concittadini.

Siamo lontani dalle autobiografie moderne.

1.2.2. CICERONE, *Brutus* 232-233; 311-323

Il *Brutus* di Cicerone viene incluso da Sizoo tra le "Testimonianze di sé di scrittori" (*Selbstzeugnisse der Schriftsteller*) ed è considerato il tentativo di autoanalisi più penetrante e compiuto, prima di Agostino; con la differenza che Cicerone non considera tutti gli aspetti della sua vita, ma soltanto parla di sé come oratore.²⁶ E. Malcovati, nella presentazione dell'opera, nota che per la prima volta troviamo nella letteratura latina l'analisi autobiografica dello sviluppo di una personalità.²⁷

Cicerone, oratore, scrittore e uomo politico romano (106-43 a.C.), è autore che fornisce materiali autobiografici di vario tipo. Sappiamo che aveva scritto un *Commentarius* (una Memoria) del proprio consolato (del 63) in greco (ne parla in *Ep. ad Atticum* I,19; II,1), andato perduto: doveva certo trattarsi di un'opera apologetica, dato che aveva subito accuse per certe sue azioni compiute nella carica; su questa fase compose anche due poemi *De consulatu meo* e *De temporibus suis*. Ma anche in alcune orazioni parla di sé (cfr. la *Pro domo sua*). Soprattutto le sue numerose lettere, indirizzate all'amico Attico, ai famigliari, al fratello Quinto e a Bruto, sono ricche di annotazioni personali.

²⁵ Art. cit., p. 18.

²⁶ Sizoo, *Autobiographie*, col. 1051.

²⁷ E. Malcovati, in Cicerone, *Bruto*, Milano 1996, p. 12. Citeremo il testo dalla sua edizione (testo latino e traduzione a fronte).

Il *Brutus* fu scritto verso la fine della sua vita, nel 46 a.C.; è un dialogo in cui, rivolgendosi al giovane amico Giunio Bruto, aspirante oratore, traccia una storia dell'eloquenza romana dalle origini fino ai suoi tempi, per dimostrare come la tradizione oratoria romana non sia inferiore a quella greca e come nel corso del suo sviluppo ci sia stato un progresso. Un altro obiettivo presente nell'opera è la polemica contro la scuola atticista, che insegnava uno stile troppo esangue: Cicerone cerca di distogliere da essa Bruto.

L'autore arriva a parlare di se stesso verso la fine del dialogo, quando tocca l'oratoria contemporanea.

Nei parr. 232-233 viene introdotta la trattazione autobiografica: è Bruto che suggerisce a Cicerone di parlare di sé stesso e di Ortensio, il suo amico e rivale nell'oratoria (l'opera era iniziata col ricordo di Ortensio, da poco defunto). Egli desidera sentir parlare non tanto delle sue doti oratorie, quanto dei progressi fatti nell'arte del dire: chiede cioè una ricostruzione della sua carriera oratoria, concepita come un percorso in *crescendo*. Cicerone dapprima rifiuta di parlare di sé, in quanto non vuole elogiarsi: si tratta della ritrosia consueta dell'uomo antico all'autoesaltazione. Accetta invece di esporre "la storia della *sua* fatica".

Di fatto, Cicerone parla di sé anche quando critica o approva gli altri oratori, perché usa come metro di giudizio il proprio stile, considerato il modello più perfetto; si può dire che anche l'autoelogio non sia nei fatti evitato: ma ciò che conta è che non avvenga direttamente.

Parr. 311-323. L'autore incomincia a parlare di sé risalendo al momento in cui entrò in tribunale per trattare cause civili e penali (si tratta dell'80 a.C.). Si può notare che fin dall'inizio si contrappone ai più: mentre gli altri pensano di imparare con la pratica, egli invece aveva cercato di prepararsi (par. 311). Accanto alla pratica, mette le lezioni del famoso retore Molone. Menziona senza imbarazzo il successo ottenuto già nella prima causa dibattuta, ma sottolinea anche l'impegno nello studio e nella preparazione degli interventi (par. 312). Accenna, con qualche esitazione, alla propria debolezza fisica, per dare un quadro più completo di sé, ma soprattutto per sottolineare lo sforzo che gli costava la professione di oratore (par. 313) e il suo forte desiderio di gloria, considerata il massimo valore. Tuttavia, per non smettere di trattare cause in pubblico e non rischiare la vita per questo, cerca di imparare uno stile declamatorio più moderato, ma non solo: accenna ad ulteriori studi ad Atene (di filosofia ed eloquenza), in Asia (esercizi oratorii), e a Rodi (ancora presso Molone), per un periodo di due anni: Cicerone insiste sul fatto di aver frequentato i migliori maestri e di aver appreso tutte le forme di eloquenza, l'asiana, ma anche l'attica; ritiene così di aver conseguito un netto miglioramento, sia fisico sia professionale (parr. 314-316). Pensa allora di poter mettersi in competizione con i migliori oratori del suo tempo, soprattutto con Ortensio, che allora era il primo per fama (par. 317).

Dopo aver accennato a una tappa della sua carriera politica, la questura,²⁸ e aver detto che allora le sue doti di oratore avevano raggiunto la piena maturità l'autore interrompe il racconto per ribadire il proprio imbarazzo a parlare troppo di sé e ad elogiarsi e per ripetere che parla solo per "rivelare la fatica da *lui* durata e la *sua* operosità" (par. 318; cfr. 233). Salta cinque anni e arriva alla carica di edile durante la quale scese in lizza con Ortensio. Si può notare che la narrazione autobiografica segue sia i progressi della formazione oratoria, sia le tappe della carriera politica, con alcuni riferimenti cronologici precisi. Richiama anche un altro scopo della sua opera: quello di fornire insegnamenti sull'eloquenza (par. 319). In questa prospettiva si concentra sulla figura di Ortensio, il suo principale rivale, rilevando come grave

²⁸ La questura rappresentava la prima tappa: poi c'erano le cariche di edile curule, pretore urbano, console, proconsole. Cicerone le percorse tutte e vi accenna nel seguito del discorso.

difetto quello di essersi adagiato, dopo aver raggiunto il culmine della carriera (par. 320), mentre di sé nota l'impegno continuo: "io invece non tralasciavo di accrescere con ogni sorta di esercizi e specialmente con l'esercizio dello scrivere, quella facoltà oratoria che possedevo, quale che essa fosse": un piccolo cenno di modestia, subito scavalcato dalle affermazioni orgogliose sugli ulteriori successi politici (la pretura) e sul favore del pubblico per il suo stile nuovo ed elaborato (par. 321). Eppure subito dopo sostiene di non voler dire nulla di sé, ma solo degli altri: in realtà si tratta di un'abile manovra per far emergere, in filigrana, nel ritratto negativo della situazione, il modello rappresentato da lui stesso: "non c'era nessuno che possedesse una cultura letteraria, base della perfetta eloquenza, un poco più profonda di quella comune; nessuno che avesse coltivato la filosofia, ecc.". In questa descrizione campeggia il ritratto dell'oratore ideale a cui Cicerone si è ispirato: una persona che non solo possiede qualità oratorie, ma che ha cultura di buon livello, conoscenze filosofiche, competenze giuridiche, nozioni di storia nazionale, abilità dialettica e retorica, capacità di astrazione, gusto dell'umorismo ma anche del patetico (par. 322). Subito dopo passa alla tappa più importante della carriera: il consolato, di cui si nota il conseguimento sei anni dopo l'analoga tappa di Ortensio (par. 323): Cicerone non solo scandisce le proprie fasi, ma anche quelle di Ortensio, perché incentra il profilo di sé sul confronto con l'altro, per far emergere maggiormente i propri meriti: la *synkrisis*, o paragone, è un luogo comune caratteristico dell'encomio di un personaggio e Cicerone sta facendo in effetti un encomio di sé stesso. Tuttavia non c'è solo il confronto: qui egli sottolinea anche un sincero rapporto di colleganza e di amicizia, per un periodo di 12 anni.

Conclusioni. Qui abbiamo un racconto della vita circoscritto all'attività oratoria (e politica), sentita come la principale manifestazione della vita. Il fine apologetico non è immediatamente presente, come in Isocrate, ma non è del tutto assente. Emerge la soddisfazione dell'uomo contento del suo lavoro e proteso a offrirsi come modello per i giovani, di cui Bruto è un rappresentante: questo tratto era pure contenuto nell'orazione di Isocrate. C'è un forte senso dell'impegno che porta a superare i propri limiti naturali, c'è l'orgoglio proprio dell'*homo novus* che si è fatto da sé, col sudore della fronte; c'è il gusto della competizione e del successo, ma anche il piacere dell'amicizia: all'inizio dello scritto Cicerone aveva espresso il proprio sincero cordoglio per la morte di Ortensio. Comunque chi scrive si identifica coi valori della società del suo tempo: gloria, ambizione, cultura.

1.2.3. AUGUSTO, *Res gestae* 1-2; 32-35

Le *Res gestae* sono un importante documento composto da Giulio Cesare Ottaviano Augusto (63 a.C.-14 d.C.) verso la fine della sua vita, nel 12 d.C.; venne ufficialmente consegnato alle Vestali nel 13 d.C. ed era destinato ad essere affisso davanti al suo Mausoleo nel Campo Marzio e diffuso in tutto l'impero su epigrafi: ne possediamo una copia, in latino e in greco, proveniente da Ankara, donde il titolo di *Monumentum Ancyranum*, con cui è conosciuto.

L'opera è stata molto studiata per il significato politico (è considerata un "manifesto" del regime augusteo, l'espressione di una "teoria del principato"), ma anche per quello letterario. Ha attirato anche gli studiosi di autobiografia: Sizoo la classifica tra le "Memorie", un genere molto praticato dagli uomini politici e dagli imperatori romani;²⁹ due contributi le sono dedicati nel volume *L'invention de l'autobiographie*: quello di J.-M. André, *Le "Res*

²⁹ Sizoo, *Autobiographie*, col. 1052.

gestae" d'Auguste, ou les nuances de l'égotisme politique (pp. 97-114) e quello di M. Le Glay, *A' propos des "Res gestae" divi Augusti; héritage et nouveauté dans la pensée politique d'Auguste* (pp. 115-122). Utilizzeremo in particolare il saggio di André.

Le *Res gestae* sono una specie di testamento-resoconto delle proprie gesta, rivolto originariamente al popolo di Roma, all'impero e ai posteri, scritto in uno stile solenne, di tono trionfale, in cui l'autore testimonia una profonda consapevolezza del valore della propria opera. L'intento apologetico e propagandistico non è espresso direttamente, ma è sotteso, dato il contesto storico e politico denso di conflitti e risentimenti; non compaiono neppure attacchi polemici, così come sono quasi del tutto assenti riferimenti alla vita privata (tranne qualche cenno: ad es., agli assassini del padre in 2,1). Sappiamo da Svetonio che Augusto scrisse nel 13 d.C. anche una vera e propria autobiografia (*De vita sua*), in 13 libri, che arrivava fino al 25 a.C. (ne possediamo soltanto frammenti): qui probabilmente avevano più spazio le confidenze personali, le polemiche, gli aspetti umani.

L'opera è strutturata in tre parti principali: 1. gli *honores*, ossia i titoli e le cariche (capp. 1-14); 2. la *liberalitas*, ossia le opere benefiche a favore del popolo: alimenti, spettacoli, costruzioni, restauri (capp. 15-24); 3. la *militia*, ossia le imprese militari e diplomatiche (capp. 25-33). I capp. 1-2 sembrano però costituire un prologo relativo alle guerre civili. Rispetto alle biografie ellenistiche si può notare che il racconto delle azioni (*praxeis*) prevale sulla descrizione del carattere (*ethos*); la personalità è tutta rappresentata dai fatti, per un desiderio di oggettività, che tuttavia è smentito sia dall'uso insistito dell'io, sia dall'accorta selezione delle informazioni. Lo stile è improntato alla *brevitas*, eredità dei commentari cesariani.

L'autore alterna sapientemente l'uso della prima e della terza persona. Nella sezione sugli *honores* predomina la terza persona, perché lo scrivente vuole dare l'impressione che le onorificenze gli siano state attribuite senza che lo volesse né facesse nulla per averle. Invece la prima persona trionfa nella sezione sulla *liberalitas*, perché qui è in campo la figura del generoso donatore, di cui è opportuno sottolineare l'iniziativa. Il bilancio militare dell'ultima sezione alterna la prima persona, quando si tratta di azioni vittoriose, presentate come opera di pacificazione (*pacavi, auxi, pacificavi*), e la terza persona per indicare l'intervento di altre forze (*iuravit, depoposcit, iuraverunt*). È caratteristico, in questa parte finale, il presentarsi come arbitro universale verso il quale convergono tutte le ambascerie (frequente l'espressione *ad me*). Negli ultimi capitoli (34-35) l'uso combinato di verbi attivi e passivi, della prima e della terza persona permettono di dosare iniziativa personale e *consensus*, popolare e senatoriale: Augusto è attivo solo nello scrupolo repubblicano delle false abdicazioni e passivo nell'accettazione quasi obbligata di segni di distinzione.

Colpisce un buon numero di silenzi tendenziosi: Augusto menziona molto poco Tiberio, il figlio adottivo designato erede: ne omette il ruolo importante in molte campagne militari e tace sulla successione. Non parla affatto di Mecenate, che pure era stato un artefice del principato. Per quanto riguarda Agrippa, pur ricordato, vengono taciuti il suo ruolo di "coreggente", attestato dalle monete, la sua *tribunicia potestas*, tutta l'importante attività militare, perfino il fatto che era suo genero. In genere egli omette i legami famigliari che non abbiano significato politico e dinastico. Augusto cerca di appropriarsi di tutta la gloria, trascurando i collaboratori. D'altra parte, occulta il suo potere personale, e tutto il retroterra del clan, del partito, dietro il riferimento alla *respublica*, di cui si sente un amministratore investito.

Leggiamo l'inizio e la fine dell'opera:³⁰

³⁰ Il testo allegato è tratto dall'edizione a cura di A. Guarino, Milano, Giuffrè, 1968².

Capp. 1-3. L'opera inizia bruscamente dall'età di 19 anni, cioè dal momento in cui l'autore svolge un'attività militare e politica che gli conferisce un titolo d'onore prestigioso (ingresso nel senato come console). Egli presenta il proprio ruolo come benefico per lo Stato: parla di liberazione dall'oppressione di una fazione, di protezione da danni, di ricostituzione dello Stato (cap. 1). Subito dopo, accennando a questioni famigliari, sottolinea la legalità del suo comportamento e inoltre mostra come i nemici della sua famiglia fossero anche nemici dello Stato (cap. 2). Parlando delle guerre civili in cui era stato implicato, sorvola sui fatti militari per attirare l'attenzione sulla propria clemenza verso i concittadini e verso gli stranieri (purché senza pericolo), sul benefico trattamento concesso a quanti avevano militato nelle sue file, e sull'ingente entità del bottino (cap. 3). Viene in mente il motto che Virgilio mette in bocca ad Anchise, nel suo incontro con Enea negli inferi, motto che tratteggia un aspetto del programma augusteo: *parcere subiectis et debellare superbos* (*Eneide* VI,853), "risparmiare coloro che si sottomettono, schiacciare i ribelli".

In questi capitoli iniziali si può notare una forte incidenza di verbi in prima persona: *comparavi, vindicavi* (cap. 1), *expuli, vici* (cap. 2), *gessi, peperci, malui, deduxi, adsignavi, dedi, cepi* (cap. 3): tutti a proposito di azioni estremamente positive per lo Stato o benefiche nei confronti dei concittadini; meno frequenti i verbi alla terza persona: *adlegit, dedit, iussit* (cap. 1), *fuertunt* (cap. 3), ma si può notare che diventano soggetti il senato, la *respublica*, il popolo, quando si tratta di onori e di incarichi. L'impressione che si vuole suscitare è che Augusto ha sempre operato per mandato ufficiale dello Stato e che la sua carriera è frutto di iniziative ufficiali e conseguenti a meriti riconosciuti.

Capp. 32-35. Augusto si descrive come centro di un movimento convergente universale: si veda l'elenco dei popoli barbari che si sono rifugiati presso di lui supplici e la ripetizione del complemento *ad me* (cap. 32): si insiste sulla volontarietà, e perfino sullo spirito di amicizia, che suscita questo confluire delle genti verso Roma. Secondo un atteggiamento paternalistico, l'imposizione di re ai barbari viene prospettata come esaudimento di una richiesta (cap. 33). In questi due capitoli lo scrivente compare come destinatario di azioni altrui (*confugerunt, misit, expertae sunt, acceperunt*); la parte da lui svolta viene discretamente suggerita da quel *me principe*, che però indicherebbe una semplice presenza e contemporaneità.

Subito dopo (capp. 34-35) Augusto sembra prendere in mano l'iniziativa con energia, ma solo per porre termine alle guerre civili e cedere i poteri al senato e al popolo (*extinxeram, transtuli*). Il conseguimento di titoli e insegne speciali (l'appellativo di "augusto", l'alloro, la corona, lo scudo d'oro; il titolo di "padre della patria", iscrizioni) viene descritto con verbi al passivo (*appellatus sum, fixa est, testatum est*), o con la terza persona (*appellavit, censuit*), attribuendone l'iniziativa al senato, al popolo e all'ordine equestre. Ritorna la prima persona laddove si dice che egli ebbe un'*auctoritas*, ossia un prestigio, maggiore di tutti, ma non una *potestas* maggiore; e alla fine, dove l'autore dice di aver scritto a 76 anni (*scripsi*).

Conclusioni. Abbiamo qui un'autobiografia di tipo nettamente politico e sostanzialmente apologetico e propagandistico, in cui spiccano la coscienza del proprio valore e l'orgoglio del proprio operato. C'è piena identificazione di sé con lo Stato. André parla di egotismo politico.

1.2.4. ELIO ARISTIDE, *II Discorso sacro* 1-28

Con i *Discorsi sacri* di Elio Aristide ci troviamo di fronte a un tipo di composizione molto diverso. Siamo del resto in un ambiente e in periodo molto diversi. Aristide (117-180/185) era nato in Misia, in Asia minore, e svolse per tutta la sua vita la professione di conferenziere, pronunciando discorsi di tipo epidittico e politico; è un esponente della cosiddetta Seconda Sofistica, un movimento culturale di grande successo al suo tempo, che privilegiava l'attaccamento al passato, l'arcaismo stilistico e il virtuosismo retorico, e che si sviluppò attraverso un'intensa attività declamatoria dei suoi rappresentanti.

Un posto a sé nella sua produzione, che ci è giunta in un *corpus* consistente (una cinquantina di orazioni), lo occupano i sei *Discorsi sacri* (*Ieroi lògoi*) che sono una sorta di cronaca autobiografica su un'enigmatica malattia, che lo aveva colpito in gioventù durante un viaggio a Roma (nel 143) e che, dopo il ritorno in patria, era durata a lungo, almeno 17 anni. In particolare lo scrivente parla delle cure intraprese per suggerimento del dio guaritore Asclepio, che per tutto questo periodo gli era apparso in sogno, e più in generale descrive il rapporto di intimità col dio, che gli ispira anche temi relativi alla sua attività oratoria e sostanzialmente lo guida in tutta la sua vita. La stesura dei *Discorsi* probabilmente incominciò intorno al 166, dopo la guarigione, ma continuò fino al 171 o al 175. Il VI *Discorso* ci è giunto frammentario.

L'opera, a lungo trascurata per la cattiva fama della personalità del suo autore (un retore) e letta con disdegno per la stranezza dei contenuti, ritenuta talora frutto di invenzione, ha guadagnato favore in età moderna e oggi incuriosisce molto gli studiosi di autobiografia. Ne è prova la presenza di due contributi nel volume su *L'invention de l'autobiographie*: quello di J. Bompaire, *Quatre styles d'autobiographie au IIe siècle après J.-C.: Aelius Aristide, Lucien, Marc-Aurèle, Galien*, pp. 199-209 (199-202 su Aristide), e quello, particolarmente ampio, di M.-H. Quet, *Parler de soi pour louer son Dieu: le cas d'Aelius Aristide (du journal intime de ses nuits aux Discours sacrés en l'honneur du dieu Asklépios)*, pp. 211-251.³¹

L'opera appare oggi "moderna" per l'attenzione che mostra verso le manifestazioni psichiche e somatiche di un malato, per l'importanza data ai sogni, per l'impegno nel ricordare e le riflessioni relative alla difficoltà del ricordo. Si discute molto sul suo genere letterario. Anche per il fatto che i *Discorsi* sono scritti in prima persona (singolare o plurale), sono stati classificati come autobiografia già da G. Misch, che li definisce "un'autobiografia onirica". E.R. Dodds riconosce che sono "la prima e unica autobiografia religiosa del mondo pagano". Il Sizoo li pone nella categoria delle "Storie di anime di tipo religioso" (*Religiöse Seelengeschichte*), il cui corrispondente in ambito cristiano sono le *Confessioni* di Agostino.³² M. e D. Gourevitch li presentano come "le memorie di un isterico". C'è poi chi rifiuta di vedervi un'autobiografia, ma li considera come un documento religioso (C.A. Behr), o come il resoconto dei rapporti complessi di un individuo con il dio da lui scelto per dirigere la sua vita (S. Nicosia). La Quet riconosce in essi una corrispondenza con la definizione di autobiografia di Lejeune ("racconto retrospettivo in prosa che una persona reale fa della sua esistenza, quando pone l'accento sulla sua vita individuale, in particolare sulla storia della sua personalità"),³³ anche se l'autore non parla di tutta la vita, ma di lunghi periodi; c'è però ricerca della propria identità.

E' difficile ricostruire esattamente la composizione dell'opera. Secondo quanto l'autore stesso afferma (II,3), egli aveva tenuto un diario in tutto il periodo della malattia, registrando sogni ed esperienze; ma questo diario non sembra che sia stato poi utilizzato. La spinta a

³¹ Si può notare che già Misch dedicava molto spazio a questo autore nella sua Storia dell'autobiografia.

³² Sizoo, *Autobiographie*, col. 1053.

³³ Quet, *Parler de soi*, p. 215. La Quet riporta le definizioni sopra ricordate di Gourevitch, ecc.

redigere i *Discorsi* gli sarebbe venuta da amici e famigliari e dal dio stesso e vi si sarebbe accinto dopo qualche resistenza (I,2). La composizione si basò sui ricordi, senza un ordine preciso. L'opera era destinata ad una pubblicazione immediata. Lo scopo principale è quello di celebrare la potenza del dio, che sempre lo ha soccorso e gli ha restituito alla fine insieme alla salute la gioia di vivere; mira a ispirare o confermare la fede nel dio da parte dei destinatari: amici, devoti di Asclepio, medici, visitatori e malati del santuario di Pergamo, la stazione di cura più celebre del tempo, dove anche Aristide aveva soggiornato. Aristide è consapevole di aver vissuto un'esperienza eccezionale, miracolosa, che può suscitare lo stupore e l'edificazione del lettore. Non di rado si rivolge direttamente ai destinatari del suo tempo. Egli pensa però anche ai posteri.

L'ordine attuale dei *Discorsi* non è cronologico: il I tratta della fase ultima, mentre il II risale agli inizi della malattia. I primi due discorsi hanno un'introduzione ciascuno. Ogni discorso segue uno o due temi principali: il I libro è incentrato sugli interessi letterari, mentre il II si sofferma di più sulle cure intraprese; il V Discorso è quasi interamente dedicato all'attività di conferenziere. Talora sembra che il racconto proceda per associazione di immagini e di idee, secondo un tempo interiore. Caratteristico è l'intreccio tra le descrizioni delle terapie imposte dal dio in sogno (a volte molto strane: bagni freddi d'inverno, corse a dorso nudo spalmato di fango ghiacciato in primavera) e gli eventi: letture pubbliche, incontri coi sovrani; tra vita pubblica, vita privata, vita somatica, vita psichica, vita intellettuale. Ma gli eventi concreti risultano secondari rispetto al legame col dio salvatore. L'autore stesso afferma di non raccontare tutto, ma solo quello che il dio gli ispira; i sogni intervengono anche durante la redazione dei *Discorsi* (IV,68).

Aristide intende evitare di parlare di cose che suonino a elogio di sé (IV,67), anche se non manca certo di vanità, quando si mostra fiero del titolo di "primo dei Greci nell'arte oratoria" ricevuto in sogno e confermato dalle autorità romane (IV,48.87); egli è ben cosciente della sua abilità oratoria. Però è anche vero che sull'esaltazione di sé prevale la volontà di esaltare il dio, di considerare i suoi successi e l'intera sua vita dono del dio (IV,53). Si preoccupa di sottolineare la piena corrispondenza tra predizioni del dio ed eventi (cfr. II,54). La religiosità di Aristide appare diversa dalla religiosità greca e più vicina ai culti asiatici ellenizzati dell'Anatolia. Egli pensa a una comunione profonda col dio; fa trapelare perfino tratti mistici: in II,31-32, descrivendo un sogno e le sensazioni provate, parla di manifestazioni ineffabili, di iniziazione, di rivelazione. Secondo la Quet (p. 245) questo passo si potrebbe mettere a confronto con pagine di mistici cristiani. E c'è anche talora il Tu divino.

Sempre secondo la Quet (p. 251) l'opera di Aristide riporta un'esperienza esistenziale e introduce per la prima volta in occidente un discorso non convenzionale di un uomo su se stesso; costituisce l'avvento di una scrittura sull'io incentrata sulla storia della persona nel suo essere più intimo e nella sua entità psichica e somatica; ne trae perciò la convinzione che il concetto di "persona psicologica" non sia stato elaborato soltanto in un contesto cristiano, ma compaia già nel II sec. in fonti pagane.

L'opera ha esercitato un grande influsso sulla tradizione: ad es., su Libanio, che parla anch'egli di sogni e malattie; su Sinesio di Cirene, che inventerà il termine *epinyktides*, "diari notturni", per indicare raccolte quotidiane di sogni, e che compose egli stesso un'opera *Sul sogno*.

II, parr. 1-28. Leggiamo a titolo esemplificativo l'inizio del *II Discorso*,³⁴ in cui Aristide spiega introduttivamente le circostanze che lo hanno portato a scrivere l'opera. Parla inizialmente delle difficoltà della memoria: è un aspetto importante in un'autobiografia; anche

³⁴ Ci serviamo della traduzione di S. Nicosia, Milano, Adelphi, 1984.

Agostino vi si soffermerà nel libro X delle *Confessioni*. Accenna agli inviti del dio e degli amici a scrivere: colpisce l'associazione dio-amici che fa pensare a familiarità e intimità con il dio (par. 1). Successivamente si accenna ad un contatto costante col divino, nella forma di sogni, visioni; si parla di provvidenza, della quale solo nel momento in cui scrive Aristide ha piena coscienza (par. 2). Egli manifesta inoltre coscienza delle proprie manchevolezze, si sente in colpa per non aver obbedito fino in fondo al dio (par. 3). Si può notare come l'autore fin dall'inizio cerchi retrospettivamente di ricostruire condizioni fisiche e stati d'animo, ma soprattutto ponga in primo piano la volontà del dio. Il prologo si conclude con un'invocazione, che è un luogo comune dei proemi, ma conferisce, nel contesto specifico, un tono sincero di preghiera allo scritto (par. 4).

Ricostruisce le circostanze concrete che provocarono la malattia, ossia il viaggio in Italia (par. 5), e descrive minutamente i sintomi (par. 6), che oggi fanno pensare a una malattia nervosa, all'isteria. Rievoca poi la prima rivelazione del dio salvatore in sogno e gli effetti, e subito nota il carattere provvidenziale del trasferimento da Smirne a Pergamo (par. 7). Parla poi delle difficoltà di raccontare adeguatamente ciò che è accaduto: un altro luogo comune dei proemi classici; qui dà lo spunto per rinviare alla documentazione in suo possesso (le famose trascrizioni di sogni) e per esprimere gratitudine verso il dio (par. 8).

Col par. 9 è l'autore stesso a segnalare che inizia il racconto, e incomincia dalla prima notte del soggiorno nel santuario di Pergamo e dall'apparizione del dio al suo istitutore (par. 9); menziona una serie di medicinali (par. 10). Afferma di dover richiamare solo i fatti più importanti e ricorda un episodio particolare: un viaggio avventuroso a Chio, con una tempesta, descritta ampiamente (capp. 11-12): si tratta di un tema tipico del romanzo (ma cfr. anche *Atti degli apostoli* 27); qui dà lo spunto per rilevare l'intervento di Asclepio, che, invocato da Aristide, si rivela salvifico, nonostante la stranezza dei suoi comandi (una purgazione, un finto naufragio di una barca) (capp. 13-14). L'autore ricorda che il dio continuava a dargli segni straordinari non soltanto a beneficio della sua salute ma anche per la soluzione di altri problemi: predizioni meteorologiche, ritrovamento di cose necessarie (parr. 15-16). Il vero protagonista risulta appunto il dio, che interviene continuamente, comanda, distoglie, guida, rassicura. Le parole da lui dette nell'apparizione raccontata nel par. 18 garantiscono parecchi anni di vita. Successivamente abbiamo un esempio significativo di idroterapia praticata al tempo (parr. 19-23): la descrizione dell'ambiente e delle persone risulta efficace, non priva di tratti umoristici (si veda il medico sicuro che sarebbe sopravvenuto un grave malanno). Si insiste soprattutto sugli effetti sorprendentemente benefici di una pratica apparentemente micidiale. Al centro stanno l'invocazione "Grande è Asclepio" e la persuasione di essere di fronte a un intervento soprannaturale.

Subito dopo l'autore si rivolge direttamente al dio come "Signore", con tono di fiduciosa preghiera, chiedendo a lui di suggerirgli come continuare il racconto (par. 24), sicuro di essere esaudito perché sempre il dio lo ha salvato dai pericoli e lo ha confortato (par. 25). E cita un esempio: un caso in cui, pur avendogli predetto la morte entro tre giorni, gli fornì tutte le indicazioni utili per scampare al pericolo (parr. 26-28). Certo la fede di Aristide è intrisa di superstizione, di ritualismo e magia, è la fede del suo tempo e del suo ambiente, ma è sempre fede.

Conclusione. I *Discorsi sacri* di Aristide ci testimoniano la possibilità di una forma autobiografica di tipo religioso, in cui al centro è posta la fede in un dio che guida passo passo la vita del credente. Si insinua anche il senso di mancanze compiute dallo scrivente verso di lui; ci sono invocazioni, toni di preghiera. Però Aristide talora menziona anche altre divinità, oltre ad Asclepio. C'è la credenza nella provvidenza che opera nel quotidiano, che porta alla

salvezza il devoto. Vengono esaminati stati d'animo e sentimenti, oltre che stati fisici: c'è uno sforzo di introspezione, che rappresenta una novità.

1.2.5. MARCO AURELIO, *Eis eautòn* (A se stesso), libro I

L'opera, in 12 libri, è il principale prodotto letterario lasciatoci dall'imperatore e filosofo Marco Aurelio (121-180 d.C.; imperatore dal 161 alla morte). È conosciuta con diversi titoli (in italiano si trovano anche *Ricordi*, *Pensieri*). La forma e la data della composizione sono incerte.

Nel suo complesso l'opera appare straordinariamente originale nel suo genere, non comparabile con altre. Non può essere identificata con Memorie, né con un Diario, né con un'Autobiografia spirituale: manca il racconto vero e proprio di fatti; solo sporadicamente si fa cenno ad avvenimenti, ma per trarne meditazioni più generali; ci troviamo di fronte a raccolte di aforismi e riflessioni di vario argomento (ma soprattutto di tipo etico, filosofico, esistenziale), prive di un ordine preciso. Chiaramente l'opera non è stata scritta per la pubblicazione: lo rivelano il carattere allusivo e oscuro di molte indicazioni e la mancanza di spiegazioni necessarie per un lettore esterno. Del resto non sembra essere stata conosciuta nell'antichità: venne riscoperta dal vescovo bizantino Areta nel X secolo. Si può metterla in rapporto con l'esame di coscienza quotidiano, che era raccomandato e praticato nella scuola stoica (cfr. Seneca, *De ira* III,36,1), e si può considerarla un opuscolo funzionale all'autoterapia e all'autodidattica del sapiente stoico.³⁵

È stato ipotizzato (M. Ceva)³⁶ che i libri II e III siano stati scritti fra il 171 e il 175; che il I sia successivo e che i libri dal IV al XII appartengano agli ultimi anni della vita. Il I libro presenta un'unità maggiore e un carattere autobiografico più evidente rispetto agli altri libri, dove pure non mancano cenni autobiografici. Tuttavia l'interesse da parte degli studiosi dell'autobiografia non è molto: troviamo solo una paginetta e mezza nel saggio di J. Bompaigne, *Quatre style d'autobiographie* (pp. 204-206), già citato a proposito di Aristide. Sizoo classifica l'opera tra le "Relazioni su esperienze interiori" (*Berichte über innere Erfahrungen*), insieme alle *Epistole* di Seneca, alle *Diatrìbe* di Epitteto, ad alcune parti delle *Metamorfosi* e all'*Apologia de magia* di Apuleio, e all'*Autobiografia* di Libanio.

Dunque è il libro I che deve soprattutto attirare la nostra attenzione. In esso l'autore delinea i principali tratti delle persone che hanno contribuito alla sua formazione e che hanno avuto un'influenza determinante su di lui: dai famigliari, ai maestri, agli amici, agli dèi. Bompaigne ritiene che in questo libro l'autore dia alcune chiavi per capire la sua vita e lo descrive come un "esame significativo di sé stesso, analisi spettrale delle componenti della sua personalità, presentate in questo *prooimion* di carattere semplice e quasi trasandato. Non è un ritratto dell'autore, è di più: uno sguardo su di sé, che ha il tono scarno di un bilancio, in un momento in cui la morte serpeggia, durante la guerra germanica"; lo definisce "un testo di una potenza straordinaria".

Libro I. Possiamo notare che il discorso segue uno schema fisso, piuttosto inconsueto: si menziona il personaggio di cui si vuole ricordare il beneficio ricevuto con l'espressione "da + il nome proprio o la qualifica (rapporto di parentela o ruolo svolto nei confronti dello

³⁵ Cfr. G. Cortassa, in *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, a cura di I. Lana e E.V. Maltese, vol. III, Torino 1998, p. 121.

³⁶ Ci serviamo, anche per il testo e la traduzione, dell'edizione curata da M. Ceva, Milano, Oscar Mondadori, 1989.

scrivente)" e subito dopo si espone il debito in forma nominale (con aggettivi o infiniti sostantivati).

E' riconoscibile uno sviluppo progressivo dello spazio e dell'importanza riservati ai singoli personaggi:

- si parte dai membri più stretti della famiglia: nonno, padre, madre, bisnonno, ai quali sono dedicate poche righe;
- si passa agli insegnanti, dei quali si traccia un quadro più consistente; per alcuni si può parlare anche di amici. Ne abbiamo una lunga lista: il precettore: probabilmente il primo maestro; Diogneto: pittore e filosofo; Rustico: filosofo dilettante e politico; Apollonio e Sesto: filosofi stoici; Alessandro: grammatico, esperto di lingua greca; Frontone: il più celebre oratore del tempo, che fu in amicizia con M. Aurelio e gli scrisse molte lettere; Alessandro: filosofo platonico; Catulo: filosofo stoico; Severo: forse il filosofo peripatetico suo consuocero; Massimo: filosofo stoico;
- per soffermarsi soprattutto sul padre adottivo Antonino Pio e predecessore nell'impero; la trattazione si estende qui a due pagine e mezza (è la più ampia);
- e si conclude con gli dèi (quasi due pagine): il debito verso di loro è tanto maggiore in quanto include tutti gli altri.

L'autore, fedele alla sua impostazione stoica, considera soprattutto gli effetti del rapporto con le persone sul proprio carattere e sul proprio stile di vita. Delinea nel complesso un modello di saggio, che si comporta nella vita quotidiana con moderazione e semplicità, pur senza disprezzare i beni; ha un forte senso del dovere e della disciplina; cerca soprattutto la coerenza e l'equilibrio; mira al controllo delle passioni; ha il culto della ragione, interesse per la cultura e la filosofia, e si distingue nei gusti dalla gente comune (ad es., nelle passioni sportive), ma anche dagli aristocratici e dai ricchi; tuttavia è tollerante e comprensivo verso gli incolti; ha un forte senso dell'amicizia, dell'amore, della famiglia (condanna la pederastia). In politica ha un atteggiamento illuminato, liberale; manifesta senso dello Stato e grande rispetto per le tradizioni patrie. Nel rapporto con gli dèi non manifesta sentimenti intimi forti. Accenna a una sorta di provvidenza (*prònoia*), nascosta negli eventi e nelle persone incontrate; ma parla anche di fortuna (*tyche*). Disdegna la magia, gli incantesimi, la superstizione. Ma crede nei sogni e negli oracoli.

Rarissimamente accenna a qualche lato meno positivo del proprio carattere (cfr. 17: accenna alla tendenza ad offendere, peraltro sempre frenata; alla colpa di non essere riuscito a vivere davvero secondo natura). Ma non esagera troppo meriti e fortuna (cfr. a proposito dei propri figli, la menzione del fatto che non erano inetti né storpi; a proposito degli studi di retorica e di poesia il fatto di non aver avuto risultati brillanti: 17).

Pone sullo stesso piano vita privata e vita pubblica.

Conclusioni. Notiamo sensibili differenze rispetto ad Aristide, a cui pure il nostro autore è vicino nel tempo. M. Aurelio manifesta disprezzo per le declamazioni e la sofistica, che invece rappresentavano il centro della vita di Aristide. Svaluta gli onori e la gloria, si sente superiore allo stile di vita corrente, mentre Aristide è integrato nella cultura del suo tempo e ambisce ad ottenere riconoscimenti. Un elemento comune è quello dell'interesse per i sogni.

Cap. II. L'autobiografia nel mondo ellenistico-giudaico

Il mondo giudaico ci dà con Giuseppe Flavio l'unica autobiografia precristiana che ci sia pervenuta. L'opera di Giuseppe non ha molti precedenti in ambiente giudaico: poco si trova, ad esempio, nel contemporaneo Filone Alessandrino. Si colloca nella linea

dell'autobiografia ellenistica e romana ed ha uno spiccato carattere apologetico. Mireille Hadas-Lebel, che dedica all'opera uno dei saggi contenuti in *L'invention de l'autobiographie* (pp. 125-132), dal titolo *Le double récit autobiographique chez Flavius Josèphe*, la considera, per il modo in cui inizia e finisce, "una vera autobiografia", ma sottolinea poi particolarmente le finalità polemiche e apologetiche. E. Migliario, nell'introduzione alla traduzione del testo, dice che non è una vera e propria autobiografia, perché si limita a raccontare un breve periodo della vita, e non l'intera vita.³⁷ Sizoo la classifica tra le "Testimonianze di sé di scrittori", insieme al *Bruto* di Cicerone, ma la definizione non appare del tutto adeguata, perché trascura l'aspetto apologetico, così accentuato. L'aspetto di testimonianza di sé come scrittore è più pertinente per i cenni autobiografici che Giuseppe introduce in altre sue opere storiografiche: nella *Guerra giudaica* (I,3), nelle *Antichità giudaiche* (prologo e conclusione).

2.1. GIUSEPPE FLAVIO, *Vita* (Autobiografia) 1,1-7,29; 15,80-16,86; 76,422-430

La *Vita* è una tra le opere storiografiche composte da Giuseppe (37/38-forse dopo il 100 d.C.), un giudeo di Gerusalemme proveniente da una famiglia di stirpe sacerdotale, che ebbe un ruolo di rilievo durante la guerra giudaica contro Roma, negli anni 66-70. Si trovò dapprima a dirigere operazioni militari in Galilea a capo di un contingente di ebrei, ma a un certo punto caldeggiò la resa e vi riuscì con uno stratagemma;³⁸ di fatto passò alla parte romana. Grazie alla sua abilità (predisse a Vespasiano, quando era generale, che sarebbe diventato imperatore), ottenne la cittadinanza romana e anche l'adozione nella famiglia dei Flavii, donde l'acquisizione del *nomen*. Seguì Tito a Roma e qui visse per il resto della sua vita, osteggiato dai connazionali che non gli perdonavano il tradimento. Nelle sue opere, scritte o tradotte, in greco, cercò di propagandare la propria visione dei fatti della guerra (*Guerra giudaica*, in 7 libri, scritta negli anni 75-80), ma anche di far conoscere e difendere la storia e le istituzioni giudaiche, al mondo ellenistico e romano (*Antichità giudaiche*, in 20 libri, conclusi nel 93-94; *Contro Apione*, in 2 libri).

La *Vita* fu composta dopo le *Antichità giudaiche*, come un supplemento di esse, ed è incentrata su una fase di sei mesi nel periodo del 66-67, cioè su una fase iniziale della guerra giudaica, quella in cui egli aveva avuto un ruolo significativo negli avvenimenti bellici. Scrisse l'opera verso la fine della vita, quando aveva 58 anni o forse più di 60. Può apparire strano che sia ritornato, a tanta distanza di tempo, a parlare di fatti che già aveva trattato vent'anni prima nella *Guerra giudaica*. Un motivo contingente dev'essere stato la pubblicazione recente da parte di un altro giudeo, Giusto di Tiberiade, di un resoconto della guerra giudaica, diverso da quello fornito da Giuseppe e infamante per lui. Nei parr. 336-367 egli espressamente si rivolge a Giusto accusandolo di menzogna e calunnia nei suoi confronti. Sente dunque il bisogno di ristabilire la verità sui fatti militari in cui era stato direttamente implicato, di difendere il suo comportamento e anche la versione che aveva dato nella *Guerra giudaica*, in polemica con questo suo contemporaneo e connazionale. Probabilmente Giusto lo aveva accusato di aver capeggiato la rivolta in Galilea, di essersi lasciato corrompere, di

³⁷ Flavio Giuseppe, *Autobiografia*, a cura di E. Migliario, BUR, Milano, Rizzoli, 1994, p. 20. L'edizione, da cui sono tratti i testi allegati nell'Antologia, riporta anche il testo greco a fronte.

³⁸ Dopo l'espugnazione della fortezza di Iotapata, in Galilea, di cui egli aveva avuto il comando, mentre i superstiti avevano deciso di suicidarsi uno dopo l'altro, egli assistette alla morte dei compagni e alla fine si consegnò ai Romani con l'ultimo dei sopravvissuti. Su questo avvenimento decisivo Giuseppe ritorna molte volte nelle sue opere per chiarire il senso della propria posizione: non tradimento, ma scelta obbligata, obbedienza al volere divino.

aver perpetrato saccheggi e di aver cercato vendette personali. Ma, secondo la Hadas-Lebel, egli probabilmente mira anche a difendersi da accuse provenienti da parte romana: agli occhi dei Romani egli doveva apparire niente di più che un liberto orientale, un *parvenu* (cfr. parr. 416, 423, 429).

Carattere spiccatamente autobiografico hanno la parte iniziale (capp. 1-7, parr. 1-29), una digressione sul proprio carattere (cap. 15, parr. 80-86), e la parte conclusiva (cap. 76, parr. 422-430). Il grosso del libro è dedicato alla descrizione della propria condotta in quella fase della guerra. Come nota la Hadas-Lebel, su 430 paragrafi, 380 concernono la situazione in Galilea e gli intrighi in cui l'autore fu coinvolto.

Capp. 1-7. Incomincia a parlare della famiglia, secondo gli schemi della biografia ellenistica. Scrive tenendo presente un pubblico vasto, non giudaico, al quale spiega le usanze giudaiche (cfr. 1,1: "da noi"). Tipico delle biografie ellenistiche è anche l'elogio della nobiltà della stirpe, che in ambito giudaico si esprime nell'appartenenza all'ordine sacerdotale e nella parentela con gli asmonei. Giuseppe insiste particolarmente sulla distinzione della famiglia, probabilmente per contrastare opinioni sprezzanti nei suoi confronti da parte di certi ambienti romani. Si può notare che nel par. 6 egli esplicitamente menziona persone "che tentano di screditarci". Puntigliosamente ricostruisce la propria genealogia (un gusto che è peraltro tipico anche degli scritti biblici) e fissa precisi termini cronologici anche per la sua nascita (parr. 1-6).

Accanto alla nobiltà vengono esaltate la giustizia e la buona fama del padre (par. 7). Di sé l'autore mette in mostra l'istruzione, le doti di intelligenza e memoria, la passione per lo studio e la competenza straordinaria nelle leggi dimostrata già in giovane età e riconosciuta ai più alti livelli (parr. 8-9).³⁹ Procedendo in ordine cronologico, scandisce le tappe della sua vita: dopo i 14 anni, menziona i 16, a proposito dell'esperienza fatta presso le varie scuole filosofiche. Egli ne parla come di *hairéseis*, un termine tecnico in questo senso nella lingua greca, ma in realtà allude ai vari gruppi religiosi giudaici (farisei, sadducei, esseni): è evidente lo sforzo dell'autore di tradurre in termini comprensibili a un pubblico di cultura ellenistica il mondo giudaico, e anche di nobilitarlo. Il percorso di formazione, caratterizzato dall'impegno e dalla fatica (il che ci richiama in effetti la descrizione che Cicerone fa di sé nel *Bruto*), comprende un'esperienza di tipo ascetico nel deserto, e si conclude con l'adesione, a 19 anni, alla scuola farisaica, che viene assimilata allo stoicismo (parr. 10-12). Questo itinerario trova riscontro in altri itinerari di formazione spesso descritti da autori classici e cristiani (vedremo Luciano, Giustino).

Giuseppe passa poi a parlare del suo primo viaggio a Roma, compiuto per patrocinare la causa di alcuni sacerdoti ingiustamente accusati dal procuratore romano Felice: egli presenta positivamente sia i sacerdoti (devoti e asceti) sia sé stesso (si sottopone a rischi). Mostra che anche la divina provvidenza era dalla loro parte, in occasione del naufragio (un luogo comune: cfr. anche Atti degli apostoli 27; Aristide, *Disc.* II). Vanta i favori di Poppea, moglie dell'imperatore (parr. 13-16). L'autore continua a parlare dei fatti della sua vita attenuando le peculiarità giudaiche (ad esempio parla della fede giudaica in termini compatibili con la religione romana e con le concezioni stoiche) e sottolineando i buoni rapporti con la corte imperiale (siamo ai tempi di Nerone).

Col ritorno in patria si è ormai ai prodromi della rivolta giudaica. Giuseppe prende subito le distanze dai rivoluzionari, che descrive con termini negativi ("sediziosi", "in maniera sconsiderata e assolutamente demenziale", "la follia di quegli scervellati"), benché fossero giudei come lui, e si tratteggia come uomo di pace e fautore, fin dall'inizio, della potenza

³⁹ Si può intravedere qui un diffuso luogo comune, quello del *puer senex*, ossia del fanciullo o giovane che dimostra competenze e senno da persona anziana.

romana, sulla base di una precisa valutazione delle forze in campo, che gli aveva fatto prevedere la catastrofe dei giudei. Ma parla anche più volte della fortuna (*tyche*), che era a favore dei Romani, a sfavore dei giudei (parr. 17-19). Continuando a ritrarre il proprio comportamento in quel periodo, con l'intenzione di mettere in evidenza le proprie buone intenzioni, Giuseppe sottolinea soprattutto la situazione di pericolo in cui si trovava, lui e gli altri farisei che la pensavano come lui: minacciati dai giudei come complici del nemico, impotenti a fermare le tendenze belliciste e tuttavia intenzionati a impedire il peggio, "costretti" a mentire nella speranza che gli eventi portassero a un rapido soffocamento della rivolta (parr. 20-23). Lo scrivente cerca in tutti i modi di presentarsi positivamente, sia agli occhi dei giudei sia dei Romani: da una parte, si atteggia a giudeo sostanzialmente proteso a difendere la salvezza dei connazionali, anche contro la loro volontà, dall'altra parte, mostra di aver creduto alla vittoria di Roma fin dall'inizio.

Il precipitare della guerra viene attribuito alla sconfitta del governatore Cestio e a un *pogrom* di Greci contro la popolazione giudea residente in Siria: in questo caso Giuseppe difende le buone ragioni dei giudei ingiustamente trattati e massacrati. Alla fine indica nella fatalità (*ananche*) la causa più profonda della guerra, e in questo modo presenta l'evento come un fatto tragico, nel quale le responsabilità delle parti vengono sminuite (parr. 24-27). Subito dopo menziona l'incarico che egli stesso aveva ricevuto, insieme ad altri due sacerdoti, in Galilea, descrivendolo come una missione di pacificazione, piuttosto che di azione militare (parr. 28-29).

Cap. 15. Abbiamo qui una digressione dell'autore sul proprio carattere, a trent'anni. Egli mette in evidenza il controllo delle passioni, il disinteresse sostanziale e l'astensione dalla violenza (tratti che richiamano Marco Aurelio), legittima alcuni episodi particolari. Si ritiene un giusto, che proprio per questo è stato protetto da Dio. Parla del favore della popolazione nei suoi confronti e si descrive vittima di invidia e di imbrogli da parte di avversari. Il racconto, di chiaro tono apologetico, appare forzato e a volte paradossale: si evince che, nonostante le premesse pacifiste, l'attività di Giuseppe era stata un'attività bellica in piena regola (conquista di città, cattura di nemici); è poco credibile che la popolazione della Galilea non si addolorasse per la propria sconfitta e la schiavitù di mogli e figli, antepoendovi la salvezza di Giuseppe.

Cap. 76. Quest'ultima parte è dedicata, innanzitutto, all'esposizione dei cospicui favori (appezzamenti di terra, riguardi speciali, casa, cittadinanza romana, rendita in denaro) ricevuti da parte di Tito e Vespasiano. Un po' come aveva fatto Augusto, attribuisce ogni iniziativa alle autorità romane. Interpreta come reazioni invidiose e calunnie infondate le accuse di corruzione; dipinge l'accusatore come un rivoltoso assassino; adduce in appoggio alla sua buona causa il sostegno dell'imperatore e anche la provvidenza divina, o la buona sorte - anche questa ambivalenza richiama Marco Aurelio - (parr. 422-425). Accenna infine alla sua situazione familiare, con una certa freddezza (in questo caso c'è più freddezza che in Marco Aurelio): ripudio della moglie, dato come ben giustificato, ma senza argomenti; nuovo matrimonio con una donna, di cui si rileva soprattutto la nobiltà; enumerazione dei figli, viventi e morti, senza particolari (parr. 426-427). Ritorna invece a soffermarsi, con maggior interesse, sulla costante, e anzi, crescente, benevolenza degli imperatori (e li elenca puntigliosamente: Vespasiano, Tito, Domiziano, anche la moglie dell'imperatore Domizia), espressa in benefici economici (esenzione da tributi) e nella difesa da accusatori (parr. 426-429).

Nella conclusione, l'autore si rivolge a un destinatario al quale manda l'opera come completamento delle *Antichità* (par. 430). Egli dice di aver parlato di quanto ha fatto "nel corso dell'intera vita", ma in realtà ha parlato solo di una piccola parte. Dichiarò di affidarsi al

giudizio altrui con atteggiamento di superiorità e disinteresse, nascondendo il reale scopo apologetico, accanitamente perseguito.

Conclusione. Con la *Vita* di Giuseppe Flavio siamo più vicini alla forma dell'autobiografia, almeno per il fatto che il racconto parte dall'inizio della vita e descrive famiglia, istruzione, attitudini, gesta; ci sono cenni sulla vita privata. Ma prevalgono ancora il ruolo pubblico e l'interesse apologetico.

Cap. III. L'autobiografia nel mondo biblico

Trattiamo qui del mondo biblico, benché cronologicamente dovrebbe precedere Giuseppe Flavio, e benché Giuseppe Flavio per stirpe e cultura appartenga al giudaismo, perché l'opera autobiografica di quest'ultimo risulta in realtà più vicina ai modelli ellenistici e romani, e le pagine autobiografiche del profeta Geremia sono a loro volta più vicine a quelle dell'apostolo Paolo.

3.1. *Antico Testamento*

Come osserva la Hadas-Lebel (p. 125), non è assente nella letteratura biblica l'io:

- c'è l'io del salmista, soprattutto quando esprime, in forma individuale, lode, ringraziamento o implorazione, e in genere i propri sentimenti nei confronti di Dio; e quando descrive le circostanze di pericolo, sofferenza, colpa, in cui si trova. Si può pensare che in origine i componimenti riguardassero individui determinati in situazioni determinate di bisogno; ma i testi sono poi stati applicati ad altre situazioni e sono entrati nell'uso liturgico. Spesso si usano immagini e toni forti per alludere alle tribolazioni ("cfr. 31,13: "sono diventato un rifiuto ...tramano di togliermi la vita"); 35,7: "mi hanno teso una rete, mi hanno scavato una fossa..."); al proprio senso di peccato (51,6-7: "contro te solo ho peccato ... nel peccato mi ha concepito mia madre");
- c'è, in particolare, l'io dei profeti che raccontano la loro vocazione, le loro visioni e le loro esperienze. I passi in prima persona (che si alternano a passi in terza persona e a oracoli profetici) verosimilmente derivano da resoconti dei profeti stessi da loro messi per iscritto o tramandati oralmente da discepoli e da simpatizzanti;
- c'è l'io collettivo delle *Lamentazioni* che piange la sventura di Sion;
- c'è l'io di *Neemia*, l'unico libro di memorie dell'Antico Testamento. Il resoconto di Neemia della propria attività a Gerusalemme (che si svolse tra il 445 e il 433 a.C.) è stato riutilizzato dal Cronista e integrato nel suo racconto: si tratta dei capp. 1-2; 3,33-37; 5; 12,27-13,31 del libro di Neemia;
- c'è quello dell'*Ecclesiaste* (III sec. a.C.) che talora assume il carattere di autobiografia ("Io, Qoelet, sono stato re su Israele a Gerusalemme...": 1,12; "mi sono fabbricato case, mi sono piantato vigneti. Mi sono fatto parchi e giardini e vi ho piantato alberi da frutto d'ogni specie ...": 2,4 ss.);
- c'è l'io narrativo dei primi tre capitoli del libro di Tobia (del 200 a.C.).

3.1.1. **GEREMIA** 1,4-10; 15,10-21; 20,7-18

Di Geremia conosciamo la vita e il carattere meglio che per altri profeti dai racconti biografici in terza persona sparsi nel libro e che, riordinati cronologicamente, sono i seguenti: 19,1-20,6; 26; 36; 45; 28-29; 51,59-64; 34,8-22; 37-44. I racconti dei capp. 26; 34; 36-45 devono essere della mano di Baruc, il segretario di Geremia. Troviamo inoltre nel libro una serie di brani in prima persona che vengono definiti "le confessioni di Geremia" e sono i seguenti: 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-8. "Esse non costituiscono un'autobiografia, ma sono una testimonianza commovente delle crisi interne che ha attraversato e che sono descritte nello stile dei Salmi di lamento".⁴⁰

Geremia ricevette la vocazione profetica nel 626 a.C. (nel 13° anno di Giosia: 1,2) e visse le vicende drammatiche della conquista di Gerusalemme e della deportazione degli ebrei in Babilonia ad opera di Nabucodonosor tra la fine del VII sec. e l'inizio del VI. Gli toccò di predire la rovina, senza essere ascoltato, ma subendo accuse di disfattismo, persecuzioni, imprigionamenti. Inoltre egli si sentiva intimamente lacerato dal compito che gli toccava, in conflitto anche con Dio.

A titolo esemplificativo vediamo il racconto della vocazione di Geremia (1,4-10) e due passi delle sue "confessioni" (15,10-21; 20,7-18).

1,4-10. Racconti analoghi di vocazione profetica troviamo in Is 6; Ez 1-3; Zacc 1.

Il racconto è impostato come un dialogo tra il Signore e Geremia. Un tratto caratteristico è che Dio ha chiamato e consacrato a sé il profeta prima dello stesso concepimento ("prima di formarti nel grembo materno ti conoscevo"): Paolo se ne ricorderà (Gal 1,15), egli che si sente eletto ad essere apostolo delle genti così come Geremia è costituito "profeta delle genti (o delle nazioni)". E' un luogo comune, in contesto di chiamata, la perplessità del chiamato: Geremia oppone la sua incapacità di parlare, che riecheggia l'obiezione di Mosè in Es 4,10 e trova riscontro in Is 6,8. Ma Dio ribadisce la propria volontà e la missione, invitando a non aver paura e assicurando la sua protezione. Il gesto di toccare la bocca, pure caratteristico (cfr. Is 6,6-7; Ez 3,1-3), simboleggia e insieme concretamente dona il potere di comunicare la parola di Dio, una parola a doppio taglio, che può distruggere così come può edificare.

15,10-21. Come il passo di 11,18-12,6, è un dialogo con Dio che documenta una crisi interiore del profeta durante la sua missione. Incomincia come un amarissimo lamento sul fatto di essere costantemente oggetto di odio e ostilità, sebbene si senta innocente (è il grande tema che percorrerà il libro di Giobbe, dell'inizio del V sec. a.C.): v. 10. Chiama in causa Dio stesso ponendogli innanzi la fedeltà del proprio servizio (v. 11 ss.). Invoca aiuto da lui e gli ricorda che è perseguitato proprio per lui (v. 15): sono i toni propri dei salmi di lamento (cfr. Sal 69). Rievoca l'entusiasmo con cui ha aderito alla chiamata, la serietà con cui ha risposto al compito affidato (vv. 16-17); chiede conto a Dio del dolore senza fine che lo travaglia e anche dell'incomprensibilità di Dio stesso (v. 18). Dio risponde rinnovando la propria chiamata, che non comporta un'attenuazione della fatica e della pena ma soltanto garantisce il sostegno indefettibile del Signore e assicura che solo in lui c'è salvezza e liberazione (vv. 19-21).

20,7-18. Il brano contiene una varietà di atteggiamenti e di toni, quasi tratteggiando l'ondeggiare di uno stato d'animo agitato e contraddittorio. Il passo inizia con una dichiarazione di amore a Dio ("mi hai sedotto e io mi sono lasciato sedurre") che è insieme lamento per le conseguenze: costretto a proclamare gli oracoli funesti del Signore, Geremia

⁴⁰ *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 1991 ¹⁰, p. 1528.

viene deriso quotidianamente ed è tentato di ribellarsi, di lasciare la sua missione profetica ("non parlerò più in suo nome"), ma ne è impedito dal fuoco ardente che lo pervade (vv. 7-9). Descrive in modo vivace le voci dei persecutori che attentano alla sua vita e mostra di credere fermamente all'aiuto di Dio e alla sconfitta dei nemici e prega perché questo avvenga (vv. 11-12); invita anzi altri a lodare il Signore che libera l'oppresso (v. 13). Subito dopo però, e fino alla fine del passo, si mette a maledire il giorno della nascita (cfr. 15,10) con una certa insistenza: il passo può essere accostato a Gb 3.

Conclusione. Ci troviamo di fronte a tratti nuovi nell'autobiografia: un rapporto non solo confidenziale con Dio, ma, si potrebbe dire, "passionale"; il senso di un profondo conflitto interiore, di travaglio, che provoca variazioni di toni e di sentimenti; il riferimento comunque continuo a Dio, col quale si istituisce un dialogo quotidiano, costante, a cui si chiede conto di tutto.

3.2. Nuovo Testamento

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, troviamo numerosi passi autobiografici nelle lettere paoline (che, secondo l'ordine canonico, sono: *Romani*, 1 e 2 *Corinzi*, *Galati*, *Efesini*, *Filippesi*, *Colossesi*, 1 e 2 *Tessalonicesi*, 1 e 2 *Timoteo*, *Tito*, *Filemone*), in quasi tutte (anche se non tutte si possono ritenere dell'apostolo Paolo);⁴¹ è un tratto caratteristico di Paolo, mantenuto anche da chi ha scritto a suo nome. Manca nelle altre lettere: nella *Lettera agli Ebrei* e nelle "lettere cattoliche" (ossia: *Giacomo*, 1 e 2 *Pietro*, 1, 2 e 3 *Giovanni*, *Giuda*): qui al massimo si trova l'io del mittente (cfr. 1 Pt 2,11; 5,1.12; 1 Gv 2,1.7.12; 2 Gv 1,1); a volte ricorre il noi (cfr. 1 Gv 1,1 ss.). Nelle lettere paoline è particolarmente sottolineata già nell'intestazione la persona di Paolo, anche attraverso l'attribuzione di titoli qualificanti come "apostolo", "servo di Cristo" (in Fm: "prigioniero di Cristo Gesù").

Nel resto del Nuovo Testamento abbiamo scarsi cenni all'io: lo si trova nel prologo di *Luca* (Lc 1,3: "a me è sembrato bene ..."), secondo le convenzioni della storiografia ellenistica;⁴² nell'*Apocalisse*, secondo il modello profetico (cfr. 1,9: "Io, Giovanni, vostro fratello e vostro compagno nella tribolazione ..."; 4,1: "Dopo ciò vidi: ...la voce di prima che avevo udito come di tromba che parlava con me ...", ecc.).

3.2.1. PAOLO

Sull'autobiografia in Paolo, a parte Misch,⁴³ disponiamo di un saggio di H.D. Saffrey, dal titolo *Aspects autobiographiques dans les épîtres de l'apôtre Paul*, in *L'invention de l'autobiographie*, pp. 133-138, e di una scheda di A. Pitta, dal titolo *Autobiografia*, nel volume *Sinossi paolina*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1994, pp. 36-47: la scheda è costituita da un prospetto sinottico dei principali passi autobiografici paolini (riportati in traduzione) ordinati per temi: 1. formule introduttive, 2. origini, 3. rivelazione e vocazione, 4.

⁴¹ Più sicuramente autentiche sono Rom, 1 e 2 Cor, Gal, Fil, 1 Ts, Fm. Sono state scritte tra il 50 e il 60 d.C. L'ordine canonico non è cronologico. Quest'ultimo è difficile da stabilire; si può ipotizzare però che la successione sia: 1 Ts (e 2 Ts), Gal, 1 Cor, 2 Cor, Rom, Col, Fm, Fil, Ef. Più tarde sicuramente risultano le "lettere pastorali": Tt, 1 e 2 Tm.

⁴² E' l'io dello scrittore; si noti invece come in Gv 20,30-31, all'interno di un'affermazione programmatica, ricorra la forma impersonale ("queste cose sono state scritte...").

⁴³ Cfr. Misch, I,2, pp. 540-542.

ministero apostolico, 5. prassi paolina, 6. rapporto con la "grazia", 7. Paolo, modello di "giustificazione per fede", 8. prospettiva escatologica. Il criterio di scelta dei temi è più teologico che letterario e non sempre risulta soddisfacente, ma fornisce un utile punto di partenza.

Osserva Pitta (p. 37) che il materiale autobiografico è presente in modo significativo soprattutto nelle "grandi lettere", ossia in *1 Corinzi* (15,1-11), *2 Corinzi* (11,16-12,13), *Galati* (1,11-2,21), *Romani* (11,1), *Filippesi* (3,1-14), mentre è più raro nelle lettere ecclesiologiche (Col 1,21-27; Ef 3,1-13) e nelle pastorali (1 Tm 1,12-17; 2 Tm 4,6-8). Nel suo prospetto riporta in effetti tutti questi passi. In realtà se ne potrebbero aggiungere anche altri, ad es., 1 Cor 9,1-27.

Gli studiosi ammettono in genere che gli elementi autobiografici in Paolo sono funzionali a diversi scopi, ma non concordano su quali siano. Pitta vi riconosce principalmente: l'autodifesa contro gli oppositori (2 Cor 11,16-12,13), la presentazione di sé come modello evangelico (Gal 1,11-2,21) o come esempio da seguire per risolvere questioni specifiche (Fil 3,1-14). Anche Saffrey (p. 133), adottando le definizioni di Sizoo, riconosce in Paolo una pluralità di tipi: "il racconto di conversione", "l'apologia" e "la descrizione di crisi interiori"; Saffrey, che analizza di fatto solo Gal e 2 Cor, trova sia il racconto di conversione sia l'apologia in Gal, la descrizione di crisi interiori in 2 Cor. Sizoo, semplificando un po' troppo, menzionava Paolo solo per le "storie di conversione". Si tratta di definizioni un po' artificiose, non del tutto adeguate.

Utilizzando alcuni elementi dello schema di Pitta, possiamo riconoscere che nelle sezioni autobiografiche Paolo ritorna con una certa insistenza sui seguenti temi:

- il vanto di sé come apostolo; in alternativa: il richiamo al vangelo ricevuto;
- descrizione delle proprie origini;
- rievocazione della rivelazione di Gesù e della vocazione ricevuta;
- descrizione del proprio ministero apostolico;
- richiami alla grazia divina che ha operato in lui;
- prospettiva escatologica (ciò che lo attende nel futuro).

La distribuzione dei temi è la seguente:

1 Cor 9,1-27		rivelaz. e vocaz. + minist. apost.	
1 Cor 15,1-11	vangelo	+ rivelaz. e vocaz.	+ grazia
2 Cor 11,16-12,13	vanto + origini	+ rivelaz. e vocaz. + minist. apost.	
Gal 1,11-2,21	vangelo + origini	+ rivelaz. e vocaz. + minist. apost.	+ grazia
Rom 1,11		origini	
Fil 3,1-14	vanto + origini		+ grazia + escatol.
Col 1,24-29		minist. apost.	
Ef 3,1-13		rivelaz. e vocaz. + minist. apost.	
1 Tm 1,12-17		rivelaz. e vocaz.	+ grazia
2 Tm 4,6-8			+ escatol.

Come si può notare, le lettere in cui è presente il maggior numero di temi sono 2 Cor e Gal. Alcuni temi ricorrono con particolare frequenza e sono: la rievocazione della rivelazione e della vocazione ricevute (almeno 6 volte), la presentazione del proprio ministero apostolico (5 volte), il ricordo delle origini (4 volte), la menzione della grazia (4 volte).

Per valutare meglio questi materiali, occorre tener conto del carattere delle lettere di Paolo, che sono per lo più occasionali, legate strettamente ai problemi delle comunità e della missione, con scopi di istruzione e di edificazione. Si tratta di lettere ufficiali, nelle quali Paolo si presenta come apostolo e "padre" delle comunità a cui si rivolge; lettere destinate a circolare

anche in altre comunità oltre a quelle a cui sono esplicitamente dirette e ad essere lette durante le assemblee liturgiche. Per lo più Paolo parla di sé e della sua vita per difendersi da numerosi avversari, rivali nell'apostolato e accusatori. Egli stesso usa, in contesti autobiografici, il sostantivo *apologhìa*, "difesa", e il verbo *apologhéomai*, "difendersi": cfr. 1 Cor 9,3: "Questa è la mia difesa contro quelli che mi accusano"; 2 Cor 12,19: "Da un pezzo avete l'impressione che noi stiamo facendo la nostra difesa davanti a voi". Ma questa finalità dominante non ne esclude altre: certamente c'è pure la proposta del proprio comportamento come esemplare; in alcuni casi si intravede anche la confessione sincera e appassionata del proprio legame totale d'amore con Cristo. Si può parlare di crisi interiore del tipo che abbiamo visto in Geremia? Questo aspetto è più discutibile.

Si è discusso molto sul fondamento storico dei dati che Paolo fornisce di sé (a proposito della sua "conversione", dei suoi rapporti con gli apostoli, dei suoi viaggi a Gerusalemme, della sua missione), soprattutto nella *Lettera ai Galati*, perché si riscontrano numerose e non conciliabili discordanze con le notizie che ricaviamo dagli *Atti degli apostoli*. La tendenza recente, di cui informa Pitta (p. 37), è quella di non dare immediatamente maggior credito a Paolo piuttosto che a Luca, in quanto chi parla di sé può essere portato a deformare i fatti o a ometterne in rapporto alle finalità immediate, mentre un testimone esterno può risultare più obiettivo, proprio perché meno coinvolto. Di fatto, sia Paolo sia Luca raccontano secondo un proprio punto di vista e un proprio scopo: nessuno dei due si può dire totalmente "obiettivo".

Ci soffermiamo ora sui passi delle due lettere che offrono il maggior numero di tratti autobiografici: Gal 1-2 e 2 Cor 11-12.⁴⁴ Il rapporto cronologico non si può facilmente precisare: solo per ipotesi si può collocare Gal prima di 2 Cor. Le due lettere, soprattutto per i passi autobiografici, risultano vicine. In ogni caso può essere più opportuno cominciare da Gal, che offre un quadro più completo e articolato sulla vita di Paolo.

3.2.1.1. *Lettera ai Galati 1-2*

La lettera è stata scritta dopo due soggiorni in Galazia (regione centrale dell'Asia Minore),⁴⁵ effettuati nel corso del secondo e del terzo viaggio missionario, quali ci sono descritti da Luca negli *Atti degli apostoli*. Durante il primo viaggio Paolo aveva avuto occasione di rimanere in Galazia un certo tempo, forse per una malattia, e vi aveva fondato alcune comunità. Nel secondo viaggio vi si era fermato per rafforzare i fratelli di fede. Il periodo di composizione si colloca tra il 54 e il 58: c'è chi pensa che Paolo l'abbia scritta tra il 54 e il 56, da Efeso, e chi tra il 57 e il 58, da Corinto.

Determinante, per comprendere il carattere della lettera, e il senso dei passi autobiografici, è la menzione di avversari operanti nelle comunità della Galazia. Paolo ne parla genericamente come di "alcuni che vi sconvolgono e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo" (1,7); ma si deduce dalla sua argomentazione che costoro attaccavano direttamente il vangelo predicato da Paolo e la legittimità del suo apostolato. Dicevano che egli non era un vero apostolo, perché non aveva ricevuto il vangelo direttamente da Cristo; dicevano che la sua missione non aveva ricevuto l'approvazione delle autorità apostoliche di Gerusalemme. Da

⁴⁴ Ci serviamo dell'edizione del Nuovo Testamento a cura di B Corsani e C. Buzzetti, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 1996, che riporta il testo greco, secondo la 27ª ed. Nestle-Aland, e la trad. della Cei del 1972.

⁴⁵ Si discute se con Galazia si intenda la regione della Galazia e la provincia romana *Galatia*, che si trovava più a sud.

parte loro, ritenevano di essere i veri figli di Abramo e difendevano il valore della legge, della circoncisione e delle ricorrenze giudaiche: presumibilmente si trattava di giudeo-cristiani di tendenze giudaizzanti, legati alla comunità di Gerusalemme. Paolo tiene costantemente presenti le critiche di questi avversari quando parla di sé. D'altra parte, difendere sé stesso come vero apostolo significa per lui difendere l'autenticità del vangelo trasmesso: è una questione di vitale importanza: si veda il vigore con cui lancia l'anatema, in 1,8-9, contro chi predichi un vangelo diverso da quello che egli ha predicato.

Nella lettera sono in primo piano l'autobiografia come apologia e, all'interno, è inserito il racconto di conversione.

Nella lettera, nel suo complesso, è stata riconosciuta (cfr. Saffrey, p. 134) la struttura propria dell'orazione giudiziaria codificata da Cicerone e Quintiliano: indirizzo (1,1-5), esordio (1,6-12), *narratio* o racconto dei fatti che confutano l'accusa (1,13-2,14), *propositio*, che riassume il racconto e annuncia la dimostrazione (2,15-21), *probatio*, ossia la dimostrazione (3,1-4,31), esortazione morale (5,1-6,10), conclusione (6,11-18). La sezione più propriamente autobiografica corrisponde alla *narratio* (1,13-2,14).

Capp. 1-2. Possiamo articolare questi due capitoli nelle seguenti sezioni:

intestazione (1,1-5): indicazione di mittente, destinatari, saluto; già contiene allusioni alla situazione;

introduzione (1,6-9): sentimenti di Paolo a proposito della situazione, che vede gli effetti disastrosi di cattivi predicatori; netta condanna di questi predicatori;

discorso autobiografico (1,10-2,21):

1ª parte (1,10-24): per dimostrare che il vangelo da lui predicato non è di origine umana, Paolo racconta la rivelazione ricevuta da Cristo, che ha comportato la sua "conversione" e soprattutto la sua "vocazione" di predicare ai pagani;

2ª parte (2,1-10): racconta il "concilio" di Gerusalemme, anch'esso seguito a una rivelazione: dice che la sua vocazione è stata riconosciuta dalle autorità ecclesiali di Gerusalemme;

3ª parte (2,11-14): racconta lo scontro con Pietro ad Antiochia, che si risolve con la difesa da parte di Paolo del suo punto di vista;

4ª parte (2,15-21): afferma il suo punto di vista in contrapposizione a quello dei falsi maestri.

Indirizzo o intestazione (1,1-5). Già la definizione di sé come "apostolo (costituito) non da parte di uomini né per mezzo di uomini, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre" (1,1) allude chiaramente al tema apologetico che caratterizzerà la sezione autobiografica e ne è una sorta di sintesi. Paolo insistentemente proclama che il suo apostolato non è di origine umana, ma divina: egli è stato mandato a predicare da Gesù Cristo stesso come tutti i veri apostoli. In primo piano sono il suo ruolo apostolico e la legittimazione di esso da parte di Cristo.

Come capita più volte, Paolo presenta altri cointestatari della lettera: talora si tratta di collaboratori specifici, qui - ed è l'unico caso - di "tutti i fratelli che sono con lui" (1,2): forse a suggerire la condivisione del suo punto di vista da parte di tutta la comunità cristiana.

Manca un elogio dei destinatari, che ricorre invece comunemente in altre lettere: segno di particolare durezza di Paolo nei confronti di credenti che egli considera sul punto di rinnegare la loro stessa identità cristiana.

La sottolineatura, alla fine, del riscatto dai peccati operato da Cristo con la sua morte (1,4) risponde già implicitamente alle posizioni degli avversari che invece ritenevano sempre necessaria l'osservanza della legge per ottenere la salvezza.

Esordio o introduzione (1,6-9). Di norma le lettere di Paolo, subito dopo l'indirizzo o intestazione, hanno una formula di ringraziamento; qui - ed è indizio del forte sentimento che agita lo scrivente - egli impulsivamente manifesta subito meraviglia per il comportamento dei destinatari, che sembrano aver abbandonato il vangelo della "grazia" e di Cristo, per passare ad un altro. Accenna agli avversari, ma senza indicare chiaramente i contenuti del loro vangelo: è implicito però che costoro non accettino un vangelo tutto incentrato, come quello predicato da Paolo, sulla totale gratuità della redenzione portata da Cristo e sul superamento dei precetti della legge giudaica. Più avanti (a partire dal cap. 3) ne discuterà ampiamente. Qui ricorre anche al paradosso ("se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso": 1,8) per convincere della necessità di rimanere fedeli al vangelo già predicato. Ricorre alla formula di maledizione ("sia anàtema") per esprimere tutta la sua condanna per chi tentasse di soppiantare questo vangelo, l'unico vero.

Si nota subito la preoccupazione di Paolo di difendere con tutte le sue forze la propria opera di evangelizzazione, della cui autenticità è certo.

Discorso autobiografico: 1ª parte (1,10-24). Possiamo far iniziare di qui la sezione autobiografica, anche se la traduzione della Cei inserisce il v. 10 ancora nell'esordio: col v. 10 si passa alla discussione sul rapporto con gli uomini e con Dio, che continua anche nei versetti successivi, seppure con diverse sfumature. Il rapporto con gli uomini e con Dio si configura in ogni caso come un'alternativa netta e Paolo ribadisce energicamente la sua posizione, che è quella di stare dalla parte di Dio e di Cristo, così come egli stesso è stato scelto da Dio e ha ricevuto da Cristo il vangelo da annunciare, e non ha cercato sostegno né riconoscimenti in uomini, neppure negli apostoli di Gerusalemme.

Per difendere la legittimità e autorevolezza della sua missione Paolo ricorre alla ricostruzione delle vicende della sua chiamata, che hanno al centro la rivelazione di Gesù Cristo, e degli inizi della sua predicazione: tali fatti saranno raccontati da Luca negli *Atti* (la datazione degli *Atti* è collocabile tra l'80 e il 90 d.C.). Per quanto riguarda l'episodio della "rivelazione" e della chiamata, abbiamo negli *Atti* tre resoconti non perfettamente coincidenti: uno è in forma narrativa (At 9,3-19) e gli altri due sono posti in bocca a Paolo stesso nell'ambito di discorsi apologetici pronunciati dopo l'arresto a Gerusalemme (At 22,3-21; 26,9-20). Sulle azioni successive alla "conversione" (inizi della predicazione, viaggio a Gerusalemme, viaggio in Cilicia) abbiamo un parallelo, con variazioni, in At 9,26-30.

Per quanto riguarda la "rivelazione di Gesù Cristo", un episodio a cui viene attribuito particolare rilievo (1,12-16), si può notare che Paolo insiste innanzitutto sul profondo cambiamento intervenuto nella sua vita: da pio giudeo zelante più degli altri nel rispetto delle tradizioni patrie, a inviato ad annunciare il vangelo presso i pagani; da fanatico persecutore dei cristiani, a eletto dalla grazia a servire Cristo. Paolo non esita a sottolineare i lati negativi della sua mentalità e della sua condotta passate, con un severo spirito di autocritica, del resto funzionale al discorso: in questo modo ribadisce che il ruolo attuale e il messaggio trasmesso non gli vengono dalle proprie attitudini e dalla propria formazione, ma sono frutto di un inatteso e gratuito intervento dall'alto. L'accentuazione del carattere fanatico e persecutorio del Paolo antecedente alla chiamata è un tratto che viene pure notato costantemente in tutti i racconti degli *Atti*.

Si può invece osservare che ben diverso è il modo con cui Paolo e Luca riferiscono la rivelazione di Cristo che lo ha portato alla "conversione" e alla missione. Nella *Lettera ai Galati*, e in genere in tutte le occasioni in cui Paolo la rievoca, ne parla come di una esperienza mistica, si esprime in termini molto allusivi e discreti: in Gal dice che Dio aveva rivelato suo Figlio "in lui" (1,16: "in me": la traduzione Cei indebolisce l'espressione rendendo

"a me"): un modo per suggerisce un'illuminazione e una trasformazione che avvengono in tutta la persona di Paolo, che si svolgono al centro della sua vita e della sua stessa identità, nel profondo del suo intimo.⁴⁶ Invece Luca elabora (in At 9) un racconto alquanto spettacolare, di tipo apocalittico, con la comparsa di una luce improvvisa dal cielo, la caduta a terra lungo la via di Damasco,⁴⁷ l'intervento di una voce che lo chiama ("Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?"), la richiesta di rivelare chi sia e la risposta ("Io sono Gesù che tu perseguiti!"), l'ordine di andare in città per obbedire a quanto gli sarà comunicato, la cecità che dura tre giorni, il digiuno; e poi l'intervento di un cristiano, Anania, che, a sua volta informato per rivelazione di quanto successo e di quanto Paolo dovrà fare al servizio di Cristo, gli restituisce la vista e lo aiuta a inserirsi nella comunità di Damasco.

Si può cogliere inoltre in Paolo la consapevolezza che l'elezione da parte di Dio, rivelatasi in un momento preciso, era in realtà operante fin dall'inizio della sua vita, fin dal concepimento (1,15): qui Paolo sembra riecheggiare Ger 1,5, a sua volta affine a Is 49,1 (forse è Isaia - qui siamo nel Secondo Isaia ⁴⁸ - che dipende da Geremia).

Successivamente tutte le azioni descritte (1,17-24) mirano a dimostrare che Paolo non ebbe contatti né immediati né duraturi con gli apostoli e con la comunità cristiana di Gerusalemme: lo scopo è evidentemente quello di sostenere la tesi che egli si sarebbe attenuto esclusivamente al vangelo che gli era stato affidato da Cristo e non a istruzioni umane, per quanto autorevoli.

Per chi voglia assodare la fondatezza delle informazioni di Paolo su questo periodo sorgono particolari difficoltà, perché il resoconto degli *Atti* è su questo punto decisamente diverso. Luca parla di una permanenza a Damasco, immediatamente successiva alla rivelazione, durante la quale Paolo è a contatto con la comunità locale e predica. Poi, a causa di una persecuzione dei giudei viene fatto fuggire dai compagni avventurosamente (calandolo in una cesta lungo le mura) e si reca a Gerusalemme dove avrebbe cercato di unirsi agli apostoli, sarebbe stato presentato a loro da Bàrnaba e sarebbe rimasto con loro per un certo tempo predicando (At 9,26-28). In questo caso le due versioni sono senz'altro contrastanti, perché Paolo nega recisamente di aver voluto andare subito a Gerusalemme; vi si sarebbe recato solo tre anni dopo e solo per consultare Cefa (=Pietro) e sarebbe rimasto con lui soltanto quindici giorni, non vedendo nessun altro apostolo, tranne Giacomo, fratello del Signore ⁴⁹(Gal 1,17-19); più avanti (2,1) dirà che si recò a Gerusalemme per sottoporre il contenuto della sua predicazione alle autorità della Chiesa 14 anni dopo. Paolo inoltre insiste sul fatto che le comunità della Giudea non lo conoscevano neppure direttamente, mentre Luca lo inserisce senz'altro nella comunità di Gerusalemme. Sia Luca sia Paolo parlano di un viaggio a Tarso (At 9,30) o in Cilicia (Gal 1,21), patria di Paolo, ma il momento del viaggio non sembra coincidere perfettamente. Analogamente, entrambi ricordano il trasferimento in Siria (Gal 1,21) o ad Antiochia (At 11,25), ma in modi diversi (Luca dice che fu Barnaba a portarlo là per predicarvi insieme). Paolo soltanto menziona un misterioso soggiorno in Arabia (Gal 1,17) anteriore a un ritorno a Damasco.

⁴⁶ In modi altrettanto discreti si esprime altrove: cfr. 1 Cor 9,1: "Non ho veduto Gesù, Signore nostro?"; 15,8: "è apparso anche a me"; ecc.

⁴⁷ La tradizione arricchirà ulteriormente il quadro: pensiamo al famoso quadro di Caravaggio dove viene dipinta una caduta di Paolo 'da cavallo'.

⁴⁸ Il libro di Isaia è in realtà costituito dalla raccolta di tre opere, composte in tempi successivi, tutte attribuite a Isaia, perché provenienti dalla medesima scuola profetica: Primo Isaia o Proto-Isaia (1-39); Secondo Isaia o Deutero-Isaia (40-55); Terzo Isaia o Trito-Isaia (56-66).

⁴⁹ Questo Giacomo non è l'apostolo, uno dei dodici, ma uno dei "fratelli" di Gesù, che rivestì un ruolo di capo della comunità cristiana di Gerusalemme, con Pietro, o subito dopo Pietro.

E' evidente che Luca ha uno scopo diverso da Paolo: egli mira a presentare un quadro della comunità primitiva armonico e concorde, a descrivere un Paolo che riceve il mandato missionario per il tramite stesso della comunità (si veda il ruolo di Anania), opera con il consenso e l'appoggio della comunità, viene guidato e sostenuto da cristiani di più vecchia data ed esperienza, come Barnaba. Invece Paolo menziona le varie località si direbbe più che altro per far vedere che andò dovunque, anche nei posti più remoti, tranne che a Gerusalemme; e quasi evitò di frequentare i cristiani delle varie comunità.

Paolo ci tiene a notare che dice la verità (1,20): questa assicurazione è chiaramente in funzione della solidità della propria autodifesa, ma ha anche valore in sé. Egli ha detto fin dall'inizio che non mira a parlare per compiacere le persone, ma perché è integralmente servo di Cristo (1,10).

Discorso autobiografico: 2ª parte (2,1-10). Il contrasto tra Luca e Paolo emerge ulteriormente in questa parte dedicata al racconto del cosiddetto "concilio" di Gerusalemme, di cui Luca parla in At 15.

Paolo di nuovo difende a spada tratta il suo vangelo, che è estraneo al mantenimento dell'osservanza giudaica, e in questo è "vero" (si veda l'espressione "la verità del vangelo" in 2,5), ma soprattutto sostiene che le massime autorità di Gerusalemme, e in particolare Giacomo, Pietro e Giovanni, "le colonne" della Chiesa, avevano convalidato il contenuto della sua predicazione senza imporre né a lui né al suo collaboratore Tito alcuna prescrizione legalistica (a Tito, di origine pagana, non avevano chiesto di farsi circoncidere). Ammette dunque che a un certo punto dovette comunque chiedere una sorta di ratifica della propria missione, e giustifica la cosa parlando di una nuova rivelazione che glielo avrebbe suggerito (2,2); sminuisce però la solennità dell'occasione parlando di un colloquio privato (2,2); assicura che egli non dovette cedere ad alcun compromesso (2,5: "non cedemmo neppure un istante"; 2,6: "non fu imposto nulla di più"). Di fatto corregge la linea della sua difesa, che precedentemente mirava a sottolineare l'assenza di contatti importanti con la comunità di Gerusalemme, ma per affermare che la ratifica c'è stata ed è stata piena. Paolo tace su molti punti e non spiega tutto: ad esempio, non dice chi fosse Tito, anche perché i destinatari dovevano conoscerlo. Semplifica e probabilmente distorce la situazione, prospettando due tipi distinti di missione, ai giudei e ai pagani, affidate fin dall'inizio l'una a Pietro e l'altra a Paolo, senza alcuna discussione, e con pari dignità e valore. Accenna genericamente ai "falsi fratelli" che non accettavano l'impostazione paolina. Solo successivamente, e in modo improvviso, parla di uno scontro aperto e diretto con Pietro ad Antiochia (2,11).

Invece Luca (At 15) presenta una situazione antecedente al concilio di Gerusalemme piuttosto conflittuale: parla di cristiani della Giudea che si erano recati ad Antiochia per imporre l'obbligo della circoncisione anche ai cristiani di origine pagana e della forte opposizione di Paolo e Barnaba. Per effetto di questa controversia interna ai missionari cristiani la comunità locale aveva inviato una delegazione a Gerusalemme, dagli apostoli e dagli "anziani", per dirimere la questione. A Gerusalemme si sarebbe svolto un confronto ufficiale tra le varie posizioni, nel quale Pietro - che, secondo Luca, già aveva dato il primo impulso alla missione ai pagani, grazie a rivelazioni e all'incontro avuto con il centurione Cornelio (At 10-11) - parla a favore della linea paolina. E alla fine Giacomo pronuncia una sorta di sentenza conciliatrice, trasmessa alle comunità anche attraverso una lettera, nella quale si decide di chiedere ai pagani che si convertano il rispetto di alcune poche norme (astensione dalle carni sacrificate agli idoli, dall'impudicizia, dagli animali soffocati e dal sangue), non di tutte le altre (non della circoncisione, del sabato, ecc.). Di questa sentenza Paolo non parla né qui né altrove: non la conosce? non ne tiene conto? E' evidente che Luca di nuovo mira a descrivere

una comunità capace di appianare i dissensi attraverso il dialogo e pone la missione di Paolo in continuità con quella di Pietro.

Emergono in questo passo la personalità e il carattere di Paolo, che esprime un forte disdegno verso le autorità della Chiesa ("quali fossero allora non mi interessa": 2,6), riaffermando la propria scelta di non cercare il favore delle persone (1,10), ma di agire guardando solo alla volontà di Dio e all'interesse del vangelo (cfr. 2,2: "per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano", con riferimento metaforico alla propria attività missionaria paragonata a una corsa).⁵⁰ E del resto in questo ritiene di comportarsi in conformità con l'agire stesso di Dio, che "non bada a persona alcuna" (2,6).

Discorso autobiografico: 3ª parte (2,11-14). Questo atteggiamento è accentuato nell'episodio dello scontro con Pietro ad Antiochia, in cui Paolo non esita a dire che Pietro, una delle massime autorità della Chiesa, "aveva torto" (2,11), e lo accusa di ipocrisia: avrebbe evitato di condividere la mensa con i cristiani di origine pagana - cosa che prima faceva senza difficoltà - per timore dei giudeo-cristiani giudaizzanti, che invece rifiutavano ogni contatto con loro. E attribuisce un comportamento simile anche a Barnaba, che per Paolo era stato una guida e un amico e un compagno di missione ben più autorevole di lui. Addirittura dice di aver rinfacciato a Pietro il suo errore davanti a tutti.

Manca negli *Atti* un episodio di questo tipo: anzi, viene descritta una circostanza in cui Pietro stesso, che era arrivato a superare il tabù proprio grazie all'incontro col pagano Cornelio, viene accusato da altri confratelli di Gerusalemme di aver mangiato a mensa con pagani e li convince descrivendo la propria esperienza (At 11,3-18).

Paolo, quando parla di sé, pone in primo piano il suo attaccamento alla "verità del vangelo" (2,4), che lo libera da ogni timore umano.

Discorso autobiografico: 4ª parte (2,15-21). Il discorso che Paolo ricostruisce diventa un messaggio attuale per i Galati, perché propone il succo del punto di vista dell'apostolo: la salvezza non viene dalla Legge ma dalla fede in Gesù Cristo. Il pensiero di Paolo si fa contorto per eccesso di concentrazione e presuppone un ragionamento più ampio e complesso sul valore negativo, mortifero sul piano spirituale, della Legge (l'impossibilità stessa di osservare tutta la Legge costringe l'uomo a peccare): si può capire meglio questo pensiero se si legge la *Lettera ai Romani* (capp. 6-7). A noi qui interessa notare l'aspetto della "confessio" in cui l'apostolo proclama la totale consacrazione della propria vita e del proprio essere a Dio e a Cristo: parla del suo "vivere per Dio", del suo "essere crocifisso con Cristo", di un legame così intimo e reciproco, che non è più lui a vivere ma è Cristo che vive in lui (2,19-20). Vediamo come Paolo non solo esponga il suo vangelo, ma esprima con calore e sentimento la sua fede e il suo ideale di vita. Non si limita a insegnare, ma si mostra coinvolto direttamente: nel parlare del Figlio di Dio dice: "che mi ha amato e ha dato se stesso per me" (2,20). Nell'intestazione aveva detto: "che ha dato se stesso per i nostri peccati" (1,4): qui l'accento è più personale.

3.2.1.2. *II Lettera ai Corinzi* 11-12

⁵⁰ Questa immagine ricorre anche in altri passi autobiografici: 1 Cor 9,24-27: "Non sapete che nelle corse dello stadio tutti corrono, ma uno solo prende il premio? Correte in modo da guadagnarlo! ... Io dunque corro ma non senza obiettivi ..."; Fil 3,14: "corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù".

La lettera è stata scritta dopo la partenza da Efeso per recarsi in Macedonia, quindi durante il viaggio ricordato da At 20,1 s.: saremmo nel tardo 57. Paolo, che aveva mandato il suo collaboratore Tito a Corinto per informarsi sulla situazione della comunità; scrive dopo averlo incontrato a aver ricevuto le notizie attese, che risultano buone (cfr. 7,6-7). Tuttavia i capp. 10-13 della lettera, proprio quelli che ci interessano, costituiscono una sezione a sé, anche per il tono decisamente risentito e lamentoso, tanto che molti studiosi ipotizzano che potrebbero costituire il testo di una lettera autonoma, forse anteriore a 2 Cor 1-9, forse la "lettera delle lacrime" di cui Paolo stesso parla in 2,4.

Anche in questa lettera i passi autobiografici si inseriscono in un contesto polemico e obbediscono a una finalità difensiva: Paolo stesso lo dirà esplicitamente (cfr. 12,19). Risulta che nella comunità si levavano voci critiche che accusavano Paolo di 'fare la voce grossa' quando si trovava lontano, mentre si mostrava timido e poco autorevole quando era presente (10,1.10); dicevano che egli operasse secondo criteri puramente umani (10,2.3) e non appartenesse a Cristo nella loro stessa misura (10,7); vantavano titoli di raccomandazione che rifiutavano a Paolo (10,12.18). Traevano motivo di sospetto sull'autenticità dell'apostolato di Paolo dal fatto che egli, contrariamente alle consuetudini dei missionari, non si faceva pagare (11,7; 12,13). Costoro dovevano essere ebrei (11,22), ministri di Cristo (11,23), dunque missionari anche loro. Paolo ironicamente li chiama "superapostoli" (11,5; 12,11), ma anche "falsi apostoli" (11,13); rinfaccia loro di vantarsi delle fatiche altrui (10,15-16) e di predicare "un altro Gesù" (11,4), perché evidentemente si erano insinuati nella comunità da lui fondata in sua assenza, cercando di scalzare il suo insegnamento e la sua autorità. Probabilmente erano in grado di esibire un'eloquenza brillante, superiore alla sua (10,10; 11,6).

Si coglie l'unità dei capp. 10-12 dal fatto che all'inizio (10,2) e alla fine (12,20) Paolo parla di una sua prossima visita alla comunità (10,2: "quando sarò presente"; 12,20.21: "quando verrò"; "quando verrò di nuovo") e minaccia azioni severe nei suoi confronti. Un altro elemento di unità è l'insistenza sul "vantarsi" (*kauchàomai*), che costituisce una sorta di *leit-motiv* della sezione: il verbo ricorre in 10,8.13.15.16.17 (2 x); 11,12.16.18 (2 x).30 (2 x); 12,1.5 (2 x).6.9: dunque ben 17 volte in soli tre versetti (nel resto della lettera 3 volte). Ma altri termini insistentemente usati, nei capitoli 11-12, quelli più propriamente autobiografici, sono quelli relativi alla "follia, pazzia": il sostantivo *aphrosyne*, "follia", e l'aggettivo *àphron*, "folle": ricorrono in 11,1.16 (2 x).17.19.21; 12,6.11: in tutto 8 volte. I due temi sono collegati in varie forme: cfr. 11,16: "nessuno mi consideri un pazzo; o se no, consideratemi pure come un pazzo, perché anch'io possa vantarmi un po'"; 12,6: "Se volessi vantarmi, non sarei pazzo, perché direi la verità". Paolo gioca ripetutamente sul concetto di pazzia, intendendola in modi diversi, anche opposti.

Certo mostra un certo imbarazzo a parlare di sé in modo elogiativo, in parte secondo un ritegno che abbiamo visto diffuso in tutta la tradizione antica, ma anche perché esita a svelare particolari di sé che non vorrebbe manifestare apertamente, che sente intimi (le rivelazioni ricevute), e perché sa di dover dare un ritratto di sé stesso difficile da accettare, controcorrente. Ma proprio per questo calca la mano sul paradosso. Finisce col delineare un profilo autobiografico paradossale e perfino rovesciato: invece dell'esaltazione della forza, quello della debolezza, invece dell'esaltazione del prestigio e dell'autorità che si impone, quella dell'amore, invece dell'esaltazione delle risorse e del successo, quella della gratuità del servizio.

Cap. 10. Questo capitolo ha soprattutto una funzione introduttiva rispetto ai capitoli autobiografici successivi (11-12). Presenta le circostanze e le polemiche che serpeggiano nella comunità e che Paolo non intende ignorare, ma che prende di petto. La severità e perfino i

toni minacciosi dipendono dalla necessità, che egli sente profondamente, di difendere, non tanto sé stesso, quanto l'autenticità della sua opera di evangelizzazione e di salvare la sua comunità dal pericolo di un traviamiento rovinoso per la fede. Egli difende un'autorità che gli viene direttamente dal Signore (10,8). Promette di farlo secondo la misura stabilita da Dio (10,13) e cita come motto programmatico un detto di Geremia: "Chi si vanta si vanti nel Signore" (Ger 9,22.23).

Capp. 11-12. Si può riconoscere in questa sezione autobiografica un'accurata elaborazione formale. La struttura è fondata sull'alternanza tra, da una parte, riflessioni e appelli alla comunità incentrati sui temi del vanto e della pazzia (a), e, dall'altra, affermazioni relative al proprio stile di vita e di missione, che devono servire da prove della sua pari dignità apostolica rispetto ai rivali (b). Si intravede anche uno schema di tipo simmetrico: ABCDEFED'C'B'A':

A a.introduzione (11,1-4): appello ai Corinzi; Paolo teme che si lascino indurre ad accogliere un vangelo diverso dal suo;

B b.prova (11,5-15): Paolo non è inferiore ai superapostoli; motivo di vanto: egli non è stato di peso alla comunità;

C a.riflessione (11,16-21): nuovo appello ai Corinzi; la follia di vantarsi sul piano umano;

D b.prova (11,22-33): Paolo si sente sullo stesso piano dei superapostoli; motivi di vanto: le origini giudaiche; le fatiche e le sofferenze patite durante la missione; il vanto della debolezza (11,30)

E a.riflessione (12,1): cenno alla necessità di vantarsi;

F b.prova (12,1-5): il vanto delle visioni e rivelazioni;

E' a.riflessione (12,6): la pazzia e il vantarsi;

D' b.prova (12,7-10): la spina nella carne: il vanto delle debolezze (cfr. 11,30) e delle pene (cfr. 11,22-33), che contempera quello delle rivelazioni;

C' a.riflessione (12,11-12): la pazzia di Paolo; sintesi: Paolo non è inferiore ai superapostoli (cfr. 11,5); nella sopportazione delle fatiche (cfr. 11,22-33) e nelle manifestazioni di potenza (cfr. 12,1-5) si è dimostrato vero apostolo;

B' b.prova (12,13-18): Corinto non è inferiore alle altre comunità se non per il fatto che Paolo non le è stata di peso economicamente (cfr. 11,5-15);

A' b. conclusione (12,19-21): Paolo nota che la sua è una difesa, ma è anche un discorso che mira all'edificazione della comunità; esprime di nuovo i suoi timori sulla possibile corruzione dei fedeli di Corinto.

Troviamo all'inizio e alla fine della sezione affermazioni corrispondenti sul fatto che Paolo non è inferiore ai superapostoli (11,5; 12,11). Al centro dello schema sta la rievocazione delle visioni e rivelazioni; ma essa è incorniciata dalla descrizione delle numerose traversie che hanno caratterizzato la missione e la vita di Paolo; alle estremità c'è il ricordo della gratuità del lavoro di evangelizzazione svolto a Corinto, fatto anomalo, che tuttavia risulta una manifestazione speciale dell'amore di Paolo per questa comunità. .

Introduzione (11,1-4). Come in Gal 1,6-9 Paolo accusa i Corinzi di lasciarsi facilmente abbindolare da nuovi missionari che predicano un vangelo diverso dal suo. Nei confronti di questa comunità, da lui fondata, egli manifesta un attaccamento particolare, e parla perfino di "gelosia": più avanti parlerà del suo legame con essa come di un legame tra genitori

e figli (12,14); qui si presenta come uno (un padre?) che, per il fatto di aver suscitato nei membri di questa comunità la fede in Cristo e averli battezzati, l'ha unita a Cristo quasi come una sposa. Una vergine pura perché la conversione è recente e la fede ancora incontaminata. Egli però è cosciente della fragilità di questa fede recente e teme gli attacchi del diavolo, che possono avvenire - e sono avvenuti - attraverso interventi di predicatori da strapazzo. Suppone che i Corinzi si lascino suggestionare da atteggiamenti di superiorità dei nuovi venuti, anche dalla loro eloquenza formale (cfr. 10,10; 11,5-6).

Paolo chiede a questa comunità di sopportare la sua "follia" e confida che questo sia possibile, in virtù della solidità del legame che si è stabilito tra loro. La follia consiste nella difesa e nell'esibizione di prove a proprio favore che egli è costretto a fare, ma non vorrebbe fare.

1ª Prova (11,5-15). Incomincia l'autodifesa che consiste nel parlare di sé, delle proprie facoltà e del proprio comportamento. Paolo si mette a confronto con quegli apostoli che hanno atteggiamenti di superiorità nei suoi confronti e rivendica con fierezza il fatto di non essere loro inferiore. Anche dal punto di vista della comunicazione, non nega di essere privo di capacità retoriche, ma afferma di possedere la sapienza (*gnosis*). Egli sintetizza quanto già aveva detto ai medesimi Corinzi nella sua prima lettera (cfr. 1 Cor 2,1.4), dove contrapponeva all'eloquenza umana la potenza e la sapienza dello Spirito.

Innanzitutto egli confuta l'accusa di non essere vero apostolo perché non accetta sovvenzioni dalla comunità. Usa l'ironia: "O forse ho commesso una colpa abbassando me stesso per innalzare voi?" (11,7). Ma poi con serietà rivendica il suo punto di vista, che è quello di togliere ogni pretesto a coloro che cercano pretesti per accusarlo (11,12). Paolo non ha certo potuto fare a meno di farsi mantenere, ma alle sue necessità hanno provveduto altre comunità. La situazione di Corinto invece richiedeva una premura e una cautela particolari. Già in 1 Cor 9,1-18, sempre in risposta ad accuse (cfr. 9,3), egli aveva spiegato la sua linea di condotta su questo punto, mostrando, da una parte, che egli in quanto apostolo, avrebbe avuto diritto al mantenimento, come compenso del suo lavoro, ma che vi aveva rinunciato "per non recare intralcio al vangelo di Cristo" (9,12), e perché egli riteneva l'evangelizzazione un suo preciso dovere, un compito affidato (9,16-17), e trovava la sua ricompensa nel "predicare gratuitamente il vangelo senza usare il diritto conferito dal vangelo" (9,18). Qui solennemente proclama: "nessuno mi toglierà questo vanto!" (11,10). Alla fine della sezione, riprendendo questo punto, lo svilupperà motivandolo con l'affetto verso la comunità.⁵¹ Ma già qui vi accenna quando domanda: "Questo perché? perché non vi amo? Lo sa Dio" (11,11).

Dura invece è la condanna degli apostoli rivali, che agiscono falsamente, che si mascherano da apostoli di Cristo.

Riflessione (11,16-21). Paolo torna sul tema della follia, cercando di spiegare le proprie difficoltà. Egli non è pazzo (ossia dice la verità) quando si mette a paragone con i superapostoli e si riconosce superiore a loro; è però pazzo perché osa vantarsi secondo un punto di vista umano, non secondo il Signore (così come si era proposto e la Scrittura proponeva: cfr. 10,17). Lo fa per farsi ascoltare dai Corinzi, per distoglierli dalla loro tendenza a farsi ingannare da quei falsi apostoli, che sono invece davvero "pazzi", agli occhi di Dio. E si rimprovera di essere stato debole, perché non ha saputo difendersi con maggiore energia, difendendo così anche i Corinzi. Più avanti si farà un vanto della propria debolezza.

⁵¹ Altrove l'argomento offre altri spunti: in Fil 4,11-12 Paolo rivendica la sua capacità di bastare a sé stesso e anche a sopportare la povertà e il bisogno.

Ma di volta in volta gioca sulle diverse accezioni dei termini (pazzia, debolezza) nelle diverse applicazioni. E' tipico dello stile paolino.

2ª Prova (11,22-33). Incomincia l'esposizione della propria vita a partire dalle origini: ma lo scopo è sempre quello di mettersi a confronto con i rivali per sottolineare gli elementi di parità e soprattutto di superiorità. Programmaticamente Paolo enumera i motivi di vanto e perciò continua a ritenersi pazzo.

Il tono diventa particolarmente appassionato; la carica emotiva è espressa dalle numerose interrogazioni retoriche e dai procedimenti dell'accumulo asindetico, quando enumera le circostanze della sua esistenza. Il sentimento non è certo oscurato, bensì esaltato dalla cura stilistica rigorosa, che ispira raggruppamenti di strutture grammaticali e sintattiche simili.

- Al v. 22 ci sono tre domande e risposte costruite secondo un quasi perfetto parallelismo ("Sono ebrei? anch'io. ..."), nel v. 23 il costrutto è variato con un ampliamento che corrisponde anche al passaggio dal rapporto di parità a quello di superiorità ("Sono ministri di Cristo? Lo dico da pazzo: io di più").

- Subito dopo (v. 23) ecco una sequenza incalzante di espressioni nominali (senza verbo) che descrivono le numerose tribolazioni di Paolo, con variazioni di costrutti. Abbiamo ancora una struttura 3+1: quattro complementi accompagnati da avverbi, i primi tre sinonimi ("nelle fatiche molto di più, nelle prigioni molto di più ...");

- poi (vv. 24-25) quattro brevi frasi formate da avverbi numerali e verbi ("cinque volte dai giudei ricevetti quaranta colpi meno uno, tre volte fui percosso..."), con una quinta frase costituita da sostantivo di tempo, complemento e verbo ("notte e giorno passai nelle onde").

- Nel v. 26 abbiamo nove frasi nominali con sostantivi al dativo (sette volte si parla di "pericoli")+ complementi (quattro volte con "in"): "viaggi spesso, pericoli di fiumi ..., pericoli in città ...";

- nel v. 27 la serie nominale continua con cinque complementi, al dativo o con "in", accompagnati o da un secondo complemento (sono tre i binomi al dativo), o dall'avverbio "spesso" (due volte), con ritmo alterno: "con fatica e travaglio, in veglie spesso ...".

- Poi ancora (v. 28) due frasi nominali, senza particolare corrispondenza, se non che contengono entrambe due sostantivi al nominativo, entrambi riferiti alla preoccupazione di Paolo per le chiese ("il mio assillo quotidiano ...").

- La sequenza si conclude con due interrogazioni retoriche che fanno da *pendant* a quelle iniziali (v. 22), hanno una costruzione parallela ("Chi è debole...? Chi si scandalizza ..?") e contengono figure retoriche: si veda il polittoto (ripetizione con variazione di finale) in "Chi è debole e io non sia debole?" (v. 29).

Si potrebbe cogliere, oltre a questa cura formale, anche una cura tematica nell'elenco delle fatiche e delle pene: dapprima si parla di persecuzioni in generale (v. 23), poi di pene particolari (percosse, ecc.: vv. 24-25), poi di pericoli in rapporto ad elementi naturali (viaggi per terra, fiumi, ecc.) e a categorie di persone (connazionali, ecc.), alternati (v. 26), poi di sofferenze fisiche (fame e sete, ecc.: v. 27) e spirituali (l'affanno per le chiese: v. 28).

Ma c'è ancora un'appendice introdotta da una riflessione sul vantarsi della debolezza (v. 30: "Se si deve vantarsi, mi vanterò di quanto si riferisce alla mia debolezza"): tale riflessione ha la funzione di commento e di chiave di interpretazione di tutto il passo autobiografico. Ad essa segue l'assicurazione, di prammatica, soprattutto in contesti apologetici, della veridicità, avvalorata dalla chiamata in causa di Dio stesso (v. 31).

A questa riflessione segue in forma narrativa la descrizione dell'avventurosa fuga da Damasco. Si tratta di una persecuzione e di un pericolo mortale, che esemplificano i vari pericoli già enumerati (si vedano i "pericoli di morte" del v. 23 e i "pericoli da parte dei pagani"

al v. 26). Si potrebbe chiedersi perché Paolo attribuisca un significato esemplare a questo episodio: forse perché contiene l'elemento della persecuzione da parte di un'autorità politica e insieme l'elemento della protezione provvidenziale?

Si può notare che questo breve racconto viene incorniciato, e quindi riceve rilievo, da due richiami quasi identici al vanto (11,30: "Se bisogna vantarsi ..."; 12,1: "bisogna vantarsi?"). Ma anche la parte precedente è pure incorniciata da questo tema (cfr. 11,18.21 e 11,30), e quindi tutta la sezione.

Per l'ultimo episodio c'è un preciso riscontro in At 9,24-25. Invece per le circostanze indicate precedentemente, anche con precisi riferimenti numerici (cinque volte, tre volte, ecc.), non si trova una corrispondenza esatta negli *Atti*: di qui conosciamo una flagellazione (a Filippi: At 16,22), una lapidazione (a Listra: At 14,19). C'è un naufragio in At 27, ma appartiene a una fase posteriore della vita: al viaggio verso Roma. A parte la questione della storicità, è evidente che Paolo comunque ha enfatizzato per numero e gravità i pericoli subiti.⁵²

Leggendo il passo dal punto di vista dell'autobiografia, notiamo che Paolo menziona, in estrema sintesi, una selezione di avvenimenti: quelli utili per il confronto con gli apostoli rivali, e che riguardano essenzialmente le sue origini e l'attività apostolica, ma quest'ultima considerata soltanto nell'aspetto del rischio e della fatica.

12,1-10: Riflessione (12,1); 3^a Prova (12,1-5); Riflessione (12,6); 4^a Prova (12,7-10). Tutta questa parte appare molto unitaria e collegata alla parte immediatamente precedente, grazie al tema comune della debolezza: questo tema, già introdotto in 11,30, come si è visto, ritorna in 12,5 ("Di me stesso non mi vanterò, se non per le debolezze") e poi ancora in 12,9 (dice Dio: "La mia potenza si compie nella debolezza"). E' scandita da riflessioni insistenti sul vantarsi, suscitate dalla necessità di trattare la questione particolarmente delicata delle rivelazioni. All'inizio Paolo esprime esitazione sul vantarsi (12,1: "Bisogna vantarsi? Non conviene, ma verrò alle visioni ..."); poi, pur riconoscendo che potrebbe farlo dicendo la verità, si trattiene dal dire di più (12,6: "Se volessi vantarmi, non sarei pazzo, perché direi la verità, ma mi astengo") perché non vuole che gli altri abbiano un'opinione troppo grande di lui; e alla fine, dopo il messaggio di Dio, la sua incertezza e la sua ansia si placano nella decisione di vantarsi della debolezza (12,9: "Mi vanterò allora molto volentieri e a maggior ragione delle debolezze"), che riprende da vicino 11,30 ("Se si deve vantarsi, mi vanterò di quanto si riferisce alla mia debolezza"). Il passo si conclude con una frase che suona riassuntiva della sezione 11,22-33: "Perciò mi compiaccio nelle debolezze, nelle offese, nelle necessità, nelle persecuzioni e angosce per Cristo: quando sono debole, allora sono forte" (12,10).

Per quanto riguarda le visioni e rivelazioni (3^a prova) Paolo dimostra la sua ritrosia, oltre che esprimendosi in modo molto allusivo, come già in Gal, anche parlando di sé stesso alla terza persona (v. 2: "Conosco un uomo ..."). In questo modo egli distingue in sé stesso due identità: quella di colui che ha ricevuto da Dio un privilegio eccezionale e quella dell'uomo comune che sperimenta la fatica quotidiana del vivere e i rischi dell'apostolato: e può permettersi di vantarsi, ma solo a proposito del primo. Paolo accenna a un'ascesa al terzo cielo (secondo la concezione del tempo, esistono più cieli, comunemente sette: il terzo probabilmente corrisponde al paradiso), e avvolge l'evento nel mistero: non sa (e lo ripete due volte) se questa ascesa avvenne col corpo o meno, non può ripetere le parole udite. Non chiarisce nulla delle circostanze se non dicendo che il fatto era accaduto 14 anni prima:

⁵² Oltre al grande numero di situazioni pericolose descritte, si può notare l'uso di avverbi che hanno la funzione di ampliamento: "molto di più" (*perissotèros*): due volte; "infinitamente di più" (*yperballòntos*): "spesso, molte volte" (*pollàkis*): quest'ultimo ricorre quattro volte.

l'indicazione cronologia ha lo scopo di comprovare che si tratta di un fatto reale e specifico. Deve essere un fenomeno diverso dalla rivelazione connessa con la vocazione e più volte rievocata (anche in Gal 1,12.16), ma non possiamo definirlo meglio. Gli *Atti* parlano di un buon numero di visioni e rivelazioni di Paolo (16,0; 18,9; 22,18; 23,11), che però non coincidono con quanto qui l'apostolo racconta.

Altrettanto oscuro è il riferimento di Paolo a un altro fatto della sua vita, a un'esperienza di dolore che indica con l'espressione "spina nella carne" (v. 7) e che descrive come un tormento provocato dai colpi dell'angelo di satana; tale tormento deve aver accompagnato durevolmente la sua esistenza: egli dice infatti di aver chiesto tre volte al Signore di liberarlo, ma di aver ricevuto da Dio una risposta che gli ha spiegato perché dovesse subirlo. Egli ha capito che tale "spina" doveva servire ad evitargli di esaltarsi troppo per le rivelazioni e a comprendere che bisogna confidare unicamente nella grazia di Dio e accettare la debolezza come strumento della potenza di Dio. Questa spina diventa una 4ª prova, simile alla 2ª: si tratta sempre di sofferenze che diventano parte integrante, e qualificante, della vita dell'apostolo.

Come si vede, Paolo colloca una sua convinzione importante nell'ambito di una propria esperienza di vita e in questo modo rende più efficace e concreto il suo insegnamento. Alla finalità apologetica intreccia quella didascalica ed edificante nei confronti dei Corinzi, tentati di attribuire maggior valore a chi vanta autorità e meriti umani.

Riflessione (12,11-12). Abbiamo visto che dopo la menzione delle visioni e rivelazioni, centro della sezione, il discorso ritorna sugli argomenti precedenti, li sintetizza o li considera da un nuovo punto di vista. Anche qui, l'idea che Paolo non è inferiore ai superapostoli riprende quasi esattamente quella di 11,5; e l'affermazione della propria pazzia corrisponde a quelle di 11,1.16.21. Vengono richiamati in breve i due aspetti principali che caratterizzano l'apostolo nella concezione paolina: i prodigi (visioni e rivelazioni) e la "pazienza" di sopportare le tante traversie della missione. Tra poco ritornerà sul tema della gratuità, di cui già aveva parlato all'inizio.

Paolo riesce a conciliare l'orgoglio di sentirsi non inferiore ai superapostoli con l'umiltà dell'ammissione di essere "nulla".

E coinvolge la comunità anche nell'esperienza delle prove e dei miracoli ricevuti, perché nota che si sono compiuti in mezzo ad essa: in questo modo anche la comunità ne ha tratto un prestigio che la innalza di fronte alle altre comunità (cfr. 12,13).

5ª Prova (12,13-18). Paolo ritorna alla 1ª prova, quella della rinuncia alle sovvenzioni da parte della comunità. E di nuovo usa l'ironia: dopo aver ricordato che non è stato di peso alla comunità, aggiunge: "Perdonatemi questa ingiustizia" (v. 13). Ma poi seriamente esprime con toni delicati e teneri l'affetto per i fedeli di Corinto.

Si noti come ancora il sentimento suggerisca forme retoriche efficaci: "Non cerco i vostri beni, ma voi" (v. 14: nel greco c'è un polittoto: *hymàs/hymòn*); "Non devono i figli accumulare per i genitori, ma i genitori per i figli" (v. 14: qui abbiamo un chiasmo: figli/genitori-genitori/figli); "io molto volentieri spenderò e mi spenderò per le vostre anime" (v. 15: si coglie nel greco una figura etimologica: *dapanèso-ekdapanethèsomai*); "Se vi amo molto di più, devo essere amato di meno?" (v. 15: parallelismo di costruito con polittoto). Con quest'ultima frase incomincia una serie di interrogative retoriche, che continua con altre tre nei vv. 17-18, altro indizio della pressione emotiva.

Ancora una frase scherzosa: "scaltro come sono, vi ho preso con l'inganno" (v. 16), seguita da domande che invitano a riconoscere come né Paolo né i suoi collaboratori inviati presso la comunità abbiano cercato di trarre guadagno da essa. E' implicita l'accusa ai

sedicenti superapostoli di averlo invece fatto. In questo modo rivescia l'accusa: mentre quelli asserivano che Paolo non era un vero apostolo perché non chiedeva la legittima retribuzione spettante a un apostolo, Paolo mostra che egli si comporta in modo onesto e disinteressato nei confronti dei fedeli, contrariamente a quegli altri che invece li sfruttano.

Spiccano in tutta quest'ultima parte il ruolo e il sentimento paterni di Paolo nei confronti della comunità, il suo desiderio di essere ricambiato nell'affetto. A smentire i toni minacciosi e severi di altri passi.

Conclusione (12,19-21). Paolo ammette di aver presentato una "apologia": è implicita una sfumatura negativa, per il fatto che chi si difende guarda al proprio interesse personale. Perciò corregge questa impressione assicurando di aver parlato "davanti a Dio", e quindi con piena sincerità, e "in Cristo", e quindi cercando di conformarsi all'interesse di Cristo, al suo punto di vista. E mette innanzi lo scopo dell'edificazione dei Corinzi, chiamati "diletti, amati, cari" (v. 19).

Pensando alla comunità quale potrà trovare nella sua prossima visita, esprime i suoi timori: già aveva espresso timore in 11,3-4 per l'effetto corruttore dei nuovi predicatori sulla fede della comunità; qui enumera, di nuovo con effetto di accumulo, una serie di vizi che potrebbe riscontrare ("contesa, invidia,..."). Allude a qualche reazione che egli potrebbe avere di fronte a una simile situazione: "temo che venendo non vi trovi come voglio e che io sia trovato da voi come non volete" (v. 20: si noti il costrutto retoricamente curato); ma, più che minaccioso (come poteva apparire in 10,2.6.11), il tono è di preoccupazione e tristezza, perché egli si sente responsabile davanti a Dio e coinvolto nei peccati dei "figli".

Conclusione generale. Anche Paolo, come la gran parte degli uomini antichi, parla di sé per difendere sé stesso e la propria opera da attacchi esterni. L'intento apologetico condiziona molti aspetti: gli stessi dati geografici e cronologici appaiono funzionali ad esso. La rivendicazione di veridicità, in qualche modo obbligata, non esclude forzature e lo stesso confronto tra Gal (e Cor) e At lo suggerisce. Tuttavia non si può accostare *tout court* la *Lettera ai Galati* alle apologie classiche, come fa Saffrey, che afferma: "La Lettera ai Galati ci appare un'apologia, un'arringa *pro domo sua*⁵³ secondo la linea inaugurata dalla *Lettera VII* di Platone" (p. 135). D'altra parte, anche Saffrey riconosce che in *2 Corinzi* Paolo fa "un'apologia rovesciata, perché non riporta i grandi fatti della sua vita, ma la propria debolezza" (p. 136). Questo studioso dice che è per questo che Paolo parla di "pazzia": "è pazzia vantarsi di ciò che si fa per Cristo, ed è pazzia fare ciò che si rimprovera ad altri di fare" (pp. 136-137).

Può apparire "laico" orgoglio di sé, il suo contrapporsi antagonisticamente agli altri, anche un certo sprezzo per autorità umane. Ma Paolo contempera l'orgoglio con espressioni di sincera umiltà e nega di agire per piacere agli uomini; egli è convinto di difendere non tanto sé stesso, quanto la "verità del Vangelo" e gli interessi della comunità.

Il suo attaccamento a Gesù Cristo potrebbe richiamare la fede di Elio Aristide verso il dio Asclepio, ma ha un carattere di esclusività che non c'è in Aristide, il quale menziona anche altre divinità. Nuovo è il senso della gratuità della salvezza che viene da Gesù Cristo, oltre che, ovviamente, il concetto che la salvezza è frutto del dono della vita compiuto per amore dal Figlio di Dio. Inedita, di tono mistico, è l'intimità con Cristo presentata come un essere crocifissi con lui, come un vivere l'uno nell'altro. Paolo accenna a rivelazioni, che sono ben diverse dai sogni con cui il dio si manifesta ad Aristide.

⁵³ L'espressione richiama il titolo di un'orazione di Cicerone diventata proverbiale per indicare un discorso fatto tutto nel proprio interesse.

Nuovo poi è lo spirito "pastorale", il senso di responsabilità propria dell'apostolo inviato ad annunciare il vangelo, a convertire e portare la salvezza ad altri, verso i quali si è instaurato un legame non solo fraterno, ma paterno.

Saffrey ritiene però che Paolo, parlando di sé in rapporto con Cristo, da cui ha ricevuto la sua missione, e con le chiese beneficiarie di questa missione, si mantenga all'interno dei caratteri propri dell'autobiografia antica, che non guarda "all'individuo in sé stesso, ma all'individuo in rapporto con la città e con la comunità di cui è membro" (p. 138).

Possiamo alla fine cercare di rispondere alla questione se 2 Cor 11-12 costituisca un'autobiografia come "descrizione di crisi interiori", quale la definisce Saffrey (p. 135). Non sembra che lo sia nello stesso modo di Geremia, che effettivamente appare intimamente lacerato sul senso della sua missione, combattuto tra l'amore per Dio e il senso del fallimento. Paolo rimane irremovibilmente convinto della validità del suo vangelo e dell'autenticità della sua missione, irremovibilmente legato all'amore per Cristo e, se ipotizza di poter lui stesso predicare un altro vangelo, lo fa per paradosso. Nei confronti della comunità può risultare oscillante tra l'affetto e la severità, ma si tratta di due aspetti intrinsecamente uniti nel ruolo paterno. Non si può parlare davvero di "crisi interiore", ma di urgenza di autodifesa e di difesa della comunità da attacchi esterni.

Cap. IV. L'autobiografia nella letteratura patristica

Per quanto riguarda la letteratura patristica, procedendo in ordine cronologico, troviamo già spunti autobiografici nelle *Lettere* di **IGNAZIO DI ANTIOCHIA** e nel *Pastore* di **ERMA**, scritti che si collocano nella prima metà del II secolo e fanno parte del gruppo dei cosiddetti Padri apostolici. Sizoo li menziona nella sua rassegna: inserisce le lettere di Ignazio nella categoria delle "relazioni di esperienze interiori" dicendo: "già Ignazio di Antiochia offre nelle sue lettere la possibilità di gettare uno sguardo nel suo intimo e contemporaneamente informa il lettore sul suo destino esteriore" (col. 1054). Accenna invece soltanto alle visioni di Erma nel *Pastore* classificandole come "Memorie" (ivi).

Ma non ci soffermiamo su questi scritti rinviando alle trattazioni manualistiche per averne qualche notizia.⁵⁴ Incominciamo invece da Giustino.

4.1. GIUSTINO MARTIRE, *Dialogo con Trifone* 1-9 (cfr. LUCIANO, *Menippo* 4-6)

Con Giustino,⁵⁵ e in particolare col *Dialogo con Trifone*, siamo cent'anni dopo le lettere di Paolo. Anche ai fini di comprendere meglio le pagine autobiografiche con cui inizia questa opera, è utile sapere che Giustino era nato da famiglia pagana in Palestina intorno al 100, e aveva ricevuto un'educazione greca, frequentando varie scuole filosofiche. Dopo la conversione al cristianesimo si impegnò sia a divulgare la nuova fede nell'ambiente della cultura, tenendo a Roma una scuola di filosofia, sia a difenderla con scritti apologetici: di lui abbiamo due *Apologie*, scritte tra 150 e il 160, di cui la seconda, piuttosto breve, è forse un'appendice della prima. Venne denunciato e condannato alla decapitazione, come risulta

⁵⁴ Chi volesse leggere i testi può ricorrere alle numerose traduzioni dei Padri apostolici, dei quali fanno parte Ignazio e Erma; è ancora utile l'edizione dei Padri Apostolici, con testo e traduzione a fronte, a cura di G. Bosio, nella "Collana Patrum Salesiana", voll. II e III, Torino, Sei, 1942 e 1955.

⁵⁵ Per i dati generali intorno a Giustino si veda la trattazione di E. Gallicet in *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, diretta da I. Lana e E.V. Maltese, vol. III, Torino, Utet, 1998, pp. 284-287.

dagli *Atti* del suo martirio (una sorta di verbale processuale dell'interrogatorio e dell'esecuzione, subiti da lui e da alcuni allievi della sua scuola).

Il *Dialogo con Trifone* è uno scritto rivolto a un giudeo di nome Trifone e risulta composto dopo le *Apologie*, probabilmente verso il 160. Ricostruisce un dialogo che si sarebbe svolto a Efeso durante la seconda guerra giudaica (132-135): un accenno a questa guerra è già contenuto in 9,3; Trifone risulta uno dei giudei di Palestina profughi a causa della guerra (cfr. 1,3). Gli studiosi si chiedono se tale ambientazione costituisca un artificio letterario o se abbia qualche fondamento storico.

Il posto di Giustino nell'autobiografia cristiana è riconosciuto da più studiosi. Sizoo lo colloca nella categoria delle "Storie di conversione" (col. 1055). Abbiamo inoltre un articolo specifico di A. Wartelle, *Saint Justin et les relais de la recherche*, in *L'invention de l'autobiographie*, pp. 139-146.

Wartelle nota che, mentre precedentemente sono scarsi i cenni autobiografici degli scrittori, proprio nel II sec. d.C., sia in ambito pagano, con Luciano di Samòsata e Galeno, sia in ambito cristiano, con Giustino, abbiamo invece riferimenti, se non alla propria vita, almeno al proprio itinerario intellettuale: Giustino in effetti nei capp. 2-3 rievoca le esperienze fatte in varie scuole filosofiche prima di incontrare il cristianesimo, la vera filosofia. Wartelle ritiene che si tratti di un tema non originale, forse anzi convenzionale: ipotizza che nelle scuole costituisse un tema assegnato per le esercitazioni. E nota che il racconto di Giustino è stato più volte accostato dagli studiosi a un passo di Luciano: *Menippo o la Negromanzia* 4-6, che pure è incentrato su un percorso simile.⁵⁶ Ma rileva anche le differenze: il tono di Luciano è irridente, quello di Giustino è serio. Difende inoltre Giustino dall'accusa di superficialità nella descrizione delle varie scuole filosofiche, che gli è stata mossa, osservando che questa parte costituisce solo un'introduzione a un trattato che si occupa piuttosto del confronto tra cristianesimo e giudaismo, e che intende preliminarmente presentare la superiorità del cristianesimo rispetto ad ogni altra dottrina filosofica.

Una questione a cui Wartelle accenna e che affronta anche G. Visonà, autore di una traduzione e di un commento al *Dialogo*,⁵⁷ è in che misura l'itinerario delineato corrisponda a un cammino effettivamente percorso. Contestando le posizioni di alcuni studiosi che pensano a una finzione letteraria, sia Wartelle sia Visonà optano per la tesi di una sostanziale adesione alla realtà. Wartelle, partendo da quanto si sa della personalità di Giustino, appassionato alla verità al punto di morire per essa, e dal confronto con il racconto di Luciano, molto allusivo, ironico e denigratorio, conclude che si deve dare credito alla ricostruzione di Giustino, che appare verosimile e logica, pur senza escludere deformazioni provocate dalla nuova prospettiva del convertito (p. 140). A sua volta Visonà⁵⁸ si allinea all'opinione prevalente che

⁵⁶ Il passo di Luciano viene allegato nell'Antologia (testo e trad.), secondo l'ed. V. Longo (Torino, Utet, 1976), subito dopo quello di Giustino. Luciano di Samosata è un sofista contemporaneo di Giustino (la sua vita si svolge tra il 119/126 e il 180 circa), che ha lasciato una vasta produzione di discorsi, sia di occasione sia fittizi, permeati comunque per lo più da spirito polemico e mordace. Adotta la forma del dialogo filosofico, ma per denigrare la filosofia. Un autore a lui caro fu Menippo, un filosofo cinico del III sec. a.C. che aveva scritto satire pungenti: se ne sentiva il continuatore e lo introdusse come personaggio in molti dei suoi dialoghi, e in specie nel *Menippo o la negromanzia*, che si ispira a uno scritto menippeo. Il passo utile a un confronto con Giustino descrive la crisi di Luciano che, perplesso per le contraddizioni tra le norme della legge e il comportamento degli dèi, si rivolge a vari filosofi per trovare una risposta, ma ne viene profondamente deluso, per cui decide di consultare un mago che possa farlo scendere agli inferi.

⁵⁷ S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, Introd., trad. e note di G. Visonà, Milano, Ed. Paoline, 1988. Per il nostro studio useremo questa traduzione. Per il testo greco allegiamo l'ed. E.J. Goodspeed, Göttingen 1914.

⁵⁸ Si veda in particolare il cap. II, pp. 32-45.

attribuisce all'itinerario delineato nel prologo di Giustino "un reale sfondo autobiografico, anche se non lo si può considerare storico in senso stretto perché su di esso pesa la precisa intenzionalità che assume nell'economia dell'opera, che esclude un mero valore autobiografico e ne fa piuttosto un racconto paradigmatico per i lettori (pagani e cristiani) e certamente esemplare anche per il rapporto cristianesimo-filosofia" (p. 36). E nota che una conferma viene dalle altre opere di Giustino dove è possibile riconoscere un'impronta nettamente platonica (nella forma del medioplatonismo).

Visonà solleva anche un'altra questione: se il passaggio dalla filosofia al cristianesimo, per Giustino, si ponga nel segno della continuità oppure costituisca un salto qualitativo, una rottura. In contrasto con altri studiosi (come R. Joly) che fanno di Giustino un filosofo platonico rimasto tale anche dopo la conversione al cristianesimo, egli aderisce piuttosto all'opinione di coloro che sottolineano il carattere peculiarmente cristiano del pensiero di Giustino e attribuiscono a Giustino l'intenzione di sottolineare l'impotenza della ragione umana a raggiungere la verità se non interviene la rivelazione. E rinvia alle idee espresse nelle *Apologie*, dove Giustino, secondo una impostazione del tutto originale e molto ardita, identifica Cristo con il Logos dei filosofi greci e afferma che già i filosofi greci erano arrivati a una conoscenza parziale della verità, non sulla base della loro ragione, ma per la partecipazione ai semi del Logos, che è Cristo stesso, il quale si è manifestato pienamente nell'incarnazione.⁵⁹ "Il cristianesimo - per Giustino - è sempre stato la vera filosofia, e ogni sforzo umano verso il vero di fatto converge verso Cristo. Il sistema di pensiero di Giustino non è quindi 'raziocentrico' ma 'cristocentrico', o, se vogliamo, non è la rivelazione che viene razionalizzata ma è la filosofia che diventa una forma di rivelazione" (Visonà, p. 43).

Dial. 1-9. Questi capitoli costituiscono un preambolo al dialogo vero e proprio. Visonà, nel suo commento (p. 85) - collocato a piè di pagina nella traduzione - fa notare che deve essere andato perduto un prologo contenente informazioni date poi per scontate: ad esempio, il nome del destinatario dell'opera a cui l'autore si rivolge in 8,3 col titolo "carissimo" (in 141,5 sarà chiamato Marco Pompeo); il luogo dove si svolge il dialogo, che da Eusebio di Cesarea (*St. Eccl.* IV,18,6) risulta essere Efeso; un accenno al mantello da filosofo che Giustino indossa e che lo fa riconoscere da Trifone come filosofo, tanto che subito lo saluta con "Salve filosofo" (1,1; cfr. 1,2 per la menzione del mantello).

Questi capitoli sono incorniciati in modo da costituire un'unità narrativa dal riferimento al portico: qui inizialmente avviene l'incontro e al centro di esso alla fine i due si mettono, insieme ad alcuni compagni di Trifone, per incominciare il dibattito vero e proprio (1,1; 9,3). Tale ambientazione ha dei precedenti, ad esempio in Cic., *Bruto* 3; *Contro gli Accademici* 2,2, e si conforma quindi a una convenzione letteraria.

La struttura di questi capitoli è la seguente:

- 1: presentazione dell'incontro tra Giustino e Trifone e dialogo sul valore della filosofia;
- 2: Giustino rievoca le sue esperienze deludenti con quattro maestri di filosofia;
- 3-7: Giustino rievoca l'incontro decisivo con un vecchio; all'interno di questo racconto si distingue un dialogo serrato, di tipo maieutico o socratico, tra i due intorno ai cardini del platonismo, che vengono scalzati dal vecchio e portano Giustino allo smarrimento (3-6); alla

⁵⁹ Cfr. Giustino, *II Apol.* 10,2: "Tutti i principi giusti che i filosofi e i legislatori hanno scoperto ed espresso, li devono a ciò che hanno trovato e contemplato parzialmente del Logos"; "Coloro che sono vissuti secondo il Logos sono cristiani, anche se furono giudicati atei" (*I Apol.* 46,3); "La nostra dottrina supera ogni dottrina umana perché per noi si è manifestato il Logos totale, Cristo, apparso per noi in corpo, mente e anima" (*II Apol.* 10,3); "Tutto ciò che di buono è stato formulato da chiunque, appartiene a noi cristiani" (*II Apol.* 13,4). Tutti questi passi sono citati da Visonà, p. 42.

fine il vecchio rivela la testimonianza alla verità resa dai profeti e invita Giustino a pregare per poter ricevere la luce (7);

- 8,1-2: Giustino rievoca la sua conversione, sulla spinta dell'amore per i profeti e per gli "amici di Cristo" ed esorta Trifone a convertirsi anche lui al Cristo;

- 8,3-9,3: Trifone e i suoi compagni reagiscono con scetticismo alle parole di Giustino, che viene a sua volta sollecitato a farsi giudeo; questi propone quindi di spiegare meglio le sue convinzioni cristiane e l'altro accetta il dialogo.

Come si può notare, si tratta di una struttura concentrica, dove alle estremità si trovano dialoghi tra Giustino e Trifone, dapprima sulla filosofia e poi su giudaismo e cristianesimo; in posizione mediana abbiamo racconto di Giustino sulle proprie esperienze relative alla filosofia e alla conversione al cristianesimo; e al centro sta l'incontro col vecchio, all'interno del quale viene messa in discussione la filosofia più alta e viene annunciato il messaggio dei profeti. Potremmo schematizzare così: A (1), B (2), C (3-7), B' (8,1-2), A' (8,3-9,3).

Lo schema mostra una stratificazione su più piani e richiama un po' il gioco delle scatole cinesi. Questo è evidente sul piano cronologico: dalla situazione del presente, che è quella in cui Giustino scrive (anno 160 circa), si passa immediatamente (forse il passaggio era mediato originariamente dal prologo perduto) al tempo e alla situazione del dialogo con Trifone (periodo del 132-135), che a sua volta è l'occasione per la rievocazione di un periodo ancora anteriore, quello della propria formazione e della conversione (non siamo in grado di precisare a quali anni si faccia riferimento); ma il dibattito sulle idee di Platone e sui profeti trasferisce l'attenzione ancora più indietro, a tempi remoti, con una progressione tra i filosofi e i profeti (cfr. 7,1: "molto tempo fa, prima di tutti costoro che son tenuti per filosofi, vissero uomini beati ..."). E' un ritorno al passato, in particolare al proprio passato, compiuto attraverso la memoria; nel contempo è anche un rientro in sé stessi, un'analisi del rapporto tra lo sforzo intellettuale di ricerca della verità e la rivelazione della verità: al centro Giustino pone il desiderio di dialogo con sé stessi (3,2).⁶⁰ Si può anche descrivere la struttura come un dialogo (col vecchio) nel dialogo (con Trifone).

Cap. 1. Il dialogo introduttivo tra il giudeo e il cristiano si svolge in un clima di cordialità, di alta cultura, di interesse allo scambio di idee. Trifone, giudeo, ma trapiantato a Corinto, in Grecia, apprezza la filosofia e desidera interpellare lo sconosciuto che veste da filosofo, convinto di poter ricavarne qualcosa di utile: è emblematico, in questo senso, il richiamo a Socrate (cfr. 1,2: "socratico Corinto"⁶¹). A sua volta Giustino scherza (si rivolge all'interlocutore con una citazione omerica enfatica), ma non si sottrae all'approccio; conquistato dalla serietà con cui l'altro si presenta, mette alla prova l'interesse dimostrato da lui per la filosofia, provocandolo con una domanda retorica sulla superiorità della sapienza biblica (sintetizzata come Legge e Profeti), che un giudeo non può non condividere. Trifone però, pur non contrastando il punto di vista di Giustino, si mostra convinto che filosofia e Bibbia abbiano una base comune: la ricerca di Dio; anche i filosofi discutono, secondo lui, sull'unicità di Dio e sulla provvidenza. Giustino però contesta questa opinione: parlando in termini generali, ma alludendo a specifiche scuole, dice che il concetto di Dio e di provvidenza che hanno i filosofi non riguarda i singoli individui, ma il cosmo in generale, e perciò esclude una retribuzione di colpe e meriti, tanto più che viene concepita una ripetizione ciclica delle cose (il riferimento è agli stoici); anche quanti pensano a un'anima immortale e incorporea (i

⁶⁰ Anche Agostino inviterà a rientrare in sé stessi per trovare la verità.

⁶¹ In questo caso Corinto risulta essere una persona.

platonici) negano le punizioni ultraterrene e l'intervento di Dio. Queste prese di posizione critiche sollecitano Trifone a chiedergli di esporre la sua filosofia e la sua concezione di Dio.

E di qui parte il racconto di Giustino, che si svilupperà sia con una discussione teorica sia con la descrizione della propria esperienza. Ma già in queste prime battute emerge la sua posizione, che non è tanto quella di discutere di filosofia a partire da principi generali, quanto di richiamarsi a concreti movimenti e manifestazioni. Inoltre egli mostra di cercare nella filosofia sia un Dio che ha cura degli esseri umani nella loro esistenza concreta sia i fondamenti dell'etica. Per esprimere il suo punto di vista non esita a deformare e ridurre la complessità delle filosofie a cui fa riferimento.

Cap. 2. Giustino si accinge a esporre il proprio punto di vista. Proclama innanzitutto il suo apprezzamento per la filosofia, ma in termini ambigui: tenuto conto che nel momento in cui parla con Trifone è già cristiano e, come dirà in 8,1-2, è convinto che "l'unica filosofia certa e proficua" sia quella dei profeti e dei cristiani, gli "uomini di Dio" di cui fa menzione non possono essere i filosofi pagani, ma quegli altri. Tuttavia egli procede gradualmente: parte da un'affermazione di tono platonico adatta a entrare in sintonia con l'interlocutore, ma introduce poi una critica della pluralità delle scuole filosofiche e del modo in cui esse si sono sviluppate, notando che hanno smarrito l'originaria ricerca della verità per il fatto di aver dato troppa importanza ai maestri fondatori.

Solo dal par. 3 incomincia a parlare di sé, dei suoi contatti con le varie scuole. Ne passa in rassegna quattro: la stoica, la peripatetica (o aristotelica), la pitagorica e la platonica. Invece Luciano nel brano parallelo del *Menippo* ne menziona cinque: epicurea, cinica, stoica, aristotelica, platonica. Ma, mentre Giustino indica chiaramente la denominazione di ciascuna, Luciano fa capire di quale si tratta solo alludendo alle idee specifiche. Sia Giustino sia Luciano dicono poco di ciascuna scuola, e ne parlano per sottolineare gli aspetti negativi, quindi in modo tendenzioso, ma il punto di vista di Luciano è derisorio e critico ben più di quello di Giustino, che pure fa trapelare qua e là una certa ironia.

Mentre per Luciano l'approccio coi filosofi ha un immediato obiettivo pratico: trovare "una via semplice e sicura da percorrere nella vita" (*Menippo* 4), e costituiscono motivo di disgusto sia l'ignoranza dimostrata sia l'incoerenza tra le dottrine insegnate e il comportamento praticato, per Giustino è preminente l'interesse per il problema di Dio e il desiderio di avere una visione di lui.

Il quadro delineato da Giustino ha un andamento progressivo, sia come spazio dedicato alle singole scuole sia come giudizio:

- risulta del tutto frustrante il contatto con lo stoico (2,3): costui si dimostra incompetente e disinteressato all'argomento che sta a cuore a Giustino;
- riconosce invece al peripatetico (2,3) una certa acutezza; ma viene respinto dalla sua venalità, incompatibile col ruolo del filosofo (traspare qui l'ironia);
- il pitagorico (2,4-5) lo impressiona con la vastità del suo programma e la competenza; ma egli se ne allontana per l'eccessivo impegno di tempo richiesto;
- si dilunga infine sul periodo trascorso presso un platonico (2,6), ammettendo di aver fatto progressi notevoli (ma c'è una certa ironia) e di aver creduto di poter raggiungere il suo scopo. Il punto di vista platonico è poi fatto proprio da Giustino nel dibattito col vecchio, che lo porterà a smantellare le sue convinzioni (capp. 3-6). In questo dibattito volentieri Giustino fa appello all'autorità di Platone (3,7; 4,1), ma associa anche Pitagora e Platone come i filosofi più sapienti (5,6; 7,1).

Wartelle analizza le varie tappe dell'itinerario formativo di Giustino cercando di illustrarne la plausibilità nel contesto culturale del tempo.

Secondo lui, Giustino incomincia dagli stoici perché era la filosofia di moda e l'ideologia dominante, condivisa anche dall'imperatore Marco Aurelio a cui Giustino aveva dedicato la *II Apologia* e probabilmente anche la *I*. Anche se può sembrare strano che egli rimproveri agli stoici l'ignoranza di Dio, la ragione può essere che in questa filosofia manca l'idea della trascendenza di Dio e quindi della sua conoscibilità; la divinità viene piuttosto concepita come un'energia che pervade tutti gli esseri, secondo un orientamento panteista. Wartelle trova critiche simili a quelle di Giustino in Plutarco.

Quanto Giustino dice dell'acutezza dei peripatetici corrisponde alla fama di cui godevano, cioè di essere sottili e capaci di rispondere a tutto grazie alla dialettica. Ma certo erano incapaci di soddisfare una ricerca spiritualistica e mistica. L'accusa di farsi pagare può risultare incongrua: i peripatetici non erano i primi né gli unici a farlo. Però questo genere di critica antifilosofica è diffusa: anche Luciano la usa, e talora proprio nei confronti dei peripatetici. Per Giustino è più che altro un pretesto per liquidare un maestro che non lo soddisfa. Non accenna neppure alla dottrina.

Il pitagorismo, sorto nel VI sec. a.C., aveva avuto una rifioritura a partire dal I sec. a.C. Subiva in questo periodo l'influsso di varie correnti filosofiche e si caratterizzava per una netta impronta religiosa, per la proposta di un metodo di vita spirituale. Aveva dunque le qualità per attirare Giustino. Wartelle si chiede perché egli non vi si sia impegnato, tenuto conto che anche il percorso dei platonici era incentrato su un programma vasto, di tipo enciclopedico, e talora proprio con richiamo a Pitagora. Suppone che egli voglia distogliere altri cristiani dal lasciarsi suggestionare da questa scuola.

Il platonismo di cui parla Giustino è il medioplatonismo, di cui conosciamo vari rappresentanti. E' anch'esso permeato di vari influssi, ha un carattere sia intellettuale sia mistico, adatto alle aspirazioni di Giustino. Perciò è tanto più subdola l'attrattiva che esercita: questo spiega la particolare attenzione dedicata a sottoporre a critica i capisaldi di questa filosofia.⁶² Ma per ottenere una capacità di giudizio lucido, è necessaria, per Giustino, un'illuminazione speciale. Perciò introduce l'incontro decisivo con la misteriosa figura di un vecchio e una discussione molto puntuale.

Capp. 3-7. E' evidente lo stacco dalla sezione precedente, determinato dalla nuova ambientazione: la solitudine e la vicinanza del mare, e quindi l'incontro con un vecchio misterioso, inaugurato da un intenso incrociarsi di sguardi e circondato da un'atmosfera di stupore e di aspettativa. La scena si carica di connotazioni simboliche. Osserva Visonà (p. 91 n. 2): "Anche ammettendo un sottofondo storico, è innegabile che Giustino idealizza questa esperienza". Il linguaggio stesso del vecchio è ambiguo e allusivo: accenna a certi suoi parenti che sono lontani e lo preoccupano (3,2): più che a una circostanza reale, fa pensare alla situazione spirituale di Giustino, che è situazione di lontananza dalla verità e il cui destino sta a cuore al vecchio, figura dell'inviato di Dio.

Si colgono sia riferimenti ad ambientazioni filosofiche sia bibliche: il dialogare con sé stessi è un motivo platonico, come ricorda Visonà (p. 92 n. 3); ma il mare è il luogo dove nei Vangeli Gesù chiama i discepoli (cfr. Mc 1,16).

Per convincere Trifone dei limiti della filosofia intesa come indagine autosufficiente della verità, fondata sulla sola ragione, Giustino mostra che tale posizione è stata un tempo anche la sua (si colgono affinità tra quanto viene esposto in 3,3 e in 1,2-3). E per rendere più chiara ed efficace la sua dimostrazione mette in bocca a sé stesso la difesa di tale posizione per poi farla confutare, attraverso un dialogo abilmente costruito, da un'autorità che anche il

⁶² Un'esperienza simile sarà quella di Agostino ed egli la descriverà, con ben maggiore sviluppo, nei libri delle *Confessioni*.

giudeo Trifone non può non accettare, perché legata alla tradizione profetica, alla Scrittura veterotestamentaria.

Il dialogo tra i due (capp. 3-6) è costruito secondo il procedimento maieutico, nel quale il vecchio, che mira a confutare le tesi dell'interlocutore, lo fa guidandolo gradualmente, attraverso una serie di domande, a contraddirsi e ad ammettere la debolezza del proprio ragionamento.

Si parte dalla discussione su che cosa sia la filosofia, sul fine della felicità, sulla natura di Dio. Il vecchio intende attaccare alcuni assiomi basilari della dottrina platonica. Innanzitutto vuole dimostrare che la conoscenza di Dio, fonte di felicità, è diversa dagli altri tipi di conoscenza, perché non si acquisisce attraverso i sensi (la vista e l'udito) e neppure con la capacità della mente, perché non c'è - come invece sostiene Platone - affinità tra anima e Dio. Egli intende pure confutare la teoria della metempsicosi (ossia della trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro in successive reincarnazioni, dopo la morte), ammessa da Platone, sostenendo che non riveste alcuna utilità ai fini del conseguimento della visione di Dio, perché presuppone l'oblio delle esperienze avute in vite precedenti. La fine dei capp. 3-4 è significativa: "Le anime, in conclusione, né vedono Dio né passano in altri corpi" (4,7). Ciò che può essere riconosciuto è che le anime arrivano a capire che Dio esiste e che giustizia e pietà sono dei valori. Successivamente (capp. 5-6) egli afferma che i filosofi ignorano che cosa sia l'anima e nega che l'anima sia naturalmente immortale e dunque increata (idea platonica). Sostiene che sia creata come lo è il mondo e che non abbia di per sé la vita, ma la riceva da Dio. Un motivo che emerge in questa dimostrazione è l'importanza della retribuzione per le anime, a seconda dei meriti (cfr. 5,3,5), un principio riconosciuto come irrinunciabile da Giustino fin dall'inizio (cfr. 1,5).

La conclusione del dibattito porta Giustino ad una profonda crisi. Deluso dai suoi maestri di filosofia, Platone e Pitagora (5,6; 7,1) si chiede dove possa trovare la verità.

Occorre una rivelazione ed è il vecchio che se ne fa messaggero (cap. 7). Egli racconta quasi con tono fiabesco la storia dei profeti. Solo loro hanno visto e udito la verità e l'hanno trasmessa nei loro scritti. Leggendoli con fede si può ricavare da essi tutto ciò che ci si aspetta dai filosofi. Il vecchio li presenta in modo da sottolineare le differenze di natura del loro messaggio rispetto a quello dei filosofi: la dimensione dei profeti è quella della testimonianza e non della dimostrazione razionale, e l'atteggiamento di chi li legge deve essere quello della fede e della preghiera e non quella della discussione. Nei profeti, tra l'altro, - ma è l'essenziale - non ci sono né ambizione né rispetto umano, e quindi nessuna pecca sul piano etico, cosa che invece - come si è visto - non si può dire dei filosofi (cfr. cap. 2).

I profeti non solo hanno reso gloria al Dio creatore, ma già hanno preannunciato il Figlio, il Cristo. Sono un ponte per giungere al cristianesimo. Spingono in questa direzione. Ma occorre anche altro. Il vecchio scompare dalla scena.

Cap. 8,1-2. Però il passaggio al cristianesimo, la conversione vera e propria, viene descritta come un processo autonomo che si verifica nell'intimo della persona. Stimoli alla conversione sono la lettura dei profeti (ossia della Scrittura) ma anche la conoscenza degli "amici di Cristo", ossia dei cristiani, e più in particolare dei martiri, dai quali anche in *II Apol.* 12,1 dice di essere stato impressionato e convinto della bontà del cristianesimo. Soprattutto egli pone l'accento sul sentimento di amore che queste esperienze devono suscitare perché si arrivi alla conversione. Parlando di sé stesso Giustino mira chiaramente a offrire un modello di conversione per i suoi contemporanei.

Il discorso ritorna poi al tema della filosofia, che è il tema di fondo di questo prologo, indicato all'inizio. E' il cristianesimo che viene riconosciuto come l'unica vera filosofia e l'aspetto da filosofo che egli ha, ed è stato notato all'inizio da Trifone, viene spiegato in

rapporto al suo essere cristiano. Giustino passa decisamente all'esortazione a farsi cristiani, ponendo l'accento sul fatto che solo in questo modo si consegue la felicità cercata (ancora un ritorno circolare al tema iniziale: cfr. 1,4; 3,4).

Capp. 8,3-9,3. Dopo il tono elevato e appassionato dell'ultima pagina, le ripetute risate di scherno del gruppo di ascoltatori (8,3; 9,2.3) e il sorriso di compatimento di Trifone fanno ricadere il lettore sul piano della commedia e del disincanto. Si affacciano le obiezioni dei giudei, che rifiutano di riconoscere in un uomo (Gesù) una fonte di salvezza e ritengono che il Cristo, ossia il Messia, che anch'essi attendono, non si sia ancora manifestato. Dopo la parenesi di Giustino, ecco la controparenesi di Trifone, che esorta l'altro, non senza ironia, a farsi giudeo osservante.

La risposta di Giustino, nonostante la disponibilità, risulta severa: accusa i maestri di dottrina ebraica, e Trifone, di non capire le Scritture; nondimeno, spera sempre di poterli convincere esponendo le proprie idee. Ma parla anche della fermezza della fede sua e degli altri cristiani, capace di resistere anche di fronte ad accuse e a costrizioni: ancora un accenno ai martiri, come figure esemplari di cristiani e alla testimonianza prestata anche a costo della vita, come la prova più convincente dell'autenticità del cristianesimo. La fede risulta così non una questione di ragionamento ma di vita e di comportamento, anche di resistenza attiva. Di nuovo la parola di Giustino ha innalzato il discorso.

Ma la conclusione del prologo ridiscende a un piano più concreto e quotidiano, con i riferimenti al disturbo degli schiamazzatori e alla sistemazione degli interlocutori in vista di un colloquio più ampio.

Tuttavia le risate e le beffe alludono anche alle ingiurie degli avversari che i cristiani si aspettano e che sanno affrontare con coraggio. Giustino intende in questo modo correggere l'impressione che il dialogo possa essere sempre facile e pacato e con un contraddittorio addomesticato: tutt'altro! Senza enfasi, e quindi in modo tanto più credibile, l'ombra delle persecuzioni è delineata sullo sfondo.

Conclusione. Come afferma Wartelle (p. 145), abbiamo con Giustino una "biografia intellettuale", più che una vera autobiografia: tratta prevalentemente del percorso di formazione filosofica e si ferma alla conversione, considerata un punto di arrivo, ma non descritta nei particolari. Si può supporre che, al momento del dialogo, e tanto più della composizione dell'opera, la fase cristiana fosse stata più lunga della fase precedente, ma non viene raccontata. Devono esserci stati dei viaggi, l'arrivo a Roma e l'istituzione di una scuola (lo ricaviamo dagli *Atti di Giustino*), c'è stata la composizione di varie opere. Il racconto vuole dare l'impressione di un percorso iniziatico breve. Ciò che interessa all'autore non è tanto raccontare la sua vita quanto spiegare come è arrivato al cristianesimo. Dice solo l'essenziale.

Solo altrove dice di sé che era originario di Flavia Neapolis, in Siria Palestina, e fornisce i nomi del padre e del nonno (*I Apol.* 1); si dice Samaritano, forse alludendo alla città natale (*Dial.* 120,6); afferma di non essere circonciso (ivi 28,2), di essersi convertito vedendo il coraggio dei martiri cristiani, quando era ancora platonico (*II Apol.* 12,1); ricorda che Gesù era nato 150 anni prima (*I Apol.* 46,1) e richiama la "recente" rivolta di Bar Kokheba (ivi 31,6). Ed è tutto quello che dice di sé. Il fatto che il dialogo col vecchio e la conversione fossero avvenuti a Efeso è riportato non da lui, ma da Eusebio (*Hist. Eccl.* IV,18,6). E della sua scuola sappiamo, come già detto, dagli Atti del martirio. La data di nascita (100 ca.) e quella del martirio (165-167) non sono sicure. Fin qui Wartelle.

Forse però l'autobiografia di Giustino è più spirituale che intellettuale. Rievoca l'esperienza personale dell'insufficienza della ragione a raggiungere il grande obiettivo della sua vita: conoscere Dio, vedere Dio, e indica la soluzione nella Scrittura (profeti e parole del

Signore), ma anche nella preghiera, nella riflessione interiore, e nella comunità cristiana. Su quest'ultimo punto si possono cogliere solo cenni (gli "amici di Cristo" in 8,1; espressioni che potrebbero alludere ai sacramenti come "le porte della luce", in 7,3). Ma per Giustino l'esempio concreto offerto dalle vite altrui è essenziale: anche la propria vicenda è offerta come esempio.

Traspare anche il temperamento appassionato di Giustino, che ha bisogno di innamorarsi: prima della filosofia come strumento per arrivare a Dio, poi del coraggio dei martiri. Non esita a mettere in discussione il proprio errato modo di pensare anteriore alla conversione. In lui c'è sincerità e insieme idealizzazione.

Possiamo notare differenze rispetto a Cicerone, il quale parlava della propria formazione come di uno sviluppo lineare, e anche rispetto a Marco Aurelio, per il quale esperienza filosofica e esperienza religiosa sono complementari e omogenee. Piuttosto, si potrebbero riscontrare affinità con Paolo.

L'intento apologetico è sottostante, anche se non emerge con evidenza.

4.2. PERPETUA, "Diario", in *Passio Perpetuae et Felicitatis* 3-10

Il "diario" della martire Perpetua rappresenta per molti versi un documento straordinario, e lo è anche dal punto di vista dell'autobiografia: si tratta di pagine scritte da una donna, e questo è un fatto eccezionale per il mondo antico, e l'esperienza descritta riguarda un ambiente (il carcere) e rapporti (col padre, col fratello, col figlio, con i compagni di fede) raramente descritti in prima persona nel mondo antico. Non abbiamo però contributi specifici su questo scritto negli studi recenti sull'autobiografia. Sizoo si limita a classificarlo tra le "Memorie".

Il diario è riportato all'interno della *Passio Perpetuae et Felicitatis*⁶³ dal redattore,⁶⁴ che ha steso personalmente il racconto degli ultimi giorni dei martiri e della loro esecuzione, nel combattimento con le fiere dell'anfiteatro o mediante decapitazione. Oltre al diario di Perpetua viene incluso il diario di un suo compagno, Saturo, che era anche il catechista del gruppo. Ma questo secondo diario (capp. 11-13) è costituito per intero dall'esposizione di una visione e manca di elementi personali. Il redattore ha anteposto ai due diari, oltre a un prologo, una breve presentazione del gruppo di martiri (cap. 2).

E' di qui che apprendiamo alcune notizie su Perpetua, che risulta il personaggio più ragguardevole del gruppo: era una giovane di appena 22 anni, di buona famiglia (anche il doppio nome, Vipia Perpetua, lo indica), aveva avuto una buona istruzione e aveva contratto un matrimonio adeguato al suo rango; aveva un figlio ancora lattante al momento dell'arresto. Nel racconto successivo emerge la figura del padre, molto attaccato all'onore familiare, ma anche particolarmente affezionato alla figlia; risulta essere l'unico membro della famiglia rimasto pagano (5,6) e quindi il suo rapporto con la figlia è caratterizzato da incomprensioni e scontri sempre più disperati. Compaiono poi anche la madre, due fratelli, di cui uno

⁶³ Il testo latino viene allegato a partire dall'ed. di A.A.R. Bastiaensen, in *Atti e Passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen e altri, Milano, Fond. L. Valla-Mondadori, 1987; in tale edizione è affiancato dalla trad. di G. Chiarini, che presenta però molte imprecisioni; viene perciò allegata un'altra traduzione, tratta dal volume C. Mazzucco, *"E fui fatta maschio". La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze, Le Lettere, 1989; quest'ultima è introdotta da una Presentazione, utile per le notizie essenziali sul documento. Un'edizione recente della *Passio*, che comprende anche la versione greca del medesimo documento e gli Atti di martirio più tardi, è quella di J. Amat, nella collana delle «Sources Chrétiennes» n. 417 (Paris 1996), con un'ampia introduzione e un commento.

⁶⁴ E' anonimo, ma si è talora voluto identificarlo con Tertulliano.

catecumeno come era Perpetua. Si parla perfino di una zia. Di un fratellino morto a 7 anni per un cancro, senza essere stato battezzato, parla Perpetua stessa, ed è oggetto di due visioni. Invece non si accenna mai al marito e tale assenza non si può spiegare facilmente (era morto? era assente? era pagano e si era estraniato dalla vicenda?). Un indizio della cultura di Perpetua che emergerà dal diario di Saturo è la sua capacità di parlare in greco (13,4).

I martiri sono africani - provenivano forse da Thuburbo Minus (lo indicano alcuni manoscritti), a una cinquantina di chilometri da Cartagine - e vengono poi trasferiti in un carcere urbano, probabilmente quello di Cartagine; qui subiscono il martirio. Il tempo è quello di Settimio Severo, probabilmente il 203: a questi anni riconducono sia la menzione, nel documento, dell'anniversario di Geta Cesare, figlio di Settimio, in onore del quale è indetto il combattimento nell'anfiteatro (7,9; 16,3),⁶⁵ sia la figura del procuratore Ilariano, ricordato da Tertulliano (*Scap.* 3,1); l'editto di Severo è del 202.⁶⁶ La *Passio* deve essere stata redatta a breve distanza dagli avvenimenti: Tertulliano nel trattato *De anima*, databile tra il 208 e il 211 già ne cita il testo (55,4).

Il diario di Perpetua fu scritto durante il periodo della carcerazione, che non sappiamo quanto durò. Il racconto menziona una fase di arresti domiciliari, seguiti dall'imprigionamento nelle segrete, probabilmente a Cartagine e poi dal trasferimento in un'ala più confortevole dell'edificio (cap. 3). Successivamente parla dell'interrogatorio pubblico che si conclude con la condanna (cap. 6), del trasferimento nel carcere militare (7,9), della tortura (8,1), del permesso di ricevere visite (9,1); arriva fino alla vigilia del combattimento nell'anfiteatro (10,1). Ma la sostanza del racconto è costituita dalle visioni alternate a incontri col padre e coi famigliari. Perpetua ha così occasione di illustrare i propri sentimenti e le proprie convinzioni.

Il grande rilievo delle visioni (ben quattro, ampiamente descritte) ha fatto talora pensare a influssi montanistici,⁶⁷ ma corrisponde a una situazione della Chiesa che in questo periodo, e almeno fino alla metà del III sec., dà ancora molto spazio al profetismo. Si è anche discusso sulla natura di queste visioni, che vengono presentate anche come sogni: si tratta di esperienze reali o di artifici letterari? Sono fenomeno onirici da interpretare coi metodi della psicologia dell'inconscio o sono costruzioni narrative consapevoli influenzate da immagini bibliche? I racconti delle visioni mostrano una mescolanza di riferimenti alla realtà e di richiami biblici (alla *Genesi*, all'*Apocalisse*, ecc.), ma anche allusioni sacramentali (eucarestia, battesimo, cresima), e si concludono con l'acquisizione di senso, espressa dal verbo *intellegere* ("e comprendemmo che...", "e compresi che..."): l'obiettivo è proprio quello di arrivare a capire il senso delle cose che stanno capitando. Del resto anche i racconti dei fatti fanno trapelare allusioni simboliche e riferimenti metafisici (si veda nel cap. 3 il padre che viene assimilato al diavolo per i suoi ragionamenti). E' presupposta la concezione di un duplice livello della realtà, che è interdipendente: ciò che avviene nella dimensione del visibile è ordinato secondo un progetto che si comprende sia alla luce del piano di Dio sulla storia sia attraverso rivelazioni particolari.⁶⁸

⁶⁵ Geta era diventato Cesare nel 198 e celebrava i *quinquennalia* nel 203. Potrebbe essere questa la ricorrenza festeggiata a cui si fa riferimento nella *Passio*. Ma c'è chi pensa all'anniversario della sua nascita: il testo parla di *natale Getae Caesaris*.

⁶⁶ Ne parla la *Hist. Aug., Vita Sev.* 17,1.

⁶⁷ Il montanismo è un movimento diisidente interno al cristianesimo che sorge in oriente, in Frigia, ad opera di Montano e di sue seguaci (Priscilla, Massimilla), verso la metà del II sec., e si diffonde in tutto l'impero. E' caratterizzato dalla convinzione, da parte di questi personaggi, di essere dei profeti investiti dallo Spirito e di vivere negli ultimi tempi della storia.

⁶⁸ Sul valore delle visioni e in genere sull'interpretazione della *Passio* è fondamentale il saggio di E. Corsini, *Proposte per una lettura della "Passio Perpetua"*, in *Forma futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 481-541.

E' importante tener presente che Perpetua scrive il suo diario con l'intenzione di lasciarlo alla comunità (cfr. 10,15), e quindi lo concepisce come un messaggio utile per l'edificazione della chiesa a cui appartiene. E' implicito un fine catechetico.

Un aspetto suggestivo del documento, e che è stato studiato, è lo stile. Si è pensato spesso a una revisione del diario da parte di altri, forse del catechista Saturo. Ma il redattore insiste molto sul fatto che il documento è stato scritto direttamente dalla martire (2,3; 14,1). Lo stile è vicino al *sermo cotidianus*, è ripetitivo, formulare (si vedano le espressioni ricorrenti *mirae magnitudinis*, "di straordinaria grandezza", *experta sum*, "mi destai"), con un vocabolario poco vario, termini della lingua volgare (*urceolum*, "orciolo"; *fabulari*, "conversare"; *clamare*, "chiamare"; *buccella*, "bocconcino"; *mittit se*, "si scaglia"; *manducare*, "mangiare"; *basiare*, "baciare"). Auerbach ⁶⁹ ha interpretato questo stile come un segno di mancanza di retorica e di scarsa competenza. Ma forse è una scelta voluta, una forma di imitazione della semplicità biblica: si veda la ripetizione del *tunc*, "allora", e la frequenza della paratassi, che sono caratteristiche dei Vangeli. Alcune ripetizioni risultano molto espressive: si veda l'insistenza sui termini *sollicitudo/sollicitus* nel cap. 3 (3,6.8.9), che sottolineano bene lo stato d'animo di una madre che pensa al neonato senza di lei. Certe ripetizioni (*tabescebam ...tabescere*: 3,8; *ascendentibus ...ascendit*: 4,5; *calcarem... calcavi*: 4,8; *doluit ...dolui*: 6,6) conferiscono al linguaggio un andamento litanico. Non manca affatto la retorica: basterebbe analizzare da questo punto di vista il discorso del padre in 5,3, con il duplice *miserere* seguito dalla triplice condizionale (*si...si...si...*); il triplice *aspice*, le paronomasie in *dederis...dedecus* e *matrem et materteram*: una costruzione retorica non casuale, perché attribuita al linguaggio del padre, di cui si vuole sottolineare la convenzionalità e l'enfasi patetica. Si colgono immagini raffinate: si veda in 3,1 la metafora bellica espressa da *evertere*, "scalzare" e *deicere*, "abbattere" (ripreso anche in 5,1), con la quale Perpetua presenta l'atteggiamento del padre verso di lei come quello di un nemico che attacca una torre per distruggerla.

Capp. 3-10. Si può riconoscere una sapiente costruzione del diario, con alternanza di fatti e visioni, ma anche con una progressione: negativa, per quanto riguarda i rapporti col padre, positiva per quanto riguarda la comprensione del proprio destino.

La struttura è la seguente:

3: dialogo, durante la custodia vigilata, col padre che cerca di farla desistere dal suo proposito; battesimo; incarcerazione; alleggerimento del carcere duro e permesso di tenere il bambino con sé;

4: visione della scala e del paradiso;

5: incontro col padre, che la supplica di evitare il martirio, ma riceve un netto diniego;

6: interrogatorio e tentativi di dissuasione da parte del padre e del procuratore; la condanna; il distacco dal figlio;

7. visione di Dinocrate sofferente nell'al d là; preghiere; trasferimento nel carcere militare;

8: visione di Dinocrate liberato dalla pena, durante la tortura;

9: visite in carcere; ultimo incontro col padre, che si mostra disperato;

10: visione della lotta nell'anfiteatro con un gigantesco Egizio e della vittoria.

Si può cogliere una disposizione concentrica per quanto riguarda in particolare le visioni, dato che la prima e l'ultima sono tra loro affini, mentre quelle centrali sono tra loro strettamente legate.

⁶⁹ E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità e nel Medioevo*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1974 3, cap. I. "Sermo humilis", pp. 33-67, part. 61-67.

Si potrebbe supporre che Perpetua abbia, in una fase di revisione finale, selezionato e ordinato i materiali del suo diario avendo in mente una sorta di progetto.

Cap. 3. Emerge in questo capitolo, che non a caso è quello scelto da Auerbach per la sua analisi, una grande ricchezza di motivi e di toni. C'è la descrizione molto realistica dell'ambiente squallido del carcere; c'è il drammatico scontro col padre; c'è la sobria solennità del battesimo con l'intimo colloquio con lo Spirito. Compare una vasta gamma di sentimenti: dal sollievo per l'assenza del padre alla paura del buio, dal tormento per il bambino lontano alla piena felicità del momento in cui può averlo con sé in carcere. Numerosi e diversi i rapporti con le persone: conflittuale quello col padre, ispirato a solidarietà quello coi diaconi della comunità; carico di preoccupazione quello col figlio e con gli altri famigliari.

Il tema religioso e biblico è centrale. Lo è già nella descrizione dell'incontro col padre, dove Perpetua si identifica col suo essere cristiana e riconosce negli argomenti paterni il segno dell'opposizione demoniaca destinata alla sconfitta. La centralità, in tutto il diario, del tema del martirio come vittoria della fede sulle tentazioni del diavolo risulta dal fatto che ricompare poi nella prima e nell'ultima visione e acquista il valore di chiave di interpretazione. E il riferimento al vaso (*vas*) come esempio concreto per parlare di sé è meno casuale di quello che sembra: può contenere, com'è stato riconosciuto (da E. Corsini), un'allusione a un'immagine usata da Paolo, per indicare i cristiani, vasi che contengono Cristo, lo Spirito (2 Cor 4,7; 2 Tim 2,21), e da Luca negli *Atti degli apostoli* (9,15), a proposito di Paolo, *vas electionis* (nella traduzione latina). Si notano inoltre il ringraziamento al Signore (3,4) e il dialogo con lo Spirito (3,5).

Cap. 4 L'occasione della visione è data dalla richiesta del fratello e colpisce la semplicità e la fiducia con cui Perpetua risponde, consapevole di vivere in una costante intimità col Signore, in un colloquio quotidiano a tu per tu (*fabulari*).

La visione è costruita su alcuni elementi principali: una scala che sale al cielo e che occorre percorrere, nonostante il pericolo di ferirsi; il dragone che cerca di impedire l'accesso senza riuscirci; la figura di Saturo come guida; il giardino con l'anziano pastore che accoglie paternamente Perpetua.

Nella visione affiora la realtà delle circostanze: immediatamente, con la figura del catechista Saturo; anche le armi e gli strumenti da taglio ai lati della scala richiamano da vicino quelli che saranno usati nel combattimento con le fiere e nell'esecuzione finale; richiama invece indirettamente, ma chiaramente, la figura del padre sia il dragone, che svolge il medesimo ruolo di dissuasore, sia la canizie del pastore (cfr. per la canizie del padre 5,2; 6,3); e Perpetua che mangia del latte appena munto ricopre il ruolo infantile del proprio figlio.

I grandi simboli sono poi tutti di origine biblica:⁷⁰ la scala richiama quella di Giacobbe, ma anche la porta stretta del Vangelo; il dragone riprende sia il serpente genesiaco sia il dragone dell'*Apocalisse* e indica il diavolo. Il giardino di nuovo rinvia alla *Genesi* e all'*Apocalisse* (Gerusalemme celeste). Il pastore è un'altra immagine biblica che allude a Dio o a Cristo come a Buon Pastore (*Ezechiele, Vangelo di Giovanni*) e i capelli bianchi sono un tratto proprio della divinità (per indicarne l'eternità) in *Daniele* e nell'*Apocalisse*. In questo modo la vicenda personale viene inserita nella più ampia storia della salvezza dove trova un senso più profondo e la garanzia di un esito sicuro, e diventa a sua volta itinerario esemplare per altri, sia perché il martirio è un destino che può toccare a tutti, sia perché rappresenta in modo emblematico il percorso esistenziale di ogni cristiano. Tutti devono vincere le tentazioni dei legami e degli affetti mondani, tutti devono scegliere la via stretta guardando in alto, tutti

⁷⁰ Si veda l'apparato dei riferimenti biblici nell'edizione e nella traduzione.

possono trovare nella Chiesa la guida per arrivare sani e salvi, per tutti esiste una padre celeste che prepara la beatitudine del paradiso, ecc.

Si può cogliere anche, nella reinterpretazione simbolica e biblica della realtà, un processo di rovesciamento che fa sì che quanto appare negativo sul piano della contingenza storica (l'incomprensione paterna, la sofferenza del figlioletto e l'impotenza materna, la persecuzione e la lacerazione della carne) venga riscattato e trasformato sul piano dell'eterno. Ma si suggerisce anche che già nell'ambito della comunità cristiana e della vita della Chiesa si attinge alla pienezza dei beni: Saturo già rappresenta il sostegno necessario per vincere le forze del male; il dono del latte cagliato richiama da vicino il sacramento dell'eucarestia.

Cap. 5. La scena è tutta impostata sul contrasto di mentalità e di linguaggio tra il padre e la figlia: l'uno legato alle convenzioni sociali, al senso dell'onore familiare, a un affetto paterno di tipo viscerale, l'altra ormai orientata totalmente a compiere la volontà di Dio, anche a costo della vita, e inserita in una nuova famiglia di tipo evangelico, anche se non certo indifferente al dolore e all'infelicità del padre naturale.

Cap. 6 Anche nell'episodio dell'interrogatorio si scontrano due mondi: quello del padre, questa volta accostato a quello del procuratore (entrambi fanno a Perpetua la medesima richiesta di apostatare), che appare più rispettoso dei valori e degli affetti umani, ma impone il sacrificio della fede e non esita a ricorrere al ricatto; e quello di Perpetua, che si mostra intransigente nel proclamare la propria identità cristiana, ma non è alieno dalla partecipazione alla sofferenza altrui, ed è pervaso dalla gioia di chi sa di condividere totalmente la sorte del suo Signore. E nel mondo di Perpetua sono sempre presenti la solidarietà fraterna dei compagni di fede (vedi Pomponio) e l'amore provvidenziale di Dio, che pone miracolosamente rimedio al tormento della madre, ormai impossibilitata ad allattare il figlio, e al bisogno di nutrimento del bambino.

Capp. 7-8. Abbiamo in questi due capitoli il racconto di una visione sdoppiata in due parti: la visione riguarda la sorte del fratellino di Perpetua Dinocrate, morto prematuramente di un'orribile malattia e - come si evince - senza battesimo; nella prima parte Perpetua ha la rivelazione della condizione di pena in cui si trova Dinocrate nell'al di là, mentre nella seconda parte lo vede in una condizione di beatitudine. Tra le due parti ci sono precise corrispondenze: al caldo soffocante e alla sete succede il ristoro dell'acqua zampillante senza posa, all'orrore della ferita deturpante succedono il recupero dell'integrità fisica e anche il decoro del bell'abito, al tormento succede la gioia. Tra le due visioni, a fare da cerniera, c'è la preghiera, che già aveva permesso il ricordo, e quindi aveva avviato il processo salvifico.

Anche in questo caso riconosciamo tratti realistici e tratti simbolici, sentimenti personali e riferimenti biblici e sacramentali. La descrizione dei segni del morbo è concreta, ma nel contempo il *vulnus* di cui il bambino porta le tracce rinvia al peccato non ancora lavato dalle acque battesimali. I sentimenti di Perpetua sono di dolore fraterno e insieme di premura materna, e nei riguardi del fratellino svolge quel ruolo risanatore che non ha più potuto svolgere nei confronti del figlioletto. Il luogo di pena è tratteggiato secondo i caratteri tradizionali e biblici propri degli inferi, e con precisi richiami: ad es., il grande abisso (*diastema*) che separa Perpetua dal fratello all'inizio richiama un particolare della parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (Lc 16,26). La piscina può richiamare quella di Betesda in Gv 5,2 ss., ma soprattutto allude chiaramente al battesimo. La coppa d'oro invece può essere simbolo della passione, poiché già lo è nell'*Apocalisse*.

La visione propone un messaggio teologico profondo: mostra la possibilità per chi ha confessato pubblicamente la fede ed ha acquisito meriti speciali, di intercedere anche per i

morti e di donare loro la grazia salvifica, sia in virtù del proprio battesimo sia in virtù del prossimo martirio, che è compartecipazione alla passione stessa di Cristo.

Si può notare che anche il racconto di questa visione suggerisce il rapporto invertito tra realtà visibile e realtà invisibile: sul piano dei fatti, Perpetua è appena stata condannata a morte, ha perso il contatto col suo bambino, viene trasferita nel carcere militare per affrontare il combattimento con le fiere, subisce anche la tortura; sul piano soprannaturale vive in perfetta comunione col divino, partecipa della beatitudine celeste ed è anzi fonte di salvezza per altri. Ma già ora è potente il legame comunitario: la preghiera iniziale è quella di tutti quanti insieme (7,1).

Cap. 9. Abbiamo una descrizione di fatti: il permesso di ricevere visite e l'incontro col padre disperato. Tra i due momenti c'è netto contrasto: la possibilità di incontrare molti fratelli di fede è motivo di *refrigerium*, qualcosa che assomiglia alla beatitudine celeste (cfr. Dinocrate *refrigerans*: 8,1) per Perpetua, mentre la vista del padre in quello stato le causa profondo dolore. Il rapporto col padre è ormai arrivato al punto estremo della distanza: non c'è più dialogo tra i due e ciascuno è fermo sulle sue posizioni, chiuso e impermeabile al punto di vista dell'altro, anche se con la differenza che Perpetua è comunque aperta a sentimenti di pietà per lui. Il rapporto coi fratelli è invece sempre più forte e intenso, e anche fecondo: lo dice l'illuminazione che riceve la guardia del carcere, ormai convertita e partecipe dell'*intellegentia* che è propria di Perpetua e del fratello cristiano. C'è contrasto tra questa guardia, che intuisce la paradossale "potenza" (*virtus*) presente in loro, e l'incomprensione del padre, che concepisce la condizione della figlia solo come una disgrazia terribile e infamante.

Cap. 10. Il racconto di Perpetua si conclude con questa ampia visione, che per molti versi fa da *pendant* con la prima. Lo schema di base è comune, dato che è incentrato nella prima parte su un percorso difficile (là la scala con gli strumenti taglienti, qui il cammino tortuoso e disagiata verso l'anfiteatro), ma con una guida sicura che si identifica con una figura rappresentativa della comunità cristiana (là Saturo, qui Pomponio), prevede uno scontro e una vittoria su un avversario demoniaco (là il drago, qui l'Egizio) e si conclude con l'accoglienza da parte di una figura celeste (là il pastore, qui il lanista) e con un premio che richiama il paradiso (là il giardino e il bocconcino di formaggio, qui il ramo con le mele d'oro). I richiami interni sono espliciti, ad esempio nell'espressione *calcavi illi caput*, usata sia per il drago (4,7) sia per l'Egizio (10,11): in questo modo Perpetua realizza la promessa fatta da Dio alla donna nella Genesi (3,15, dove Dio dice al serpente, dopo la tentazione: "questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno"), e diventa la "nuova Eva", che supera gli effetti negativi del peccato originario.

In questa visione è però più sviluppato, rispetto alla prima visione, il motivo del combattimento, e c'è una progressione nella coscienza di sé che manifesta Perpetua: se nella prima visione ella si era rappresentata come una bambina, ancora bisognosa di latte, secondo il concetto di infanzia spirituale già presente in Paolo (1 Cor 3,1-2) e in altri passi del Nuovo Testamento, qui ella parla di una sua trasformazione in maschio, che le permette di lottare da pari a pari col gigantesco nemico. Di nuovo, un tratto che acquista una valenza spirituale e che si può accostare a un tema paolino, quello della perfezione umana conseguita in Cristo e identificata con la virilità (cfr. Ef 4,13).

Il "realismo" della visione emerge da vari elementi: dalla figura di Pomponio, dall'anfiteatro col suo pubblico, dal lanista (figura di organizzatore e allenatore dei gladiatori) e dai rituali connessi con il combattimento (il denudamento, l'unzione, i colpi, i calci), tenuto conto del fatto che al combattimento con le fiere viene sostituita una forma di lotta a corpo a corpo, o pancrazio, praticata in feste che si celebravano anche localmente (gare pitiche). Però

all'interno delle descrizioni realistiche si innestano tratti anomali o "assurdi", come l'improvvisa scomparsa di Pomponio, che accenna alla sua natura angelica, o come l'essere sollevata da terra, che permette a Perpetua di colpire ininterrottamente e sconfiggere l'egiziano. Si potrebbero interpretare come tipici tratti onirici, ma non sono solo, o non sono tanto questo: denunciano piuttosto la presenza dell'altra dimensione, quella ultraterrena; si deve tener conto del fatto che Perpetua trasmette questi racconti con piena lucidità e consapevolezza, come messaggi ai fratelli di fede.

Certi elementi acquistano un valore simbolico, spiegabile sulla scorta della Bibbia. Il combattimento agonistico stesso può richiamare un ben noto motivo paolino (cfr. 1 Cor 9,26; Ef 6,12), in base al quale la vita del cristiano è intesa come una gara e una lotta. Il lottatore egiziano può essere un personaggio realistico (alle gare pitiche di Cartagine partecipavano molti Egiziani, com'è stato accertato dagli studiosi), ma l'Egitto era diventato nella tradizione biblica, a partire dall'*Esodo*, l'emblema della potenza nemica di Dio e del male per eccellenza. Qui il particolare etnico connota adeguatamente una figura che rappresenta il diavolo, come comprende Perpetua stessa alla fine della visione (10,14: "e compresi che non contro le belve, ma contro il diavolo avrei combattuto"). L'Egizio del resto è simile al serpente, quando si rotola nella polvere (cfr. Gen 3,14, dove Dio dice al serpente: "sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai"). - Ma si potrebbe intravedervi anche un'allusione al padre, che nell'ultimo incontro si era gettato a terra in segno di disperazione e di sconfitta (9,2). - L'abbigliamento del lanista, con la striscia purpurea e i *claves*, o "chiodi", allude abbastanza chiaramente a Cristo e alla sua passione.

D'altra parte l'unzione acquista anche una connotazione sacramentale: richiama l'unzione postbattesimale, o forse implica una partecipazione all'unzione regale e sacerdotale di Cristo stesso (non si dimentichi che *Christòs* è termine greco che significa "unto").

La visione è una rilettura complessiva di tutta la propria esperienza di martirio e, più in generale, di tutta la propria vita cristiana, che vengono interpretate come un combattimento con il diavolo e con tutte le forze esterne che cercano di impedire il conseguimento della salvezza in Cristo; e si afferma la certezza della vittoria. Anche in questa occasione Perpetua non dimentica di sottolineare il ruolo fondamentale della comunità cristiana (Pomponio, ma anche i *fautores* o assistenti) come sostegno durante la lotta.

Conclusione. Questo diario, o quaderno dal carcere, supera i limiti contingenti dell'essere il racconto di un periodo particolare della vita grazie alla reinterpretazione simbolica delle visioni. Perpetua vede nel suo martirio il compimento ideale della vita cristiana, della sua e degli altri. Perciò propone la sua vicenda alla meditazione dei compagni di fede. Non per esaltare sé stessa e i propri meriti, ma per ricordare che al di là delle apparenze si sta realizzando un progetto divino di felicità per ciascuno, e che c'è la presenza di Cristo accanto ai suoi fedeli. Anche per dire che, al di là della famiglia di sangue - che spesso, in un tempo di conversioni che lacerano le famiglie, sono motivo di sofferenza e di conflitto - già ora si può trovare una famiglia nuova e più vera nella comunità cristiana (così come del resto Gesù aveva detto).

Una tale impostazione non significa affatto attenuazione degli aspetti e dei sentimenti individuali e personali: queste pagine sono intrise di emotività e di affetti e sempre Perpetua parte da ciò che direttamente le capita e la riguarda. E racconta con molta espressività luoghi, fatti e persone, toccando aspetti inediti per la letteratura antica.

Perpetua concepisce la propria, pur breve, esperienza come un cammino di crescita, sul piano umano e su quello spirituale: arriva a una sempre maggiore sicurezza di sé e a superare perfino i limiti insiti nel suo sesso (alla fine si sente trasformata in maschio); passa nel suo rapporto con Dio dall'infanzia alla maturità.

Potremmo tentare qualche confronto con altre autobiografie. Sizoo, ponendo questo diario tra le Memorie, suggerisce implicitamente un parallelo con gli scritti di personaggi politici, come Cesare e Augusto, pure classificati in questo modo, ma la distanza è veramente grande. Manca nel diario di Perpetua l'intento apologetico, così determinante nelle Memorie classiche; semmai, si può parlare di intento catechetico. L'importanza attribuita ai sogni potrebbe richiamare Elio Aristide, ma la funzione dei sogni in Perpetua va ben al di là del suggerire consigli utili per la situazione immediata; inoltre è chiara la differenza tra l'obiettivo della salute e del successo, che sta a cuore ad Aristide, e quello della felicità eterna raggiunta attraverso il martirio, a cui pensa Perpetua. Anche la straordinaria intimità con Dio testimoniata da Perpetua, consapevole di poter "conversare" col Signore quotidianamente e ottenere da lui rivelazioni e consolazione, in piena fiducia e serenità, rappresenta qualcosa di nuovo rispetto al mondo antico.

4.3. CIPRIANO, *Ad Donatum* 1-4

Con Cipriano ci troviamo nel medesimo ambiente africano (Cipriano fu vescovo di Cartagine), ma alcuni decenni più tardi. La sua vita si svolse tra il 200-210 e il 258⁷¹ e l'opera che ci interessa, l'*Ad Donatum*, è databile nel 245 o nel 246; è probabilmente il primo tra i suoi scritti e venne composto poco dopo la conversione e il battesimo, prima di intraprendere la carriera ecclesiastica (sarà presbitero due anni dopo, vescovo nel 249).

L'autore si rivolge a un personaggio di nome Donato,⁷² che a noi è sconosciuto, ma doveva essere un collega, un amico, forse un retore o un avvocato (anche Cipriano aveva avuto un'accurata formazione retorica e aveva esercitato la professione di retore o di avvocato). Il destinatario, come Cipriano, probabilmente si era convertito di recente ed era stato battezzato da poco (lo si deduce dal cap. 15), aveva bisogno di essere rafforzato nella fede e Cipriano si propone questo compito perché egli stesso ha vissuto la medesima esperienza, ma si sente molto più convinto della scelta fatta. Al di là del singolo personaggio adottato come interlocutore, Cipriano intende però rivolgersi a un pubblico più vasto: catecumeni ancora incerti, pagani. Vuole mostrare quali cambiamenti straordinari operi la grazia battesimale, illustrando quanto è capitato a lui stesso.

Di qui nasce lo spunto per parlare di sé. Cipriano lo fa con estrema discrezione: l'esposizione autobiografica risulta alquanto ridotta, dato che si limita all'inizio dei capitoli 3 e 4. Il racconto che Cipriano fa della propria conversione non dice certo tutto, e lo si può riconoscere confrontando il racconto dell'*Ad Donatum* con le notizie di Ponzio. Cipriano non parla ad esempio di quel presbitero Ceciliano che secondo il suo biografo aveva avuto un ruolo decisivo nello spingerlo a lasciare il paganesimo per passare alla fede cristiana (*Vita Cypri.* 4,1). Non menziona l'accostamento alle Sacre Scritture (ivi 2,3), che fu così importante per la sua formazione cristiana.

L'opera risente molto del retroterra retorico dell'autore sia nell'impostazione sia nello stile (infiorato da numerose figure) e questo è possibile constatarlo già nei primi capitoli, che sono quelli che ci interessano. Anche Agostino, più di un secolo e mezzo dopo, nel *De doctrina Christiana* (IV,14,31), rileverà il carattere involuto e ridondante del prologo (*Ad*

⁷¹ Su Cipriano disponiamo di una biografia scritta dal suo diacono Ponzio (*Vita et Passio Cypriani*) e, per quanto riguarda la sua morte (morì martire durante la persecuzione di Valeriano), abbiamo anche gli *Acta Cypriani*.

⁷² Si rivolge spesso direttamente a lui, nello stile della diatriba. Si è talora pensato che l'opera fosse originariamente un dialogo, ma non sembra.

Don. 1), giustificandolo peraltro come esempio di uno stile che l'autore ha poi abbandonato. Forse perché probabilmente Cipriano non ha ancora molta familiarità con la Scrittura, o più probabilmente perché cerca di adeguarsi alla cultura del destinatario, non riporta citazioni bibliche esplicite, anche se fa trapelare allusioni bibliche. Del resto, secondo J. Fontaine, che ha dedicato un accurato studio allo stile di Cipriano, e in particolare dell'*Ad Donatum*,⁷³ Cipriano in quel medesimo periodo raccoglieva un dossier di citazioni bibliche che confluirà nei *Testimonia ad Quirinum*.

J. Molager, editore dell'*Ad Donatum*, nella collana delle "Sources Chrétiennes",⁷⁴ si è chiesto se lo scritto risenta di precedenti racconti di conversione: egli suppone che Cipriano conoscesse il *Dialogo* di Giustino, e riscontra una serie di possibili riferimenti tematici, ma non ritiene che ne sia influenzato per l'impostazione del racconto della conversione. Considera l'inizio dell'*Ad Donatum* il primo racconto autobiografico cristiano che non conterrebbe nulla di romanzato (quello di Giustino gli sembra invece da non prendere alla lettera, ma abbiamo visto che la questione è discussa e si propende per una base storica). Risulta invece chiaro il rapporto con l'*Ottavio* dell'apologista Minucio Felice (autore dell'inizio del III sec.), già nell'ambientazione introduttiva, con la vendemmia, la brezza autunnale (Min. Fel. 2,3.4), e poi nella ripresa di espressioni (in *Ad Don. 2* da Min. Fel. 15 e 16). Si intravedono puri echi delle *Metamorfosi* di Apuleio in *Ad Don. 3-6*. Ma in definitiva Molager ammette che "nonostante i paralleli che si possono istituire, il trattato resta un'opera davvero originale nella sua concezione e nella sua realizzazione" (p. 34).

L'opera e in particolare la sezione autobiografica, ha avuto molta fortuna nella tradizione successiva, fino al Rinascimento, anche se non è andata esente da critiche, soprattutto per quanto riguarda lo stile. Come vedremo tra poco, si riconosce un rapporto col contemporaneo Commodiano. Molto si è discusso su un possibile influsso dell'*Ad Donatum* sulle *Confessioni* di Agostino, il quale conosceva certamente il trattato, dato che lo cita più volte, nel *De doct. Chr.* (come si è visto) e nei Sermoni. C'è una buona parte di studiosi autorevoli, tra cui P. Monceaux e P. Courcelle (seguito da J. Fontaine e da J. Molager), favorevoli all'ipotesi, sia per la presenza di temi comuni nella presentazione del processo di conversione (a proposito della fase antecedente alla conversione: la passione per il piacere, i dubbi e l'incapacità di credere a un rinnovamento attuato dal battesimo; a proposito della fase successiva: l'effetto folgorante della grazia, il senso di sicurezza e il tono di ringraziamento), sia per la ripresa di situazioni ambientali (la vendemmia, in *Ad Don. 1* e *Conf. IX*; il giardino, in *Ad Don. 1* e *Conf. VIII*), sia per l'affinità di termini tra *Ad Don. 3* e *4* e *Conf. VIII*.

Capp. 1-4.⁷⁵ I capp. 1-2 costituiscono il prologo, con l'ambientazione paesaggistica (1) e l'esposizione dei luoghi comuni propri dei prologhi delle opere letterarie (2). I capp. 3-4 costituiscono la vera e propria *confessio*, con la rievocazione della situazione precedente alla conversione (3) e di quella successiva (4).

Cap. 1. Il capitolo tratteggia una circostanza (la vendemmia, ossia il periodo delle ferie autunnali) e un paesaggio di sfondo (un parco con alberi e viti e, all'interno, un angolino sotto

⁷³ J. Fontaine, *Cyprien styliste chrétien ou la conversion consciente du style*, in Id., *Aspects et Problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1968, pp. 148-176. Analizza in particolare i capp. 2-4 dell'*Ad Donatum*.

⁷⁴ Cyprien de Carthage, *A' Donat et la Vertu de la patience*, par J. Molager, SCh 291, Paris, Cerf, 1982, pp. 21 ss.

⁷⁵ Vengono allegare la traduzione (non esente da difetti) di G. Toso, in *Opere di San Cipriano*, Torino, Utet, 1980, e l'edizione di M. Simonetti, in *Sancti Cypriani episcopi opera*, CChr 3A, Turnhout, Brepols, 1976.

un pergolato) che creano l'atmosfera adatta a una conversazione pacata e amichevole. Gli studiosi, tra cui Molager, pensano che Cipriano si riferisca ad un giardino reale, a un giardino di sua proprietà, forse quello in cui sarà arrestato alla vigilia del suo martirio. Ma l'ambientazione è di tipo scolastico (richiama il classico *locus amoenus*) e la descrizione ha tratti eccessivamente retorici, arzigogolati (si veda il gusto un po' barocco con cui viene descritto il pergolato). Trova riscontro in analoghe scene introduttive di dialoghi: quello di Giustino e quello di Minucio Felice, che a loro volta hanno precedenti classici (cfr. Cicerone). Si può notare in particolare la somiglianza con Giustino nel motivo della ricerca della solitudine per parlare e nello sguardo fisso, segno di interesse e di attenzione (in Giustino era lui a guardare così il vecchio, ora è Donato che guarda Cipriano). In alcuni punti il linguaggio ha espressioni poetiche che richiamano Virgilio (cfr. *frondea tecta*: Verg., *Georg.* IV, 61-62).

Tuttavia non si può escludere del tutto qualche valenza simbolica (il tema della vite è comune nella Bibbia). Inoltre il riposo dopo la fatica dell'anno di lavoro e il giardino delizioso sono consonanti con l'attuale condizione spirituale di Cipriano, che con la conversione è passato dagli affanni mondani alla pace interiore, e sono un invito all'altro perché partecipi di questo stato d'animo, si metta nelle condizioni per godere di tanta serenità. All'inizio e alla fine salgono di fatto in primo piano i rapporti con l'interlocutore, esortato all'ascolto con tono affettuoso.

Cap. 2.⁷⁶ Secondo le convenzioni letterarie, l'autore elenca una serie di *topoi* retorici: l'importanza dell'argomento che intende trattare, l'insufficienza dei propri mezzi per trattarlo adeguatamente, il rifiuto di ricorrere all'eloquenza avvocatesca e tribunizia, il ricorso alla forza dei fatti e della verità. Continua lo sfoggio di retorica che spinge a infiorare il linguaggio (si veda l'immagine dei frutti e del germoglio). Può apparire contraddittoria la critica della bella forma proprio mentre si mette in atto una buona dose di retorica, ma è un espediente, non nuovo, per sottolineare la ben maggiore rilevanza della parola chiara e semplice e della concretezza dei fatti: Seneca e Cicerone usavano questo argomento in difesa dello stile dei filosofi, Cipriano lo applica al cristiano e al discorso che parla di Dio e che porta argomenti in appoggio alla fede.⁷⁷ Egli peraltro supera il luogo comune, perché intende davvero ricorrere ai fatti: quelli della propria esperienza che sta per raccontare e nei quali sono visibili gli effetti della misericordia divina.

Egli inoltre alla fine prende le distanze dal ragionamento filosofico perché invita il destinatario ad ascoltare quanto sta per dire, senza bisogno di lunghi studi, ma assorbendo (*hauritur*) - quasi fosse acqua zampillante (allusione allo Spirito) - il racconto affidandosi alla grazia che in breve tempo rende capaci di capire. Riconosciamo qui un tema, quello del contrasto tra filosofia e rivelazione, che già era presente in Giustino.

Per brevi cenni Cipriano ha già introdotto il nucleo della sua vicenda esistenziale: la sua conversione è stata opera di Dio e raccontarla significa parlare della bontà di Dio.

Cap. 3. Cipriano inizia efficacemente la pagina autobiografica con un *ego* in evidenza (*Ego cum in tenebris ...*). La ridondanza stilistica e il profluvio di metafore tradizionali (tenebre/luce, tempesta), note sia alla letteratura classica, sia a quella biblica e cristiana, sono funzionali alla descrizione di uno stato di completo smarrimento e abbandono alle cieche forze

⁷⁶ Segnalo alcuni errori nella traduzione. Nella quinta riga, invece che "un soggetto che è di mio gradimento" bisogna leggere: "un soggetto che collabora con me". Nella terz'ultima riga non è "ciò che si comprende", ma: "ciò che si ascolta".

⁷⁷ In questo ha, come precedente in ambito cristiano, Minucio Felice: cfr. Fontaine, *Aspects et problèmes*, pp. 160-163.

del mondo, della perdita di ogni autonoma capacità decisionale.⁷⁸ Si parla di ignoranza e lontananza dalla verità, ma la difficoltà risulta dipendere dal modo di vivere, dalle abitudini (*moribus*)⁷⁹ radicate, un aspetto che Giustino non aveva considerato, ma che sarà di nuovo rilevante per Agostino (cfr. *Conf.* VIII,11,25-27). Cipriano si può dire che incentri soprattutto su questo aspetto etico e pratico, ma anche psicologico, la tormentata fase della ricerca, mentre accenna appena all'ignoranza della verità e di fatto mette tra parentesi l'aspetto intellettuale della ricerca, che invece era stato posto in evidenza da Giustino.

Cipriano mostra che egli già allora era a conoscenza delle promesse divine ("ciò che la misericordia di Dio mi prometteva per portarmi alla salvezza") - probabilmente allude alle Scritture - e del sacramento del battesimo, ma non riusciva a credere e si sentiva impedito dalle consuetudini. Vi insiste particolarmente perché sa che si tratta di una questione che riguarda tutti. Egli ha ben chiaro che il suo non è semplicemente un discorso rievocativo, ma ha uno scopo edificante e parentetico, deve spingere altri alla scelta. Perciò con una serie incalzante di interrogative retoriche, seguite da affermazioni (secondo le forme tipiche dello stile diatribico), propone un'ampia casistica che rispecchia le varie situazioni conflittuali in cui egli stesso si è trovato, ma anche altre persone vengono a trovarsi, quando si rendono conto che le loro consuetudini sono incompatibili con la vita cristiana. Come risulta dagli esempi proposti, i problemi riguardano soprattutto i ceti altolocati e benestanti (e Cipriano vi aveva appartenuto), avvezzi a sontuosi banchetti, ad abbigliamenti sfarzosi, a ricoprire posti di potere e ad avere sottoposti e clientele; esposti facilmente a vizi come la superbia, l'ira, l'avidità, la crudeltà, l'ambizione, la lussuria. Il testo originale elenca con ritmo incalzante questi vizi, difficili da sradicare per lui, ma probabilmente anche per Donato e per molti suoi contemporanei.⁸⁰

In questa parte affiorano allusioni bibliche:⁸¹ a Giovanni e al dibattito tra Gesù e Nicodemo sulla possibilità di "rinascere" dall'acqua e dallo Spirito (Gv 3), a Paolo per la definizione del battesimo come *lavacrum aquae salutaris* che porta *in novam vitam* (cfr. Tt 3,5: *per lavacrum regenerationis et renovationis*; nel cap. 4 Cipriano di nuovo sembra riecheggiare il passo paolino con l'espressione *undae genitalis auxilio*); ancora a Paolo rimanda il concetto della persona che depone l'uomo vecchio e assume l'uomo nuovo, in senso spirituale (cfr. Ef 4,24: anche questo concetto ritorna nel cap. 4: *novum me hominem*). Per la critica dei ricchi non mancano esempi evangelici (si veda la parabola del ricco epulone in Luca 16).

Cap. 4. Di nuovo l'*ego* in evidenza (*Haec egomet saepe mecum*), che richiama con forza la condizione di perplessità e di tormento interiore in cui a lungo è vissuto Cipriano (l'uso dell'imperfetto in *tenebar, eram, effavebam*, indica la continuità nel tempo di tale condizione). Egli identifica nella disperazione e nella sfiducia la causa del proprio malessere; ma tende anche a mostrare l'impotenza personale e generalmente umana a riscattarsi dai mali

⁷⁸ Nel testo non c'è l'espressione "in balia di me stesso", che dà la traduzione. Il senso anzi è quello di essere in balia di forze esterne oscure e incontrollabili.

⁷⁹ Nella traduzione (terza riga di p. 83) si rende con "i miei sentimenti", ma si tratta di "le mie abitudini".

⁸⁰ Attenzione: nell'ultima parte del capitolo il testo latino è ben più efficace, nella sua sinteticità, che non la traduzione, che non solo è inutilmente parafrastica (*vinolentia* diventa "se uno ha contratto il vizio del bere"), ma anche imprecisa (*crudelitas* viene resa con "l'istinto ad essere cattivo"). Inoltre la frase nell'ultima riga di p. 83 "continuavo a pensare" non c'è nel testo; manca pure "e gli sarà difficile dire di no", nella seconda riga di p. 84.

⁸¹ Una serie di riferimenti vengono indicati dal Molager nella sua edizione, mancano invece nell'ed. del Simonetti. Uno studio accurato anche su questo aspetto è quello di Fontaine, che nota come Cipriano cerchi di accostare reminiscenze classiche e bibliche.

in cui si è invischiati, dato che si finisce con il considerarli connaturati e col favorirli. In queste riflessioni Cipriano dimostra una buona capacità di introspezione e di scavo psicologico.

Con vari elementi formali (l'avversativa *sed*, "ma"; la congiunzione ripetuta *postquam*, "dopo che"; l'uso di verbi al perfetto: *infudit, reparavit*, in contrapposizione agli imperfetti precedenti) egli segna poi la netta rottura che si è avuta nella sua vita con il battesimo e l'intervento dello Spirito, e lo sottolinea inoltre introducendo una serie di immagini contrarie a quelle con cui all'inizio del cap. 3 aveva connotato la fase antecedente: alle tenebre succede la luce, al senso di imprigionamento e impotenza succedono la libertà e la possibilità di movimento.

Si può notare che Cipriano attribuisce alla grazia, come Giustino alla rivelazione, l'elemento decisivo ed efficace ai fini della conversione; ma Cipriano punta tutto sul sacramento, mentre Giustino poneva in primo piano la lettura della Scrittura, pur alludendo forse anche al battesimo e accennando, più in sott'ordine, all'esempio dei martiri. Nell'uno e nell'altro non vengono tanto descritte circostanze precise quanto i risvolti interiori e spirituali dell'evento. E soprattutto si sottolinea che tutto è opera di Dio.

Anche Cipriano, come, si può dire, tutti coloro che parlano di sé nel mondo antico, ha scrupolo di elogiarsi, ma questo imbarazzo viene superato proprio attraverso la constatazione che parlare della propria vita significa principalmente parlare di ciò che Dio ha operato nella propria vita: i meriti vanno a lui ("appartiene a Dio, è di Dio tutto ciò che riusciamo a fare"). Sarà pure la prospettiva di Agostino e il senso profondo di *confessio*.

Chi scrive inoltre coinvolge l'interlocutore, lo sollecita a riconoscere il significato della propria esperienza vissuta, simile a quella di Cipriano ("Conosci certamente anche tu e me lo puoi confermare ...").⁸² E la conclusione del capitolo è decisamente parenetica (si noti il congiuntivo esortativo *sit*, tradotto con "ci deve essere"),⁸³ spinge a vivere in modo da far fruttare gli effetti benefici della grazia; costituisce il ponte di passaggio al capitolo successivo, dove ancora si illustra l'efficacia della grazia che cresce in proporzione del comportamento tenuto, anzi in modo sovrabbondante.

Anche in questo capitolo si riconoscono echi sia classici (soprattutto virgiliani) sia biblici (paolini soprattutto), talora strettamente intrecciati. Si veda in *postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit* (tradotto con "Ricevetti dal cielo lo spirito e attraverso una seconda nascita diventai uomo nuovo": 9^a riga del capitolo) la presenza di un'espressione virgiliana (*Aen.* X,898 s.; *Georg.* III,322) in *spiritu hausto* e di un'immagine paolina (Ef 4,24) in *novum me hominem*. Viene richiamato un detto di Gesù (cfr. Mt 19,26: "Per gli uomini è impossibile, ma per Dio tutto è possibile") quando si dice *geri posse quod impossibile putabatur* (tradotto, malamente, con: "potevo fare quello che prima mi pareva un'assurdità": 14^a riga). Si riecheggiano parole di Paolo negli *Atti degli apostoli* (17,28: *In ipso enim vivimus et movemur et sumus*) nella frase *Inde vivimus, inde pollemus inde* ... (tradotto con: "Da Lui abbiamo la vita e il vigore; da Lui ..."). Molti termini usati da Cipriano, alla fine del capitolo, alludono allo sgorgare dell'acqua per indicare

⁸² Attenzione: la traduzione, alla sest'ultima riga di p. 84, continua usando il pronome di prima persona ("quello che mi ha tolto e mi ha portato ..."), ma nel testo originale c'è il pronome di prima persona plurale ("quello che ci ha tolto"), proprio per indicare che si tratta di esperienze comuni. Del resto l'autore espressamente distingue e passa dal "me" ("me lo puoi confermare"), al "noi".

⁸³ Di nuovo ricorrono errori e imprecisioni nella traduzione: quasi tutta l'ultima frase del capitolo (da "per poter conservare" alla fine) va intesa diversamente, e manca perfino la proposizione finale conclusiva. Si potrebbe rendere con: "perché il Signore, che nella sua misericordia irruppe nelle nostre anime con l'effusione della grazia celeste, sia trattenuto con opere di giustizia nella dimora di un'anima che cerca di essergli gradita, e si eviti che un senso di sicurezza generi trascuratezza e l'antico nemico di nuovo si insinui".

l'abbondanza della grazia che si riversa nel credente attraverso l'acqua del battesimo (cfr. *adlapsu*, "effusione", *influxit*, "irruppe"), riprendendo un tema molto sviluppato nella Bibbia, particolarmente nel *Vangelo di Giovanni* e nell'*Apocalisse*.

Conclusione. Fontaine parla delle pagine introduttive dell'*Ad Donatum* come di "Confessioni in miniatura", e vi ritrova le tracce dei racconti di conversione classici (Seneca, Persio, Apuleio) e cristiani (Paolo, gli apologeti).

Cipriano ci offre principalmente una "Storia di conversione", come Giustino: anche Sizoo (c. 1055) classifica così i due documenti., e nota che l'impostazione di Cipriano è meno intellettualistica rispetto a quella di Giustino, è piuttosto orientata in senso religioso e in particolare a descrivere l'effetto della grazia di Dio. Noi abbiamo rilevato inoltre un maggiore interesse a indagare i tormenti della coscienza di fronte ai problemi pratici e allo stile di vita. E questo interesse peculiare è conforme alla personalità di Cipriano, attento anche nelle altre sue opere ai temi etici, oltre che ecclesiali.

Lo scopo di Cipriano è più protrettico ed edificante, che non apologetico come per Giustino: egli parla a chi è già in qualche modo orientato al cristianesimo ma non riesce a fare un salto deciso, a tagliare del tutto i ponti col passato.

4.4. COMMODIANO, *Carmen apologeticum* vv. 1-14

Molto vicino a Cipriano è Commodiano, che pure rievoca la propria conversione all'inizio del suo *Carmen apologeticum* (ma anche all'inizio dell'altra sua opera, le *Instructiones*), e lo nota anche Sizoo (c. 1055).

Commodiano è un poeta latino cristiano la cui figura storica è oggetto di molte discussioni: la datazione oscilla tra V e III sec., e il luogo di origine tra Gallia, Roma, Africa.

Il nome si ricava da un acrostico inverso⁸⁴ dell'ultimo carme (n. 35) del II libro delle *Instructiones*, carme che porta come titolo *Nomen gasei*: questa espressione ha fatto pensare che provenisse da Gaza; altri studiosi hanno ipotizzato che sia una forma latinizzata di un termine siriano che significa "sant'uomo", "vescovo", ma l'ipotesi è poco probabile, perché l'autore stesso nega di essere un *doctor* e parla di sé con umiltà, definendosi, nell'acrostico, *mendicus Christi*. Secondo A. Salvatore, che è tra i principali studiosi di Commodiano ed editore delle sue opere,⁸⁵ il termine dipende dall'ebraico ed equivale a "poeta".

Nessuno degli antichi ne parla prima di Gennadio (V sec.), che lo menziona nel suo *De viris illustribus* (15): dice che si convertì dopo la lettura di libri cristiani e che fu millenarista come Tertulliano, Lattanzio, Papia. La sua opera fu condannata nel decreto pseudogelasiano, una sorta di "indice dei libri proibiti" (VI sec.). Il nome di Lattanzio che compare nella lista di Gennadio ha indotto a ritenere che Commodiano fosse a lui posteriore, forse di età costantiniana (inizio del IV sec.). Ma Salvatore è convinto che sia invece un contemporaneo, e un conterraneo, di Cipriano e cerca di dimostrarlo con una serie di argomenti: riconosce che negli scritti dei due autori si riflettono gli stessi problemi storici (invasioni barbariche, persecuzioni e questione dei *lapsi*, ossia degli apostati, scismi); riscontra in Commodiano riprese di quasi tutti i trattati di Cipriano. Secondo Salvatore, dunque, la produzione di Commodiano dovrebbe collocarsi tra il 250 e il 260.

⁸⁴ L'acrostico è la parola o la frase che si ricava a partire dalla lettera iniziale di ogni verso; è inverso quello che si ricava non partendo dall'inizio, ma dalla fine del componimento.

⁸⁵ Noi utilizziamo per il *Carmen apologeticum* la sua edizione, con introduzione, traduzione e commento, pubblicata nella collana "Corona Patrum", Torino, Sei, 1977.

Il *Carmen apologeticum* fu scoperto in età moderna in un manoscritto, che è per noi l'unico testimone del testo. È stato pubblicato per la prima volta nel 1852. Il manoscritto non riporta né il titolo né il nome dell'autore; l'opera è stata attribuita a Commodiano per le affinità con le *Instructiones*. Il titolo con cui è nota (venne attribuito dai primi editori) è *Carmen apologeticum adversus Iudaeos et Graecos* ("Carme apologetico contro giudei e greci"), ma è stato usato (da un altro editore) anche quello di *Carmen de duobus populis* ("Carme sui due popoli"): i due titoli pongono l'accento, rispettivamente, sull'intento apologetico nei confronti di giudei e pagani o sul confronto tra giudei e pagani, che è un tema dell'opera.

Il poema è composto da 1060 esametri ed espone i contenuti della fede cristiana, illustrando l'intera storia della salvezza dalla creazione del mondo fino alla redenzione e alla fine del mondo, di cui si colgono già nelle catastrofi del presente i segni anticipatori. In questa opera è stata riconosciuta una dipendenza dai *Testimonia ad Quirinum* di Cipriano.

Caratteristici sono la lingua, la metrica e lo stile: Commodiano adotta forme popolari e non si preoccupa della regolarità dei versi, non tanto per incompetenza quanto probabilmente per adeguarsi a un pubblico di illetterati. Egli manifesta in effetti notevoli doti di espressività e di originalità.

Vv. 1-14. Proprio nel prologo il poeta parla della sua conversione. Il brano risulta costruito con abilità.

Al'inizio e alla fine abbiamo un'"inclusionione", ossia la ripetizione dei medesimi concetti e termini, con la funzione di incorniciare un'unità letteraria. Nei primi due versi, costituiti da un'interrogativa, si parla, in termini generali, della conoscenza dell'unico Dio dei cieli come di un dono privilegiato concesso a chi viene liberato dall'errore del paganesimo dal medesimo Dio; negli ultimi due versi (13-14), dopo aver raccontato la propria personale conversione, che dimostra il principio enunciato, si conclude appunto con la constatazione del conseguimento di tale conoscenza di Dio e con l'esortazione alle persone che si trovano nella sua situazione precedente, a lasciare anch'esse l'errore del paganesimo. Si può notare che la ripresa comporta sia l'uso degli stessi termini (*deum, ab errore*), o di termini imparentati (*nosse, agnovi*), sia di sinonimi (*caelorum, in altis*). Ma c'è anche una *variatio* significativa: dal generale (*Quis?*) si passa sia al caso personale (l'io) sia all'appello esterno. Possiamo notare che anche il brano autobiografico di Cipriano mescolava il racconto di sé alle esortazioni rivolte all'interlocutore e ad altri.

Il racconto della propria storia si divide in due parti: la fase dello smarrimento (vv. 3-8), caratterizzata da verbi all'imperfetto (*errabam, portabat, ecc.*), e quella della rivelazione (vv. 9-12), introdotta da un *sed*, "ma", e con verbi al perfetto (*adluxit, fui, fulsit*), come in Cipriano. Anche le forme della descrizione delle due fasi presentano elementi simili a quelli di Cipriano, pur tenendo conto della diversa ampiezza. Nella prima fase si menzionano il vagare incerto, l'ignoranza, il senso di imprigionamento, in modi che richiamano da vicino espressioni dell'*Ad Donatum* di Cipriano (v. 3: *errabam ignarus spatians spe captus inani*; v. 6: *praeceps quocumque ferebar*; v. 10: *vacillanti*; cfr. *Ad Don. 3: cum...nutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius*; 4: *erroribus implicatus tenebar*). Nella seconda fase Commodiano pone in primo piano l'effetto dell'illuminazione ricevuta da parte del Signore (v. 10: *adluxit*; v. 12: *mihi lampada fulsit*),⁸⁶ e della conoscenza ottenuta (v. 13: *agnovi*), che sono pure presenti nel quadro delineato da Cipriano (cfr. *Ad Don. 4: lucere tenebrosa; ut esset agnoscere*). E, come Cipriano, sottolinea il debito di riconoscenza verso il Signore (v. 9: *gratias Domino*; cfr. *Ad Don. 4: de Dei munere praedicatur ... Dei est ... Dei...*).

⁸⁶ Si ricordi che anche Giustino parlava di "porte della luce" (*Dial. 7,3*).

Tuttavia Commodiano introduce anche elementi nuovi. Attribuisce l'incertezza e lo sbandamento anche all'età giovanile; usa immagini efficaci, come quella del fuscillo di paglia per indicare la leggerezza di allora, o come quella, mitica, del mostro dalle cento teste; menziona anche la pratica della magia tra le azioni appartenenti al tempo del paganesimo, e a questo proposito si richiama ai Marsi, che erano famosi come esperti di incantesimi. Per quanto riguarda la conversione, cita la lettura della Bibbia (*codice legis*) come fattore determinante: in questo ha come precedente più Giustino che Cipriano. Ma è ben distante da Giustino per il fatto che non accenna a una ricerca seria della verità. Si differenzia anche da Cipriano, perché non parla delle difficoltà costituite dalle abitudini di vita, almeno qui. Però bisogna dire che nei versi successivi, nei quali non racconta più di sé, si scaglia proprio contro il comportamento dei ricchi, che non cercano la conoscenza, ma badano solo a rapinare e a sfruttare (vv. 17 ss.).

Si può notare che, come già Giustino e Cipriano, Commodiano non parla della fede cristiana in termini specifici, ma si limita a ricordare il Dio unico dei cieli e la Scrittura. Del resto il genere letterario è affine e anche il pubblico si presuppone composto soprattutto da pagani e giudei, o comunque da persone che non hanno grande familiarità con i contenuti del cristianesimo.

Sul piano linguistico, si noti la forma volgare del comparativo *levior* ("più leggero") introdotto da *plus*, nel v. 5.

Nel commento (che è allegato), Salvatore cita come passo parallelo quello della *Praefatio* al I libro delle *Instructiones*, che presenta un racconto simile di conversione, ancora più breve (vv. 1-9). La struttura è simile: due sezioni corrispondenti all'inizio (vv. 1-3) e alla fine (vv. 7-9), in cui l'autore si rivolge ai destinatari dichiarando la sua intenzione di additare ai pagani che vivono nell'errore la via della verità; e una sezione centrale (vv. 4-6) in cui viene riportato il racconto della propria liberazione dall'errore. Qui però la proporzione tra le parti è diversa: sono tutte e tre uguali e pertanto il racconto autobiografico risulta molto breve (soltanto tre versetti). I termini che ricorrono con maggiore insistenza sono *errare* (v. 1: *erranti*, v. 4: *erravi*) e *inscius* (v. 3: *inscia*; v. 5: *insciis*; v. 8: *inscia*) e il sinonimo *ignarus* (v. 9: *ignaros*). L'errore è qui identificato nell'idolatria e nel culto pagano. Comune al passo del *Carmen* è l'idea che la conversione è stata determinata dalla lettura della Scrittura, qui definita *lex* (con il gioco verbale *legendo de lege* nel v. 6). Come già affiorava nel *Carmen*, non nel prologo, ma nei versetti successivi, il poeta si mostra alquanto scettico sulla possibilità che i suoi contemporanei aderiscano al suo appello, e tuttavia non desiste dal proposito di insegnare loro la via.

Conclusioni. Commentando il prologo del *Carmen*, Salvatore (pp. 123-125) vi ritrova una *confessio* in tutte le sue accezioni: sia la *confessio peccati* (nel ricordo dell'empio errore del passato), sia la *confessio laudis* (nel riconoscimento che Dio ha prodotto l'effetto di illuminazione), sia la *confessio fidei* (nella proclamazione dell'esistenza di un Dio unico e della potenza della sua grazia). Egli inoltre nota che non meno importante è lo scopo psicagogico e protrettico, che emerge nel v. 14. Nella *Praefatio* delle *Instructiones* trova invece solo la *confessio peccati* e la *confessio fidei*, non la *confessio laudis*. E nota che in entrambe le opere l'intento didascalico e quello protrettico sono compresenti. L'elemento apologetico è pure implicito.

Commodiano delinea una storia di conversione sulla linea di Giustino e Cipriano, con peculiarità proprie.

Possiamo qui ricordare che questo filone sarà continuato nel IV sec. da **ILARIO DI POITIERS** (310-367), nel prologo del trattato *De Trinitate* (I, 1-14), che ancora delinea un

percorso personale dalla filosofia al cristianesimo. Si tratta di un documento molto importante, anche come precedente di Agostino. Ma non possiamo occuparcene direttamente.⁸⁷

4.5. GREGORIO IL TAUMATURGO, *Discorso a Origene* 48-92; 182-207

Con Gregorio il Taumaturgo torniamo cronologicamente indietro rispetto a Cipriano e Commodiano, che abbiamo anticipato per metterli più direttamente a confronto con Giustino. Il *Discorso* di Gregorio a cui faremo riferimento è databile o nel 238, come ritiene la maggior parte degli studiosi, o nel 245, come ipotizza P. Nautin.⁸⁸

L'opera di Gregorio suscita oggi particolare interesse da molti punti di vista, e anche come testo autobiografico. M. Rizzi, che ha or ora pubblicato una traduzione, con introduzione e note, del *Discorso*,⁸⁹ definisce le pagine contenute nei paragrafi 40-92 "le prime a carattere autobiografico dell'intera letteratura cristiana antica" (p. 10) e nota che recentemente si è incominciato a guardare all'opera con un'attenzione di tipo letterario, apprezzandola sia come "incunabolo dell'autobiografia cristiana" sia come "matrice della retorica epidittica cristiana" (p. 12). Peraltro studi sistematici da questo punto di vista non ce ne sono, tranne un contributo di L. Pernot, all'interno di un volume sul genere del panegirico nel mondo greco e romano.⁹⁰ Il Sizoo si limita a classificare lo scritto di Gregorio tra le Apologie (c. 1054); anche Rizzi rileva la presenza dell'aspetto apologetico (p. 35).

L'opera si presenta come un discorso rivolto a Origene, pronunciato pubblicamente dall'autore, alla fine di un periodo di studi presso il maestro a Cesarea di Palestina. Pertanto l'elemento elogiativo e quello autobiografico sono strettamente intrecciati, anche se è il primo aspetto quello che è stato maggiormente considerato. Già è significativo che nell'antichità l'opera fosse stata inserita nell'*Apologia di Origene* che Panfilo ed Eusebio composero (cfr. Socr., *Hist. Eccl.* IV,27).

Esiste una questione che riguarda l'identificazione dell'autore. L'attribuzione del *Discorso* a Gregorio il Taumaturgo risale all'antichità e alla tradizione manoscritta. Già Eusebio di Cesarea la dava per scontata nella sua notizia su Origene, e in particolare sui suoi allievi (*Hist. Eccl.* VI,30): egli dice che il suo nome era originariamente Teodoro e che si tratta del vescovo suo contemporaneo Gregorio. Quest'ultimo è un personaggio di rilievo, menzionato in vari documenti, celebrato dai Cappadoci, che ne favorirono il culto (Gregorio di Nissa ne scrisse una *Vita*, infarcita di miracoli strepitosi, donde il titolo di Taumaturgo), e di cui possediamo numerose biografie. Vissuto tra il 210 e il 270, evangelizzò il Ponto, di cui era nativo, fu vescovo di Neocesarea e partecipò al sinodo di Antiochia del 264; compose opere di carattere disciplinare e biblico. Sarebbe rivolta al medesimo Gregorio una lettera di

⁸⁷ Chi fosse interessato può trovare il testo greco, con trad. franc., nella recente ediz. di M. Figura-J. Doignon e altri, in SCh 443, Paris 1999; c'è una trad. ital. di G. Tezzo, Torino, Utet, 1971. Per un commento molto accurato del prologo si può ricorrere allo studio di J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*, Paris 1971, pp. 100-156; altro commento, più recente: E.P. Meijering, *Hilary of Poitiers on the Trinity, De Trinitate 1,1-19,2,3*, Leiden 1982, pp. 14-53.

⁸⁸ P. Nautin, *Origène*, Paris 1977.

⁸⁹ Gregorio Taumaturgo (?), *Encomio di Origene*, a cura di M. Rizzi, Milano, Paoline, 2002. Purtroppo non avevo avuto ancora conoscenza di questo volume durante le lezioni del corso, per cui si è usata come traduzione quella di E. Marotta, in "Collana di Testi Patristici" 40, Roma, Città Nuova, 1983, che risulta manchevole in molti punti. Per quanto riguarda il testo greco abbiamo usato l'ed. di H. Crouzel, in SChr 148, Paris, Cerf, 1969, che dà una trad. franc. a fronte.

⁹⁰ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. II, Paris 1993, pp. 781-789.

Origene, che ci è pervenuta, in cui egli parla del rapporto tra lo studio della filosofia e l'esegesi biblica; è stata ritenuta una sorta di risposta, e di correttivo, al *Discorso*.

Tale attribuzione è stata contestata da P. Nautin, il quale ritiene che l'identificazione dell'autore del *Discorso* con Gregorio il Taumaturgo sia dovuta ad Eusebio e non trovi conferma nelle altre testimonianze.⁹¹ Crouzel, editore del *Discorso*, ha difeso la tesi tradizionale dell'identificazione dei personaggi, seguito da molti (tra cui Marotta); altri, come M. Simonetti, pur non accettando del tutto la posizione critica di Nautin, dubita comunque dell'attribuzione del *Discorso* a Gregorio il Taumaturgo e Rizzi accoglie tali riserve, senza proporre pertanto una precisa paternità per l'opera. La questione non è di grande rilievo per noi: ci basta sapere che l'autore è comunque un allievo di Origene, interessato a propagandare un progetto di formazione, funzionale all'apologia del cristianesimo come vera filosofia.

Il titolo dell'opera non è sicuro: l'autore stesso ne parla come di *logos charistérios*, "discorso di ringraziamento" (parr. 31 e 40); per Gerolamo (*Vir. ill.* 65) e per il lessicografo bizantino Suda (G 452), che ne dipende, è un *panegyrikòn eucharistias*, "un discorso solenne di ringraziamento"; lo storico Socrate (*Hist. Eccl.* IV,27) lo chiama *syntaktikòs logos*, "discorso di addio"; la tradizione manoscritta lo definisce *prosphetikòs logos*, "indirizzo di saluto". Poiché l'autore espressamente intende distinguere il suo scritto dal panegirico tradizionale (parr. 11, 130-131), sembrerebbe più opportuno adottare il titolo voluto da lui, e cioè quello di *Discorso di ringraziamento*, tanto più che è confacente al carattere autobiografico sottostante a molte parti: abbiamo visto come il tono del ringraziamento sia il più conforme alle pagine dei cristiani che parlano di sé, della loro conversione. E anche Gregorio parla di una sua "conversione", seppure di tipo particolare.

Il *Discorso*, come risulta dalle stesse notizie riportate e dallo stile, è composto da un autore che conosce bene le regole della retorica e che l'ha praticata. Rizzi rileva che l'epoca di composizione è quella della Seconda Sofistica, che favorisce i discorsi di apparato. La stessa struttura segue lo schema tradizionale, che è costituito, secondo Pernot, da:

Esordio (1-30);

I. Ringraziamento (31-183);

- a Dio (31-39)
- all'angelo custode (40-72)
- a Origene (73-183)

II. Lamento (184-199);

III. Consolazione (200-202);

Perorazione (203-207).

Rizzi invece, che ritiene tale struttura sproporzionata nelle sue parti, propone la quadripartizione tradizionale (*exordium, narratio, probatio, epilogus*):

- Esordio (1-39), coi luoghi comuni (presentazione dell'argomento e della sua grandezza, esitazione a parlare, ecc.); vi è incluso un inno a Dio (35-39);
- *Narratio* o racconto (40-72), che corrisponde al racconto autobiografico;
- *Probatio* o argomentazione (73-183), che è dedicata all'esposizione elogiativa dell'insegnamento di Origene, e contiene una digressione sui filosofi (127-132);
- Epilogo (184-204), che richiama temi dell'esordio.

⁹¹ Gregorio di Nissa, nella sua biografia, non menziona il *Discorso* e descrive le circostanze che portarono Gregorio a conoscere Origene in modo diverso da quello che risulta dal *Discorso*.

Anche con questa ripartizione si hanno sproporzioni, che però, secondo Rizzi, dipendono dal fatto che il testo, così come ci è pervenuto, sarebbe stato rielaborato e ampliato rispetto a quello pronunciato ufficialmente, per cui alcune parti, e cioè i paragrafi 1-20; 73-126; 127-132, costituirebbero delle aggiunte posteriori. Tali parti risultano funzionali allo scopo di rivolgersi a un pubblico colto, non cristiano, più largo.

Delimitare le sezioni autobiografiche non è facile, perché il carattere autobiografico si estende anche alle parti relative all'insegnamento di Origene, descritto sempre a partire dagli effetti che aveva prodotto sullo scrivente. Le sezioni che proponiamo alla lettura pertanto non solo vanno oltre il racconto riconosciuto come più propriamente autobiografico (40-72), ma non esauriscono la materia: hanno un valore esemplificativo e sono utili per valutare il carattere specifico della scrittura autobiografica di questo autore.

Nella parte introduttiva Gregorio (continueremo a chiamarlo così, qualunque fosse il suo nome) ha presentato come oggetto del discorso la figura di Origene, che ritiene superiore alla condizione umana (10); ma ha indicato anche un altro oggetto, più importante: la gratitudine a Dio che gli ha concesso di incontrare quest'uomo, a cui si sente molto inferiore (13). Si rivolge direttamente a Origene col tu (cfr. 15: "o diletto maestro"; 17: "alla tua presenza"). Parla della necessità di elogiare, per riconoscenza, i benefattori (27). Invoca Dio (31-34), il Verbo come mediatore per il ringraziamento alla Provvidenza (35-39). Insiste sulla gratitudine verso Origene (40); ringrazia l'angelo custode che lo ha messo in rapporto con lui inaspettatamente (40-47).

Parr. 48-92. Col par. 48 l'autore passa di colpo a parlare di sé e si ha un mutamento di stile: i verbi sono all'aoristo, a segnalare che si raccontano fatti specifici del passato. Gregorio ripercorre le tappe principali della propria vita dall'inizio fino al momento dell'incontro con Origene, considerato un punto culminante. Egli non intende principalmente parlare di sé, ma di Origene, però non vuol farlo astrattamente, bensì in base ai benefici ricevuti personalmente da lui. L'oggetto vero del discorso è un rapporto di discepolato e di amicizia che ha trasformato la sua vita. L'autore usa alternativamente il plurale "noi" e il singolare "io": il noi potrebbe dipendere dall'uso del *nos maiestatis*, ma c'è chi lo giustifica come riferimento a sé e al fratello che, secondo la notizia di Eusebio, avrebbe condiviso la stessa sorte di Gregorio.

48-55: la prima educazione e il primo contatto col Logos. Affiora il tema della conversione: si parte dal passato pagano, come in Giustino, Cipriano e Commodiano. Non è un racconto autobiografico completo, perché non si comincia dalla nascita, ma dall'educazione in famiglia: tutto è in funzione dell'incontro decisivo col maestro. Si accenna all'errore, all'incoscienza, all'idolatria della prima età (ancora vengono in mente gli esempi di Cipriano e Commodiano), e si sottolinea come nulla allora facesse pensare a un cambiamento (48). C'è un primo contatto col Logos cristiano, descritto in modo oscuro: si accenna a una costrizione. Ma di che si tratta? Si può pensare a una presa di conoscenza della fede cristiana? O piuttosto soltanto dell'inizio di un processo che porterà alla conversione? Forse, come suppone Rizzi, la costrizione consiste nella scelta della forma di istruzione, che avviene ad opera della madre (cfr. par. 55) e che il figlio in quel momento subisce, non essendo cosciente delle conseguenze? Gregorio sottolinea che aveva allora 14 anni, l'età dello sviluppo della ragione (49-50).

Nel ripensarci a distanza di tempo, riconosce l'intervento della Provvidenza, che ha favorito allora il primo accostamento al Logos.⁹² L'autore insiste sul sincronismo tra

⁹² In tutta questa prima parte del racconto autobiografico l'autore gioca sull'ambivalenza del termine *logos*,

acquisizione della capacità razionale e approccio al Logos divino, che segna un distacco dall'età precedente, caratterizzata dall'errore e dalla mancanza della ragione. Considera il possesso della ragione umana necessario perché il Logos divino possa agire. Crede nella concomitante presenza nell'uomo di *logos* naturale e soprannaturale, e nel sostegno che il Logos divino può offrire al *logos* umano.⁹³ Esprime il concetto di una progressione nella conoscenza del Logos: prima c'è il timore, poi l'accostamento al Logos puro (51-53). Abbiamo visto che in Giustino e Cipriano era sentito piuttosto un salto tra l'attività della ragione e l'illuminazione della rivelazione.

L'aspetto riflessivo viene volutamente sviluppato (cfr. par. 55), perché il racconto dei fatti non è rivolto semplicemente alla cronaca, ma cerca di enucleare il senso delle cose, il filo provvidenziale che le percorre. È interessante anche il fatto che, nel momento in cui parla (o scrive) Gregorio, pur provando gioia per l'esito felice a cui è arrivato (l'incontro con Origene e la sua scuola), sa anche di non aver raggiunto la meta e di non avere la certezza di poterla raggiungere (si coglie forse un'eco di Fil 2,12: "Non che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla fine, ma mi sforzo per conquistarlo"), donde il timore. Anche questa notazione appare nuova rispetto ai precedenti, dove si sottolineava, piuttosto, a scopo apologetico, l'aspetto positivo della fase successiva alla conversione. Tornerà invece nelle *Confessioni* di Agostino.

Ma importante è anche l'intenzionale rallentamento del discorso dovuto al bisogno di rendere lode e grazie a Dio (54-55).

56-72: la decisione di studiare il diritto e il viaggio a Cesarea, da Origene. Dopo la pausa meditativa riprende il racconto dei fatti, a partire dalla morte del padre, già accennata nel par. 49. L'interesse è sempre per l'educazione ricevuta, che ora ha una svolta, conseguente alla decisione materna di fornire ai figli, dopo l'istruzione di base, una formazione retorica (56).⁹⁴ L'autore continua a ribadire la mancanza allora della percezione di quanto sarebbe avvenuto in seguito, sia da parte sua, sia dei famigliari. Solo ora capisce che occultamente, ma lucidamente, agiva il "divino pedagogo", ossia l'angelo custode (57). Fu lui a ispirare a un suo insegnante, che gli dava anche lezioni di latino e conosceva il diritto, l'idea di fargli studiare il diritto romano, e Gregorio acconsentì più per fare piacere a lui che per vero interesse. Ancora sottolinea la mancanza di progetti chiari da parte sua e si attribuisce un atteggiamento passivo, un abbandono cieco alle decisioni altrui, che può richiamare le descrizioni fatte da Cipriano e da Commodiano del loro passato (58-59).

Ricordando a posteriori, Gregorio coglie un significato profondo, 'profetico', in una battuta di quel maestro che parlava della conoscenza del diritto come di un "viatico" (*ephòdion*) utile per qualunque carriera volesse poi intraprendere. La parola lo colpisce perché indica le provviste per un viaggio (in latino *viaticum*), e di fatto egli intraprenderà un viaggio, che avrebbe dovuto portarlo a Berito (=Beyruth), il principale centro di studi del diritto, ma che in realtà lo porterà alla vicina città di Cesarea di Palestina, da Origene, e quindi

che indica sia la "ragione" sia il "Logos" o "Verbo" in senso cristiano. Non sempre la traduzione può rendere tale ambivalenza. Cfr. Rizzi, p. 127.

⁹³ La traduzione del periodo tra la fine del par. 52 e l'inizio del par. 53 ("affinché il sacro Verbo...razionale") deve essere corretta così: "affinché il sacro Verbo non fosse affidato a un'anima non ancora capace di ragionare, ma ad una che era divenuta capace di ragionare...".

⁹⁴ Il *curriculum* degli studi per i ragazzi di buona famiglia, prevedeva vari gradi: la scuola del maestro, dove si imparava a leggere e scrivere; quella del grammatico, che insegnava a leggere e commentare i classici, e quella del retore o scuola superiore, che, completata dall'insegnamento del diritto, preparava alla carriera politica. Cfr. Rizzi, p. 129. Lo studio della filosofia era invece opzionale, anche se ambito dalle classi dirigenti romane (ricordiamo il caso di Cicerone, che ne parla nel *Bruto*).

alla conversione. Il termine *efòdion* però aveva già acquistato anche un'accezione metaforica di bagaglio morale o spirituale, valido per il cammino della vita (60-62).⁹⁵

Un altro aspetto interessante di questa rievocazione, tutta tesa a cogliere le trame delle Provvidenze, è lo spostamento dell'attenzione su quanto contemporaneamente accadeva a Origene, anche lui spinto a trasferirsi da Alessandria di Egitto nella regione dove si trovava Berito. L'autore sorvola sulle cause, del resto sgradevoli,⁹⁶ per soffermarsi soltanto sullo scopo che egli ritiene di poter cogliere seppure in modo oscuro: "come se ci dovesse incontrare" (63).

Insiste sulla mancanza di ragioni determinanti per recarsi a Berito: avrebbe potuto andare a Roma (64), e sul modo strano e imprevedibile in cui tutto si svolge. Ricostruisce con una certa precisione le circostanze che lo portarono a recarsi a Cesarea, proprio per illustrare la casualità degli eventi. Il governatore della Palestina aveva voluto come collaboratore il cognato di Gregorio e "improvvisamente" gli aveva ordinato di seguirlo là, suscitando un certo malcontento, dato che questi aveva dovuto lasciare a casa la moglie, che era sorella di Gregorio (65). Successivamente il cognato aveva deciso di farsi raggiungere dalla moglie e aveva chiesto a Gregorio (e al fratello?) di accompagnarla durante il viaggio (66). "Improvvisamente" e senza sapere bene come, anche a lui tocca di partire per una meta diversa da quella preventivata, perché arriva un soldato mandato per scortarli (67). L'autore si sofferma a commentare i motivi della decisione di partire, notando che furono allora contingenti: il desiderio di fare un piacere al cognato e alla sorella, la pressione dei parenti che lo spingevano ad approfittare dell'occasione per andare a Berito a studiare diritto, l'occasione della scorta e del trasporto pubblico (68-69). Ma sempre annota che dietro le cause apparenti agivano cause ben più vere: quelle di entrare in comunione con Origene, di ricevere i suoi insegnamenti sul Logos, di ottenere un vantaggio per la salvezza dell'anima. Gregorio enumera le cause, quelle apparenti e quelle vere, in modo da farle corrispondere ad una ad una, e ribadisce che egli allora era cieco e ignaro (un motivo ben presente, come abbiamo visto, in Cipriano e Commodiano) (70). Dietro il soldato intravede l'angelo custode, che finisce col guidarlo dove non prevedeva, non a Berito, ma a Cesarea, da Origene, scopo del viaggio nel piano divino.

Si coglie una certa affinità con la concezione di Perpetua dell'esistenza di un doppio livello di realtà che si interseca e di un piano divino che si realizza nella vita dell'individuo, ma in Perpetua, già cristiana, interviene l'illuminazione ricevuta nelle visioni per capire il senso delle cose, per Gregorio tutto si chiarisce a posteriori, dopo l'incontro con Origene e la conversione.

73-80: l'incontro con Origene, che lo persuade a dedicarsi alla filosofia. L'autore non si sofferma sui particolari, non dice come e perché, arrivato a Cesarea per accompagnare la sorella, ha poi preso contatto con Origene, ma arriva direttamente a parlare di lui. E, poiché si tratta del protagonista del suo discorso ed egli sta parlando di fronte a lui e a un pubblico che lo conosce bene, non menziona neppure il suo nome, dandolo per scontato.

Si può dire che proprio questo incontro segna la svolta della vita, la conversione: lo indica l'immagine tradizionale della luce del sole. Tuttavia c'è una fase di resistenza dovuta alla mancanza ancora di lucidità e alla persistenza della cecità propria delle bestie. Cerca di fuggire, vuole andare a Berito o tornare a casa. Questa situazione ricorda quella di Cipriano, pure incerto a lungo prima di prendere una decisione pratica (73). Interviene, non la lettura della Scrittura, come per altri, ma Origene stesso: potremmo accostare il suo ruolo a quello

⁹⁵ Cfr. Rizzi, p. 131.

⁹⁶ E' nota la vicenda di ostilità del vescovo di Alessandria Demetrio nei confronti di Origene: si veda una biografia origeniana nei manuali.

del vecchio di Giustino (74). Però Origene, a differenza del vecchio, cerca in ogni modo di convincerlo della bontà della filosofia e ne fa l'elogio specificando che cosa intende per filosofia: la conoscenza di che cos'è l'uomo e di quali sono i veri beni che deve perseguire e i veri mali che deve fuggire, e pertanto anche impegno a vivere in coerenza con questa conoscenza, secondo ragione (75). Subito dopo critica l'ignoranza, che porta alla cecità e alla confusione, a desiderare come beni la ricchezza, la fama, gli onori, l'avvenenza, e a scegliere modi di vivere che possano assicurare tali beni (si ritrovano qui concetti presenti in Cipriano e Commodiano; anzi: Gregorio li anticipa), trascurando la cosa più importante: il *logos* (76-77).

L'autore sottolinea l'efficacia delle parole di Origene, ripetute in più colloqui, e la forte impressione trattane (usa l'immagine platonica di una freccia che trafigge). E tuttavia constata anche che permaneva l'incertezza, l'oscillazione tra il dubbio sulla scelta di applicarsi alla filosofia e l'attrazione verso il maestro (78). Un altro argomento introdotto da Origene è che lo studio della filosofia è necessario per essere veramente religiosi, e nessun uomo può trascurare questo aspetto (79). Tali discorsi pieni di seduzione, più volte ripetuti, convincono Gregorio, allora inconsapevole, ma ora più avvertito, della presenza in essi di una "forza divina" stringente (80). Gregorio dunque attribuisce l'impulso determinante sia alle capacità persuasive di Origene sia alla potenza del messaggio che viene direttamente da Dio, è ispirato da Dio.

81-92: l'amicizia tra Gregorio e Origene. E ciò che nasce e trasforma la situazione è il sentimento di amicizia (*philia*) che nasce in Gregorio, e ci ricorda l'amore per i profeti e per i martiri di Giustino (8,1). Qui questo aspetto è particolarmente sviluppato e costituisce un aspetto nuovo, perché è la guida stessa, il maestro, che suscita e coltiva questo affetto in un rapporto quotidiano di vita; e soprattutto si rende mediatore della conoscenza e dell'amore, anzi della passione (*eros*), per il Logos, il Cristo (81-83).

Dunque la filosofia insegnata da Origene risulta orientata e subordinata all'etica e alla teologia cristiana. E la conoscenza di Cristo viene presentata non tanto come frutto dello sforzo razionale, quanto di un annuncio e di una rivelazione; non manca una frecciata polemica verso i filosofi di professione (cfr. fine del par. 82). - Più avanti ricorderà sia l'influsso ingannevole subito dai filosofi sia il disgusto provato per le esperienze avute con loro,⁹⁷ recuperando uno schema consueto nelle storie di conversione, sia classiche sia cristiane, e che già abbiamo trovato in Giustino. -

Subito dopo l'autore descrive le decisioni conseguenti a questo innamoramento: lascia da parte affari, studi, patria e familiari, per dedicarsi interamente alla filosofia e al maestro (84). Si potrebbe intravedere qui il motivo evangelico del 'lasciare tutto' per seguire Gesù (cfr. Mc 10,28-29). L'autore, che rilegge nel presente la sua storia anche attraverso gli esempi della Scrittura, richiama il rapporto di amicizia tra Gionata e Davide (1 Sam 18,1) per spiegare l'amicizia che lo legò a Origene. Solo ora è in grado di fare tale accostamento, ma ritiene che già allora ne avesse fatto esperienza concreta (85). Sul testo biblico si sofferma poi minutamente, con metodo scolastico (probabilmente origeniano), sottolineando la piena analogia con la propria situazione: il legame tra i due amici ha riguardato le anime, dunque è stato volontario e libero, e proprio per questo molto saldo e inattaccabile dall'esterno (86-88); per di più, è stato un legame tra inferiore (Gionata/Gregorio) e superiore (Davide/Origene), e in questi casi l'iniziativa e il potere è solo del superiore: proprio per questo Gregorio sente di

⁹⁷ Cfr. par. 124, dove accenna a un'ammirazione infondata, che egli aveva nutrito, per l'idea, sostenuta dai filosofi recenti (stoici), secondo cui la stessa virtù appartiene a Dio e all'uomo; par. 128: "io sono stato costretto per un po' a scegliere di ignorarla (= la filosofia) del tutto, piuttosto che apprendere qualcosa da quanti la insegnano, ai quali non mi sembrava opportuno avvicinarmi per il prosieguo della vita, pur forse sbagliandomi a pensarla così" (tr. M. Rizzi). Cfr. ancora par. 134: "all'inizio non mi imbattei in molti (filosofi), anzi proprio in pochi che proclamavano di insegnarla (= l'etica), tutti però, in ogni caso, imitavano il loro filosofare alle parole" (tr. M. Rizzi).

non poter in nessun modo sciogliere, lui, il vincolo, neppure se lo volesse (89-92). E' implicita l'idea che una tale amicizia instaurata per iniziativa di un superiore verso un inferiore sia immagine dell'amicizia archetipica di Dio verso l'uomo, e dunque che l'amicizia con Origene sia divenuta la via ideale per percepire e vivere qualcosa dell'amicizia di Dio. Nella prospettiva di Gregorio quel cammino reale che ha compiuto andando da Origene, e con Origene progredendo verso la filosofia e la fede, era in realtà già predeterminato e guidato da Dio, che per primo lo aveva voluto, rientra nell'*oikonomìa*, ossia nel piano divino.

Successivamente l'autore descrive le cure che Origene ha dedicato alla sua educazione con l'immagine dell'agricoltore che dissoda una terra incolta (93-99). Quindi ripercorre le tappe dell'insegnamento impartito da Origene, che incomincia dalla dialettica (100-108), poi passa alla fisica, comprese l'astronomia e la geometria (109-114), all'etica (115-126). Sottolinea le differenze tra l'impostazione di Origene e quella dei filosofi contemporanei, notando in particolare che, mentre i filosofi si limitavano alle parole, Origene partiva dai fatti e dava lui stesso esempi concreti di quanto diceva (123-135). Inoltre spingeva gli allievi nella medesima direzione, inducendoli a un autoesame e ad applicare nella vita le virtù (136-144). All'interno di questa esposizione dell'esperienza passata, Gregorio riflette sul suo presente, constatando di non aver davvero corrisposto agli insegnamenti ricevuti, a causa delle sue cattive disposizioni, anche se da Origene, e dal suo esempio, ha perlomeno ricevuto l'amore per la virtù (145-149). L'autore passa quindi a toccare l'ultima tappa dell'insegnamento di Origene: la teologia, illustrando il suo originale metodo, che consiste nel far conoscere le dottrine relative al divino di tutti i filosofi, eccetto gli atei, proprio perché in questo modo si evita di lasciarsi intrappolare da un solo sistema filosofico (150-157). E a questo proposito si sofferma sulle divisioni e le dispute tra i vari filosofi, mostrando che esse sono causate dal cieco attaccamento alla dottrina in cui ciascuno per caso si è imbattuto all'inizio, quando era ancora inesperto, e da cui non è poi più stato in grado di staccarsi, così come non si riesce a uscire, una volta entrati, da una palude, da una foresta impenetrabile, da un labirinto (158-169).

Rizzi (p. 174) nota che Gregorio smantella lo schema della ricerca del vero maestro, presente anche in Giustino. Potremmo anche dire che lo sovverte, perché l'approccio alle varie filosofie non è preliminare alla conversione, ma interno ad essa..

Origene guida l'allievo a conoscere tutte le filosofie, mostrando quanto di buono e di vero c'è in ciascuna e tralasciando le falsità, ma invitando comunque ad aderire a Dio e ai profeti nella religiosità, spiegando le Scritture con eccezionale competenza, anzi secondo una vera e propria ispirazione divina (170-181).

Parr. 182-184: la scuola di Origene come paradiso. Nell'ultima parte l'esperienza vissuta viene sintetizzata in un quadro entusiastico di ricerca in tutte le direzioni, in piena libertà e felicità. Si può notare che adesso finalmente si assiste al superamento delle condizioni negative iniziali: non più ignoranza e dubbio, ma possibilità di esplorare e conoscere tutto, non più passiva dipendenza dalle iniziative altrui, ma interesse e soddisfazione a indagare (182). Per rendere meglio l'idea, l'autore paragona la scuola di Origene al paradiso (183). Più avanti la paragonerà alla città e patria santa, alla Gerusalemme celeste, e ancora si soffermerà sull'attività svolta in essa, sottolineando la dedizione alla Scrittura, alla preghiera, ai colloqui mistici, accennando a rivelazioni notturne e rilevando l'intensità della presenza dello Spirito Santo (196).

Ritroviamo dunque anche qui l'attenzione per visioni e rivelazioni, un tema importante già in altre autobiografie (Aristide, Perpetua).

Parr. 184-207: il dolore del distacco dal "paradiso". La conclusione è caratterizzata da un potenziamento degli espedienti retorici ed emotivi (si veda il ricorso a numerose immagini, la serie di interrogazioni retoriche e di esclamazioni). L'autore esprime tutta la tristezza del congedo con una serie di similitudini di matrice biblica: quelle con Adamo scacciato dal paradiso: Gen 3 (184-189), col figliol prodigo che abbandona la casa paterna: Lc 15,11-32 (190-194), con gli ebrei deportati in Babilonia: 2 Re 24-25; Sal 136,1-4 (195-198), con il viandante aggredito dai briganti nella parabola del Buon Samaritano: Lc 10,30-37 (199).

Abbiamo anche una serie di inversioni rispetto alla situazione precedente. Mentre l'amicizia con Origene aveva rappresentato il distacco dalla famiglia e dalla patria (par. 84), ora c'è la costrizione a ritornarvi, abbandonando la "nuova famiglia" (cfr. Mc 3,34) e la nuova patria trovata nella scuola (189). L'immagine della luce del sole che aveva caratterizzato l'incontro con Origene (cfr. par. 73) viene riutilizzata nel contrasto luce/tenebre perché, se la scuola è nella luce perpetua, come la Gerusalemme celeste di Apoc 22,5 (196), il futuro è notte e tenebre (194).

Attraverso le similitudini bibliche l'autore delinea un quadro cupo del presente, ma in cui c'è oscillazione sul significato della partenza e sulle prospettive future. Ora confessa che la sua partenza non è senza colpa (185), pensa che avrebbe dovuto rimanere (187), si sente indegno, e si attende la punizione per questo. Ora ritiene anche di andarsene come uno che è cacciato via e costretto a fuggire in una terra straniera (196-197). Poi ancora pensa che va di sua volontà ed è sconfitto, non da altri, ma da sé stesso, perché potrebbe rimanere (198), e ha paura di quello che gli capiterà, perché pensa al peggio (199). Teme di non essere abbastanza equipaggiato per il futuro, ossia di non aver ricavato dalla scuola tutto il frutto che avrebbe dovuto (191). Si aspetta di dover immergersi in una vita disordinata e tumultuosa e di non poter più dedicarsi alla meditazione teologica e alla Scrittura e neppure alla preghiera, a causa della professione di avvocato che lo attende. Avverte un'incompatibilità tra la vita comune e il vivere "davanti a Dio" (192-194). Pensa che forse non vorrà più recitare gli inni appresi pur ricordandoli, e teme perfino di dimenticarli (197).

Ma alla fine, proprio riflettendo sulla parabola del Buon Samaritano, pensa al ruolo del Logos Salvatore, che può guarire anche il viandante mezzo morto (200); riconosce di possedere i semi del logos, sia quelli connessi con la ragione sia quelli trasmessi da Origene col suo insegnamento (201), e non esclude di poterli mettere a frutto, nonostante la sua tendenziale sterilità (cfr. 93), anche in mezzo agli affari della vita pubblica, fino a ricavarne covoni da portare un giorno (cfr. Sal 126,6) al maestro (202).

L'epilogo (203-207) ritorna a parlare del carattere del discorso, come il prologo, e con la ripresa dei medesimi *topoi*: dichiarazione di modestia, senso di inadeguatezza, proclamazione di sincerità e semplicità (203); quindi c'è l'appello al destinatario con la richiesta di preghiere a Dio (204). Egli ora sa che potrà contare soltanto su Dio (205) e desidera che gli sia inviato un angelo come guida (206); spera di poter ritornare un giorno (206).

Conclusione. Pernot (pp. 787-789) ha riconosciuto come elemento caratteristico di questo *Discorso* la presenza della *confessio*, e nota che è l'autore stesso a suggerirlo, dato che qualifica il suo racconto autobiografico come *homologhìa* (par. 55), che corrisponde al termine latino *confessio*, e più avanti, parlando dell'insegnamento di Origene, spiega di voler semplicemente *homologhèin*, cioè esporre ciò che gli è capitato nella scuola, piuttosto che usare gli artifici dei retori (par. 132). Non solo, ma usa il medesimo verbo per confessare la colpa di aver disprezzato la filosofia (par. 134) e i propri limiti nella pratica delle virtù (par. 146). Pernot nota l'impronta fortemente cristiana sottostante all'uso di questi termini e

individua quindi la presenza in questa opera della *confessio fidei*, *confessio laudis*, *confessio peccatorum*, espresse, rispettivamente, nella testimonianza sulla propria vita di convertito e credente; nella lode alla grandezza e misericordia divine, così come all'angelo custode e a Origene, "uomo divino"; nella confessione dei peccati commessi. In più punti si coglie un vero e proprio esame di coscienza.

Nella parte finale, attraverso l'accorto ricorso ad esempi biblici, l'autore rilegge la propria esperienza del distacco dal maestro assimilandola a quella di grandi figure della storia sacra (Adamo, il figliol prodigo, gli ebrei condotti in prigionia in Babilonia, il viandante assalito della parabola del buon samaritano).

Tra gli elementi di novità di questa autobiografia c'è il fatto che l'intervento divino risulta mediato da una serie di interventi umani inconsapevoli (il maestro, il cognato, il soldato) e consapevoli (Origene). Ruoli simili avevano svolto per Perpetua le figure-guida di Saturo e Pomponio. Ma Gregorio introduce pure con particolare convinzione la figura dell'angelo custode, che a molti commentatori ha richiamato quella dell'angelo Raffaele nel libro di *Tobia*.

Nel ritrarre sé stesso l'autore usa il criterio della modestia senza forzature, ma si direbbe con sincerità: sia nel descriversi prima dell'incontro con Origene, sia dopo, non esita a rilevare i propri limiti, i propri scarsi successi. Non attribuisce soltanto a una fase passata le incertezze e la confusione (come Cipriano, Commodiano), ma anche al presente, e non ha particolare fiducia nel futuro. Anche se delinea un progresso nella propria vita, non si sente "arrivato" e sicuro; teme perfino una regressione. Manca pertanto in lui lo schema così netto (tenebre/luce) di altri autori: se c'è stato questo passaggio, quando è entrato alla scuola di Origene, si prospetta una possibile inversione luce/tenebre col ritorno alla vita pubblica.

Si può cogliere poi una differenza rispetto allo schema di Giustino (del resto non solo di Giustino), che prevedeva una fase di deludente ricerca presso i filosofi contemporanei e poi il ritrovamento della verità nella Scrittura e nella rivelazione. In Gregorio i contatti negativi coi filosofi sono accennati, ma non impediscono di fare buon uso dello studio della filosofia: alla scuola di Origene non c'è solo l'interpretazione della Scrittura, ma avviene un recupero delle varie filosofie, di tutte le filosofie, diventate necessarie per affrontare criticamente il discorso su Dio.

4.6. GREGORIO DI NAZIANZO, *Perì tòn eautoû bîon (Autobiografia)*, vv. 1-551

Con Gregorio di Nazianzo abbiamo a disposizione più scritti autobiografici, dato che egli ama parlare di sé in tutta la sua produzione, ma soprattutto in quella poetica. E possiamo anche dire che egli ci fornisce scritti che si possono definire autobiografici in senso più pieno rispetto ai precedenti. In particolare il cosiddetto *Carmen de vita sua*, che leggeremo in parte, è stato considerato il precedente che più si può accostare alle *Confessioni* di Agostino.

La vita di Gregorio. Gregorio di Nazianzo è uno tra i principali autori di quella che talora è stata definita "l'età dell'oro" della letteratura patristica, ossia il IV sec. In particolare fa parte del gruppo dei tre grandi Cappadoci (ossia autori originari della Cappadocia, regione interna dell'Asia Minore, oggi Turchia): Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, appunto. I primi due erano fratelli, mentre Gregorio di Nazianzo era legato da stretta amicizia con Basilio (pressoché coetaneo) e, come vedremo, questo elemento ebbe un grande influsso sulla sua vita.

Volendo scandire le principali tappe della biografia di Gregorio (utili anche per capire la trama del suo poema autobiografico), possiamo dire che nacque da famiglia cristiana, nel 329 o 330, ad Arianzo, in Cappadocia, e, dopo una prima istruzione, si recò ad Atene per compiere gli studi superiori (forse negli anni 354-357 o 350-357), alla fine dei quali si ritirò nel

Ponto, ad Annesi, a condurre vita ascetica con Basilio. Venne ordinato presbitero dal padre, che era vescovo di Nazianzo, nel 361, contro la sua volontà. Dopo un tentativo di ribellione e una fuga, ritornò a Nazianzo e vi rimase, dal 362 al 375, dedicandosi alla predicazione. Nel 371 venne pure ordinato vescovo di Sàsima, per iniziativa di Basilio che era d'accordo col padre di lui, ma senza che egli lo sapesse e lo volesse. A Sàsima egli non si recò mai, e rimase a Nazianzo. Nel 374 morì il padre e nel 375 la madre. In quell'anno si recò a Seleucia, nel monastero di s. Tecla, e vi rimase, sembra, fino al 379. Nel 379 fu chiamato a Costantinopoli per sostenere la causa dei cattolici di fede nicena contro gli attacchi degli eretici ariani. Dopo che Teodosio, nel 380 (editto di Tessalonica), riconobbe la fede nicena come la fede ufficiale dell'impero, a Gregorio fu affidata la cattedra episcopale di Costantinopoli. Per tre anni tenne l'incarico pronunciando un buon numero di omelie e orazioni. Nel 381 presiedette un importante Concilio (il II Concilio ecumenico) nella sua città, ma ben presto si dimise, a causa di molte ostilità e intrighi. Lasciò la sede e tornò a Nazianzo, dove ebbe occasione di tenere ancora alcuni discorsi. Trascorse gli ultimi anni della vita, dal 383 al 389 o 390 ad Arianzo, la città natale, conducendo quella vita ascetica a cui aveva sempre aspirato e componendo la maggior parte dei suoi carmi.

Gli scritti autobiografici e il poema *De vita sua*. Un buon numero di scritti di Gregorio (orazioni, lettere, poesie) hanno carattere autobiografico; in particolare c'è tutto un gruppo di componimenti poetici (99, per un complesso di 7.000 versi) che sono stati classificati come autobiografici nella raccolta del Migne (si tratta della sezione II,1, in PG 37). Un importante studioso di Gregorio, J. Bernardi, che si è occupato anche e in particolare degli scritti autobiografici (nel volume *L'invention de l'autobiographie*),⁹⁸ si sofferma su tre scritti come soprattutto significativi: il *Perì ton kath'heautòn*, "Sulle sue prove" (II,1,1), di 634 esametri; il *Eis tòn heautoû bion*, "Sulla sua vita", in lat. *De vita sua* (II,1,11), di 1949 trimetri giambici; e l'orazione funebre per Basilio (*Or.* 43).

Noi ci occuperemo del poema *De vita sua*, che è il più caratterizzato in senso autobiografico.⁹⁹ Fu scritto, secondo Bernardi, nel 382, a 52 anni (nel v. 388 l'autore richiama come molto recente l'elogio di Basilio da lui fatto: probabilmente l'*Or.* 43, che è del 382), ma forse venne ancora rielaborato negli anni successivi, dato che vi si trovano cenni che alludono al 389.¹⁰⁰

Il poema risente fortemente degli eventi più recenti (379-381), che anche quantitativamente occupano almeno la metà del componimento. La circostanza specifica che spinge Gregorio a scrivere è l'abbandono improvviso della propria sede episcopale: vuole giustificarsi davanti al popolo di Costantinopoli, sia per questo gesto, sia per tutta la sua condotta tenuta in quel periodo. In particolare egli si era reso responsabile di una vicenda

⁹⁸ J. Bernardi, *Trois autobiographies de Saint Grégoire de Nazianze*, in *L'invention de l'autobiographie*, pp. 155-165.

⁹⁹ Di questo poema abbiamo un'edizione critica, curata da Chr. Jungck, Heidelberg 1974, che viene sostanzialmente ripresa da C. White nella sua edizione, con trad. ingl. a fronte: Gregory of Nazianzus, *Autobiographical Poems*, Cambridge, University Press, 1996. Una trad. it. (non esente da difetti) è stata elaborata da L. Viscanti nella "Collana di testi patristici" 62, Roma, Città Nuova, 1987. I testi allegati sono tratti da questi due ultimi lavori. Quello di Viscanti presenta molte manchevolezze (alcune della traduzione le segnaleremo) e a dimostrare la sua impreparazione c'è già il fatto che egli tradusse a partire dal testo del Migne (edito nel '700), ritenendo che non esistessero altre edizioni, mentre c'era quella di Jungck (del 1974). Abbiamo dovuto ricorrere alla trad. di Viscanti perché non mi risulta che ci siano altre traduzioni in italiano.

¹⁰⁰ Secondo Bernardi, *Trois autobiographies*, p. 161, l'accento nel v. 1132 all'imperatore "che regge attualmente l'Italia" si riferisce a Teodosio che negli anni tra la fine del 388 e l'inizio del 391 si era installato in Italia.

incresciosa: si era fatto abbindolare con eccessiva ingenuità da un avventuriero, un tale Massimo, che mirava ad occupare lui la sede episcopale (ben 300 versi sono dedicati al penoso episodio). Si era poi trovato invischiato in una serie di conflitti ecclesiastici, senza riuscire a trovare una soluzione pacificatrice, ed essendo osteggiato da tutti. Pertanto lo stato d'animo nel momento in cui scrive è di grande amarezza e delusione; prova una profonda avversione per l'ambiente episcopale. Allude in modo talora oscuro a fatti precisi, che i destinatari conoscevano bene e che noi possiamo almeno in parte ricostruire rifacendoci a notizie ricavabili da altre opere. Il tono è virulento e ha fatto supporre che l'opera non sia stata pubblicata.¹⁰¹

L'aspetto apologetico non è però l'unico, e lo si riconosce anche dal fatto che l'autore sente il bisogno di ripercorrere tutta la sua vita fin dall'inizio: i primi 500 versi sono dedicati al periodo anteriore agli eventi più recenti, che vengono raccontati seguendo l'ordine cronologico. Si può cogliere uno scopo istruttivo e perfino di intrattenimento; ma si può anche considerarlo una forma di autoanalisi e un mezzo consolatorio.

Destinatari dello scritto sono in primo luogo i fedeli di Costantinopoli (cfr. vv. 8 ss.), ai quali parla come se fosse ancora con loro, ma guarda anche ai posteri (vv. 42, 1131 ss.). In primo luogo si rivolge a Dio.

Non è facile individuare la struttura dell'opera e le proposte variano a seconda che si tenga conto dei contenuti (Viscanti) oppure delle indicazioni formali introdotte dall'autore (intermezzi, riflessioni) (White).

Risultano nettamente distinti un prologo (vv. 1-50) e una sezione che narra la vita di Gregorio prima dell'arrivo a Costantinopoli (vv. 51-551); poi si possono individuare: una sezione che descrive i contrasti dottrinali a Costantinopoli, dove viene chiamato (vv. 552-730), quindi la spinosa faccenda di Massimo (vv. 731-1038), l'attività in difesa della fede trinitaria (vv. 1039-1269), la nomina a vescovo di Costantinopoli con numerose vicende drammatiche, anche un attentato alla sua vita (vv. 1270-1505); l'ultima parte è dedicata alle questioni relative al concilio (morte del presidente Melezio, nomina di Gregorio alla presidenza, fallimento delle sue proposte per risolvere le divisioni nella chiesa di Antiochia) fino alla brusca decisione di andarsene (vv. 1506-1918); abbiamo infine un epilogo (vv. 1919-1949).¹⁰²

Il poema come autobiografia. Il poema è stato molto studiato, ma poco come autobiografia, a parte, ovviamente, il fondamentale studio di Misch.¹⁰³ E' stato letto da Viscanti e da Bernardi ¹⁰⁴ soprattutto per il contenuto, al fine di ricostruire la vita dell'autore e il momento storico in cui vive, in particolare la situazione della Chiesa. Anche un contributo di A. Quacquarelli ¹⁰⁵ rimane quasi esclusivamente su questo piano; lamenta del resto che mancano ancora indagini sugli aspetti psicologici e formali (p. 107) e afferma:

¹⁰¹ Cfr. Bernardi, p. 161.

¹⁰² Garzya (p. 198) però, che segue Misch, distingue solo tre parti principali: prologo (1-50), narrazione (51-1918) ed epilogo (1919-1949). E divide la narrazione in due sole parti: 51-333 (gli eventi fino ai 30 anni) e 334-1918 (il seguito).

¹⁰³ Vi dedica un capitolo specifico (I.2, pp. 612-636).

¹⁰⁴ Di Bernardi, oltre al saggio sopra citato, si può menzionare il volume *Gregorio di Nazianzo. Teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, tr. it., Roma, Città Nuova, 1995, in cui il cap. XIV è dedicato a "Un poeta cristiano", pp. 306-325 (in particolare, sui due poemi autobiografici, pp. 317-323, che riprendono i contenuti dell'articolo precedente).

¹⁰⁵ A. Quacquarelli, *Gregorio di Nazianzo e Paolino di Pella: tra biografia e autobiografia*, in *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale, Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 ottobre 1988*, a cura di A. Ceresa Gastaldo, Bologna, EDB, 1990, pp. 105-125.

"L'*Autobiografia* del Nazianzeno è tutta da scoprire" (p. 115). Tuttavia è uno dei non molti contributi che forniscono osservazioni utili. Dal punto di vista letterario ci sono state indagini rilevanti di specialisti come quelle di M. Pellegrino e di F. Trisoglio:¹⁰⁶ offrono spunti significativi, anche se non propriamente nell'ottica di chi indaga i caratteri dell'autobiografia cristiana e il punto di vista dell'autore in quanto scrittore che parla di sé. Pellegrino è interessato soprattutto a cercare se ci sia o meno vera poesia nel Nazianzeno; Trisoglio analizza meriti e difetti artistici. Uno studio valido di alcuni poemi autobiografici, e in particolare del nostro, è quello di A. Garzya,¹⁰⁷ che ricerca gli elementi retorici, ma si sofferma su pochi passi.

Il Sizoo (c. 1053) classifica il poema tra le "Apologie"; Garzya (p. 203) vi vede la struttura dell'encomio e vi riconosce un sottile filo conduttore apologetico; Quacquarelli (p. 107) considera Gregorio l'iniziatore del genere della *confessio*, rappresentata principalmente dalle *Confessioni* di Agostino. Trisoglio (p. 403) definisce il carme "più che un'autobiografia, un'antologia autobiografica, a carattere più di conversazione che di trattazione", ma lo avvicina anche alla tragedia classica nella sua impostazione generale: "presenta infatti - dice (p. 421) - il momento del sogno nelle rigogliose speranze di Atene, lo scorcio della delusione in Sasima, la parentesi eroica nell'Anastasia [chiesa di Costantinopoli], il trionfo nella cattedrale, la catastrofe nel concilio" e sottolinea la vena elegiaca della tristezza.

Bernardi (pp. 164-165), che definisce il poema di Gregorio "la prima, in senso cronologico, delle autobiografie cristiane", cerca le ragioni per cui Gregorio con tanta insistenza parli di sé e individua tre fattori: 1. il temperamento appassionato; 2. l'influenza della Bibbia, che sempre torna a rileggere la storia del popolo di Dio per rintracciarvi i segni dell'intervento di Dio: anche Gregorio rilegge la sua vita per trovarvi il senso del suo destino; 3. l'influsso degli studi ad Atene, e in specie delle declamazioni udite o pronunciate. Quanto alla scelta della forma poetica, trova in quanto dice Gregorio stesso (vv. 6-8), i motivi: sono quelli sia di dilettere sia di istruire i giovani, e in questo sembra che si possa ritrovare il proposito, formulato alla fine del periodo ateniese, di dedicarsi all'insegnamento.

Bernardi riconosce che il genere dell'autobiografia rientrava nell'interesse dei sofisti e richiama in particolare l'*Autobiografia* del retore Libanio (scritta nel 374). Ritiene che Gregorio prenda questo precedente come un punto di riferimento, ma per modificarne in senso cristiano l'impostazione.

La forma letteraria. Una caratteristica del componimento è la varietà di forme e di toni. L'andamento narrativo costituisce come la trama di fondo. L'autore segue sostanzialmente l'ordine cronologico,¹⁰⁸ ma con significative sproporzioni nella trattazione dei vari momenti della sua vita,¹⁰⁹ che corrispondono all'interesse di chi scrive. Ai racconti di tono disteso si alternano scene descritte con grande vivacità e sensibilità drammatica (egli stesso del resto richiama talora esplicitamente il teatro: cfr. 864): si vedano ad esempio i racconti della tentata consacrazione notturna di Massimo (vv. 886 ss.); dell'insediamento di Gregorio sulla cattedra

¹⁰⁶ Di Pellegrino rimane importante la sua tesi di laurea, poi pubblicata, dal titolo *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano, Vita e Pensiero, 1932, che dedica il I capitolo a "La poesia autobiografica" (pp. 12-27). Trisoglio ha scritto un articolo intitolato *Gregorio di Nazianzo, "De vita sua" (2,1,11): struttura e arte del carme*, in "Orpheus" n.s. 19-20 (1998-1999), pp. 402-423.

¹⁰⁷ A. Garzya, *Autobiografia in Gregorio Nazianzeno*, in *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Atti del Convegno (Pisa, 16-17 maggio 1991), a cura di G. Arrighetti e F. Montanari, Pisa, Giardini, 1993, pp. 197-208.

¹⁰⁸ Solo Quacquarelli stranamente lo nega e ritiene che l'ordine sia piuttosto quello della "connessione spirituale" (p. 114).

¹⁰⁹ Cfr. Trisoglio, p. 403.

di Costantinopoli ad opera dell'imperatore Teodosio (vv. 1310 ss.); dell'attentato notturno alla sua vita ad opera di un sicario (vv. 1440 ss.).

Vengono talora inseriti nei racconti, per renderli più vivaci, discorsi propri o di altri (del padre, di avversari, di Massimo, ecc.). Spesso l'autore interrompe il racconto con apostrofi dirette (a Cristo, a Basilio, anche alla propria anima, al demonio), con riflessioni, che riguardano sé stesso, ma anche la condizione umana in generale. Abbiamo varie sentenze, come queste: "forte è l'amore quando si unisce all'autorità" (vv. 340-341); "sempre l'invidia abbatte ciò che si erge in alto" (v. 335); "a tutti è cara la modestia" (v. 1390), ecc. Spiccano i lamenti, le invocazioni. Ma ci sono anche esposizioni dottrinali (cfr. vv. 641-651).

I vari blocchi narrativi sono collegati da osservazioni, interrogativi dell'autore proprio sul modo di proseguire: possono apparire delle zeppe, ma hanno la funzione di segnare pause significative, talora di introdurre commenti personali.

E' stato riconosciuto che Gregorio fa un uso consistente della retorica nell'opera (Sizoo, Garzya). L'autore adotta nell'esposizione della prima parte della sua vita (fino ai 30 anni) la topica retorica, quale viene definita dai retori Menandro di Laodicea e Ermogene, e che prevede: 1. i fatti antecedenti la nascita (e quindi riferimenti ai genitori e a un sogno profetico); 2. la nascita; 3. l'allevamento e l'educazione; le attitudini e le scelte di vita. Anche successivamente, per quanto riguarda l'età adulta, si attiene fondamentalmente alle regole: a quella di esporre fondamentalmente le gesta (*praxeis*) del personaggio, ma anche, secondo Sizoo: eventi (*xymphorài*), fortuna (*tyche*), virtù (*areté*) e lotte (*agônes*). Non manca però l'influsso cristiano: nell'epilogo compare al posto della fortuna antica la speranza del cielo. Di stampo retorico sono pure le digressioni: descrizioni di eventi, di luoghi, di persone,¹¹⁰ che danno occasione talora a spunti polemici o apologetici, oppure a riflessioni. E lo stile è ricco di figure retoriche.¹¹¹

Molto spazio hanno l'invettiva e il sarcasmo,¹¹² soprattutto contro Massimo (vv. 920 ss.), con una foga e un'insistenza che appaiono talora eccessive: basti osservare il gran numero di ricorrenze dell'epiteto "cane",¹¹³ che gioca sull'appartenenza alla scuola cinica dell'individuo. Ma Gregorio osa colpire con durezza anche l'amico Basilio, a causa della nomina episcopale impostagli da lui. E attacca i colleghi vescovi suoi avversari con ironia: ad es., li definisce "carissimi amici" (v. 1765).

Il linguaggio è permeato di numerose immagini e similitudini. Molte sono tratte dalla natura: si veda, ad es. l'immagine delle piogge torrenziali che portano via tutto, lasciando soltanto i sassi, per indicare il tempo che porta via le cose belle (vv. 22-23) o quella della fonte d'acqua dolce in mezzo alle acque salate del mare per definire il proprio comportamento corretto in contrasto con quello degli altri giovani, ad Atene (vv. 217-218); per esprimere il proprio senso di costrizione e l'impaziente desiderio di libertà ricorre a una lunga similitudine con un cavallo (vv. 1818 ss.).¹¹⁴ Ma molte vengono attinte dalla mitologia classica e, particolarmente, dalla Bibbia: egli stesso dice di essere abituato "a mutuare dalle Sacre Scritture il mio modo di sentire" (v. 791). Ad es., dovendo esprimere ciò che Massimo (che proveniva da Alessandria d'Egitto) è stato per lui, lo paragona a una delle piaghe d'Egitto (v.

¹¹⁰ Cfr. Garzya, p. 198, che analizza le descrizioni della tempesta durante il viaggio ad Atene (124-211), del borgo di Sàsima, sede episcopale assegnata a Gregorio (439-462), della massa di fedeli in ascolto di Gregorio (1061-1070), dell'ingresso solenne di Teodosio e di Gregorio nella chiesa dei ss. Apostoli, ingresso accompagnato da un prodigio (1325-1395).

¹¹¹ Su questo aspetto cfr. Trisoglio, p. 414.

¹¹² Su questo aspetto cfr. Trisoglio, pp. 409-410.

¹¹³ Secondo Trisoglio (p. 416), ben 19 volte.

¹¹⁴ Si tratta di un'immagine ricorrente (cfr. vv. 123, 412), già consacrata dalla cultura classica (Platone).

748); ma lo assimila anche alla divinità egiziana Proteo, capace di trasformarsi continuamente (v. 808). Descrive la decisione di prendere le distanze dai vescovi avversari ricorrendo all'episodio genesiaco (Gen 13,5-9) di Abramo e Lot che si divisero (vv. 1760 ss.).

Ma alla Bibbia si fa anche riferimento esplicito per trarre modelli di comportamento: si veda il paragone del padre con Abramo (v. 53), il richiamo ad Elia e a Giovanni, al momento di scegliere un modo di vivere (vv. 292 ss.), ecc. E' un motivo che già abbiamo riscontrato in Gregorio il Taumaturgo.

Rapporto con Agostino. Ci si è chiesti se Agostino conoscesse Gregorio di Nazianzo e potesse essere stato influenzato da lui, ma non c'è univocità di posizioni. Sizoo (c. 1054), che segue Misch, ritiene che le opere autobiografiche di Gregorio Nazianzeno possano aver contribuito alla nascita delle *Confessioni*. Invece P. Courcelle, che ha indagato specificamente i precedenti di Agostino,¹¹⁵ esclude che Agostino possa aver letto il poema *De vita sua*. Per Bernardi (p. 165) l'ipotesi di un rapporto non è affatto inverosimile, perché nell'ambiente milanese erano conosciuti e apprezzati i Cappadoci: Ambrogio usa le opere di Basilio, Rufino traduce discorsi di Gregorio di Nazianzo, e potevano esserci alla corte di Teodosio simpatizzanti del Nazianzeno interessati a far conoscere in occidente i suoi scritti.

Molti hanno tentato invece di paragonare semplicemente il poema di Gregorio con le *Confessioni* di Agostino per verificare analogie e differenze. Trisoglio tende a sottolineare le differenze e ad attribuire la palma della superiorità ad Agostino: "Lo spirito è...sostanzialmente diverso dalle *Confessioni* di Agostino, che sono autoaccusa per i suoi peccati e celebrazione della misericordia di Dio: l'asse direzionale è divergente, anche se entrambi s'incontrano nell'altezza meditativa e nella fervida schiettezza del sentimento. Entrambi eccellono per l'acutezza del pensiero teologico e per la lucida perspicuità con cui hanno esplorato l'anima umana nei suoi problemi e nei suoi palpiti, ma Agostino ha un ben superiore afflato di magnanimità spirituale e di ampiezza visuale: lungo le *Confessioni* alita un respiro ben più potente" (pp. 422-423). Invece Quacquarelli sembra suggerire un valore almeno pari: "Le *Confessioni* di Agostino sono un'opera grandiosa dai vasti orizzonti che aprono all'infinito dell'anima umana attraverso momenti ed esperienze vissute e sofferte. L'*Autobiografia* del Nazianzeno è un capolavoro della poesia cristiana antica" (p. 108).

Vv. 1-551. La vita prima di andare a Costantinopoli.

Possiamo individuare all'interno di questa parte la seguente struttura:

- prologo (vv. 1-50);
- genitori, nascita, educazione (vv. 51-100); con ulteriore ripartizione: genitori (51-81), nascita (82-92), educazione (93-100);
- gli studi ad Atene (vv. 101-276); con ulteriore ripartizione: viaggio (101-210), vita studentesca (211-236), ritorno in patria (237-276);
- la ricerca della giusta strada (vv. 277-336);
- eventi catastrofici: l'ordinazione sacerdotale, la morte del fratello (vv. 337-385);
- l'ordinazione episcopale (vv. 386-485);
- fuga e ritorno (vv. 486-525);
- cure pastorali a Nazianzo, fuga a Seleucia (526-551).

Vv. 1-50: prologo. L'autore stesso segnala alla fine che si tratta di un proemio (v. 50: "Sia questo il proemio dell'opera").

¹¹⁵ P. Courcelle, *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*, in "Revue de Philologie" 31 (1957), pp. 23-51.

Il brano ha una struttura simmetrica, perché presenta alla fine la ripresa dei temi iniziali.

All'inizio Gregorio indica lo scopo e il contenuto (v. 1: "Lo scopo dell'opera è quello di ripercorrere la strada delle mie sventure, ovvero dei miei successi"), non senza una certa ironia.¹¹⁶ E anche alla fine ripete di dover raccontare le proprie vicende risalendo un po' indietro (vv. 43-44). All'inizio si rivolge ai destinatari, ossia a quelli che erano i suoi fedeli (v. 8: "Per voi è l'opera, voi che eravate un tempo miei, ma ora siete di altri"), per invitarli all'ascolto, e, al fine di attirare l'attenzione, si serve di un'invocazione solenne ed elogiativa agli abitanti di Costantinopoli, nuova Roma (vv. 12 ss.). Accenna alle divisioni tra coloro che lo avevano appoggiato nelle sue lotte e gli altri, e di nuovo ricorre all'ironia, quando osserva che ora tutti sono ben disposti ¹¹⁷ verso di lui, essendo ridotto al silenzio (v. 11). Alla fine di nuovo sollecita l'ascolto sia dai contemporanei sia dai posteri (v. 42). All'inizio e alla fine indica gli obiettivi: quelli di dare conforto (a sé stesso) e fornire ai giovani un insegnamento, reso piacevole dalla forma poetica (vv. 6 ss.); quello di evitare che prevalgano le menzogne su di lui, dato che circolano false versioni dei fatti da parte di persone che mirano a discolarsi accusando altri (v. 45).

Pone al centro sé stesso come uomo assolutamente esente da menzogna, colpito da molte sofferenze in occasione di molte vicissitudini, dalle quali ha però ricavato un accrescimento di conoscenza (vv. 17-19). E subito dopo, con una massima sapienziale ("Tutto finisce; anche le cose belle finiscono") e con l'immagine delle piogge torrenziali che portano via tutto e lasciano soltanto i ciottoli (vv. 20 ss.), suggerisce l'impressione di desolazione dell'attuale situazione: sua e della Chiesa. Ma si sofferma in particolare sulle responsabilità dei pastori di chiese (vv. 27-39), indegni del compito loro affidato, corrotti e presuntuosi; e include sé stesso nel novero delle cattive guide ("Noi siamo quel famoso torrente ...").

Si può notare la forte denuncia della corruzione del clero messa così in evidenza fin dall'inizio, ma anche il tono umile e la condivisione delle colpe: "lo dico piangendo: sediamo tutti indegnamente su alti seggi" (vv. 28-29). Il racconto si preannuncia dunque permeato dallo spirito di esame di coscienza, a cui Gregorio non si sottrae. Inoltre egli vuole che chi ascolta, o legge, ricavi un insegnamento, ed egli stesso, non solo dà esortazioni specifiche a non seguire le cattive guide (vv. 36-37), ma suggerisce principi generali in forma sentenziosa, come: "i malvagi amano ascrivere le cause delle loro malefatte a coloro che le subiscono" (vv. 46-47).

Vv. 51-100: genitori, nascita, educazione. Incomincia il racconto, secondo le convenzioni del genere biografico ed encomiastico, dalla presentazione dei genitori (vv. 51-81). Il padre è descritto positivamente, dato che è paragonato ad Abramo nello stile di vita; ma non viene nascosto il passato ereticale.¹¹⁸ Risulta un pastore esemplare, e questo elogio spicca dopo le reprimende verso i pastori contemporanei fatte nel prologo. La madre è pari al marito e di lei si sottolineano la religiosità e la tempra "virile", secondo un luogo comune ampiamente adottato nella tradizione antica per elogiare le donne.

Sulla madre si sofferma, in vista di presentare la sua nascita in un'aura celeste. L'autore, anche attraverso domande un po' artificiose ("A che scopo questa chiarificazione? ..."), che tradiscono il bisogno di accreditare un fatto prodigioso, narra del desiderio materno

¹¹⁶ Secondo Bernardi, *Trois autobiographies*, p. 159, i versi iniziali (vv. 14) riecheggiano l'inizio dell'*Autobiografia* del retore pagano Libanio, ma con la significativa omissione del termine *tyche*, "fortuna", connesso con le concezioni pagane.

¹¹⁷ Inesatta la trad. del v. 11 che rende *eumenèis*, "benevoli, ben disposti" con "cari".

¹¹⁸ Altrove Gregorio dice che aveva seguito la setta degli Ipsistarii, che veneravano Dio come Altissimo, in greco *Hypsistos* (*Or.* 18,5).

di un figlio maschio e della preghiera, accompagnata da un voto, con cui donava a Dio il nascituro. E una visione conferma la validità del gesto. Gregorio sembra suggerire una certa impulsività della madre nel voto, tuttavia riconosce l'intervento di Dio e ne è fiero, ma è attento a riconoscersi colpevole di eventuali indegnità (v. 81). Si coglie un'allusione alla figura di Anna, madre di Samuele (cfr. 1 Sam 1,10-11).

Parlando della nascita (vv. 82-92) di nuovo sottolinea l'ambivalenza: in essa coglie l'aspetto del dono di Dio e quello della derivazione dal fango (con allusione al racconto della creazione). E si sofferma sulla consacrazione a Dio ¹¹⁹ rinviano, questa volta esplicitamente, seppure con un certo timore ("Non oserei dire"), al precedente di Samuele (cfr. 1 Sam 1,28). Questo motivo innesta un elemento biblico, e tipicamente cristiano, all'interno di uno schema retorico tradizionale: era consuetudine (codificata anche dal retore Menandro) esaltare la nascita di un personaggio illustre con presagi, segni e prodigi.

Passando a parlare dell'educazione (93-100), ancora Gregorio ricorre a un *topos*: quello del *puer senex*, che consiste nel presentare l'età infantile come già caratterizzata da attitudini proprie della piena maturità. Qui menziona la precoce pratica delle virtù, ma un tocco più personale è quello di additare nei genitori i modelli per questo. Quindi introduce subito, con lo sviluppo della ragione, l'interesse per libri che parlano di Dio e la frequentazione di persone irreprensibili.

Come si vede, viene delineato un ritratto idealizzante, che mira a mostrare come tutto favorisse la sua dedizione a Dio.

Vv. 101-276: gli studi ad Atene. Di nuovo è l'autore stesso a segnalare il passaggio da una sezione all'altra con la frase: "Queste cose andarono così; per ciò che segue non so che strada del racconto intraprendere" (vv. 101-102).

Un'ampia parte è dedicata al viaggio ad Atene (vv. 103-210) e, accingendosi a raccontarlo, l'autore dubita, come già a proposito degli straordinari eventi connessi con la nascita, dell'opportunità di parlare dei prodigi concessigli da Dio, per non incorrere nel peccato di orgoglio; d'altra parte, ritiene che limitarsi a parlare dei propri desideri lo renderebbe ingrato (verso Dio).¹²⁰ Sarebbe meglio tacere, ma decide di raccontare solo l'indispensabile.

L'autore rievoca quindi la sua passione (*eros*) giovanile per gli studi; dice che voleva mettere gli studi "bastardi" (ossia profani, classici) al servizio di quelli "legittimi" ¹²¹ (ossia di quelli biblici e cristiani), per non essere da meno dei retori e di coloro che fanno sfoggio della retorica, e per non lasciarsi incantare dai sofismi. Nega di aver mai anteposto gli studi profani agli altri, ma solo di essersi lasciato travolgere da un impulso giovanile ¹²² (si paragona a un puledro focoso), nel decidere di andare ad Atene. Queste argomentazioni danno l'impressione che l'autore senta il bisogno di difendersi da critiche (da parte ecclesiastica) su quella sua passione per gli studi profani.

Per imprimere un valore positivo a quel viaggio, introduce un ampio racconto (più di 80 versi) di una tempesta in mare da cui si salva miracolosamente.¹²³ In consonanza con

¹¹⁹ Attenzione: la trad. del v. 87 non è: "divento subito un altro", ma "... di un altro".

¹²⁰ Attenzione: la trad. del v. 107 non è "la prima ipotesi non mi è molto gradita", ma: "la prima ipotesi comporta ingratitudine".

¹²¹ La trad. dei vv. 113-114 "con i buoni studi liberali cercavo di rendere giovevoli quelli profani" non è esatta.

¹²² La trad. del v. 121 "ciò che l'eterno ardore dei giovani impara a conoscere" non è esatta; meglio: "ciò che capita all'ardore comune dei giovani".

¹²³ Di questa tempesta Gregorio parla anche altrove: cfr. *Carm.* II,1,1, vv. 308 ss.; *Or.* 18,31.

l'impazienza giovanile è la scelta di partire fuori stagione (probabilmente in autunno) da Alessandria (dove già si era recato per studiare) verso la Grecia. La descrizione della tempesta è di stampo retorico e riecheggia numerosi modelli, classici (da Omero in poi; l'abbiamo trovata anche in Aristide), biblici (cfr. Giona 1) e cristiani (cfr. Mc 4,37 ss.; Atti 27, ecc.). Oltre al rischio dell'affondamento vengono notate la mancanza d'acqua potabile e la fame. Decisive sono le invocazioni concordi a Cristo, ispirate dalla paura. Dio interviene una prima volta a salvare, servendosi di marinai fenici.¹²⁴ Ma, poiché la bufera non cessa, Gregorio incomincia a temere di morire senza battesimo.¹²⁵ Con toni patetici descrive la sua disperazione e i suoi lamenti, che straordinariamente tutti gli altri (anche i non credenti) condividono. Con enfasi retorica tratteggia la tragicità della situazione.

Ma soprattutto dà grande risalto all'invocazione a Cristo, a cui si rivolge direttamente, affermando che anche al presente egli è il suo liberatore; ricostruisce i suoi pensieri di allora, rivolti ai grandi miracoli di salvazione dell'*Esodo* (passaggio del Mar Rosso, vittorie di Mosè dovute alle mani alzate in preghiera, piaghe) e di *Giosuè* (mura di Gerico abbattute al suono di una tromba; arresto del sole durante una battaglia).¹²⁶ Alla fine riproduce in forma diretta le parole che avrebbe pronunciato (ovviamente si tratta di un artificio retorico per dare maggiore importanza all'argomento, forse per suggerire anche un esempio di invocazione). Nel corso di questa orazione, che non ha un puro valore rievocativo, ma esprime i profondi sentimenti e intenti dell'autore, Gregorio volontariamente si riconsacra a Cristo e promette di mettersi al suo servizio per il resto della vita. Si fa quindi notare l'efficacia della preghiera ¹²⁷ dopo la quale la tempesta cessa completamente, tutti lo riconoscono e si convertono.

Subito dopo con estrema rapidità si giunge all'approdo ad Egina.

Minore è lo spazio dedicato al soggiorno ad Atene e alla vita studentesca ivi condotta (vv. 211-236). L'autore stesso intitola il passo scrivendo lapidariamente: "Poi Atene e gli studi" (v. 211). Di nuovo affiora l'intonazione apologetica ("Altri dicano..."): egli afferma con energia che non fu un periodo di smemoratezza dei fondamenti della fede ¹²⁸ né di traviamiento morale, come spesso capitava nella fase degli studi superiori. Si paragona a una fonte d'acqua dolce in mezzo alle acque salate del mare, per indicare che si mantenne integro tra gli esempi negativi degli altri giovani.

Ricorda come beneficio di Dio l'amicizia con Basilio, di cui fa l'elogio.¹²⁹ Questo tratto ci richiama il *Discorso* di Gregorio il Taumaturgo, che pure aveva dato grande importanza

¹²⁴ Nei vv. 153-154 il senso non è: "tenendosi accostati alla nostra nave con l'aiuto di pertiche e a forza di braccia", ma "col sostegno di pertiche e mani cercavano di impedire l'urto delle navi".

¹²⁵ Non dobbiamo stupirci che Gregorio, benché di famiglia cristiana, e lui stesso cristiano, non fosse ancora stato battezzato: era comune ricevere il battesimo in età adulta, e anzi posticiparlo il più possibile. Anche Agostino, benché la madre fosse cristiana, non ricevette il battesimo nell'infanzia: ne fece richiesta da fanciullo, in occasione di una malattia, ma, una volta guarito, si soprassedette (*Conf.* I,11,17); ricorda poi che, ormai trentenne, in occasione di un'altra grave malattia, non lo chiese più (V,9,16). Solo più tardi, dopo la conversione, venne battezzato (IX,6,14).

¹²⁶ Nei vv. 188 ss. la traduzione riporta una serie di "mentre", inadatti a rendere il senso originario: meglio sarebbe sostituirvi "quando, allorché" e porre i verbi al passato remoto ("Quando Israele passò..."), oppure rendere con participi: "(richiamavo alla mente) Israele che passò...". Del tutto errata è la traduzione "gli Egizi, cioè, colpiti dal tuo flagello insieme con i loro capi, mentre il tuo popolo è ridotto in schiavitù"; il "cioè" va eliminato (si tratta di un altro miracolo, non della spiegazione del precedente) e si deve rendere: "gli Egiziani colpiti dalle piaghe; la stessa creazione sottomessa ai capi dell'esercito" (allusione all'episodio del sole che si fermò per richiesta di Giosuè, e gli permise così di avere più tempo per sconfiggere i nemici).

¹²⁷ Nell'*Or.* 31 attribuisce efficacia, nella medesima circostanza, alle preghiere dei genitori, avvertiti in sogno del pericolo in cui il figlio si trovava.

¹²⁸ Attenzione alla trad. del v. 213: non è "in prima fila tra quelli che conoscono le prime verità", ma: "sapendo che le prime cose sono le prime".

¹²⁹ A questo proposito si può fare il confronto con l'encomio funebre costituito dall'*Or.* 43.

all'amicizia con Origene. Il Nazianzeno sottolinea la comunanza della fede e degli ideali di vita (il desiderio delle cose migliori). L'autore conclude questo punto con una sentenza: "Infatti, la comunanza di intenti è garanzia di crescita naturale in comune".

Il passaggio al racconto del ritorno in patria (237-276) è introdotto ancora da una formula retorica ("Che restava?"), da un 'titolo': "La patria e i tipi di vita" (v. 237), e da una notazione cronologica che fa riferimento all'età di 30 anni. Poi c'è la descrizione, intrisa di tristezza e di nostalgia, del congedo dai compagni e dai maestri (che di nuovo ricorda il *Discorso* del Taumaturgo). La partenza di Gregorio viene però ritardata dal cedimento alle pressioni di quanti volevano che restasse per dedicarsi all'eloquenza. Ma poi prevale il desiderio di ritornare in patria per dedicarsi alla filosofia¹³⁰ (cioè, come si capirà, a una vita ispirata ad un alto ideale etico e religioso) e perché i genitori erano ormai anziani. Parte di nascosto. Una volta ritornato, pratica per un po' la professione di retore, per assecondare le richieste degli amici, ma non alla maniera dei sofisti, bensì ispirandosi al rigore etico dei grandi saggi (come Cratete) e dedicando ogni lavoro a Dio.¹³¹ Ma riconosce che era comunque una fase di preparazione.

Vv. 277-336: la ricerca della giusta strada. Gregorio sottolinea l'incertezza della scelta di che cosa fare nella vita: si tratta di una situazione spesso delineata già nella tradizione filosofica e letteraria classica. Gregorio la trasferisce nell'ambito cristiano. Tra le diverse possibilità che si aprono per un cristiano, egli manifesta subito propensione per la vita ascetica ed eremitica;¹³² guarda con simpatia come a modelli al profeta Elia (cfr. 1 Re 17-18), a Giovanni Battista (cfr. Mt 3,1-4), ai figli di Gionadab (che non bevevano vino e vivevano nomadi secondo Ger 35,6-7). Ma si sente anche attratto dallo studio della Scrittura, che non è compatibile con la vita solitaria. Si sofferma a descrivere le esitazioni nella scelta tra vita attiva (ossia a favore di altri) e vita contemplativa (ossia a favore di sé stessi) adducendo gli argomenti a sostegno dell'una e dell'altra. Opta per una via mediana, che consenta la meditazione, ma anche la possibilità di rendersi utile agli altri. Sente forte il senso del dovere, del resto comandato da Dio, verso i genitori,¹³³ ma anche la gratitudine per aver ricevuto da loro la conoscenza di Dio. E' convinto che l'essere autenticamente filosofi comporti di mettere in pratica l'amore di Dio,¹³⁴ e anche il rispetto per i pastori di chiesa.¹³⁵ Riafferma la sua preferenza per la vita monastica, che cerca di esercitare pur in mezzo alla gente; invece rifugge in ogni modo dalla carriera ecclesiastica. Con amarezza deve però constatare che le sue aspirazioni sono state impedito, tradite. Alla fine di queste riflessioni l'autore accumula sentenze della sapienza popolare di tono pessimistico ("niente di importante puoi dire a cuor leggero, se sei uomo"; "sempre l'invidia abbatte ciò che si erge in alto"), che mirano a sottolineare come quanto è capitato a lui sia una dimostrazione di come vanno le cose nel mondo.

¹³⁰ La trad. del v. 261 non dovrebbe essere "ritenevo bello filosofare del Bene", ma: "ritenevo tra le cose belle filosofare".

¹³¹ Al v. 274 nella trad. "mi misi a ballare con gli amici" bisognerebbe correggere: "per gli amici". Gregorio intende dire che quanto faceva lo faceva per assecondare gli amici.

¹³² Nella traduzione dei vv. 286-287 la forma "c'è sempre il parere buono o cattivo degli altri" non è corretta; dovrebbe essere: "ogni cosa appariva buona o cattiva a seconda degli argomenti".

¹³³ Nel v. 312 la trad. "persone oneste" è scorretta: si tratta di "persone degne di onore".

¹³⁴ Nel v. 322 la trad. "sopportare le fatiche della vita passata" è errata; dovrebbe essere: "faticare per praticare la prima (o la più importante) forma di vita".

¹³⁵ Trad. del v. 326: non "guidare i popoli ai misteri divini", ma "...per mezzo dei misteri divini".

Vv. 337-385: eventi catastrofici: l'ordinazione sacerdotale, la morte del fratello. Il tono cupo della sezione è ben preparato dalla frase introduttiva: "Mentre così pensavo, mi càpita un terribile turbamento" (v. 337).¹³⁶

Il padre (che era vescovo) lo ordina a forza sacerdote. L'autore si sofferma a indagare le motivazioni di una decisione tanto imprevedibile e tanto ripugnante per lui; cerca di trovare giustificazioni che discolino il genitore: parla di affetto, di buone intenzioni. Nondimeno lo considera un "atto tirannico" (v. 345) anche nel momento in cui scrive: si rende conto di usare un'espressione offensiva per il padre, al quale deve rispetto, e ne chiede perdono allo Spirito, ma non recede dal suo punto di vista. La fuga presso l'eremo di Basilio nel Ponto (non ne ha parlato finora, ma lo dà per noto) è dunque stata una reazione legittima, anche se suona leggermente umoristico il paragone di sé con buoi punti da un tafano (v. 350),¹³⁷ per esprimere l'impeto con cui si allontana. Gregorio paragona Basilio, che viveva in compagnia di Dio, a Mosè a colloquio con Dio sul Sinai. Dice che quel soggiorno contribuì a placare il suo risentimento e la sua amarezza. Ma non sa resistere alle suppliche del vecchio padre e di nuovo corre "nell'abisso" (v. 361), per timore dei lamenti paterni e delle eventuali sue maledizioni.

E non basta: ecco, dopo un po', un'altra tempesta, che riguarda il fratello. Per esprimere la gravità dell'evento ricorre a esclamazioni ("Fratello mio!") e si richiama alla potenza del Maligno (v. 369). Rievoca poi la carica del fratello, che era funzionario dell'erario, la sua morte, l'assalto dei creditori ("cani"), il saccheggio del patrimonio.¹³⁸ Usa varie immagini: quella della quercia caduta, occasione per tutti di far provvista di legna; quella dell'uccello che vola via, per alludere alla sua tendenza a fuggire dalle situazioni sgradite. Tuttavia anche stavolta prevale il sentimento del dovere di condividere le difficoltà finanziarie del padre.

Il pessimismo riaffiora con l'immagine della persona insicura che facilmente perde l'equilibrio:¹³⁹ suggerisce una sequenza ormai inarrestabile di sventure che capitano a Gregorio.

Vv. 386-485: l'ordinazione episcopale. L'autore intende ora parlare di una seconda, grave, imposizione da lui subita, e che riguarda Basilio. Ma, com'era successo a proposito dell'ordinazione sacerdotale voluta dal padre, l'autore esita a parlare perché sa di dover nuovamente esprimere una dura critica. Mostra all'inizio di volersi moderare tacendo di altre circostanze, "per non pronunciare bestemmie" ¹⁴⁰ contro di lui, che ha da poco elogiato ¹⁴¹; intercala esclamazioni di dolore ("Ahimè, quali fatti sto per raccontare!"). Del resto Basilio è stato per lui un amico e quasi un padre. Ma il fatto che questi non fosse in realtà il padre, e non potesse esigere da lui il medesimo rispetto, lo rende poi più libero di dire ciò che pensa su un avvenimento che lo sconvolge ancora.

Incomincia chiedendosi se debba sentirsi lui colpevole o accusare l'amico per la superbia che la carica episcopale gli aveva inculcato. Poi espone una serie di considerazioni in

¹³⁶ Attenzione: nella traduzione questo verso, che precede "Mio padre, infatti...", manca.

¹³⁷ C. White suppone che vi sia un'allusione al mito di Io, trasformata da Zeus in una vacca, continuamente punta da un tafano e costretta ad errare da un posto all'altro.

¹³⁸ Sull'onda dell'impressione di tale evento Gregorio aveva composto nel 371 il poemetto autobiografico (634 esametri) *Sulle sue prove* (II,1,1).

¹³⁹ Attenzione: nella traduzione del v. 381 manca un "non" nella frase "quelli che hanno dapprima camminato con sicurezza"; dovrebbe essere: "quelli che non hanno...".

¹⁴⁰ V. 387: assolutamente inadeguata la trad. di Viscanti "banalizzare".

¹⁴¹ Allusione all'*Or.* 43, che dovrebbe risalire al 382, terzo anniversario della morte di Basilio: questo riferimento costituisce un *terminus post quem* per la datazione del nostro poema.

cui si arrovella per cercare di capire le ragioni del comportamento umiliante, inaspettato, incomprensibile, dell'amico. Non può accettare l'autoritarismo con cui l'altro ha agito verso di lui.¹⁴² Esprime il forte senso di delusione e risentimento con domande ("Come hai potuto..?"), auspici ("Possa scomparire..."), immagini (cfr. quella del leone e della scimmia applicata al rapporto tra Basilio e Gregorio). Accusa aspramente l'amico di essersi preso gioco di lui, di aver tradito la grande amicizia che li univa. Si rivolge perfino al proprio cuore, che non riesce a frenare la collera: "Cuore mio, perché bruci? Trattieni con vigore il puledro!" (v. 414).

Dopo lo sfogo emotivo ritorna al punto di partenza, cioè allo sforzo di ragionare, di capire, di ricostruire appassionatamente la vicenda. Ricorda come Basilio conoscesse e approvasse il suo progetto di vita: sapeva che egli intendeva lasciare le faccende pratiche dopo la morte dei genitori. Eppure cercava di costringerlo ad accettare la cattedra episcopale, e il padre per la seconda volta gli "faceva lo sgambetto" (v. 425). Tutta la descrizione è permeata del giudizio di Gregorio. Egli vede "disonore" (v. 428) nel fatto subito.

Con enfasi fa appello, col tu, a un interlocutore generico (v. 430) per proclamare davanti a tutti che l'ingiustizia subita è universalmente nota. Dichiaro di non voler denunciare il responsabile, ma semplicemente mettere innanzi i fatti, che parlano da soli. C'è un'amara ironia nel ricorso al detto sul dovere, per il beneficiato, non per il benefattore, di ricordare il beneficio (vv. 436-437).

A questo punto bruscamente introduce la descrizione del borgo di Sàsima (v. 439: "C'è un villaggio..."), che, come risulta più avanti, risulta essere la sede episcopale a lui destinata da Basilio e che Gregorio presenta come un posto assolutamente squallido e invivibile; in questo modo vuole aggiungere un ulteriore motivo di risentimento per il modo in cui l'amico lo ha trattato. Il ritratto del paese è delineato con abilità retorica. E la collera esplode nel confronto tra questa umiliante destinazione e le pretese che Basilio manifestava per sé in quanto vescovo. C'è sarcasmo nell'esclamazione "Quale liberalità!" (v. 448). Gli rinfaccia di aver progettato di servirsi di lui per le sue mene, cioè per averlo tra i suoi sostenitori nella contesa con un altro vescovo. E come ulteriore disagio Gregorio adduce che avrebbe dovuto lottare per occupare la sede, dato che era in atto una contesa tra due sedi confinanti (Cesarea e Tiana). Gregorio arriva ad attribuire esplicitamente a Basilio la brama di potere e insinua anche il movente del denaro (in forma di tributi).

Poi però, con un accumulo di domande retoriche mostra la profonda incertezza sul comportamento che avrebbe dovuto tenere, anche il senso angoscioso, tuttora vivo, della drammaticità del momento. Egli pensa soprattutto agli aspetti negativi che avrebbe comportato la scelta di accettare quella sede e guarda alle conseguenze per la propria dignità, per la propria vecchiaia, per l'impossibilità di offrire a chiunque ospitalità. Si confessa privo del coraggio necessario e usa l'ironia quando invita Basilio a fare la sua proposta a "quelli più sapienti di me" (v. 475). Giunge ad attribuire la causa di tutto al periodo di studi comuni ad Atene e vede ormai distrutta l'antica amicizia. Con tono enfatico e retorico domanda: "Dove fuggire? Fiere, non mi accogliete?" (v. 484) e proclama che le belve sono più leali dell'amico.

E' sottostante a questa rievocazione una motivazione apologetica: difendersi dalle accuse recenti di quanti esprimevano dubbi sulla canonicità del suo episcopato a Costantinopoli, in quanto già assegnatario di un'altra sede: Gregorio dimostra che non ci mise mai piede.

Vv. 486-525: fuga e ritorno. Con una breve frase di commento l'autore introduce una pausa: "Così stavano le cose, per dirla in breve" (v. 486). Quindi una successione di

¹⁴² Attenzione: nel v. 400 la trad. "Nelle altre cose, negli studi giovanili" è gravemente errata: invece che "negli studi giovanili" il testo ha: "perdona ciò che dico".

interrogative retoriche sottolinea il tormento che ha accompagnato la nuova fuga (non dice dove), il velleitario tentativo di sfuggire alla decisione presa su di lui.¹⁴³ Ma di nuovo - si ripete tutto quanto già si era verificato a proposito dell'ordinazione sacerdotale, ed era stato descritto nei vv. 348 ss. - il tentativo viene frustrato dall'incapacità di Gregorio di resistere alla collera del padre, che, dopo il fallimento del progetto di insediare il figlio a Sàsima, cerca almeno di riaverlo presso di sé come aiutante e ricorre a ricatti affettivi e suppliche patetiche, il cui *pathos* viene accentuato dall'uso del discorso diretto. E' interessante il ricorso del padre agli esempi di Aronne (aiutante di Mosè: cfr. Es 4,14 ss.) e di Samuele (aiutante del sacerdote Eli: cfr. 1 Sam 2,11):¹⁴⁴ la figura di Samuele aveva già avuto un ruolo di modello nel racconto della nascita di Gregorio (cfr. v. 91); diventa così una figura-chiave della sua vita. Il discorso fa il suo effetto su Gregorio: egli non ha remore a parlare della propria ignavia e paura, anche dell'autoinganno con cui si illude di non impegnarsi ufficialmente, di avere ancora margini di autonomia. Per rendere immediatamente i suoi sentimenti di allora, si serve del soliloquio (vv. 523-524).

Vv. 526-551: cure pastorali a Nazianzo, fuga a Seleucia. La morte dei genitori non libera Gregorio dagli oneri: anche se non si reca nella sede episcopale di Sàsima, deve comunque occuparsi della sede episcopale di Nazianzo rimasta vacante per la morte del padre. Non ha nessuna intenzione di rimanervi e di assolvere ai compiti inerenti alla carica; dice a chiare lettere ai colleghi vescovi di insediare un altro vescovo, in quanto vuole ritirarsi in solitudine. Ma poiché non gli danno retta, ricorre al solito stratagemma: la fuga, questa volta a Seleucia, nel monastero di s. Tecla, dove si ferma per un certo tempo. Ancora riproduce in forma di soliloquio i suoi pensieri.

L'insistenza a ribadire la sua indisponibilità ad andare a Sàsima e a rimanere come vescovo a Nazianzo, insomma a negare di aver mai esercitato davvero la carica episcopale, hanno una motivazione apologetica: difendersi dall'accusa, che venne fatta più tardi, di illegittimità dell'elezione a vescovo di Costantinopoli.¹⁴⁵

Si conclude così la prima parte, che ripercorre le tappe principali della vita arrivando fino al 379. Gli altri 1400 versi saranno dedicati agli ultimi tre anni, quelli di Costantinopoli. E Gregorio contraddistinguerà l'inizio della nuova parte segnalando che il tono del suo racconto sarebbe stato più duro e rivolgendosi nuovamente ai destinatari.

Conclusioni. Il *De vita sua* di Gregorio rappresenta un'autobiografia vera propria (abbraccia la vita dall'inizio al momento in cui l'autore scrive), tanto più che viene composto in età avanzata, in un momento in cui ci si avvicina alla fine.

Il motivo immediato è il bisogno di giustificarsi davanti al popolo, ma c'è anche il desiderio di spiegare il proprio punto di vista a un pubblico vasto, ai posteri. Si vuole inoltre fornire elementi di edificazione. E non manca l'esigenza di autoconsolazione in una fase di grande amarezza e sconforto.

Manca l'aspetto della conversione, perché la famiglia era cristiana e anzi egli era stato consacrato a Dio prima della nascita (secondo il modello di grandi personaggi biblici, come Samuele). Si determina un preciso orientamento a Dio fin dall'infanzia; c'è la ricerca della via migliore da perseguire (con il conflitto tra vita contemplativa o ascetica, e vita attiva o ecclesiastica), ma all'interno di una prospettiva cristiana.

¹⁴³ Nel v. 489 la trad. di Viscanti ha "Ancora chiodi per me", ma si tratta di "pungoli".

¹⁴⁴ Attenzione: Eli, non Elia, come scrive Viscanti a p. 160 n. 64.

¹⁴⁵ Cfr. White, p. 51 n. 51.

Viene idealizzato il periodo degli studi ad Atene, e questo richiama in parte il *Discorso* di Gregorio Taumaturgo.

Manca una vera e propria autoesaltazione, anche se Gregorio ha comunque un'alta coscienza di sé: sa parlare dei propri ideali con grande serietà e convinzione (cfr. vv. 1208 ss; 1430-1440), va fiero della propria fedeltà e non è disposto ad ammettere che altri ne dubiti (vv. 1768 ss.).

Ma c'è anche confessione dei peccati, perché comunque egli ritiene di aver ceduto alle pressioni (del padre, di Basilio) per debolezza, ignavia (cfr. v. 495), oppure di essere stato troppo ingenuo (con Massimo: cfr. vv. 980-990; 1052).

E' presente, più che un senso generico della Provvidenza (che tuttavia non manca, come si nota nel racconto del soccorso ricevuto durante la tempesta), la fedeltà a Dio (cfr. v. 1433, 1921) e l'amore per Cristo salvatore e liberatore.¹⁴⁶ Soprattutto nei confronti di Cristo Gregorio prova un legame profondamente intimo, personale: lo chiama "Cristo mio" (v. 175), "mia vita, respiro, luce, forza, salvezza" (v. 183), proclama: "Sono tuo, ora come prima" (v. 194); avverte di averlo sempre vicino. Qualcosa di ben più forte rispetto al rapporto tra Aristide e Asclepio. Fa intervenire negli eventi, non solo Dio, ma anche il diavolo (vv. 369, 738), sebbene questa entità rimanga marginale rispetto alle colpe umane.

La fede non costituisce un comodo rifugio, né una soluzione automaticamente liberatrice e pacificante (come forse potrebbe apparire dai quadri delineati, nei racconti di conversione, di Giustino, Cipriano, Commodiano): convive con i conflitti interiori tra il senso di responsabilità (verso il padre, verso i fedeli, verso l'ortodossia) e le naturali inclinazioni al ritiro in solitudine e all'ascesi.

Rappresentano novità, e tratti che hanno potuto talora apparire "moderni", perfino "romantici",¹⁴⁷ il tono intimistico,¹⁴⁸ il continuo scavo dentro di sé, la percezione di una vocazione perennemente osteggiata, faticosamente riaffermata con gesti provocatori (fughe, proteste, recriminazioni).

L'atteggiamento di Gregorio ha un'intonazione generalmente cupa, pessimistica: Viscanti (p. 121) parla di "tristezza metafisica"; E. Rapisarda lo accosta all'esistenzialismo.¹⁴⁹ Il poeta sembra concepire la vita soprattutto come una successione di disgrazie sempre più gravi.¹⁵⁰ Tratteggia sé stesso come vittima, anche delle persone più vicine (padre, amico, popolo, colleghi, Massimo, assassini veri e propri). A volta si è visto in questo un'enfasi eccessiva, un artificio retorico, ma altri propendono per riconoscere un fondo di sincerità.¹⁵¹

Anche Perpetua era perseguitata dall'autorità politica e contrastata dal padre nella sua scelta di fede e di martirio, soffriva per l'incomprensione del padre; ma non appariva intimamente lacerata, perché non dubitava della propria decisione e si sentiva pienamente realizzata in essa. Invece Gregorio è continuamente travagliato, si sente deluso, amareggiato,

¹⁴⁶ Su questi aspetti cfr. Trisoglio, p. 419.

¹⁴⁷ Cfr. Bernardi: "Grégoire a tout d'un romantique égaré en plein IV^e siècle" (p. 163). E adduce come elementi e passi caratteristici: il sentirsi straniero alla menzogna (v. 17), l'accento allo sconvolgimento dell'anima (v. 280), l'immagine della tempesta che si abbatte su di lui (v. 337), il rivolgersi al suo cuore chiedendogli perché sia tanto agitato (v. 414), quel suo domandare: "Dove fuggire?..." (v. 484), ecc. Egli nota che nel poema ci sono almeno 300 ricorrenze del pronome "io" o dell'aggettivo "mio".

¹⁴⁸ Lo sottolinea Pellegrino, che vi vede un progresso rispetto alla poesia classica (p. 21). Egli afferma che non c'è prima del cristianesimo una poesia del dolore così intima (p. 24).

¹⁴⁹ Cfr. E. Rapisarda, *Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno*, in *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, 3, 1951, pp. 136-161, citato in Trisoglio, p. 422 n. 39.

¹⁵⁰ Pellegrino (p. 20) nota la fitta terminologia che Gregorio usa per indicare il concetto di disgrazia (*kakà*, *pònoi*, *symphorà*, ecc.), contro un solo termine per i successi (*dexià*).

¹⁵¹ Cfr. Pellegrino, p. 23.

tradito negli affetti. E per di più egli non sembra trovare nell'ambiente ecclesiale (a differenza di Perpetua, e di altri autori cristiani) una compensazione: al contrario vi constata la presenza di forme di corruzione di vario tipo (ambizione di potere, intrighi, errori dottrinali), che lo disgustano e gli ispirano tirate polemiche. Tuttavia sa anche di essere amato da coloro che condividono la sua concezione della Trinità (vv. 1115 ss.), sa di avere "amici pieni di Dio" (v. 1921).

L'atteggiamento di Gregorio risulta inoltre diverso anche da quello di Paolo, che elencava nella sua vita una serie di sofferenze e persecuzioni, ma soprattutto per trarne un vanto e una conferma della legittimità del suo apostolato, per riconoscere nella propria debolezza il segno della potenza di Dio. Gregorio guarda negativamente alla propria debolezza, intesa sia come arrendevolezza alla volontà altrui sia come facilità ad ammalarsi.

E' pure stato notato, come aspetto peculiare importante dell'autobiografia del Nazianzeno, quello della riflessività, della meditazione che accompagna la narrazione. Secondo Trisoglio (pp. 407-408), Gregorio racconta e analizza", "tende a fondere psicologia e teologia", "dell'agire dà le motivazioni". E inoltre passa volentieri dai casi individuali alla condizione umana generale. "Eleva il fatto a legge e lo inquadra in una norma universale".

Si può notare un cambiamento di tono tra la prima parte (che arriva fino all'anno 378 circa) e la seconda parte (relativa all'attività svolta a Costantinopoli): mentre nella prima emergono le imposizioni altrui e i deboli e vani tentativi di sottrarsi, nella seconda parte si afferma l'impegno a contrastare una serie di mali che colpiscono la Chiesa d'oriente, e in primo luogo l'arianesimo. L'autore si sente profeta inviato da Dio, si proclama, con una certa enfasi, "soccorritore del popolo e difensore della dottrina" (cfr. vv. 591 ss.), "un difensore degno del Verbo" (vv. 1201 s.). Tuttavia anche qui non manca di rilevare che agisce non di sua volontà, ma costretto (cfr. vv. 607 s.).

Si può dire che Gregorio, a differenza di altri, non si identifichi mai completamente col ruolo ricoperto: riaffiora costantemente l'individuo, la personalità particolare con le sue esigenze contrastanti col ruolo.

Egli parla volentieri di sé e fornisce persino - cosa nuova - un autoritratto, anche fisico, molto sincero, disincantato, a volte ironico. Ad es. si descrive così, guardandosi secondo l'impressione che doveva aver fatto alla gente di Costantinopoli (soprattutto agli avversari) quando vi era arrivato, dopo un periodo di vita ascetica: "un uomo poverissimo, rugoso, a capo chino, malvestito, in preda ai morsi della fame, consunto dal pianto e dalla paura del futuro, come anche da altri mali, e neppure bello di viso, straniero, errabondo" (vv. 695 ss.). E, all'interno della scena solenne dell'ingresso episcopale nella cattedrale non nasconde la sua fragilità: "Ed io, ardimentoso condottiero - il mio corpo ammalato e consunto respirava appena - a mezza strada avanzavo, fidando nell'aiuto della speranza, finché mi fermai, non so come, nel tempio" (vv. 1335 ss.).¹⁵² Non esita a mettersi in ridicolo paragonandosi a un'otre che ribolle di mosto, a un mantice di fabbro pieno d'aria, per indicare il violento sentimento di collera che lo agitava (vv. 848 ss.).¹⁵³ E alla fine si definisce paradossalmente e impietosamente un "cadavere vivente" (v. 1919).

4.7. AGOSTINO, *Confessiones* X,1,1-5,7; XI,1,1

¹⁵² Gregorio si descrive più volte ammalato (cfr. vv. 886; 1441; 1742). Talora parla di canizie (v. 1767).

¹⁵³ Altre immagini applicate a sé: un bue punto da un tafano (v. 349), un uccello che facilmente vola via (v. 377), una scimmia, in contrapposizione al leone a cui paragona Basilio (v. 409).

Tochiamo brevemente le *Confessioni* di Agostino,¹⁵⁴ che rappresentano per convinzione comune la realizzazione più compiuta di autobiografia nel mondo antico, soprattutto per accostarci al concetto di *confessio* che Agostino stesso esprime nella sua opera e che qualifica il genere letterario della sua opera.

Non è sicura la datazione. Per la maggior parte degli studiosi l'opera, che è in 13 libri, sarebbe stata composta nel 397-398, quando Agostino era ormai vescovo (395? 397?). Secondo A. Solignac,¹⁵⁵ ci potrebbe essere stata una prima edizione, comprendente i primi nove libri (lo segnalerebbe l'inizio del libro X), nel 397-398; mentre gli altri libri sarebbero stati scritti più tardi, nel 398-400 o nel 400-401.

Questa possibile diversa datazione corrisponde a una distinzione di contenuti interna all'opera, che ha sempre creato difficoltà ai lettori e che ha fatto dubitare della sua unità: infatti i primi nove libri sono quelli più propriamente autobiografici e ripercorrono la vita di Agostino dalla nascita fino alla morte di Monica, il libro X riguarda la situazione presente, soprattutto i sentimenti e i pensieri del presente, e gli ultimi tre libri sono dedicati al commento del primo capitolo della *Genesi*.

Si è cercato pertanto di individuare la logica sottostante a tale piano dell'opera, con innumerevoli proposte.¹⁵⁶ Secondo Solignac, che legge l'opera nella prospettiva del racconto di conversione, si avrebbero due parti principali: I parte. Peccato e conversione: libri I-VIII (con i primi quattro libri incentrati sugli smarrimenti morali e intellettuali, il libro V sul distacco dal manicheismo che segna la svolta, e i libri VI-VII che raccontano della conversione intellettuale e morale); II parte. Il convertito: libri IX-XIII (IX: battesimo e morte di Monica; X: stato interiore di Agostino; XI-XIII: meditazioni sulla Scrittura).

Secondo L.F. Pizzolato,¹⁵⁷ Agostino racconta la propria vita seguendo uno schema teologico, nel quale l'elemento unificante è Dio. Lo schema adottato sarebbe quello delle età dell'uomo messe in rapporto con la settimana della creazione, che prevede la distinzione tra i primi sei giorni e il settimo del riposo. Si avrebbero quindi nelle *Confessioni* sette tappe: 1. infanzia (libro I,1-7); 2. fanciullezza (libro I,8-20); 3. adolescenza (libri II-VI); 4. giovinezza (libri VII-IX); 5. declino verso la vecchiaia (libro X); 6. vecchiaia (libri XI-XIII); 7. quiete finale (chiusura).

Per gli scopi dell'opera ¹⁵⁸ si può pensare a più motivi: uno contingente potrebbero essere state le richieste degli amici, e in particolare di Paolino di Nola, di conoscere la vita di Agostino. Si sono supposti anche intenti apologetici, nei confronti dei donatisti, che in quel periodo diffondevano calunnie contro di lui. Ma c'è chi ha pensato a intenti antimanichei.¹⁵⁹ Si è riconosciuto inoltre il bisogno, da parte di Agostino, di parlare del ruolo decisivo della grazia nella sua conversione, un tema che aveva appena approfondito in un commento alla *Lettera*

¹⁵⁴ Che sono oggetto quest'anno di un modulo tenuto dal prof. D. Devoti.

¹⁵⁵ A. Solignac è il curatore dell'introduzione e delle note all'ediz. delle *Confessioni*, nella collana "Bibliothèque Augustinienne", Paris 1962. Sulla data: pp. 45-54.

¹⁵⁶ Cfr. Solignac, pp. 19-26.

¹⁵⁷ L.F. Pizzolato, *Le "Confessioni" di sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano, Vita e Pensiero, 1968.

¹⁵⁸ Cfr. Solignac, pp. 26-36.

¹⁵⁹ Cfr. J.-C. Fredouille, *Les "Confessions" d'Augustin, autobiographie au présent*, in *L'invention de l'autobiographie*, pp. 167-178, part. p. 177.

ai Romani. Ma soprattutto si ritengono determinanti i motivi interiori: la volontà di ringraziare e lodare Dio.

Per quanto riguarda i destinatari, risultano essere tutti gli uomini (cfr. II,3,5), ma soprattutto i fratelli di fede (cfr. X,3,3; 4,6).

Molto discusso è il genere letterario dell'opera, che non si riesce facilmente a catalogare. Secondo Solignac,¹⁶⁰ si possono trovare collegamenti con l'"innologia" classica, con l'"aretologia" (ovvero poemi scritti per celebrare favori, ovvero atti di potenza, ricevuti da un dio), con gli "scritti penitenziali" (composti per rendere grazie di una prova subita rivelatasi salutare). Già nella Bibbia del resto esistono forme simili: ad es., Salmi di ringraziamento, in cui sono presenti la lode a Dio, la confessione di colpe, il racconto di prove da cui si è stati liberati.

Ma si possono riconoscere apparentamenti anche con i seguenti generi: la "ricerca della verità", di cui abbiamo esempi sia classici (ad es., Luciano, *Menippo*) sia cristiani (ad es., Giustino, *Dialogo*), la "confessione dei peccati", la "storia di conversione" (ad es. Paolo; Cipriano, *Ad Donatum*), i "racconti di visioni e rivelazioni" (ad es., *Passio Perpetuae*).

Anche come "autobiografia" le *Confessioni* rimangono un'opera singolare: lo scopo di raccontare la propria vita cede il passo a preoccupazioni metafisiche e religiose e a intenti di edificazione.

Secondo Solignac¹⁶¹ si definiscono principalmente in base al titolo, che fa riferimento al concetto cristiano di *confessio* nelle sue diverse accezioni: *confessio laudis* (lode della grandezza e della misericordia di Dio), *confessio peccatorum* (confessione dei peccati), *confessio fidei* (professione della propria fede), ma soprattutto nelle prime due accezioni. Egli vede inoltre come tratto caratteristico quello del dialogo con Dio: è attraverso il dialogo con Dio che si svela il senso della vita individuale e che questa acquista valore universale. Inoltre l'opera di Agostino vuol essere una testimonianza utile a tutti, che induca i lettori a rendere grazie a Dio e a trarre insegnamento per la loro stessa vita.

Pizzolato considera pure le *Confessioni* un'autobiografia *sui generis*, e ritiene che non sia sufficiente richiamarsi al termine *confessio*. Ci sono più dimensioni: c'è la lode a Dio e c'è il racconto della vita di un uomo. Ma l'interesse non è per i fatti concreti, per la cronologia; conta di più l'interpretazione dei fatti. È fondamentale la scoperta che la vita umana è guidata da Dio e che in essa si può cogliere un itinerario di ascesa.

Su questo punto si sofferma molto J.-C. Fredouille, che ha redatto un contributo specifico su Agostino, nel volume *L'invention de l'autobiographie*, dal titolo *Les "Confessions" d'Augustin, autobiographie au présent*.¹⁶² Egli innanzitutto elenca i generi con cui le *Confessioni* hanno qualcosa a che fare, ma con cui non possono essere identificate: il romanzo personale, la memoria, il diario, il poema autobiografico, l'autoritratto (P. Brown le definiva "l'autoritratto di un convalescente"). Dice che si può parlarne come di una preghiera a Dio, come di un atto di psicoterapia. Ammette che corrispondono alla definizione moderna di autobiografia data da Lejeune, perché in esse coincidono autore, narratore, personaggio, ma conclude che sono un'autobiografia a sé, a causa del particolare carattere intimo. La definizione più adeguata sarebbe per lui quella di "autobiografia al presente".

Fredouille analizza una serie di anomalie del racconto. Osserva che nelle *Confessioni* colpiscono la scarsità di episodi biografici e le numerose omissioni: Agostino non parla del

¹⁶⁰ Cfr. Solignac, pp. 36-45, che si ri fa a sua volta a P. Courcelle, *Antécédents autobiographiques*.

¹⁶¹ Cfr. Solignac, pp. 11-18; 44.

¹⁶² Cfr. nota 159.

fratello e della sorella, non menziona il nome dell'amico di IV,4,7, né della concubina, non descrive il proprio aspetto, dice poco del figlio, ecc. La cronologia non è sempre rispettata e si rilevano dei vuoti: parla nei primi nove libri dei suoi primi 33 anni (dal 354 al 387), non dei dieci anni successivi, anteriori al momento in cui scrive. Ma questo capita anche in altre autobiografie (cfr. Gregorio di Nazianzo). Ci sono sproporzioni: un libro, il I, è dedicato ai primi quindici anni; uno, il II, al 16° anno; uno, il III, agli anni 17° e 18°; uno, il IV, agli anni dal 19° al 28°; i libri dal V al IX occupano un anno a testa.

Nota le differenze rispetto ai precedenti di Giustino, Cipriano, Ilario. Ritornando a un'interpretazione tradizionale (cfr. Solignac) Fredouille afferma che il carattere specifico delle *Confessioni* è la *confessio*. Egli riconosce che Agostino usa molte volte questo termine nell'opera (cfr. VI,6,9; VIII,1,1; 6,13; XI,1,1), e ritiene che nell'uso agostiniano non si possano distinguere le accezioni di *confessio laudis* e *confessio peccatorum*. La *confessio* agostiniana implica, secondo Fredouille (p. 174), quattro componenti: 1. il riconoscimento di aver commesso, non semplicemente un errore, ma un peccato verso Dio; 2. il pentimento; 3. un atteggiamento di umiltà di fronte a Dio e la speranza di poter ristabilire un rapporto personale con lui; 4. la consapevolezza di confidare a Dio cose che egli già sa.

Agostino stesso rimeditando sulla sua opera nelle *Retractationes*, associa le due accezioni di *confessio*: "I tredici libri delle mie *Confessioni* lodano Dio giusto e buono per le mie azioni buone così come per quelle cattive" (*Retract.* II,6,1).

Inoltre la coscienza del peccato prescinde dal tempo; perciò Agostino passa significativamente spesso dal passato al presente anche nell'uso dei tempi dei verbi. Inoltre egli è cosciente della possibilità sempre attuale di peccare. La conversione cristiana non è la conversione filosofica: per il filosofo c'è, almeno idealmente, un passaggio irreversibile alla sapienza, mentre il convertito cristiano rimane un peccatore potenziale; le tentazioni restano (Agostino ne parla nel libro X), anche se la conversione conferisce la volontà e la capacità di resistere; l'inquietudine permane.¹⁶³

La selezione dei fatti del passato operata da Agostino si giustifica proprio nella prospettiva del presente: egli scrive di ciò che ha ancora senso mentre scrive, ciò che può illustrare la condizione peccatrice dell'uomo o rivelare le vie misteriose di Dio. Non c'è in lui compiacimento narcisistico, quando parla di sé: la sua prospettiva è teologica. Egli è interessato al problema dell'essere, del male, del tempo; riflette sulla condizione dell'uomo decaduto, peccatore, sul modo in cui può riscattarsi per effetto della grazia divina. Di qui il rapporto tra storia individuale e storia cosmica che egli stabilisce nelle *Confessioni* ponendo la meditazione del racconto biblico della creazione in continuità col racconto della propria vita. E si spiega anche perché dopo le *Confessioni* egli componga il *De civitate Dei*.

Del resto sulla facoltà della memoria, attraverso la quale è possibile pensare tutto come presente (X,8,14) Agostino riflette espressamente nel libro X, e sulla dimensione interiore del tempo, per cui il passato e il futuro sono resi presenti nel pensiero, riflette nel libro XI.

La *confessio* in Agostino. Scegliamo alcuni passi tratti dall'inizio del libro X (X,1,1-5,7) e dall'inizio del libro XI (XI,1,1).¹⁶⁴ Nella parte iniziale del libro X, che passa dal racconto del passato, oggetto dei libri precedenti, alle riflessioni sul presente, abbiamo un nuovo proemio, in cui Agostino ridefinisce concetti e scopi della sua opera e ritorna con particolare insistenza su *confessio*. Ma anche l'inizio del libro XI, che conclude il racconto dei

¹⁶³ Potremmo a questo proposito richiamare l'atteggiamento di Gregorio Taumaturgo.

¹⁶⁴ L'edizione e la traduzione di riferimento sono quelle a cura di M. Pellegrino (testo) e C. Carena (trad.), nella collana "Nuova Biblioteca Agostiniana", 1, Roma, Città Nuova, 1975³.

fatti della vita (passata e presente) di Agostino, per passare ad un altro argomento (alla meditazione della parola di Dio), ha funzione di sintesi di concetti fondamentali, tra cui in primo luogo quello di *confessio*..

X,1,1. Fin dall'inizio l'autore parla di *confessio*, intendendo il colloquio con Dio che sta tenendo dentro il suo cuore e nel quale sta portando alla luce la verità più profonda di sé stesso. In questo intimo rapporto con Dio che si attua, c'è una reciproca azione: dell'uomo che cerca di conoscere Dio e di conoscersi attraverso gli occhi di Dio, e di Dio che, conoscendo l'uomo più di ogni altro, entra nella sua anima per purificarla e farla sua.

Si può notare come sia insito nel linguaggio di Agostino il riuso della parola biblica, attraverso la quale già si ha il contatto con la parola divina.

X,2,2. In questo secondo paragrafo Agostino usa *confiteri* nell'accezione più specifica di ammettere e dichiarare le proprie colpe, che a Dio comunque non si possono nascondere. L'autore mostra che proprio nel momento in cui scopre Dio, lo ama, lo desidera, proprio allora misura la propria insufficienza, si giudica secondo il criterio di Dio: condanna quanto di sé stesso gli impedisce di accostarsi a lui; e valorizza ciò che in sé invece appartiene a Dio.

Dice di aver già spiegato i motivi per cui "si confessa".

Tra i passi precedenti in cui spiega gli scopi della sua *confessio*, si vedano:

II,3,5: "Ma a chi narro questi fatti? Non certo a te, Dio mio. Rivolgendoti a te, li narro ai miei simili, al genere umano, per quella piccolissima particella che può imbattersi in questo mio scritto. E a quale scopo? All'unico scopo che io ed ogni lettore valutiamo la profondità dell'abisso da cui dobbiamo lanciare il nostro grido verso di te (cfr. Sal 129,1). Eppure cos'è più vicino alle tue orecchie di un cuore che si confessa (*cor confitens*) e di una vita fondata sulla fede?";

II,7,15: "Io ti amerò, Signore, ti renderò grazie e confesserò il tuo nome (*confitear nomini tuo* : cfr. Sal 53,8), poiché mi hai perdonato malvagità e delitti così grandi";

IV,1,1: "Subirò la derisione dei presuntuosi, coloro che non hai ancora prostrati e schiacciati per il loro bene, Dio mio; ma ti confesserò ugualmente le mie infamie a tua lode (*confitear tibi dedecora mea in laude tua*: Sal 105,47). Permettimi, ti scongiuro, concedimi di percorrere col ricordo presente gli antichi percorsi del mio errore e di immolarti una vittima di giubilo (Sal 26,6). Che cosa sono io per me stesso senza di te, se non una guida verso il precipizio? ... E chi è l'uomo, qualsiasi uomo, essendo uomo? Ci deridano pure i forti e i potenti; noi, deboli e bisognosi, ci confesseremo a te (*confiteamur tibi*)";

V,1,1: "Accetta il sacrificio delle mie confessioni (*sacrificium confessionum mearum*) dalla mano della mia lingua, fommata e sollecitata da te alla confessione del tuo nome (*ut confiteatur nomini tuo* (Sal 53,8))";

VIII,1,1: "Dio mio, fa' ch'io ricordi per ringraziartene e ch'io confessi gli atti della tua misericordia nei miei riguardi (*confitear misericordias tuas super me*)";

IX,12,33: (dopo aver detto di aver pianto in seguito alla morte della madre) "Ora, Signore, ti confesso tutto ciò su queste pagine (*confiteor tibi in litteris*). Le legga chi vorrà, e le interpreti come vorrà. Se troverà che ho peccato a piangere mia madre per piccola parte di un'ora, la mia madre frattanto morta ai miei occhi...non mi derida. Piuttosto, se ha grande carità, pianga anch'egli per i miei peccati davanti a te, Padre di tutti i fratelli del tuo Cristo".

Agostino continua dicendo che la sua è una confessione fatta non con la voce, ma con le parole dell'anima che giungono a Dio. E' confessione quindi il dolore per la propria malvagità; è confessione non attribuire a sé stesso il merito delle proprie buone azioni. La confessione davanti a Dio avviene dunque nel solenzio della lingua ma nel grido del cuore. E solo in seguito si manifesta agli uomini.

X,3,3. In questo paragrafo Agostino, che scrive in vista di un pubblico, pensa ai lettori delle sue confessioni e distingue due tipi: egli diffida di quelli che sono semplicemente curiosi di conoscere la vita altrui, ma non sono disposti a mettere in discussione la loro vita e proprio per questo non possono verificare in sé stessi se Agostino dica il vero o no; si rivolge piuttosto

a coloro che ascoltano in spirito di carità e in virtù della carità che apre loro le orecchie sono pronti a credere alla veridicità della sua confessione.

X,3,4. Qui Agostino enumera gli effetti positivi del suo scritto sui lettori. Per quanto riguarda i libri precedenti, egli riconosce che le confessioni delle colpe passate, ormai perdonate, spingono l'ascoltatore a non disperare, ma a confidare nella misericordia di Dio. I buoni inoltre godono a sentir parlare di mali passati, proprio perché sono passati.

Si interroga invece sull'utilità, per i destinatari, del parlare del presente, a cui si accinge. Sa che molti desiderano conoscere la confessione del suo intimo, e di nuovo afferma che essi potranno conoscerlo se sono ispirati dalla carità.

X,4,5. Quanto all'utilità, egli dichiara che ci sarà se costoro vogliono unirsi al suo ringraziamento per ciò che lo avvicina a Dio e pregare per lui per quanto glielo impedisce. In questo modo possono arrivare ad amare e odiare ciò che Dio vuole. E questo potranno farlo i fratelli di fede, non gli estranei.

X,4,6. Agostino dichiara espressamente che si confesserà non solo davanti a Dio, ma davanti ai credenti, i quali gli sono più vicini nel cammino della vita, che è una *peregrinatio*. E' un servizio che Dio stesso gli comanda di fare.

X,5,7. Nella conclusione di questo prologo del libro X si addensano le citazioni bibliche (soprattutto da *I Corinzi*) ed Agostino ritorna sull'idea, già proposta all'inizio, secondo cui Dio sa dell'uomo più di quanto l'uomo stesso possa sapere. Addirittura l'uomo sa di Dio più di quanto sappia di sé stesso. Egli dunque può confessare di sé solo ciò che Dio gli ha rivelato, ma in maniera comunque incompleta.

Agostino inoltre già introduce un tema su cui si soffermerà alquanto in questo libro: la presenza di numerose tentazioni a cui non è sicuro di poter resistere, ma per le quali può solo confidare in Dio, che non permette si sia tentati al di sopra delle proprie forze.

XI,1,1. Di nuovo Agostino si interroga sullo scopo del suo racconto a Dio e di nuovo ammette che non è perché Dio venga a conoscere i fatti, ma per suscitare amore e lode verso di lui da parte sua e da parte dei lettori. La confessione delle proprie miserie e dei gesti di misericordia di Dio, mentre rivela i sentimenti di chi scrive, favorisce l'opera di liberazione di Dio nei riguardi dell'uomo. Risponde perciò a una precisa volontà di Dio.

Conclusione. E' certo presuntuoso, e fondamentalmente impossibile, concludere, dopo una ricerca così parziale. Possiamo però individuare alcuni tratti caratteristici dell'autobiografia, come *confessio*, di Agostino:

- il colloquio intimo e continuo con Dio, e con la parola di Dio, che permette di riconoscere nella propria vita il suo progetto e le vie misteriose attraverso cui si realizza;
- il processo di autoanalisi attraverso il quale si arriva a riconoscere i propri peccati, come ostacoli per il raggiungimento della felicità, e la propria perenne debolezza che esige l'abbandono totale alla misericordia di Dio;
- il tono di preghiera e ringraziamento a Dio, a cui tutto è dovuto, e la richiesta al lettore di contribuirvi;
- il bisogno di comunicare ad altri la propria esperienza, perché rispecchiandosi in essa anch'essi acquistino la stessa consapevolezza e intraprendano lo stesso cammino.