



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

**CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN ANTICHITÀ CLASSICHE E
ORIENTALI**

Potuit esse verus dei cultor

Analisi della presenza di Seneca in Lattanzio tra confutazione e riuso

RELATORE

Chiar.mo Prof. Alberto Canobbio

CORRELATORE

Char.mo Prof. Fabrizio Bordone

Tesi di Laurea Magistrale di

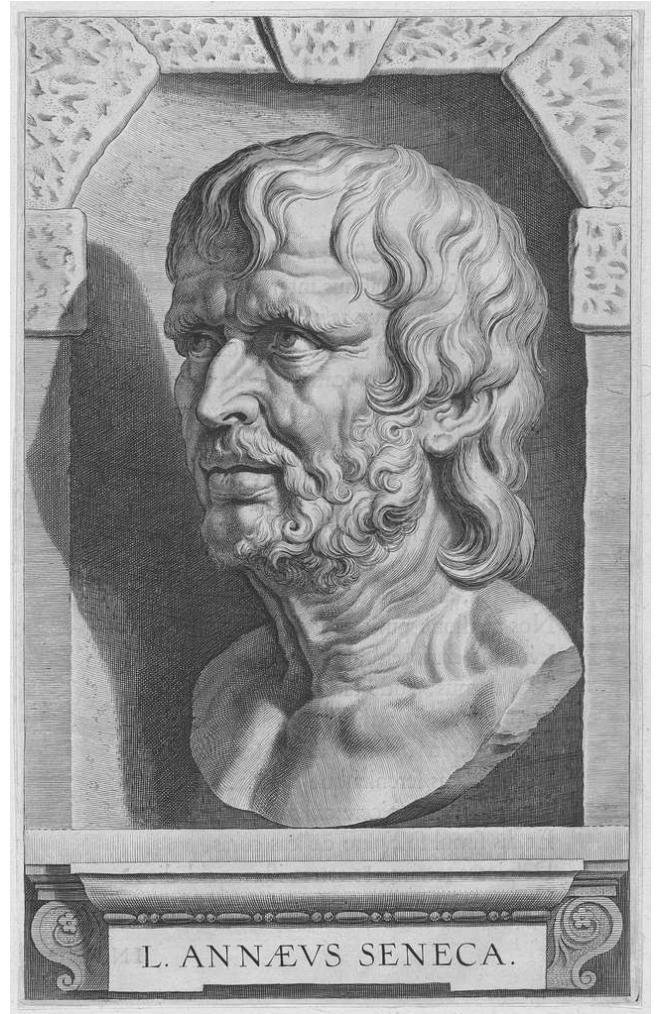
Gabriele Colosetti

Matricola n. 543442

Anno accademico 2025 / 2026



Johann Baptist Aulinger, *Ritratto di Lattanzio*,
acquaforte su incisione, ca. 1780.



Cornelius Galle I, *Il busto di Seneca in una nicchia di
pietra* (da un'opera di Peter Paul Rubens), stampa su
incisione, ca. 1615.

INDICE

INTRODUZIONE	3
TABELLA PASSI DI LATTANZIO PRESI IN ESAME	10
CAPITOLO I:	
NATURA E UNICITÀ DI DIO	13
CAPITOLO II:	
CRISTO COME <i>SAPIENS</i> STOICO	29
CAPITOLO III:	
IL RETTO CULTO	45
CAPITOLO IV:	
L'UOMO	51
CAPITOLO V:	
LA CRITICA ALLA FILOSOFIA PAGANA	71
CAPITOLO VI:	
L'IDEA DI VIRTUS, LE PROVE MANDATE DA DIO, L'IMPORTANZA DELLA <i>PATIENTIA</i>	98
CAPITOLO VII:	
L'IRA DI DIO	125
CONCLUSIONE	134
BIBLIOGRAFIA	141

INTRODUZIONE

Tra la fine del III e l'inizio del IV sec. d.C., a cavallo tra l'ultimo grande ciclo di persecuzioni contro i Cristiani e l'inizio della libertà di culto, si colloca la figura illustre di Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio. Sappiamo da Gerolamo¹ che nacque in Africa da famiglia pagana attorno al 250 e fu allievo del retore Arnobio, dal quale ereditò una profonda conoscenza della cultura classica. Divenuto a sua volta un eccellente maestro, Lattanzio fu chiamato direttamente da Diocleziano a occupare una cattedra di retorica a Nicomedia, allora capitale dell'impero. Convertitosi in età adulta alla fede cristiana, fu costretto a lasciare l'insegnamento e a vivere in clandestinità per evitare le persecuzioni finché, a seguito dell'Editto di Galerio del 311, che precedette di due anni il più famoso Editto di Milano, fu convocato a Treviri da Costantino per ricoprire l'incarico di precettore del figlio Crispo, incarico che mantenne fino alla morte sopraggiunta nel 325.

Escludendo dal computo le opere giovanili (non pervenute²) e il *De ave phoenice*, dall'autenticità ancora dubbia³, l'opera di Lattanzio è costituita da quattro scritti: *De opificio Dei*; *Divinae institutiones*; *De ira Dei*; *De mortibus persecutorum*.

Il *De opificio Dei*, scritto con l'obiettivo di confutare il materialismo epicureo, espone il tema della Creazione, invitando a ricercare nel mondo i segni della Divina Provvidenza, a partire dallo stesso corpo umano, descritto nei minimi dettagli.

Le *Divinae institutiones* sono l'opera maggiore di Lattanzio. Composte tra il 305 e il 313, constano di sette libri divisibili in due gruppi che vengono a costituire una *pars destruens* di polemica anti-pagana (libri I-III) a cui, dopo un libro di 'cerniera', segue quella *construens*, ossia l'esposizione delle verità cristiane. Il primo libro, intitolato *De falsa religione*, confuta il politeismo pagano indicando al contempo quali autori, sia

¹ Hier. *vir. ill.* 80.1-3; *epist.* 70.5.2.

² Sempre da Hier. *vir. ill.* 80.1-3 sappiamo che Lattanzio scrisse un *Grammaticus* (un manuale di retorica), un poema odepórico in esametri sul suo viaggio dall'Africa a Nicomedia e un *Symposium*, nel quale si discutevano argomenti di varia erudizione.

³ L'opera è un poemetto in distici elegiaci di 170 versi che ha per tema il morire e il rinascere ciclico del mitico uccello. Secondo HAGENDHAL 1988, pp. 86-87, esso risalirebbe al periodo pagano dell'autore, poiché a suo parere il mito contiene riferimenti al culto solare inconciliabili con la fede cristiana in seguito abbracciata da Lattanzio. Di contro, GASTI 2022, p. 55 sostiene che il *De ave phoenice* non presenta elementi inequivocabilmente riconducibili al mondo pagano o al mondo cristiano; perciò i lettori di ogni orientamento culturale potevano trarne una lettura allegorica vicina al loro sentire. Probabilmente, sempre secondo Gasti, si tratta di un'esercitazione retorica di ambito scolastico successivamente attribuita a Lattanzio e che pertanto, in un'ottica diacronica, risulta essere un interessante testimone della congerie culturale dell'epoca.

poeti sia filosofi, intuirono l'esistenza dell'unico Dio; il secondo, *De origine erroris*, spiega l'origine del politeismo, suscitato dal demonio e dai suoi servitori; il terzo contiene una critica serrata alla filosofia pagana, di cui vengono dimostrate l'infondatezza e la falsità. Il quarto libro, *De vera sapientia et religione*, è incentrato sulla figura del Cristo, il quale per Lattanzio rappresenta l'unico depositario della vera sapienza (se non la sapienza stessa) e, in quanto tale, è stato inviato da Dio come *magister* allo scopo di istruire, sia a parole sia con azioni esemplificative, gli uomini. I successivi tre libri illustrano le verità fondanti del Cristianesimo secondo l'interpretazione che della dottrina dà Lattanzio: si susseguono discussioni sulla *iustitia* (libro V), sul vero culto da tributare a Dio (libro VI), sulla vita beata in Paradiso (libro VII), tema a proposito del quale Lattanzio talora esce dall'ortodossia per fare spazio a suggestioni millenaristiche.

A completamento delle *Divinae institutiones*, Lattanzio redige il *De ira Dei*, opera che – come dichiara il titolo (tematico) – affronta, in dialogo critico con Epicurei e Stoici, la questione teologica se Dio possa adirarsi. A giudizio di Lattanzio la risposta è affermativa: come Dio riserva la sua benevolenza ai giusti, così s'adira con i malvagi di fronte alle loro azioni inique.

Da ultimo, il *De mortibus persecutorum*, opera che tratta di coloro che, da Nerone a Diocleziano, hanno crudelmente perseguitato i Cristiani, con un *focus* particolare sulla loro miserevole (ma giusta) morte.

Lattanzio viene spesso considerato il primo autore latino che tentò di dare una sistemazione al pensiero cristiano; il suo tentativo fu tuttavia poco apprezzato. Famoso il giudizio di Gerolamo (*epist.* 58.10.2): *utinam tam nostra adfirmare potuisset quam facile aliena destruxit!*⁴ Tale giudizio, sostanzialmente limitativo, si spiega per due fattori: in primo luogo la teologia di Lattanzio non di rado esula dall'ortodossia ammettendo elementi che saranno poi scartati dal Cristianesimo niceno⁵; in seconda battuta Lattanzio considera suo principale avversario non il politeismo, bensì la filosofia

⁴ *Magari avesse potuto dare forza alle nostre argomentazioni tanto facilmente quanto distrusse le opinioni altrui!*

⁵ Ad esempio, egli delinea una visione dualistica del mondo che a tratti rasenta il manicheismo, oppure accoglie idee gnostico-ermetiche che mostrano una forte influenza da parte del platonismo. Va tuttavia anche osservato che Lattanzio muore poco prima del Concilio di Nicea, vale a dire in un momento storico in cui le verità fondanti del Cristianesimo non erano ancora state definite canonicamente. Pertanto è forse anacronistico applicare a Lattanzio le categorie di ortodossia / eterodossia, stante l'assenza ai suoi tempi di un preciso e accreditato canone di riferimento.

pagana: egli si rivolge in particolare agli intellettuali, poiché nella sua visione *sapientia* e *religio* vanno a costituire un'unica verità, che la mente umana può acquisire del tutto soltanto tramite la divina rivelazione; di conseguenza, filosofi e poeti pagani diventano per Lattanzio i principali interlocutori culturali⁶.

Come è noto, primo autore di riferimento per Lattanzio è Cicerone, del quale riprende non solo lo stile colto e raffinato ma anche l'intento pedagogico e l'approccio eclettico⁷; gli altri due autori pagani a cui Lattanzio dedica maggior spazio sono Lucrezio e Seneca. Di quest'ultimo, come segnala Hagendahl⁸, Lattanzio si occupa più di ogni altro scrittore cristiano; Lattanzio inoltre ci fornisce ben diciotto frammenti e due testimonianze di tre opere perdute di Seneca: *Exhortationes*; *Libri moralis philosophiae*; *De inmatura morte*.

Il rapporto tra Lattanzio e Seneca è ben noto alla critica, la quale ne ha spesso parlato in relazione ai frammenti citati dall'autore cristiano. Una breve esposizione offre *The library of Lactantius* di R.M. Ogilvie⁹, monografia dedicata allo studio dei principali autori pagani letti e riutilizzati da Lattanzio, la quale si sofferma in particolare sulle citazioni da opere perdute di Seneca. Brevissime menzioni si possono leggere nell'opera di Jackson Bryce, dal medesimo titolo e scopo di quella di Ogilvie¹⁰. Un brevissimo elenco dei luoghi senecani reperibili in Lattanzio è offerto da Michel Spanneut¹¹, il quale dichiara che per Lattanzio Seneca è “*un allié précieux dont on se sert quand on le peut et avec qui on évite la polémique quand on refuse ses armes*”¹²; secondo il giudizio di Spanneut, Seneca è un sostegno molto importante alle argomentazioni di Lattanzio, motivo per cui i rimproveri che Lattanzio muove agli ‘errori’ di Seneca non sono mai eccessivi, evitando una polemica troppo aspra con il

⁶ HAGENDHAL 1988, p. 87 riconosce in Lattanzio lo scrittore cristiano che, proporzionalmente, ha più usufruito di citazioni da opere pagane, superando addirittura Gerolamo e Agostino.

⁷ GASTI 2022, p. 54 sottolinea il parallelismo stilistico-finalistico tra i due autori e i loro scritti: come Cicerone voleva alzare lo stile della speculazione filosofica affinché l'élite romana si avvicinasse alla filosofia, così Lattanzio eleva retoricamente i contenuti cristiani per renderli appetibili a un pubblico colto; come Cicerone si rivolgeva ecletticamente a più scuole di pensiero seguendo il metodo speculativo neoaccademico, così Lattanzio rivolge la sua attenzione a numerosi poeti e filosofi pagani, ora citandoli come supporto delle proprie tesi, ora come nemici di cui confutare gli errori, passando quindi dalla lode al biasimo anche nei confronti del medesimo personaggio.

⁸ HAGENDAHL 1988, pp. 88-89.

⁹ OGILVIE 1978, pp. 73-77.

¹⁰ BRYCE 1990, pp. 48-49; 71-74; 147. L'opera di Bryce si concentra primariamente sul rapporto tra Lattanzio e Cicerone, Virgilio, Lucrezio.

¹¹ SPANNEUT 1980, pp. 369-371.

¹² SPANNEUT 1980, p. 370-371: *un alleato prezioso di cui ci si serve quando si può e con il quale si evita la polemica quando si rifiutano le sue armi*.

filosofo stoico. Sempre in ambito francese, J.M. André¹³ evidenzia la vicinanza di Lattanzio a Seneca su alcuni punti qualificanti: il monismo divino, Dio-*custos* dell'uomo, la Divina Provvidenza. Altrettanto brevi risultano gli accenni a Lattanzio presenti negli scritti di Claudio Moreschini e Chiara Torre dedicati alla ricezione di Seneca nella letteratura cristiana antica: il primo¹⁴ riporta alcuni giudizi positivi di Lattanzio su affermazioni del filosofo stoico riguardo Dio, la *religio* e l'ira; la seconda¹⁵ colloca il recupero senecano operato da Lattanzio nell'ambito di una più generale valutazione positiva di alcuni punti del pensiero di Seneca, soprattutto morale, da parte degli autori cristiani.

Una trattazione più organica del rapporto tra Seneca e Lattanzio si può apprezzare nell'ottimo studio di Trillitzsch¹⁶, il quale in particolare evidenzia tanto i limiti di Lattanzio nell'approfondire i contenuti della fede cristiana quanto la sua capacità di difendere il Cristianesimo dagli attacchi degli intellettuali pagani, difesa che avviene mescolando *sapientia* pagana e riflessione teologica.

Sempre in ambito tedesco, si segnala la tesi di dottorato di Marion Lausberg sui frammenti di Seneca edita da De Gruyter: nella prima parte di tale lavoro¹⁷, l'autrice analizza da un lato l'ambiguo rapporto tra Lattanzio e lo stoico romano, che si manifesta ora nell'elogio di mirabili intuizioni da parte di Seneca ora nell'aspro biasimo per certe sue prese di posizione sulla filosofia; rapporto tra i due autori che prende corpo ora in citazioni ora in riprese più implicite.

Su quest'ultimo punto, un contributo molto ricco è quello di Dominguez del Val, il quale riunisce sia i frammenti da opere perdute sia le 'citazioni implicite',¹⁸ da lui ipotizzate. Tuttavia, la ricchezza di materiale trattato contrasta con una non sempre soddisfacente argomentazione critico-filologica dei passi riportati, soprattutto nella seconda parte del contributo, quella dedicata per l'appunto alle citazioni implicite.

Tra gli studiosi italiani Carla Lo Cicero ha offerto vari interessanti contributi sui passi in cui Lattanzio intesse rapporti intertestuali con Seneca. Inoltre, è doveroso ricordare il sacerdote salesiano Vincenzo Loi, il cui sistematico lavoro su Lattanzio,

¹³ ANDRÉ 2001, pp. 136-140.

¹⁴ MORESCHINI 2007, pp. 69-71.

¹⁵ TORRE 2015, pp. 267-271; 273-274.

¹⁶ TRILLITZSCH 1971, vol. I pp. 130-143; vol. II pp. 363-369.

¹⁷ LAUSBERG 1970, pp. 13-50.

¹⁸ Per questo concetto vd. DOMINGUEZ DEL VAL 1972, p. 309.

distribuito su più contributi, rappresenta, a mio giudizio, una lettura obbligata per chi si accosta a questo autore antico. Lui non solo delinea in dettaglio il pensiero di Lattanzio, ma analizza approfonditamente i debiti con la cultura pagana, tra cui in particolare la filosofia stoica quale si manifesta nelle opere di Seneca, segnalando di volta in volta precisi rimandi testuali.

In sintesi, è possibile affermare che la critica è ben a conoscenza del rapporto riuscito di Seneca da parte di Lattanzio ma l'informazione al riguardo appare frammentata e mancante ancora della definizione di alcune linee interpretative fondanti.

Tuttavia, un elemento enfatizzato pressoché da tutti gli studiosi è l'elogio che Lattanzio fa di Seneca: tale lode, come si avrà modo di illustrare, viene pronunciata in più punti dell'opera. A tale riguardo, il passo più famoso è senza dubbio *Div. inst.* 6.24.14, in cui Lattanzio afferma che Seneca sarebbe potuto essere un vero cristiano (*potuit esse verus dei cultor*), se solo qualcuno gli avesse indicato la strada per la vera conoscenza. Tale giudizio induce a credere che, nonostante gli 'errori' da lui compiuti in quanto pagano, Lattanzio avesse una buona opinione di Seneca tanto da considerarlo, per l'appunto, un cristiano *in pectore* (come d'altronde farà Gerolamo, ponendolo in apertura del suo *De viris illustribus*). Infatti, definendo Seneca *verus cultor*, Lattanzio riconosce le qualità umane e morali di un filosofo che come lui si è votato al culto di una divinità, la cui religiosità presenta elementi comuni con quella di Lattanzio.

Eppure, come ha già ben evidenziato Marion Lausberg¹⁹, questi elogi contrastano con gli aspri rimproveri che Lattanzio muove contro al filosofo di Cordova sia in maniera esplicita, come ad esempio accade in più punti del terzo libro delle *Divinae institutiones*, sia in maniera allusiva, in quanto in certi contesti accade che Lattanzio recuperi espressioni o idee senecane per confutare alcune affermazioni avanzate dallo Stoicismo. Infatti, se si considera con attenzione la frase *potuit esse verus dei cultor* sopracitata, si può riconoscere in essa una probabile enallage, per cui dovremmo leggere *potuit esse veri dei cultor*; in tal modo Lattanzio sottolinea la sostanziale differenza tra lui e Seneca: il filosofo stoico, nonostante le sue buone qualità, ha riposto la sua fiducia in un dio "falso e bugiardo" (come dirà il Virgilio dantesco), al contrario di Lattanzio che conosce il vero Dio. Questi elementi possono dunque mettere in dubbio l'accento

¹⁹ Vedi sopra.

posto dalla critica sull'entusiasmo di Lattanzio dinanzi ad alcune affermazioni e concetti senecani molto vicini alle idee cristiane del Padre della Chiesa.

Venendo ora alla mia ricerca, la quale ha ovviamente considerato come punto di partenza gli studi testé menzionati, si pone tre obiettivi: (1) illustrare nella maniera più completa possibile la presenza di Seneca in Lattanzio, raccogliendo e discutendo i frammenti e i rimandi impliciti ad oggi riconosciuti dalla critica; (2) collocare tali testi nella riflessione di Lattanzio al fine di verificare quanto il Padre della Chiesa abbia attinto da Seneca, non soltanto a livello testuale, ma anche filosofico²⁰; (3) comprendere, al termine di un'analisi testuale ravvicinata e raccordata dei vari passi sensibili, quale sia il giudizio di Lattanzio su Seneca, dando ragione sia degli elogi sia delle critiche.

I testi da me presi in esame sono stati suddivisi in sette argomenti principali (e altrettanti capitoli): un primo gruppo di testi riguarda la natura e l'unicità di Dio, argomenti in cui Seneca riceve importanti apprezzamenti (capitolo I). In secondo luogo, discuto un'interessante proposta di Benjamin Hansen, secondo cui la figura di Cristo in Lattanzio presenta reminescenze della figura del *sapiens* stoico quale delineato da Seneca (capitolo II). Infine, a chiusura di un 'trattico' sulla divinità, vengono illustrati dei passi concernenti il retto culto da tributare al Signore (capitolo III). Segue una coppia di capitoli (capitoli IV e V) riferibili alla sfera dell'umano: nel IV, si analizzeranno tre proposte di rapporto intertestuale su alcuni aspetti dell'antropologia, ambito in cui alcune immagini senecane vengono intrecciate da Lattanzio ad aspetti della filosofia platonica e del pensiero cristiano; nel V si vedrà invece come Seneca diventi vittima dei duri rimproveri di Lattanzio nel contesto di una serrata critica alla sapienza pagana.

Verranno discussi da ultimi gli importanti debiti con il *De providentia* e altri scritti di Seneca nel contesto della riflessione di Lattanzio sulla virtù, sulla divina provvidenza e sulle prove a cui Dio sottopone i propri figli (capitolo VI) mentre uno spazio a sé stante avrà la riflessione sull'ira di Dio (capitolo VII), contesto in cui si

²⁰ Su questo punto accolgo l'invito di TORRE 2015b, pp. 283-286 la quale deplora il fatto che lo studio della ricezione di Seneca negli autori cristiani abbia più spesso assunto l'aspetto di una presentazione di Seneca come figura ponte tra la cultura pagana e quella cristiana anziché di un'analisi intertestuale finalizzata a comprendere natura ed entità del debito contratto da Lattanzio con il filosofo stoico.

potrà apprezzare un riuso del *De ira* senecano finalizzato alla confutazione della stessa dottrina stoica sull'ira.

Per comodità di consultazione e per consentire una lettura del mio contributo che non segua di necessità il procedere lineare dei capitoli, ma possa essere suscitata anche dagl'interessi per singoli temi o passi, fornisco una tabella contenente tutti i passi presi in esame, suddivisi in frammenti (F), *testimonia* (T) e rapporti non dichiarati²¹ (X) indicando per ognuno il tema in esso prevalente.

²¹ Riprendo tale definizione riformulandola da FREUND 2021, pp. 192-193. Stephan Freund parla di “*presumable use of a source*” per quei *loci* in cui s'ipotizza l'utilizzo di una fonte non dichiarata o un'allusione stilistica o la riformulazione di certe strutture retoriche o di pensiero. Freund parla soprattutto di fonti religiose, ma si può applicare anche al nostro caso.

TABELLA PASSI DI LATTANZIO PRESI IN ESAME

FRAMMENTI (F)

Coordinate testuali	=	Argomento	Pagina
<i>Div. inst.</i> 1.5.26 = Sen. <i>inm. mort.</i> F61 Vottero	F1	Natura di Dio	13
<i>Div. inst.</i> 1.5.27 = Sen. <i>Exhort.</i> F86 Vottero	F2	Natura di Dio	14
<i>Div. inst.</i> 1.7.13 = Sen. <i>Exhort.</i> F87 Vottero	F3	Natura di Dio	26
<i>Div. inst.</i> 1.16.10 = Sen. <i>Libr. mor. phil.</i> F93 Vottero	F4	Retto culto	46
<i>Div. inst.</i> 2.2.14-15 = Sen. <i>Libr. mor. phil.</i> F94 Vottero	F5	Retto culto	47
<i>Div. inst.</i> 2.4.14 = Sen. <i>Libr. mor. phil.</i> F95 Vottero	F6	Retto culto	49
<i>Div. inst.</i> 2.8.23 = Sen. <i>Exhort.</i> F84 Vottero	F7	Natura di Dio	27
<i>Div. inst.</i> 3.12.11 = Sen. <i>inm. mort.</i> F62 Vottero	F8	Virtù	100
<i>Div. inst.</i> 3.15.1 = Sen. <i>Exhort.</i> F82 Vottero	F9	Critica alla filosofia pagana	79
<i>Div. inst.</i> 3.15.11-12 = Sen. <i>Exhort.</i> F77 Vottero	F10	Critica alla filosofia pagana	81
<i>Div. inst.</i> 3.15.13 = Sen. <i>Exhort.</i> F79 Vottero	F11	Critica alla filosofia pagana	82
<i>Div. inst.</i> 3.15.14 = Sen. <i>Exhort.</i> F80 Vottero	F12	Critica alla filosofia pagana	82
<i>Div. inst.</i> 3.16.15 = Sen. <i>Exhort.</i> F83 Vottero	F13	Critica alla filosofia pagana	86
<i>Div. inst.</i> 5.13.20 = Sen. <i>Exhort.</i> F78 Vottero	F14	Critica alla filosofia pagana / Virtù	122
<i>Div. inst.</i> 6.17.28 = Sen. <i>Libr. mor. phil.</i> F96 Vottero	F15	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	36
<i>Div. inst.</i> 6.24.12 = Sen. <i>Exhort.</i> F89 Vottero	F16	Natura di Dio	15
<i>Div. inst.</i> 6.24.16-17 = Sen. <i>Exhort.</i> F81 Vottero	F17	Natura di Dio	17
<i>Div. inst.</i> 6.25.3 = Sen. <i>Exhort.</i> F88 Vottero	F18	Retto culto	45
<i>ira Dei</i> 17.13 = Sen. <i>ira</i> 1.2.3 – x – 1.2.4	F19	Ira di Dio	131

TESTIMONIA (T)

Coordinate testuali	=	Argomento	Pagina
<i>Div. inst.</i> 3.23.14 = Sen. <i>Exhort.</i> F76 Vottero	T1	Critica alla filosofia pagana	87
<i>Div. inst.</i> 3.25.16 = Sen. <i>Exhort.</i> F85 Vottero	T2	Critica alla filosofia pagana	89

RAPPORTI NON DICHIARATI (X)

Coordinate testuali	=	Argomento	Pagina
<i>Div. inst.</i> 1.5.3	X1	Natura di Dio	19

<i>Div. inst.</i> 1.5.17	X2	Natura di Dio	21
<i>Div. inst.</i> 2.1.5	X3	Natura di Dio	19
<i>Div. inst.</i> 3.2.7	X4	Critica alla filosofia pagana	75
<i>Div. inst.</i> 3.4.11	X5	Critica alla filosofia pagana	76
<i>Div. inst.</i> 3.10.1-5	X6	Uomo	64
<i>Div. inst.</i> 3.11.6	X7	Critica alla filosofia pagana	77
<i>Div. inst.</i> 3.11.14-15	X8	Virtù	99
<i>Div. inst.</i> 3.12.35	X9	Virtù	102
<i>Div. inst.</i> 3.27.12	X10	<i>Patientia</i>	117
<i>Div. inst.</i> 3.29.16	X11	Virtù	103
<i>Div. inst.</i> 3.29.20	X12	Virtù	105
<i>Div. inst.</i> 4.9.1-2	X13	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	30
<i>Div. inst.</i> 4.11.14	X14	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	33
<i>Div. inst.</i> 4.16.4	X15	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	33
<i>Div. inst.</i> 4.16.13-15	X16	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	37
<i>Div. inst.</i> 4.23.9-10	X17	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	34
<i>Div. inst.</i> 4.24.19	X18	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	37
<i>Div. inst.</i> 4.24.27	X19	<i>Patientia</i> / Cristo come <i>sapiens</i> stoico	121
<i>Div. inst.</i> 4.26.19 e 27	X20	Cristo come <i>sapiens</i> stoico	35
<i>Div. inst.</i> 5.7.8-9	X21	Prove mandate da Dio	108
<i>Div. inst.</i> 5.13.11	X22	<i>Patientia</i>	120
<i>Div. inst.</i> 5.22.3	X23	<i>Patientia</i>	119
<i>Div. inst.</i> 5.22.12	X24	Prove mandate da Dio	111
<i>Div. inst.</i> 5.22.16	X25	Prove mandate da Dio	115
<i>Div. inst.</i> 5.22.17	X26	Prove mandate da Dio	115
<i>Div. inst.</i> 6.4.11	X27	<i>Patientia</i>	118
<i>Div. inst.</i> 6.4.17 e 24	X28	Virtù	106
<i>Div. inst.</i> 6.10.9-11	X29	Critica filosofia pagana	92
<i>Div. inst.</i> 6.20.7-8	X30	Uomo	68
<i>Div. inst.</i> 7.5.15	X31	<i>Patientia</i>	118
<i>Div. inst.</i> 7.12.10	X32	Uomo	56
<i>Div. inst.</i> 7.12.11	X33	Uomo	51
<i>Div. inst.</i> 7.20.9	X34	Natura di Dio / Uomo	23

<i>Epit.</i> 45.2-3	X35	Critica alla filosofia pagana / Cristo come <i>sapiens</i> stoico	84
<i>ira Dei</i> 5.2-4	X36	Ira di Dio	125
<i>ira Dei</i> 7.7-8 e 10	X37	Uomo	63
<i>ira Dei</i> 7.13	X38	Uomo	63
<i>ira Dei</i> 10.1	X39	Critica alla filosofia pagana	90
<i>ira Dei</i> 11.4	X40	Natura di Dio	21
<i>ira Dei</i>	X41	Uomo	69
<i>ira Dei</i> 17.6	X42	Ira di Dio	129
<i>ira Dei</i> 17.12	X43	Ira di Dio	130
<i>ira Dei</i> 17.20	X44	Ira di Dio	132
<i>ira Dei</i> 18.4	X45	Ira di Dio	133
<i>opif. Dei</i> 1.10-11	X46	Uomo	51
<i>opif. Dei</i> 19.9	X47	Uomo	55

CAPITOLO I: NATURA E UNICITÀ DI DIO

Il primo argomento a proposito del quale rileviamo citazioni senecane in Lattanzio è quello sulla natura e l'unicità di Dio. La riflessione che Lattanzio svolge sul monoteismo risente del clima a lui contemporaneo e ha uno scopo ben preciso: il suo obiettivo non è soltanto quello di dimostrare che tale concetto non è estraneo alla cultura pagana, ma egli si adopera affinché il monoteismo non sia più semplicemente considerato una mera teoria filosofica (come proponevano allora i neoplatonici), ma che divenga un culto a tutti gli effetti, con suoi riti e riconoscimenti pubblici e civili. Perciò si giustifica il rimando frequente a grandi pensatori romani²², tra cui Seneca, che spesso riceve notevole apprezzamento per l'acume delle sue intuizioni rispetto alla religione cristiana.

La maestà divina

Un primo elemento di contatto tra il filosofo e il padre della Chiesa è quello della maestà divina e del suo ruolo di reggitore del mondo, come traspare dall'uso di due citazioni di Seneca.

Div. inst. 1.5.26 = Sen. inm. mort. F61 Vottero = F1:

*Annaeus quoque Seneca, qui ex Romanis vel acerrimus Stoicus fuit, quam saepe summum deum merita laude prosequitur! Nam cum de inmatura morte dissereret: "Non intellegis -inquit- auctoritatem ac maiestatem iudicis tui? Rector is orbis terrarum caelique et deorum omnium deus, a quo ista numina quae singula adoramus et colimus suspensa sunt"*²³.

²² COLOT 2019, pp. 808-811.

²³ Anche Anneo Seneca, che fu tra i Romani di gran lunga lo stoico più intelligente, quanto spesso elogia il sommo dio con una giusta lode! Infatti, mentre egli discute sulla morte prematura, afferma: "Non riconosci l'autorità e la maestà del tuo giudice? Lui è il governatore di tutto il mondo e del cielo e dio di tutti gli dei, dal quale dipendono codeste divinità che noi adoriamo e veneriamo una per una."

Div. inst. 1.5.27 = Sen. Exhort. F86 Vottero = F2:

Item in Exhortationibus: “Hic cum prima fundamenta molis pulcherrimae iaceret et hoc ordiretur quo neque maius quicquam novit natura nec melius, ut omnia sub ducibus suis irent, quamvis ipse per totum se corpus intenderat tamen ministros regni sui deos genuit”²⁴.

Auctoritas, vocabolo di ambito giuridico, già usato da Cicerone nei confronti della divinità (*divin.* 1.96), viene usato da Seneca in *Cons. ad Pol.* 14.2 mentre tesse una lode all'imperatore Claudio, capace con le sue sole parole di consolare e annientare la forza del dolore provato da Polibio²⁵.

Il termine *maiestas* è sinonimo di *magnitudo*, *amplitudo*, *sublimitas*, *dignitas*, perciò comunica una grandezza sia fisica (qualcosa o qualcuno che si impone alla nostra vista) sia verticale / trascendentale (qualcosa o qualcuno che ci è di gran lunga superiore in importanza e potenza). Viene primariamente riferito alla divinità somma a capo dell'universo, come fa Seneca in *Nat. quaest.* 1 *praef.* 3 e 7.30.4; *benef.* 4.19.4, o a quella di singoli dei pagani, come in *Sen. Herc. Fur.* v. 1344, riferita alla *dira maiestas* della dea Dite. In ambito cristiano, viene ampiamente impiegato per esprimere sia la magnificenza di Dio (soprattutto in perifrasi che definiscono la natura della sua persona) come ad esempio in *Min. Fel.* 32.1 e *Tert., Apol.* 18.3, sia la sua gloria e la sua superiorità nelle traduzioni della Bibbia (proponendosi come corrispettivo latino dei termini μεγαλowsύνη, δόξα e ὑπεροχή). Per quanto riguarda le *res humanae*, in ambito pubblico esprime la grandezza o del popolo romano o delle sue magistrature; in particolare, il suo uso aumenta notevolmente in età imperiale, quando verrà usato per connotare il potere dell'imperatore di un'aurea divina²⁶.

Seneca oscilla tra due diverse concezioni del Divino, che mescolano la filosofia stoica con idee platoniche. Da un lato abbiamo uno πνεῦμα / *spiritus* che pervade il mondo e lo regge, dall'altra un dio *rector* / *artifex* / *conditor*²⁷, ovverosia un'oscillazione tra unità cosmica / λόγος immanente e un dio più personale. Se da un lato infatti abbiamo l'immanentismo stoico, dall'altra abbiamo l'influenza del *Timeo*

²⁴ E nuovamente nelle “Esortazioni”: “Costui mentre gettava le prime fondamenta di un'opera bellissima e gli dava inizio, per cui la natura non conobbe nulla di più grande e migliore, sebbene egli stesso si fosse disteso per tutto il cosmo tuttavia generò degli dei suoi ministri.

²⁵ VOTTERO 1998, p. 295.

²⁶ ThLL vol. 8, pp. 152-158.

²⁷ VOTTERO 1998, p. 296; SETAIOLI 2007, pp. 336-338.

platonico; in particolare, a partire dalla concezione stoica / platonica della “resistenza” della ὑλη all’azione divina, si sviluppa l’idea di un Dio reggitore e coordinatore del mondo, tramite anche divinità inferiori²⁸; tali esseri inferiori sono molto diversi tra di loro: si va dagli elementi naturali ai Lari domestici²⁹.

Per Lattanzio invece *maiestas* indica l’assoluta trascendenza di Dio, ispirandosi al pensiero platonico (tramite Apuleio) e allo gnosticismo (tramite Ermete Trismegisto), ma anche ad una tradizione linguistica sia sacra sia profana. Lattanzio interpreta *maiestas* come corrispettivo di *kabôd* / δόξα biblico, che recupera dalla *Vetus Latina Afra*, nella quale era usato in alternativa a *claritas* già ai tempi di Cipriano: infatti, per un cristiano del IV secolo *maiestas* indicava sia lo splendore e la grandezza dell’Essere divino (di derivazione biblica) sia la sua potenza e sublimità (di derivazione classica). Quest’ultimo aspetto, che riprende il suo originario valore, appare chiaramente in una citazione da Seneca³⁰:

*Exhortationes suas Seneca mirabili sententia terminavit. “Magnum – inquit – nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est, cui vivendo operam damus. Huic nos adprobemus. Nihil prodest inclusam esse conscientiam: patemus deo”*³¹. (Div. inst. 6.24.12 = Sen. Exhort. F89 Vottero = F16)

Nel sesto libro delle *Divinae institutiones* Lattanzio descrive il vero culto da tributare a Dio coincidente, come vedremo in seguito, con una vita proba dedicata alla virtù e alla carità; contemporaneamente, passa in rassegna i vari vizi che possono ostacolare il cammino del cristiano; infine, proprio nel capitolo 24, Lattanzio rassicura il lettore che Dio è pronto a perdonare con misericordia le colpe commesse durante questo cammino. Perciò Lattanzio invita ad abbandonare i piaceri e a redimersi attraverso una vita di buone azioni, pur con la consapevolezza che Dio ci osserva in ogni momento, in quanto Essere supremo onnisciente, come appunto afferma *mirabilmente* Seneca. Infatti, si deve segnalare come Lattanzio accompagni tale citazione con parole di grande

²⁸ SETAIOLI 2007, pp. 343-345.

²⁹ VOTTERO 1998, p. 337.

³⁰ LOI 1970, pp. 22-27.

³¹ Seneca terminò le sue “Esortazioni” con un’affermazione mirabile. Egli disse: “È un non so che di grande e più grande di ciò che si possa immaginare, il dio al quale ci doniamo vivendo. Rendiamoci a lui graditi. Non giova a nulla che la nostra coscienza sia chiusa: apriamoci a Dio.

stima: prima definisce la *sententia* di Seneca *mirabilis*, aggettivo che esprime un pieno apprezzamento, al limite della devozione; in seguito, nei paragrafi seguenti la citazione, elogia il filosofo poiché è riuscito a esprimere la grandezza di Dio e a intendere che una vita giusta e pia sia un servizio a Dio, arrivando addirittura ad affermare che *potuit esse verus dei cultor, si quis illi monstrasset, ut contempsisset profecto Zenonem et magistrum suum Sotionem, si verae sapientiae ducem nactus esset*³².

Inoltre, a mio giudizio, il termine *magnus* gioca un ruolo ancora più decisivo, in quanto appellativo apprezzato da Lattanzio: egli si avvale di esso due volte, in riferimento alla nozione della divinità celebrata da Orfeo in *Div. inst.* 1.5.4 e per rispondere polemicamente ai pagani riguardo all'esistenza di un Dio provvidente in *Div. inst.* 5.21.7. Al contempo egli usa *magnitudo*, che riprende la *μεγαλωσύνη* e la *μεγαλειότης*, termini propri della apologetica dove esprime l'immensità divina³³. Questi termini ricorrono anche in un altro passo, sempre una citazione da opere perdute di Seneca, *Div. inst.* 6.25.3, sulla quale torneremo in seguito.

Per quanto riguarda i *ministros deos* citati nel secondo frammento preso in esame, ovviamente per Lattanzio sono gli angeli, la cui origine è descritta in maniera dettagliata in *Div. inst.* 4.8.7-8. Essi sono generati assieme al Figlio di Dio, ma in maniera diversa: il Figlio è creato per 'spirazione' tramite la bocca e 'intellezione'³⁴ simultanee, mentre gli angeli solo per spirazione dal naso, in quanto destinati a ruoli diversi; il primo infatti, dovrà svolgere il suo magistero divino rivelando agli uomini i misteri celesti, i secondi invece dovranno semplicemente obbedire ai comandi divini³⁵.

Lattanzio non dedica molto spazio alla descrizione dei vari ambiti in cui agiscono gli angeli, come fanno invece alcuni scrittori precedenti (Giustino, Atenagora, Tertulliano). Descrive solo un caso, quello dei poteri sugli elementi naturali (come nel famoso episodio dell'apertura del mar Rosso). Tuttavia Lattanzio pone un limite preciso

³² Egli avrebbe potuto essere un vero adoratore di Dio, se qualcuno gliel'avesse mostrato, avrebbe disprezzato certamente Zenone e il suo maestro Sozione, se avesse incontrato una guida alla vera sapienza (*Div. inst.* 6.24.14). Sulla probabile enallage in *verus dei cultor*, vd. *Introduzione*, p. 7.

³³ LOI 1970 pp.27-28.

³⁴ Per l'uso di questi termini vd. LOI 1970, pp. 169-170.

³⁵ Non a caso, gli angeli vengono paragonati da Lattanzio ai subalterni di un governatore di provincia in *Div. inst.* 2.16.7-8; perciò essi non possono essere paragonati a dei, come invece i demoni fanno falsamente credere (*Div. inst.* 2.16.5).

al loro potere: solo Dio può creare tutto, gli angeli non possono creare; al massimo piegano, spostano, smuovono e così via³⁶.

La conclusione che dunque possiamo trarre dai testi presi in esame è che Lattanzio cita questi passi senecani in quanto legge in essi delle prove dell'esistenza di un unico Dio connotato di *maiestas*, il quale regge in maniera provvidenziale il cosmo anche tramite suoi ministri, apprezzando con ammirazione il linguaggio e i termini usati da Seneca.

Div. inst. 6.24.16-17 = Sen. Exhort. F81 Vottero = F17:

*Idem [scil. Seneca] in eiusdem operis primo: "Quid agis? – inquit – Quid machinaris? Quid abscondis? Custos te tuus sequitur. Alium tibi peregrinatio subduxit, alium mors, alium valetudo: haeret hic quo carere numquam potes. Quid locum abditum legis et arbitros removes? Puta tibi contigisse ut oculos omnium effugias; demens, quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam"*³⁷?

Questo testo compare poco dopo il frammento 89 delle *Exhortationes* precedentemente analizzato in merito alla maestà divina e dopo la successiva lode a Seneca per le sue mirabili intuizioni su Dio. Come già detto prima, Lattanzio esorta il lettore ad abbracciare una vita virtuosa e a non nascondere le sue colpe a Dio; infatti, Egli è giudice-testimone onnisciente delle azioni dell'uomo, per cui non vi è possibilità di menzogna o dissimulazione, dal momento che i Suoi occhi possono persino penetrare nel profondo delle viscere.

Il passo offre un campione dello stile di scrittura senecano per cui l'espedito retorico diviene mezzo per comunicare concetti filosofici. Si può innanzitutto notare il *tricolon* d'apertura costituito da tre interrogative che incalzano il lettore, arricchite dall'anafora di *quid* e dall'omeoptoto delle voci verbali, come se esprimessero lo sforzo dell'uomo di sfuggire allo sguardo di Dio.

³⁶ SCHNEWEIS 1943, pp. 62-66.

³⁷ Ancora [scil. Seneca] nel primo libro della medesima opera dice: "Cosa fai? Cosa stai progettando? Cosa nascondi? Il tuo custode ti segue sempre. Un viaggio te ne ha sottratto uno, la morte un altro, la malattia un altro ancora: costui, del quale non potrai mai liberarti, ti resta addosso. Perché scegli un luogo nascosto e allontani i testimoni? Immagina che tu abbia avuto la possibilità di sfuggire agli occhi di tutti; folle, a che ti giova non avere nessuno che lo sappia, quando tu hai una coscienza che invece sa?"

Il *tricolon* è concluso da una *sententia*: *custos te tuus sequitur*. *Custos*, caricato d'importanza dalla sua posizione iniziale, viene usato da Seneca come attributo della divinità che benignamente vigila sulla vita dell'uomo, come in *Epist.* 41.1-2; ma la divinità è anche testimone delle nostre azioni (cfr. *epist.* 102.29; *benef.* 6.41.2) che non possiamo allontanare, proprio come la nostra coscienza, definita *testis* in *epist.* 43.4-5 e descritta come un *custos* incoercibile in *epist.* 97.12-16³⁸.

Il collegamento Dio-coscienza è suggerito dall'accostamento *te tuus* presente nella *sententia*, quasi a indicare una coincidenza tra l'uomo e il suo testimone / custode. Inoltre, dobbiamo ricordare che a volte Seneca considera la coscienza una particella di Dio presente in noi (cfr. *epist.* 66.12; 92.30; 120.14), a volte Dio stesso (ad es. in *epist.* 73.16: *miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit*)³⁹.

Tale presenza a tratti soffocante è ben espressa nelle due immagini che seguono la *sententia*: un'ulteriore sequenza di tre brevi frasi, scandite dall'anafora di *alius*, che propongono tre tipi di allontanamento per un custode, si contrappone all'immagine di Dio che letteralmente si attacca alla persona senza possibilità di scampo. In seguito, abbiamo una metafora legalistica: nonostante ci si sforzi di scegliere un luogo lontano da occhi indiscreti per condurre un losco affare, la nostra coscienza è ancora presso di noi, contrapposta in parallelismo e in figura etimologica ai testimoni inconsci delle nostre azioni (*non habere consciium habenti conscientiam*).

In Seneca il termine *conscientia* può assumere due significati: o fa riferimento alla contezza che un uomo ha di qualcosa (cfr. *epist.* 59.16; *benef.* 4.11.3; 6.42.1; 3.17.3) o delle proprie azioni (cfr. *clem.* 1.13.5, in cui si parla di una coscienza piena di *scelera*); o fa riferimento alla coscienza in senso contemporaneo, cioè come interiorità dell'uomo. Su quest'ultimo punto, segnalo l'occorrenza di questo termine in *benef.* 7.1.7: mentre Seneca elogia l'*animus* libero da paure infondate e consacrato alla virtù, tra le buone qualità assunte afferma che *et conscientiam suam dis aperuit*, espressione che richiama fortemente il *patemus deo* di Sen. *Exhort.* F89 Vottero precedentemente analizzato e tanto apprezzato dal Padre della Chiesa⁴⁰.

³⁸ VOTTERO 1998, p. 328.

³⁹ Per una discussione più approfondita, vd. SETAIOLI 2007, pp. 350-351.

⁴⁰ ThLL vol. 4 pp. 364-368.

Lattanzio presenta la stessa concezione di *conscientia* come interiorità dell'uomo che si apre a Dio in *Div. inst.* 4.17.14-17: Lattanzio, mentre spiega che Gesù ha portato a compimento la legge mosaica, interpreta allegoricamente alcuni precetti di essa, tra cui la circoncisione; la rimozione del lembo di pelle che copre i *pudenda* simboleggia la nostra intenzione di denudare il nostro petto (inteso come sede dell'anima) per rivelare quel *pudicum facinus* che nascondiamo nei *secreta conscientiae*, per poter ricevere il perdono e la salvezza offerti da Dio (tessendo un'ardita analogia tra le pieghe del prepuzio che coprono il glande e l'*involutum pectus* del peccatore).

Dall'analisi del passo preso in esame possiamo concludere che Lattanzio vede in queste parole di Seneca una limpida definizione sia della coscienza intesa come interiorità dell'uomo sia della presenza costante di Dio *maximus et aequissimus iudex, speculator ac testis omnium*⁴¹, facendo coincidere l'introspezione senecana con l'esame di coscienza cristiano.

La pneumatologia: tra stoicismo e platonismo

Div. inst. 1.5.3; 2.1.5 = X1 – X3

*Poetae igitur quamvis deos carminibus ornaverint et eorum res gestas amplificaverint summis laudibus, saepissime tamen confitentur spiritu vel mente una contineri regique omnia*⁴². [...]

*Equidem sicut oportet de summa rerum saepenumero cogitans admirari soleo maiestatem dei singularis, quae continet regitque omnia, in tantam venisse oblivionem, ut quae sola debeat coli, sola potissimum neglegatur, homines autem ipsos ad tantam caecitatem esse deductos, ut vero ac vivo deo mortuos praeferant, terrenos autem sepultosque in terra ei qui fundator ipsius terrae fuit*⁴³.

⁴¹ *Div. inst.* 6.18.12.

⁴² Dunque i poeti sebbene abbiano reso onore agli dei con poesie e abbiano grandemente celebrato le loro gesta con somme lodi, tuttavia moltissime volte proclamano che ogni cosa è tenuta assieme e governata da un solo spirito, cioè una sola mente.

⁴³ A dire il vero, riflettendo numerose volte, come è doveroso, sui fondamenti della realtà, sono solito meravigliarmi di come la maestà del solo dio, che tiene assieme e governa ogni cosa, sia caduta in una tale dimenticanza, per cui lei sola che dovrebbe essere venerata, lei sola è assolutamente trascurata, al contrario gli uomini sono stati trascinati ad una tale cecità, per cui al Dio vivo e vero prediligono i morti, esseri terreni e sepolti in terra a colui che fu il creatore della stessa terra.

Sulle oscillazioni tra un dio personale reggitore del cosmo e una visione immanentista del divino, già si è detto. Questi passi (il primo tratto da un lungo elenco di autori pagani, poeti e filosofi, che offrono testimonianze dell'unico dio; il secondo, preso dall'inizio del secondo libro delle *Divinae institutiones* dedicato "all'origine dell'errore", cioè il paganesimo) ci fanno passare dal tema della maestà divina a quello della pneumatologia, assai interessante, in quanto i punti di contatto con Seneca e lo stoicismo sono più numerosi, ma anche le contaminazioni con altre scuole di pensiero. Infatti, ad una prima lettura delle pagine di Lattanzio non si riesce a comprendere con chiarezza se la sua pneumatologia sia stoica o platonica.

Prima di tutto Loi dissente da Verbeke, il quale analizzando i passi in cui compaiono *spiritus* / *spiritalis* riconosce sì la presenza stoica tratta da Cicerone, Seneca e Tertulliano, ma arriva a definire la teologia lattanziana in chiave troppo materialistica (sulla scia dello stoicismo). Verbeke infatti parte dalla definizione dell'anima umana data da Lattanzio in *Div. inst.* 7.20.11 e 21.2, intesa (secondo lo studioso belga) come un soffio sottile alla luce del pensiero di Tertulliano; poi, dal momento che Lattanzio intesse affinità tra l'anima umana e Dio, egli trasferisce il medesimo significato materialista all'essenza di Dio. Verbeke conclude che Lattanzio, seppur basandosi sulle sacre scritture, non riesce a staccarsi da posizioni stoiche, creando perciò delle grossolane contraddizioni tra un Dio personale creatore e uno spirito immanente⁴⁴.

A prima vista sembrerebbe che l'interpretazione di Verbeke sia corretta: un dio sì spirito ma dotato di una impalpabile materialità. Tuttavia Loi dissente da tale interpretazione e si concentra sull'aggettivo *incorporalis*⁴⁵: con opportune citazioni, dimostra come la visione di Lattanzio unisca sia elementi stoici (Λόγος / mente che pervade il mondo) sia elementi platonici (dio come essere superiore alla materia ed estraneo ad essa)⁴⁶. Per esempio, nei capitoli 3 e 4 del libro VII delle *Divinae institutiones* conduce un'aperta polemica contro gli Stoici riguardo l'immanentismo del Λόγος; egli separa Dio e il mondo, proponendo una visione del cosmo e del suo creatore di ispirazione platonica. Non solo: Loi cita un interessante passo in cui ravvisa una presenza senecana:

⁴⁴ VERBEKE 1945, pp. 470-475.

⁴⁵ Lattanzio, sottolinea Loi, è il primo autore cristiano a utilizzare questo termine riferendolo a Dio.

⁴⁶ LOI 1970, pp. 33-38.

*Pythagoras ita definivit quid esset deus: **animus per universas mundi partes omnemque naturam commeans atque diffusus**, ex quo omnia quae nascuntur animalia vitam capiunt⁴⁷. (Div. inst. 1.5.17 = X2)*

A questo passo ne corrisponde uno molto simile del *De ira Dei*:

*Pythagoras quoque unum deum confitetur, dicens **incorporalem esse mentem quae per omnem rerum naturam diffusa et intenta** vitalem sensum cunctis animantibus tribuat⁴⁸. (ira Dei 11.4 = X40)*

Questi due passi presentano infatti forti somiglianze con *Cons. ad Helv.* 8.3:

*Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, **sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus**, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series: id, inquam, actum est, ut in alienum arbitrium nisi vilissima quaeque non caderent⁴⁹.*

Inoltre, probabilmente qui s'intreccia con il testo di Lattanzio anche un passo ciceroniano, *nat. deor.* 1.27:

*Nam Pythagoras, qui censuit **animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem**, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari deum, et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum dei partem esse miseram, quod fieri non potest⁵⁰.*

⁴⁷ Pitagora così definì cosa sia Dio: uno spirito che muove tutto ed è diffuso per ogni parte del mondo e per ogni elemento della natura, dal quale ogni essere vivente che nasce trae la vita.

⁴⁸ Anche Pitagora proclama un solo dio, definendolo una mente incorporea, diffusa e penetrata in ogni parte della realtà, che dona la vita a tutti gli esseri viventi.

⁴⁹ Credimi, questo è stato fatto da lui, chiunque sia stato l'artefice dell'universo, sia che si tratti di quel dio onnipotente, sia che si tratti di una ragione incorporale artefice di grandi opere, sia che si tratti di uno spirito divino diffuso per ogni cosa, dalla più grande alla più piccola, con uguale profondità, sia che si tratti del fato e di una serie immutabile di cause concatenate tra loro: questo, dico, è stato fatto affinché ciascuna cosa, se non le più vili, non cadessero nell'arbitrio altrui.

⁵⁰ Infatti Pitagora, che affermò che uno spirito è esteso in profondità in ogni ente del reale e muove tutto quanto, dal quale sono tratti i nostri spiriti, non capì che in tal modo Dio viene smembrato e lacerato dal

Si può notare la mescolanza sia di elementi stoici (lo spirito / *animus* che pervade il mondo), sia di elementi di stampo platonico / aristotelico (l'*incorporalis mens*). Di particolare interesse è proprio il termine *mens*: Lattanzio lo considera corrispettivo di νοῦς greco, riportando a supporto di questa affermazione citazioni di vari filosofi greci e latini sullo stesso argomento: Talete Milesio, Anassagora, Aristotele e per ultimo Cicerone, riprendendo anche la citazione pitagorica analizzata precedentemente per l'aggettivo *incorporalis*. A volte invece Lattanzio interpreta *mens* come capacità creativa di Dio che si dispiega nell'atto della Creazione, molto simile al Λόγος stoico, come in *opif. Dei* 16.10⁵¹:

*Et miratur aliquis si divina mens dei per universas mundi partes intenta
discurrit et omnia regit, omnia moderatur, ubique praesens, ubique
diffusa*⁵².

A questo punto Loi passa ad analizzare le affinità tra l'anima umana e Dio, che sono il punto da cui Verbeke trae le sue conclusioni materialistiche (in partic.: *opif. Dei* 16.11; 17.2,4 e 9; *Div. inst.* 7.8; 7.9.7 e 9). Ci sono sì elementi che richiamano il pensiero stoico (in particolare l'idea dell'anima come un spirito sottile e leggero) ma il parallelismo tra la mente creatrice di Dio che governa il Cosmo e la mente che guida il corpo nell'uomo e il fatto che l'immortalità sia una caratteristica condivisa dai due sono elementi che Lattanzio deriva da argomentazioni platoniche.

Infine abbiamo un passo dedicato al destino delle anime dei dannati: *Div. inst.* 7.20.7ss. Questo passo è stato analizzato nel dettaglio da Jean Doignon⁵³, poiché è un esempio molto interessante del modo in cui Lattanzio contamina varie fonti.

L'argomento del capitolo è come facciano le anime dei dannati a soffrire dal momento che esse sono incorporee; Lattanzio risponde che, come affermano gli Stoici, le anime assumono a causa del peccato una sorta di 'corporeità intermedia'. Questa affermazione è un po' strana, poiché mal si concilia con il pensiero stoico (figurarsi l'esistenza di un oltretomba!) e non si trovano paralleli né in Posidonio né in Zenone.

separarsi di qua e di là delle anime degli uomini, ed essendo le anime degli uomini infelici, cosa che accade ai più, allora anche una parte di Dio è infelice, il che non può succedere.

⁵¹ Per queste considerazioni vd. LOI 1970, pp. 54-55.

⁵² *E qualcuno si stupisce se la divina mente di Dio si propaga nel profondo in ogni parte del mondo e governa tutto, tiene in equilibrio tutto, ovunque presente, ovunque diffusa.*

⁵³ DOIGNON 1977, pp. 43-55.

Potrebbe essergli stata suggerita da Tertulliano in un passo del *De anima* (54, 1-4) dove afferma che gli Stoici (e altri filosofi) fanno precipitare le anime degli ignoranti a terra, in opposizione a quelle dei sapienti che s'innalzano alle sfere celesti (con uno slittamento semantico per cui gli ignoranti diventano i peccatori e i sapienti i cristiani virtuosi). Anche il fatto che Lattanzio inserisca una citazione di Virgilio (*Aen.* 6.735-740) a riprova delle teorie 'stoiche' può essergli stato suggerito dal suo maestro Arnobio, il quale interpretò in chiave cristiana alcuni passi del libro VI dell'Eneide, in particolare quando Anchise parla della sofferenza delle anime nell'aldilà, ma ciò non è ancora soddisfacente. Infine, Doignon ipotizza un debito con la *Consolatio ad Marciam*; in particolare egli pensa che nel paragrafo 9 vi siano delle riprese di espressioni dei capitoli 23 e 25 dell'opera senecana, pericopi in cui Seneca esprime idee simili sul destino delle anime e sull'abbandono a terra dei vizi da parte dell'anima del giusto che ascende al cielo, idee che Doignon puntualizza essere riprese da Cicerone e Panezio.

<i>Div. inst.</i> 7.20.9 = X34	<i>Cons. ad Marc.</i> 23.1	<i>Cons. ad Marc.</i> 25.1
[...] [scil. <i>impiorum animas</i>] <i>et habere aliquid imbecillitatis ex contagione carnis, cuius desideriis ac libidinibus addictae ineluibilem quendam fucum trahant labemque terrenam; quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, eius naturae reddi animas, ut si non extinguibiles in totum, quoniam ex deo sint, tamen cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta sensum doloris attribuit</i> ⁵⁴ .	<i>Praeter hoc quod omne futurum incertum est et ad deteriora certius, facillimum ad superos iter est animis cito ab humana conversatione dimissis; minimum enim faecis, ponderis traxerunt. Ante quam obdurescerent et altius terrena conciperent liberati leviores ad originem suam revolant et facilius quicquid est illud obsoleti inlitique eluunt</i> ⁵⁵ .	<i>Proinde non est quod ad sepulcrum fili tui curras; pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas</i> ⁵⁶ .

⁵⁴ [...] e le anime degli empi possiedono una certa debolezza causata dal contatto con la carne, dai cui desideri e piaceri, ai quali si sono assuefatte, traggono una certa macchia incancellabile e una sozzura terrena; ed essendosi queste macchie legate indissolubilmente alle anime a causa del lungo tempo, esse rendono le anime simili alla loro natura, per cui sebbene non siano completamente annientabili, poiché sono state create da Dio, tuttavia diventano capaci di soffrire le torture (infernali, n.d.t.) grazie alla macchia del corpo, che impressa dai peccati conferisce la capacità di percepire il dolore.

Doignon conclude che qui abbiamo una mescolanza di diversi elementi e fonti, che presentano tra di loro un'affinità con alcune asserzioni del pensiero stoico, dimostrando la grande libertà di rielaborazione che Lattanzio si concede.

Tornando al discorso principale, Loi sostiene che è vero che Lattanzio recupera dagli 'Stoici' una 'materialità media', ma subito dopo in *Div. inst.* 7.21.1 afferma che Dio punisce anche creature prive di un corpo fisico, come gli angeli ribelli, smentendo quindi, ancora una volta, una caratterizzazione materialistica del termine *spiritus*⁵⁷.

Appurato che per Lattanzio *spiritus* esprime una sostanza trascendente, ora rileggiamo i passi finora menzionati, concentrandoci su tre verbi presenti nel testo di Lattanzio e nel testo di Seneca, che esprimono la potenza operativa dello spirito – Dio: *diffundi, continere e regere*.

I primi due sono un calco dei verbi greci διήκειν e συνέχειν propri del linguaggio stoico. Infatti διήκειν, come segnala Loi⁵⁸, non significa solo *attraversare* ma anche *compenetrare / espandersi*, come appunto testimonia Seneca in *Cons. ad Helv.* 8.3⁵⁹, ed esprime la capacità del πνεῦμα / *spiritus* di penetrare a fondo di ogni ente del reale, delineando una visione panenteista; συνέχειν invece esprime l'unità del cosmo garantita dall'azione del πνεῦμα. Seneca impiega *continere* e *regere* in un'espressione che, come notano Loi e Dominguez del Val⁶⁰, è incredibilmente simile (se non coincidente) alle parole di Lattanzio in *Div. inst.* 1.5.3, 2.1.5:

Quid est, quod etiamnunc praedicere velim? Nullum bonum putamus esse, quod ex distantibus constat. Uno enim spiritu unum bonum contineri ac regi debet, unum esse unius boni principale. Hoc si quando desideraveris,

⁵⁵ Oltre al fatto che ogni cosa futura è incerta e si è più certi per le cose peggiori, la strada per il cielo è facilissima per le anime che si sono allontanate rapidamente dal vivere continuamente con gli uomini; infatti hanno portato via con sé un minimo di feccia e di peso. Prima che si induriscano e assumano più profondamente qualità terrene, liberati ritornano in volo più leggeri al loro luogo d'origine e lavano più facilmente qualsiasi cosa che è vecchia e sporca.

⁵⁶ Perciò non c'è motivo per cui tu debba correre al sepolcro di tuo figlio; qui giacciono le parti pessime e più fastidiose di lui, quelle parti di lui che non sono più di tanto che vestiti e altre coperture del corpo. Egli è fuggito integro e senza lasciare nulla di sé in terra e se n'è anato tutto intero; e trattenutosi un poco sopra di noi, mentre si purifica e scuote via da sé i vizi attaccati e ogni putredine della vita mortale, poi sollevato nell'alto dei cieli corre tra le anime felici.

⁵⁷ Per la riflessione fin qui condotta su *spiritus*, vd. LOI 1970, pp. 155-161.

⁵⁸ LOI 1970, p. 163.

⁵⁹ Vd. p. 21.

⁶⁰ LOI 1970, p. 163; DOMINGUEZ DEL VAL 1972 pp. 312-313.

*per se probatur: interim ponendum fuit, quia in nos nostra tela mittuntur*⁶¹.
(*epist.* 102.7)

Si ripropone dunque un linguaggio che presenta fortissimi rimandi alla pneumatologia stoica; tuttavia il fatto che tali termini vengano attribuiti alla maestà divina (che è persona per il Padre della Chiesa), segnalano una profonda differenza teologica tra gli Stoici e Lattanzio, in sostanza negando l'immanentismo e rifiutando l'idea per cui gli esseri viventi sono ἀποσμάσματα dell'unico dio come invece a volte fa Seneca⁶². Il filosofo pagano infatti presenta nei suoi scritti oscillazioni di pensiero tali per cui a volte l'anima umana è una particella di Dio⁶³ oppure è presente in ciascuno di noi⁶⁴.

Per quanto riguarda la pneumatologia, possiamo concludere che Lattanzio eredita molto dagli stoici, ma rifiuta un immanentismo stoico radicale (cosa che, peraltro, fa anche Seneca). Lattanzio infatti mescola alla pneumatologia stoica quella platonica, per cui Dio è per un verso spirito, ma anche persona dotata di una sua volontà che razionalmente governa il mondo.

⁶¹ *Per quale motivo vorrei aggiungere qualcosa? Noi crediamo che non vi sia nessun bene, che stia in piedi su cose fra loro distanti. Infatti un solo bene deve essere tenuto assieme e governato da un solo spirito, uno solo deve essere il principio di un solo bene. Cosa che, se per caso lo desiderassi, si comprova da sé: nel frattempo è stato necessario dichiararlo, perché le nostre armi ci vengono lanciate contro.*

⁶² VERBEKE 1945, p. 472. Inoltre cfr. *Div. inst.* 7.3.11, dove Lattanzio 'rimprovera' gli Stoici per il fatto di aver compreso che Dio è uno spirito ovunque diffuso e che regge tutto, ma l'hanno mescolato con gli elementi da lui creati.

⁶³ Cfr. *epist.* 66.12; 92.30; 120.14.

⁶⁴ Vedi sopra passi dedicati al *custos*, ma anche *epist.* 31.11.

Ulteriori questioni concernenti la natura di Dio

Concludiamo la nostra trattazione analizzando due passi che riguardano ulteriori aspetti della natura di Dio.

Div inst. 1.7.13 = Sen. Exhort. F87 Vottero = F3:

*Quod Seneca, homo acutus, in Exhortationibus vidit: "Nos - inquit - aliunde pendemus. Itaque ad aliquem respicimus, cui quod est optimum in nobis debeamus. Alius nos edidit, alius instruxit: deus ipse se fecit"*⁶⁵.

Lattanzio sta proseguendo la lunga esposizione (iniziata nel capitolo 5) di autori pagani che nelle loro opere hanno offerto testimonianze dell'unicità di Dio. In particolare, in questo capitolo si discute sulla natura increata e ingenerata di Dio: dopo aver riportato degli oracoli del dio Apollo e una citazione dall'*Hortensius* di Cicerone⁶⁶, inserisce questa di Seneca, elogiandolo ancora una volta come un uomo dalla grande perspicacia teologica.

Tuttavia Lattanzio fraintende le parole di Seneca. Infatti Seneca oscilla tra una posizione rigidamente stoica che vede un'unità cosmica garantita dal πνεῦμα e un dio reggitore / creatore. La contraddizione tuttavia si risolve perché il Dio di Seneca non è mai completamente personale (come invece afferma il Cristianesimo) ma immanente: in sostanza il Λόγος dà origine al mondo e lo crea ma al contempo lo pervade e lo sostiene. Egli è contemporaneamente il creatore e la creatura, l'autore e l'opera: il mondo è in sostanza l'attuazione di Dio stesso. Ciò spiega la *sententia* che chiude il frammento: *deus ipse se fecit*⁶⁷.

Lattanzio invece interpreta la *sententia* come una definizione del Dio ἀγέννητος / ἀγέννητος: il primo attributo presenta la stessa radice di γεννάω e corrisponde all'aggettivo *non generato*; il secondo invece ha la medesima radice di γίγνομαι e perciò si traduce con *increato, non soggetto a divenire*. Essi sono stati impegnati dalla letteratura gnostica come qualità dell'Essere Supremo / Primo Principio ed esprimono rispettivamente la sua assoluta trascendenza e la sua alterità rispetto a tutti gli altri enti

⁶⁵ E di questo si avvide Seneca, uomo intelligente, nelle "Esortazioni", dove afferma: "Noi dipendiamo da un altro. Dunque volgiamo lo sguardo ad un altro individuo, al quale dobbiamo ciò che c'è di meglio in noi. Un altro ci ha fatto nascere, un altro ci ha istruiti: Dio invece si è creato da sé."

⁶⁶ *Div. inst. 1.7.4 = Cic., Hort. fr. 62 Straume-Zimmermann = 47 Grilli.*

⁶⁷ VOTTERO 1998, p. 338; SETAIOLI 2007, pp. 337-338.

da lui creati o derivati; tuttavia, data la forte somiglianza, potevano generare confusione ed essere arbitrariamente usati o con l'uno o con l'altro significato; l'unica differenza è che ἀγέννητος era maggiormente preferito in quei contesti in cui si insisteva su Dio come persona e non come eone astratto⁶⁸.

Evidentemente, Lattanzio si pone in continuità con tale tradizione teologica e legge le parole di Seneca alla luce di questa dottrina, rivestendo i concetti del filosofo stoico di un'aurea gnostico-platonica, dimostrando un'altra volta un procedere speculativo che contamina e rielabora varie dottrine filosofiche.

Div. inst. 2.8.23 = Sen. Exhort. F84 Vottero = F7:

Melius igitur Seneca, omnium Stoicorum acutissimus, qui vidit nihil aliud esse naturam quam deum.” «Ergo - inquit - deum non laudabimus, **cui naturalis est virtus?** Nec enim illam didicit ex ullo». Immo laudabimus; **quamvis enim naturalis illi sit, sibi illam dedit, quoniam deus ipse natura est**”⁶⁹.

Nel capitolo 8 del secondo libro delle *Div. inst.*, Lattanzio polemizza con Cicerone, il quale in un passo del *De natura deorum* propone una cosmologia dualistica, probabilmente in risposta alle parole di Cotta che sosteneva le teorie di Carneade sulla

⁶⁸ In ambito cristiano, un primo uso di ἀγέννητος lo si riscontra in Ignazio di Antiochia (*Ad. Eph.* 7.2) per esprimere la natura non nata della sua divinità rispetto alla natura umana formata nel grembo della Vergine e da esso partorita. Giustino invece adopera ἀγέννητος per riferirsi a Dio Padre (*Dial.* 5), unico essere esistente da sempre e quindi non creato / derivato rispetto a tutte le altre creature, compreso il Figlio, definite γέννητα; in tal modo tradisce un'influenza del platonismo sulle sue parole, presentando Dio come l'Uno incorruttibile ed ineffabile, concetto propriamente espresso da ἀγέννητος, quando ἀγέννητος, come visto sopra, esprime la sua assolutezza. Questa confusione prosegue negli scrittori apologetici, come testimonia Ireneo di Lione. Egli infatti, confutando le teorie delle sette gnostiche, riporta correttamente ἀγέννητος per le affermazioni gnostiche con il suo corretto significato, ma in più punti, quando vuole esprimere il medesimo concetto, sembra preferire la forma ἀγέννητος. Un esempio chiarificatore è *Adv. Haer.* 4.38.1, dove da un lato Dio Padre è definito come l'unico ἀγέννητος e gli uomini, in quanto γεγονότα, sono inevitabilmente imperfetti e inferiori a lui; tuttavia, attraverso la Grazia, l'opera del Figlio incarnato e all'azione dello Spirito, gli uomini posso ascendere allo stato di perfezione della divinità. Ma il concetto di perfezione / Assoluto è reso nel pensiero gnostico con ἀγεννησία, non con ἀγεννησία, dimostrando come per Ireneo (e altri scrittori cristiani) tra i due termini non vi era molta differenza ed entrambi erano congrui a descrivere le qualità del Padre. La confusione terminerà solo con Clemente d'Alessandria e Origene, i quali specificheranno le funzioni dei due termini: ἀγέννητος equivale ad Assoluto / Eterno / trascendente, ἀγέννητος non creato / non derivato / non sottoposto a corruzione in contrapposizione alle creature. Per una discussione più dettagliata, vd. PRESTIGE 1955, pp. 54-66; LOI 1970, pp. 31-32.

⁶⁹ Ragionò meglio Seneca, di gran lunga il più acuto tra tutti gli Stoici, il quale comprese che la natura non è nient'altro che Dio. Disse: “ «Dunque non loderemo Dio, che possiede la virtù per natura? Né infatti la apprese da qualcuno». Ovviamente lo loderemo: sebbene infatti egli possieda la virtù per natura, fu lui a darsela, poiché Dio stesso è la natura. ”

cura provvidenziale del mondo da parte delle divinità⁷⁰: la materia non è stata creata da Dio, ma possiede una sua propria forza e da essa derivano tutte le realtà materiali; semmai Dio, come un artigiano, plasmò la materia a suo piacimento dandole una forma⁷¹. Criticando punto per punto le parole di Cicerone, Lattanzio inserisce questa citazione di Seneca nel momento in cui contesta l'affermazione *probabile est materiam rerum habere et habuisse vim et naturam suam*⁷². Argutamente, il Padre della Chiesa nota che se la materia primigenia possiede una sua forza e una sua natura, esse devono essergli state conferite per forza da Dio, l'unico che poteva farlo; inoltre se, come afferma Cicerone, da questa materia primigenia hanno avuto origine tutte le realtà materiali, allora essa deve essere di natura razionale, altrimenti non può far nulla; e dato che l'unico principio razionale del mondo è Dio, Lattanzio conclude che la natura è per forza di cose Dio, come in maniera più acuta comprese Seneca, annullando il dualismo cosmologico proposto da Cicerone.

Abbiamo già analizzato l'immanentismo e il monismo stoico, per cui rimando alle pagine precedenti; all'interno di questo filone, Seneca afferma che Dio può essere identificato con la natura stessa⁷³. Andreoni Fontecedro, in un suo contributo sulla divinità in Seneca⁷⁴, fornisce alcune informazioni interessanti: nel pensiero di Seneca l'idea di uno *spiritus* che pervade il cosmo riprende alcuni elementi della religiosità arcaica romana, caratterizzata da un senso del sacro per cui il divino può manifestarsi all'uomo in diverse forme, tra cui alcuni luoghi naturali (quasi una visione 'romantica' della natura). Al contrario, Lattanzio crede ovviamente in un Dio creatore di tutto, compresa la materia (come effettivamente afferma in *Div. inst.* 2.8).

Perciò, sebbene in questo frammento delle *Exhortationes* Seneca proponga un panteismo cosmico, tuttavia Lattanzio elogia le sue parole poiché, rispetto a Cicerone, è stato in grado di superare una visione dicotomica del cosmo e riconoscere l'esistenza di un unico principio che regola l'universo, cioè Dio.

⁷⁰ VOTTERO 1998, p. 333.

⁷¹ Cfr. *Div. inst.* 2.8.10 = *nat. deor.* 3.65 Ax = fr. 2 Müller.

⁷² *Div. inst.* 2.8.20 e ss.

⁷³ VOTTERO 1998, p. 333.

⁷⁴ ANDREONI FONTECEDRO 2000, pp. 187-189.

CAPITOLO II: CRISTO COME *SAPIENS* STOICO

In questo capitolo ci concentreremo su un'interessante dissertazione condotta da Benjamin Hansen sulle pagine della *Harvard Theological Review*⁷⁵: in questo contributo egli sostiene che Lattanzio plasmi certe caratteristiche della figura di Cristo sul modello del saggio stoico. Quest'analogia gli viene suggerita da una serie di passi del quarto libro delle *Divinae institutiones* (dedicato appunto alla figura di Cristo, interpretato come personaggio di cerniera tra il mondo pagano e quello cristiano) che, a suo dire, presentano influenze del pensiero senecano.

Condizione divina nel saggio = Cristo-Λόγος mandato dal padre

Il primo elemento che Hansen analizza è la condizione divina del saggio, a cui corrisponderebbe la natura di Figlio di Dio, di Gesù Cristo. A sostegno di questa affermazione, Hansen cita una serie di brani tratti dalle opere di Seneca:

const. sap. 8.2: la vicinanza del saggio al mondo divino:

*Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, **quoniam divina nec iuvare desiderant nec laedi possunt, sapiens autem vicinus proximusque dis consistit, excepta mortalitate similis deo***⁷⁶.

epist. 124.21 e 23: la sapienza conduca alla vicinanza con Dio:

*Sed <et> illud dico: nullo modo prodesse possum magis quam si tibi bonum tuum ostendo, si te a mutis animalibus separe, **si cum deo pono**. [...] Quod*

⁷⁵ HANSEN 2018, pp. 541-558.

⁷⁶ Dunque nessuno può nuocere o recare vantaggio al saggio, poiché le creature divine né desiderano aiuto né possono subire danno, e d'altronde il saggio si pone vicino e prossimo agli dei, simile ad un dio fatta salva la sua mortalità.

*est hoc? animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens*⁷⁷.

epist. 66.12 dove si parla della presenza di Dio nell'animo dell'uomo:

Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa; si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est⁷⁸.

In effetti le affermazioni di Hansen trovano riscontro nel pensiero di Seneca: essendo tutto il mondo guidato dal fato, ovverosia l'ordine prestabilito dal Λόγος, il saggio comprende che non otterrà mai dei riconoscimenti per sé a seguito delle sue buone azioni (e quindi, di conseguenza, non può nemmeno fare delle preghiere / richieste per sé). Poiché il Λόγος agisce per il bene del cosmo intero e non di quello dei singoli, il saggio dovrà fare ciò che è doveroso fare indipendentemente da quello che subirà. La filosofia gli serve per comprendere tutto questo, avvicinarsi sempre più a Dio e conformarsi al suo volere. Anzi: la piena conoscenza del disegno divino gli consentirà addirittura di divenire pari a Dio e di superarlo⁷⁹.

I tre passi sopra citati vengono accostati da Hansen a *Div. inst.* 4.9.1-2 = X13, dove Lattanzio ragiona sul termine λόγος:

*Sed melius Graeci λόγον dicunt quam nos verbum sive sermonem; λόγος enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia dei. Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt, siquidem Zenon rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat, ea scilicet consuetudine, qua solent Iovem pro deo accipere*⁸⁰.

⁷⁷ Ma io ti dico <anche> questo: io non posso aiutarti in nessun altro modo se non mostrandoti il tuo bene, se non separandoti dai taciti animali, se non ponendoti accanto a Dio. [...] Ma cos'è? Un animo purificato e mondo, simile ad un dio, che si solleva al di sopra delle cose umane, che non pone nulla al di sopra di sé, se non sé stesso.

⁷⁸ Ma la ragione non è nient'altro che una parte dello spirito divino immersa nel corpo umano; se la ragione è divina, e inoltre non esiste nulla di buono senza la ragione, ogni cosa divina è buona.

⁷⁹ SETAIOLI 2007, pp. 361-365 con relative citazioni.

⁸⁰ Ma i Greci chiamano "logos" ciò che noi chiamiamo "parola" o "ragionamento"; infatti "logos" significa sia "discorso" sia "ragione", poiché egli è sia voce sia sapienza di Dio. Neanche i filosofi ignorarono questa parola divina, se pure Zenone dichiara l'esistenza di un "logos" ordinatore e creatore del mondo e lo nomina fato e destino del mondo e Dio e spirito di Giove, ovvero secondo quella consuetudine per la quale si suole accettare Giove come Dio.

Sulla pneumatologia di Lattanzio abbiamo già discusso, ma in questo caso è presente un'interessante oscillazione di significato del termine λόγος: infatti non solo viene presentato come lo spirito che pervade e regge il mondo, ma viene definito come la sapienza e il Verbo di Dio, appellativi tradizionali di Gesù Cristo; in questo modo, si viene a creare una sovrapposizione tra *spiritus* / λόγος e il Figlio di Dio che sfrutta l'oscillazione semantica del vocabolo greco, per cui *spiritus* risulta essere sia la sostanza divina di cui egli è costituito sia la sua natura di Verbo di Dio⁸¹.

Tale sostanza gli deriva dal Padre per un processo generativo di 'spirazione e intellezione'⁸², di cui abbiamo già parlato per quanto riguarda la natura degli angeli⁸³ e che riproponiamo qui, concentrandoci ovviamente sul Figlio. Il processo è illustrato in *Div. inst.* 4.8. 8ss.: sia il Figlio sia gli angeli sono generati contemporaneamente, ma il Figlio dalla bocca *cum voce ac sono*, in quanto destinato a rivelare la Verità agli uomini, (mentre gli angeli dalle narici, in quanto semplici ministri servitori). Ispirato da Tertulliano⁸⁴, Lattanzio concepisce la generazione del Figlio come frutto di una contemporanea spirazione e intellezione, per cui a causa della prima è Spirito (a modo di substrato), a causa della seconda Verbo (a modo di forma), e lo accomuna a sé, dandogli la stessa *virtus e potentia*:

*Merito igitur sermo ac verbum dei dicitur, quia deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam maiestatis suae virtute ac potentia in effigiem, quae proprio sensu et sapientia vigeat, comprehendit*⁸⁵.

Tale comunanza di natura e di potenza, oltre all'eternità della sua natura spirituale⁸⁶, insieme agli altri attributi in comune col Padre (*maiestas*, di cui si è già

⁸¹ Per quanto riguarda i termini *sermo* / *verbum* / *vox dei*, essi sono tratti dalle antiche versioni della Bibbia: *sermo* viene usato soprattutto dalla tradizione africana (*Vetus Afra*, Tertulliano, Cipriano), *verbum* invece dalle traduzioni della Bibbia di area europea. Come nome personale del Figlio, *verbum* è usato da Lattanzio tre volte, *sermo* due. Negli altri casi quest'ultimo viene usato per indicare la *proprietas* del Figlio, insieme al termine *vox Dei*. Per approfondire, vd. LOI 1970, pp. 210-212.

⁸² Vd. p. 16 n. 34.

⁸³ Vd. pp. 16-17.

⁸⁴ Lui suggerisce *Adv. Prax.* 6.3 e 7.4, dove Gesù è presentato come σοφία generata dal Padre prima di tutto quanto (vd. LOI 1970, p. 169 n. 46).

⁸⁵ *Dunque correttamente quello è chiamato discorso e parola di Dio, poiché Dio unì lo spirito vocale che procedeva dalla sua bocca, e che aveva concepito nella sua mente e non in un utero, alla forza e potenza quasi inimmaginabili della sua maestà per creare un essere tale per cui trae forza dalla propria intelligenza e sapienza.*

⁸⁶ *Div. inst.* 4.8.12.

abbondantemente parlato; *providentia*, cioè *πρόνοια*, la ragione divina che escogita, dispone e governa il mondo anche in senso teleologico; *ratio*, Dio è ragione che regge il mondo intero, senza la quale il cosmo cadrebbe) fanno comprendere, come afferma Loi, che tale *spiritus vocale*, sebbene a prima vista possa sembrare di natura stoica e quindi materialista (errore in cui abbiamo visto cadde Verbeke), tuttavia è fortemente influenzato dal platonismo, per cui il Figlio / *Spiritus* viene generato con un processo di emanazione molto simile a quello delle *ὑποστάσεις* neoplatoniche, che tanto peso avranno nella definizione della teologia trinitaria (anche se Lattanzio presenta un binitarismo, cioè fa coincidere in un'unica persona il Figlio e lo Spirito Santo, in quanto *Spiritus Dei*)⁸⁷.

Possiamo così concludere che questo primo collegamento compiuto da Hansen tra il saggio (quasi) divino senecano e il Figlio di Dio / *Λόγος* è un po' debole. Il saggio stoico infatti non diventa divino, ovvero un dio, perché sale ad uno stato trascendente superiore, ma perché grazie alla filosofia contempla sempre di più il disegno del *Λόγος* e si conforma ad esso, salendo quindi ad un livello 'divino' di esistenza: in altre parole, rispetto al Cosmo si pone sullo stesso piano di Dio, avendo uno sguardo completo su di esso. Cristo invece è egli stesso sapienza di Dio (e Dio stesso, in un sistema teologico binitario), non un essere nel quale è solo presente lo spirito divino (come afferma Seneca con un'ottica panteista / panenteista), generato dal Padre col preciso scopo di rivelare la sua dottrina (cioè la fede cristiana) e a Lui comune in sostanza e attributi.

Il ruolo pedagogico del saggio = il ruolo di Cristo come maestro

Il secondo punto di contatto ipotizzato da Hansen è tra il ruolo pedagogico del saggio stoico e il ruolo di Cristo come maestro di virtù. In particolar modo egli segnala due brani: Sen. *epist.* 90.34, in cui sono elencati gli insegnamenti del saggio, da cui Hansen deduce il suo ruolo pedagogico. Interessante è la prima pericope di tale paragrafo, dove Seneca sottolinea il ruolo del saggio come rivelatore della verità e della sfera del divino:

⁸⁷ LOI 1970, pp. 167-173.

*Quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit quaeris? Primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est, tardis ad divina; deinde vitae legem, quam universa derexit, nec nosse tantum sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata*⁸⁸.

Il secondo brano è *Div. inst.* 4.11.14; 4.16.4; nel primo passo Cristo è definito *doctor virtutis*, destinato a diventare *dux et comes et magister* per il genere umano; il secondo passo descrive in maniera un po' più ampia il suo ruolo di maestro di sapienza e virtù, mandato dal Padre a rivelare la sua volontà:

*Ergo, ut coeperam dicere, cum statuisset deus **doctorem virtutis** mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus*⁸⁹. (*Div. inst.* 4.11.14 = X14)

*Qua virtute ac iustitia quoniam Christus instructus venit in terram, **immo vero quoniam ipse virtus et ipse iustitia est, descendit, ut eam doceret hominemque formaret**. Quo magisterio ac dei legatione perfunctus ob eam ipsam virtutem, quam simul et docuit et fecit, ab omnibus gentibus et meruit et potuit deus credi*⁹⁰. (*Div. inst.* 4.16.4 = X15)

Non mancano di certo alcune affinità tra il *sapiens* rivelatore delle realtà naturali e divine e Cristo maestro della sapienza del Padre; tuttavia vi è una discrepanza importante che riguarda il termine *magister*. Infatti, a seguito di una ricerca attraverso i suoi scritti, si è scoperto che Seneca non usa né l'appellativo di *magister* per il saggio né *magisterium* per il suo operato (neanche di *doctor*⁹¹). Per quanto riguarda *magisterium*,

⁸⁸ Tu chiedi che cosa abbia ricercato il saggio, che cosa abbia portato alla luce? Per prima cosa insegnò la verità e l'assetto della natura, che egli non ha cercato come gli altri esseri, con occhi lenti a percepire le cose divine; poi la legge di vita, che diede una regola ad ogni cosa; e poi insegnò non soltanto a conoscere gli dèi ma anche a seguirli e insegnò ad accettare gli eventi fortuiti non altrimenti che se fossero stati prestabiliti.

⁸⁹ Dunque, come avevo iniziato a spiegare, dal momento che Dio stabilì di inviare agli uomini un dottore della virtù, accettò di rinascere nuovamente nella carne e divenire egli stesso simile all'uomo, perché diventasse per lui guida e compagno e maestro.

⁹⁰ Poiché Cristo, ben formato di tale virtù e giustizia, venne in terra, e per di più dal momento che egli stesso è virtù e sapienza, discese per insegnare essa e formare gli uomini. E avendo pienamente adempiuto a tale magistero e missione affidatagli dal Padre, proprio per quella stessa virtù, che contemporaneamente sia insegnò sia mise in pratica, da tutti i popoli sia meritò sia poté essere riconosciuto come Dio.

⁹¹ In Seneca *doctor* compare solo una volta in *Nat. quaest.* 7.32.3, riferito a dei medici che si prodigano nel curare una famosa attrice di pantomimo.

tra le tre occorrenze trovate si segnala *epist.* 95.36, dove si parla di uomini che, senza alcuno che insegni loro la strada, ovvero *sine longo magisterio*, giungono alla virtù. Per quanto riguarda *magister*, Seneca lo riferisce o alla ragione, come in *epist.* 70.25.28, o alla natura maestra degli uomini, così definita in *epist.* 45.9, o alla sapienza stessa in *epist.* 90.25. Lattanzio, al contrario, è il primo pensatore cristiano nel mondo latino che definisce Cristo maestro e intende la sua opera di redenzione come *magisterium*, teoria fecondissima nei Padri orientali, come Clemente Alessandrino ed Origene⁹².

Tuttavia, Cristo viene presentato da Lattanzio come quel saggio che è in grado, con i suoi insegnamenti e con il suo esempio, di condurre gli uomini alla virtù, obiettivo che tanti filosofi si sono prefissati ma che, nei fatti, non sono mai riusciti a raggiungere (perfino lo stesso Seneca afferma come sia difficile trovare un vero saggio, mentre cita figure che si avvicinano alla perfezione⁹³) :

*Itaque cum ipsi praeceptores vincantur adfectibus quos vinci praedicant oportere, neminem possunt ad virtutem quam falso praedicant erudire ob eamque causam putant neminem adhuc perfectum extitisse sapientem, id est in quo summae doctrinae ac scientiae summa virtus et perfecta iustitia consenserit; quod quidem verum fuit. **Nemo enim post mundum conditum talis extitit nisi Christus, qui et verbo sapientiam tradidit et doctrinam praesenti virtute firmavit**⁹⁴. (Div. inst. 4.23.9-10 = X17)*

A conferma di queste parole, nelle pagine di Lattanzio Cristo riceve due appellativi che evidenziano la sua natura di Sapienza incarnata e il suo ruolo di vero maestro e saggio.

⁹² LOI 1970, p. 253. È interessante segnalare che questo titolo, per PHILONENKO 1978, pp. 227-231, probabilmente risente della letteratura qumranica, nella quale più volte ritorna l'immagine di un maestro di giustizia preannunciato dalle Scritture. In particolare Philonenko cita il commento ad Abacuc e al Salmo 37, 23-24. Inoltre, questo titolo compare anche in Osea 10,12 e Gioele 2,23, autori nei quali, grazie ad un gioco etimologico presente nelle originali parole ebraiche, si ha una sovrapposizione tra il maestro tanto atteso dagli uomini e la pioggia d'autunno. Tale analogia ritorna in Sal. 71, 6-7 che viene citato da Lattanzio in *Div. inst.* 4.16.14 (ovvero una decina di paragrafi dopo quello che abbiamo preso in esame sopra). Di tale analogia però, annota Philonenko, pare che Lattanzio non ne abbia contezza.

⁹³ HANSEN 2018, pp. 547-548, in partic. la nota 38 dove richiama le epistole 72 e 75 sui gradi diversi di perfezione morale.

⁹⁴ Dunque, dal momento che gli stessi maestri sono incatenati dalle passioni che insegnano di dover sopprimere, non sono in grado di istruire alcuno alla virtù che predicano falsamente e per lo stesso motivo pensano che non sia mai esistito un saggio perfetto fino a quel momento, cioè una persona nella quale vi siano convenute assieme la somma virtù della somma dottrina e conoscenza e la perfetta giustizia; cosa che comunque accadde veramente. Infatti sin dalla fondazione del mondo non è esistito nessuno di tal fatta se non Cristo, il quale trasmise con la parola la sapienza e rese valido il (suo) insegnamento con una virtù che si realizzava fattivamente.

Il primo è appunto *Sapientia Dei / consiliator*: sono attributi propri del Cristo in quanto Λόγος, spirito divino dotato di ragione e sapienza, generato dal Padre affinché lo aiuti nella sua opera creatrice e lo consigli⁹⁵; il secondo è *doctor sapientiae*: l'uomo non può comprendere la sapienza divina con le sue sole forze: solo i Cristiani possono farlo, poiché seguono il Cristo che è *doctor sapientiae* e *perfectus sapiens*. Essendo Cristo fonte della sapienza (ed egli stesso sapienza), l'aspetto essenziale della sua missione salvifica è la rivelazione della verità, ovvero la fede cristiana, unica fonte di verità e sapienza⁹⁶.

Inoltre, Hansen cita due passi di Lattanzio dedicati alla Passione, *Div. inst.* 4.26.19⁹⁷ e 27⁹⁸ = X20, nei quali si afferma esplicitamente come Cristo, per poter adempiere appieno al suo magistero, con le sofferenze da lui patite abbia offerto un vivo esempio di virtù, messaggio espresso dal sintagma *praebere exemplum / specimen*, un sintagma che, come si può intuire, verrebbe apprezzato molto da Seneca.

Il tema delle sofferenze del saggio sarà oggetto di approfondimento nella sezione seguente; per il momento possiamo trarre tali conclusioni: definire il ruolo di Cristo *magister* come calco del saggio senecano è possibile, in quanto si possono riconoscere caratteristiche didattiche in tale figura, ma al contempo con prudenza, poiché in Seneca non compare questo termine riferito direttamente al *sapiens*. Tuttavia, data la caratterizzazione di Cristo come Λόγος / vera sapienza mandato dal Padre e l'insistere sul ruolo del Messia come esempio di virtù e giustizia (vedi anche seguito), concordo con l'ipotesi di Hansen per cui Cristo è la risposta a Seneca (e non solo!) su chi sia il vero saggio.

⁹⁵ LOI 1970, pp. 212-213.

⁹⁶ LOI 1970, pp. 253-255.

⁹⁷ *Et quamquam passio ipsa per se acerba et amara specimen nobis futurorum tormentorum dabat, quae morantibus in hoc saeculo virtus ipsa proponit, tamen illiusmodi potus et cibus in os doctoris nostri veniens pressurarum nobis et laborum et miseriarum praebat exemplum.*

⁹⁸ *Sed cum in omnibus vitae officiis iustitiae specimen praeuisset, ut doloris quoque patientiam mortisque contemptum, quibus perfecta et consummata fit virtus, traderet homini, uenit in manus impiae nationis, cum et vitare potuisset scientia futuri quam gerebat et repellere eadem virtute qua mirabilia faciebat.*

Sofferenze e bruttezza del saggio e di Cristo

Hansen ritiene che esista una connessione tra l'umiltà del saggio e la sua disponibilità a sopportare sofferenze in nome della virtù e le sofferenze patite da Cristo nell'ambito del suo magistero. Una particolare importanza riveste *Div. inst.* 6.17.28, che corrisponde a *Sen. Lib. mor. phil.* F96 Vottero = F15, in particolare l'ultima parte:

Item Senecae [scil. vera sententia est] in libris moralis philosophiae dicentis: "Hic est ille homo honestus, non apice purpurave, non lictorum insignis ministerio, sed nulla re minor: qui cum mortem in vicinia vidit, non sic perturbatur tamquam rem novam viderit, qui sive toto corpore tormenta patiunda sunt sive flamma ore rapienda est sive extendendae per patibulum manus, non quaerit quid patiatur, sed quam bene"⁹⁹.

Tale frammento viene inserito nella sezione finale del cap. 17 del sesto libro, dedicato ai vizi e alle virtù per i cristiani e i pagani, dove Lattanzio elogia il disprezzo della morte manifestato dai cristiani al momento del martirio (e non nel suicidio egoistico ed orgoglioso compiuto da alcuni filosofi). A supporto dell'eroico gesto inserisce una citazione di Cicerone (*off.* 2.38) e per l'appunto questa di Seneca. Il frammento si concentra sulla superiorità del saggio dinanzi a uomini rivestiti di grandi poteri ed onori, superiorità garantita da una *ratio perfecta* che sostiene il saggio durante le prove da lui affrontate. Tale superiorità viene espressa con un gioco linguistico basato sul doppio significato di *honos* / *honestus*: l'uomo veramente degno d'onore è appunto colui che è in grado di sopportare con eroica virtù le prove e le sofferenze della vita, non chi riceve alti onori. Inoltre, in questo frammento è presente un elemento molto interessante per la nostra riflessione: solitamente la tradizione stoica indicava come esempio di tortura orribile il famoso toro di Falaride; Seneca invece cita tre differenti supplizi romani, altrettanto estremi ma funzionali al ragionamento: la tortura di tutto il corpo (con probabile riferimento alla morte di Marco Attilio Regolo, scaraventato dai Cartaginesi

⁹⁹ Ugualmente è vero quella affermazione di Seneca che nei Libri di filosofia morale afferma: "Proprio questo è l'uomo degno di onore, che non si distingue per il diadema o per la veste di porpora o per l'insigne carica, ma perché non si sottomette a nulla: lui che quando vede sopraggiungere la morte, non è turbato come se avesse visto una cosa inattesa, lui che sia che debba sopportare con tutto il corpo dei supplizi sia che debba ingoiare a forza oggetti arroventati sia che debba distendere le braccia sulla croce, non chiede cosa deve sopportare, ma come farlo bene.

giù per un pendio chiuso in una botte chiodata); la colatura di metallo fuso nella bocca (come per la morte di Manio Aquilio voluta da Mitridate VI, in quanto console ‘affamato’ di denaro); la crocifissione che, come è noto, era la pena più miserevole, riservata agli schiavi¹⁰⁰.

A mio avviso è stato proprio quest’ultimo supplizio a spingere Lattanzio a usufruire di questo frammento, leggendo in esso un rimando alla Passione di Cristo, modello per tutti i fedeli condotti al martirio: infatti, leggendo queste parole, ritornano alla mente la corona di spine, il manto di porpora gettato sulle spalle di Gesù dai centurioni che lo sbeffeggiavano, la spugna imbevuta d’aceto (una bevanda ‘bruciante’) e infine la Croce stessa. Evidentemente in questo caso la vicinanza tra il *sapiens* stoico e Cristo è notevole.

Inoltre, Hansen segnala una lunga pericope lattanziana (*Div. inst.* 4.24.19 = X18) dove tale affinità è ancora più forte. In essa, Lattanzio conclude un lungo ragionamento iniziato nel cap. 22: ai pagani che gli chiedono perché Dio debba assumere la ‘vile’ natura umana, egli risponde che l’ha fatto per dimostrare agli uomini come il peccato possa essere vinto, offrendo un chiaro esempio di virtù; infatti senza di esso il suo insegnamento sarebbe stato inutile, proprio come le filosofie pagane, costituite solo da precetti astratti. Solo soffrendo sulla Croce, il divino Maestro può insegnare a sopportare i tormenti e le passioni: *consummatus doctor perferre debet, ut doceat posse perferri*. Da queste considerazioni, Lattanzio attribuisce a Gesù Cristo il titolo di *doctor virtutis*¹⁰¹.

Al tema delle sofferenze del saggio si collega quello della sua umiltà, per cui egli appare brutto e sgradevole agli occhi di chi è assuefatto ai costumi del mondo, mentre nello spirito risplende di bellezza e probità. Hansen ritiene che vi sia un’affinità tra tale caratterizzazione del saggio, espressa in particolar modo nella descrizione di Clarano (uomo virtuoso ma d’aspetto sgradevole) in *Sen. epist.* 66.1-4, e la descrizione di Cristo durante la Passione in *Latt. Div. inst.* 4.16.13-15 = X16. In effetti, tra questi due passi ricorrono alcune espressioni simili, sia per messaggio che per termini impiegati.

All’inizio del paragrafo 13, Lattanzio parla di come gli Israeliti aspettassero un Messia rivestito di gloria e fulgore, non comprendendo che i profeti avevano preannunciato due avventi, *primum in humilitate carnis obscurum, secundum in*

¹⁰⁰ VOTTERO 1998, pp. 350-354.

¹⁰¹ LOI 1970, pp. 262-264.

fortitudine maiestatis manifestum, non riconoscendo dunque Gesù come il Messia. Allo stesso modo, Seneca in *epist.* 66.3 afferma come un uomo grande possa uscire da una modesta casa, *potest et ex deformati humilique corpusculo formosus animus ac magnus*. Insomma: in entrambi i casi sia Cristo che Clarano sono stati oggetti di un giudizio affrettato basato sulla loro apparenza.

Il corpo di Cristo appare *humilem sordidum informem*¹⁰²: egli non possiede alcuna bellezza e appare debole e deforme agli occhi degli uomini: *Non est figura eius neque claritas. Et vidimus illum, et non habuit figuram neque decorem, sed figura eius sine honore et deficiens praeter ceteros homines*¹⁰³. Allo stesso modo appare Clarano, il cui grande animo è prigioniero di un corpo mal formato dalla natura: *inique enim se natura gessit et talem animum male collocavit*. In entrambi i casi, tale ‘travestimento corporeo’ ha uno scopo preciso: nel caso di Cristo, *ut iustitiam doceat et pacem*; nel caso di Clarano, *ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari*.

Nonostante tali affinità, sussiste una differenza sostanziale che impedisce di pensare ad una dipendenza testuale o di pensieri: le parole che descrivono la bruttezza di Cristo sono in realtà la citazione di *Isaia* 53, il famoso brano del Servo del Signore che si carica delle nostre colpe¹⁰⁴; in particolare sono i versetti 1-6, tratti dalla versione della Bibbia di Cipriano con alcune rielaborazioni¹⁰⁵. Lattanzio potrebbe anche aver avuto in mente il passo di Seneca e aver colto delle somiglianze con il saggio stoico, ma affermare che egli si sia ispirato a tale connotazione del *sapiens* per modellare la figura di Cristo pare poco probabile.

In conclusione, è evidente una affinità di temi e concetti tra il saggio che soffre e le sofferenze di Cristo; la vicinanza massima si manifesta nello scopo che tali sofferenze hanno: infatti, tanto in un caso quanto nell’altro, le prove che il *sapiens* deve subire e la Passione patita dal Cristo sono necessarie per portare a compimento i rispettivi magisteri. Bisogna tuttavia sottolineare anche le dovute differenze: il saggio agisce in tal modo per raggiungere una perfezione morale personale (un obiettivo che potremmo

¹⁰² *Div. inst.* 4.16.13.

¹⁰³ *Div. inst.* 4.16.15.

¹⁰⁴ Si tratta della prima lettura proclamata durante la Celebrazione della Passione del Signore nel giorno del Venerdì Santo secondo il Rito Romano.

¹⁰⁵ FREUND-SCHROTTTEL-WINGER 2025, p. 553 n. 3.

definire ‘introverso’), Cristo invece per compiere la sua missione salvifica (uno scopo quindi ‘estroverso’, anzi addirittura universale).

La questione del *magister iustitiae*

Tra i vari collegamenti che Hansen nella sua trattazione propone tra il *sapiens* senecano e Cristo, uno merita particolare attenzione poiché, come si avrà modo di illustrare, si è generata un’incomprensione dovuta al differente significato che assume *iustitia* in Seneca e Lattanzio.

Nel testo di Lattanzio, Cristo viene definito molte volte *doctor / magister iustitiae* e tra i suoi obiettivi vi è appunto l’insegnamento della *iustitia* (cfr., ad esempio, *Div. inst.* 4.16.4: *qua virtute ac iustitia quoniam Christus instructus venit in terram, immo vero quoniam ipse virtus et ipse iustitia est, descendit, ut eam doceret hominemque formaret*¹⁰⁶). Hansen ritiene che tale caratterizzazione di Gesù derivi dall’immagine del saggio stoico come perfetto giudice. Questo concetto è stato elaborato da Brad Inwood in una monografia del 2005 dedicata all’opera di Seneca; poiché Hansen s’appoggia sulle riflessioni di Inwood, è il caso di riassumerle brevemente¹⁰⁷.

Inwood sostiene che Seneca concepisca il *iudicium* morale del saggio con una forte caratterizzazione giuridica, che gli viene dalla cultura del diritto romano, la quale, come è noto, lascia tracce linguistiche in Seneca, a partire dal celebre *vindica te tibi*, locuzione giuridica presente in *epist.* 1.1. Egli propone alcune esemplificazioni da quattro opere senecane.

La prima è il *De clementia*. In essa, il saggio-*iudex* in questo caso è ovviamente l’imperatore Nerone al quale il filosofo si rivolge. Il giudice non deve emettere i suoi giudizi con estrema severità, altrimenti rischia di realizzare soltanto dei danni; al contrario, usando il suo libero arbitrio e la ragione, dovrà agire con assennatezza, ad esempio non perdonando le colpe commesse ma sospendendo la pena, preoccupandosi piuttosto di correggere e accompagnare gli uomini in errore. Non solo: il giudice dovrà imparare anche dai suoi stessi errori.

¹⁰⁶ Poiché Cristo, ben formato di tale virtù e giustizia, venne sulla terra, e per di più poiché egli stesso è virtù e giustizia, discese affinché la insegnasse e formasse l’uomo in conformità ad essa.

¹⁰⁷ Traggio le riflessioni seguenti da INWOOD 2005, pp. 202-223.

Inwood passa in seconda battuta al *De ira*. Il saggio-*iudex* deve avere una serie di qualità e comportamenti: egli deve detestare i peccati ma non i peccatori; non deve lasciarsi travolgere dall'ira per punire ma deve avere un freddo distacco, ricordandosi sempre che anche lui è soggetto ad errore; egli deve giudicare il comportamento degli altri con equità e aiutarli a migliorarsi, piuttosto che fermarsi alla sola punizione. L'*aequus iudex* deve seguire l'*officiorum regula* al posto della *iuris regula*, cioè egli deve basarsi su un insieme di regole molto più ampio, che comprende anche norme morali, rispetto al diritto che è composto esclusivamente da norme positive (un tema che ritroviamo ben esemplificato nell'*Antigone* di Sofocle). Inoltre, egli deve seguire l'*innocentiae formula*, per la quale noi possiamo essere senza colpa secondo le norme civili, ma non secondo la legge morale. Infine, il saggio deve sottoporsi ogni giorno all'esame di coscienza, una sorta di processo a se stesso.

Si prosegue dunque con il *De beneficiis*. Seneca compie una distinzione tra *arbiter* e *iudex*: il primo è molto più libero e agisce basandosi su un sentimento di *humanitas* e *miser cordia*; il secondo invece agisce seguendo l'imparzialità e la giustizia. Il saggio / *iudex* deve assomigliare al secondo in quanto più imparziale e meno soggetto all'accondiscendenza.

Infine, Inwood analizza *epist.* 81. Il saggio è l'unico che può essere un *rigidus iudex*, poiché è l'unico in grado di emettere una sentenza completamente imparziale, senza essere condizionato da sentimenti di pietà o calcoli di benefici / danni, come invece fa Seneca. Egli infatti è più morbido nei giudizi. Il confronto con l'epistola 81 e l'episodio di Gneo Pisone contenuto in *ira* 1.18.3-6 (il quale si macchiò di ben tre sentenze capitali una dopo l'altra) fa comprendere i rischi di una *rigida sententia* emessa da una persona priva di equilibrio e assennatezza. Ogni giudice deve perciò impegnarsi ad agire in maniera virtuosa ispirandosi al saggio, 'giudice morale', l'unico che possa agire in maniera equa.

L'ipotesi di Inwood è molto interessante e, tutto sommato, condivisibile; tuttavia, a mio giudizio quello che non torna nel ragionamento fatto da Hansen è come tale caratterizzazione del *sapiens* trovi riscontro nella figura di Cristo e nel suo appellativo di *doctor* / *magister iustitiae*. *Iustitia* infatti, nel pensiero di Lattanzio, è un concetto

abbastanza complesso e che abbraccia i fondamenti della vita cristiana, andando ben oltre ad una mera visione giuridica¹⁰⁸.

***Iustitia* come elemento che regola i rapporti tra Dio e l'uomo**

Per prima cosa, *iustitia* indica i rapporti tra Dio e l'uomo, espressi come una serie di leggi che stabiliscono diritti e doveri; già Cicerone aveva intuito l'esistenza di una legge divina innata nell'uomo, motivo per cui Lattanzio lo elogia, eppure non ha compreso il *sacramentum Dei* che sostiene tale legge, rivelato invece ai Cristiani¹⁰⁹.

Primo comandamento della legge divina è il culto riservato a Dio: perciò la prima definizione di *iustitia* che noi incontriamo è l'*agnitio Dei*, cioè il riconoscimento di Dio Padre¹¹⁰. In secondo luogo, la legge divina esige che il cristiano abbia un sentimento di *humanitas* e *miserericordia* verso il prossimo; l'esercizio di queste virtù corrisponde ad una vita costruita sulla *iustitia*. Rispetto all'etica pagana, *humanitas* ha per Lattanzio un'accezione attiva: essa, fondata sulla consanguineità di tutti gli uomini in quanto figli dell'unico Dio, si traduce in quelle che la tradizione della Chiesa chiamerà opere di *miserericordia*; in sostanza, corrisponde alla *caritas*. Al contrario, i pagani hanno sempre disprezzato un'attenzione sociale di questo genere (lo stesso Seneca raccomanda al saggio di non avere né *humanitas* né *miserericordia*): per loro, *humanitas* significa semplicemente non fare del male al prossimo (accezione passiva)¹¹¹.

Di conseguenza la parola, *iustitia* riceve una forte connotazione sociale: se da un lato essa corrisponde alla *pietas* (lessema che già presso i pagani poteva assumere una connotazione religiosa), cioè un buon rapporto con Dio, dall'altra corrisponde all'*aequitas*, cioè il riconoscimento dell'uguaglianza di tutti gli uomini, polemizzando con i pagani¹¹². Tuttavia Lattanzio, probabilmente per evitare di alienarsi eccessivamente la società romana, caratterizza tale *aequitas* come un atteggiamento interiore che riconosce l'uguaglianza spirituale tra gli uomini ma preserva i rapporti sociali gerarchici.

¹⁰⁸ Per lo schema che segue, sono debitore di LOI 1966, pp. 595-605.

¹⁰⁹ Cfr. *Div. inst.* 6.8.6-12.

¹¹⁰ Cfr. *Div. inst.* 6.9.2.

¹¹¹ Cfr. *Div. inst.* 6.10.1 ss.

¹¹² Cfr. *Div. inst.* 5.14-15, con reminiscenze di Cic. *part.* 129 e rimandi a *off.* 1.88; *orat.* 1.188; *rep.* 1.43.

Comunque sia, nell'*Epitoma divinarum institutionum* questa riflessione viene rielaborata ed aggiornata¹¹³. Radice della giustizia è la legge divina pienamente espressa in Mt 7.12 (la famosa regola d'oro): *Omnia ergo, quaecumque vultis ut faciant vobis homines, ita et vos facite eis*. Perciò la *iustitia* assume una connotazione prevalentemente caritatevole, comprendendo al suo interno l'*innocentia* e la *misericordia*: la prima è semplicemente il non far del male, la seconda è, in sostanza, la carità cristiana. Ergo, l'equità spirituale precedentemente delineata si traduce in uno slancio caritatevole verso il prossimo.

***Iustitia* come virtù**

Se la *iustitia* abbraccia tutti i doveri dell'uomo verso Dio e verso il prossimo, ne consegue che essa corrisponde alla *virtus*; tale coincidenza è espressa in *Div. inst.* 6.5.19, al termine della disputa sulla natura della virtù. Questo capitolo si apre con la lunga citazione della famosa satira sulla virtù di Lucilio (*Sat.* vv. 1326-1339): seppur il poeta elenchi una serie di azioni virtuose, Lattanzio sottolinea il suo errore e quello di tutti i filosofi pagani, cioè far coincidere la conoscenza della virtù con l'esercizio della virtù stessa. Ciò non è possibile: come acutamente Lattanzio nota, la conoscenza del bene e del male ci viene trasmessa da altri e perciò precede la virtù, mentre quest'ultima appartiene a noi; al contempo, non giova a nulla conoscere il bene se manca in noi lo slancio a compierlo. Dunque, nel primo caso cadremo più facilmente in errore, nel secondo possederemmo solo una dottrina astratta. E poiché per Lattanzio la virtù corrisponde con il non peccare, nel moderare i propri impulsi e compiere opere di bene, ne consegue che solo chi conosce Dio conosce il bene e il male e può mettere in pratica la virtù: *scientia est deum nosse, virtus colere; in illo sapientia, in hoc iustitia continetur*. Da notare la fortissima ellissi presente nel secondo membro della *sententia*, che esprime anche a livello retorico la coincidenza tra *virtus*, *iustitia* e religione.

***Iustitia* ovvero la religione cristiana**

Se, come detto sopra, solo la conoscenza di Dio permette di compiere il bene e praticare la giustizia, allora significa che la religione cristiana stessa è *iustitia*, una peculiarità linguistica propria di Lattanzio. Questa connessione è già presente in *Div.*

¹¹³ Cfr. *Epit.* 54-55.

inst. 2.15, dove i cristiani sono definiti *iusti* in quanto *cultores Dei*, e prosegue nel resto dell'opera.

In particolare, tale connessione appare in maniera limpida quando Lattanzio parla della mitica età dell'oro in *Div. inst.* 5-6. Infatti, sebbene all'inizio dell'opera egli abbia criticato con occhio evemeristico il regno di Saturno, considerandolo non un dio giusto ma un grande re divinizzato che non sempre si comportò in maniera equa (cfr. *Div. inst.* 1.12.1-2), tuttavia nel quinto libro Lattanzio recupera tale tradizione poetica perché essa, al di sotto delle finzioni poetiche, testimonia quale fosse l'originaria condizione di perfezione morale dell'umanità. Durante il regno di Saturno vigeva il monoteismo e perciò regnavano la giustizia e la pace; ma quando Giove depose suo padre con violenza, tale età di giustizia terminò e gli uomini, in parte spinti dal nuovo tiranno, in parte di propria volontà, si dedicarono al culto politeista e con esso il male entrò nel mondo¹¹⁴. Di conseguenza, per ricostituire tale età dell'oro è necessario ricostituire il retto culto del Dio unico, cioè il Cristianesimo; perciò Dio Padre invia Gesù Cristo come artefice di tale restaurazione: *deus ut parens indulgentissimus appropinquante ultimo tempore nuntium misit, qui vetus illud saeculum fugatamque iustitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agitaretur erroribus*¹¹⁵ (*Div inst.* 5.7.1). Inoltre, Lattanzio dimostra di aderire alla corrente millenarista, per cui effettivamente Cristo ritornerà ad un certo punto della storia e regnerà sulla Terra assieme ai giusti per mille anni, regno non solo preannunciato dalle Sacre Scritture, ma anche confermato dai testi letterari pagani¹¹⁶.

Per questo motivo la missione di Cristo viene definita come l'insegnamento della *iustitia*: egli deve formare gli uomini per quella via che conduce alla vita eterna e al Padre, per ricondurli al vero culto e restaurare l'armonia nel mondo:

¹¹⁴ Questo racconto coincide (esclusivamente a livello di contenuto morale) con il racconto biblico della fuga di Cam in *Div. inst.* 2.13.7: egli, dopo aver abbandonato suo padre Noè, andò presso le genti che da lui prenderanno il nome (i Camiti, quelli che noi oggi chiameremmo Arabi / Africani) e li introdusse al paganesimo.

¹¹⁵ *Dio, come un padre molto indulgente, avvicinandosi la fine dei tempi inviò un messaggero, che ricostituisse quell'antica età e la giustizia fuggita, affinché il genere umano non vivesse più in errori grandissimi e continui.*

¹¹⁶ Per le considerazioni sul mito dell'età dell'oro, vd. SWIFT 1968, pp. 149-155.

*Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet, ut verum ac pium cultum per omnem terram et verbis et exemplo seminaret*¹¹⁷.

Da qui deriva il titolo di *doctor iustitiae* attribuito a Cristo: dal momento che il Figlio di Dio è stato mandato anche per insegnare la giustizia, e dal momento che egli è anche l'incarnazione della Nuova Legge (idea che Lattanzio recupera da un'antica tradizione giudaico-cristiana), si comprende l'identità tra religione cristiana e *iustitia*: praticare la giustizia significa credere in Cristo e quindi in Dio Padre¹¹⁸.

Se *iustitia* corrisponde al culto di Dio, è vero anche il contrario: il retto culto si celebra attraverso una vita proba. Infatti i sacrifici cruenti non sono graditi a Dio: egli, al contrario, desidera offerte spirituali, cioè opere caritatevoli. Questo pensiero è ben affermato attraverso la citazione di un frammento di Seneca, *Exhort.* F88 Vottero, sul quale torneremo in seguito. Nonostante ciò, il rito liturgico trova comunque l'approvazione di Lattanzio, in quanto preghiera di lode a Dio, con la clausola che sia specchio di una vita vissuta all'insegna della giustizia¹¹⁹.

Si può concludere che Cristo *magister iustitiae* non può essere accostato al saggio stoico e al suo *iudicium*, nemmeno all'interessante tesi di Inwood come fa Hansen, poiché tale definizione contiene al suo interno una riflessione molto più complessa di quella supposta dai due studiosi¹²⁰. La *iustitia*, infatti, non è un canone di misura grazie al quale il saggio si rapporta con la realtà e valuta le vite degli uomini per poterle correggere: per Lattanzio coincide con lo stesso vivere cristiano; grazie alla Rivelazione compiuta dal magistero di Cristo, l'uomo conosce la volontà del Padre e può tributargli il retto culto, il quale sarà oggetto di studio del prossimo capitolo.

¹¹⁷ Infatti dal momento che la giustizia non esisteva sulla Terra, inviò un dottore quasi come una legge vivente, affinché fondasse un nuovo nome e tempio, affinché seminasse il vero e pio culto per ogni terra attraverso le parole e l'esempio. (*Div. inst.* 4.25.2)

¹¹⁸ LOI 1970, pp. 258-262.

¹¹⁹ *Div. inst.* 6.25.12.

¹²⁰ A dire il vero, si possono riconoscere all'interno di questa lunga e complessa dottrina alcuni elementi stoici. Per esempio: il fatto che la religione venga definita da Lattanzio *ratio hominis* e *summum bonum*; come gli Stoici affermavano l'unità della virtù e la collegavano strettamente alla *sapientia*, così Lattanzio identifica la *sapientia* con la religione = *iustitia*, connotata come massima virtù. Oppure: nel mito dell'età dell'oro presente in *Div. inst.* 5.5-7 può essere considerata di ispirazione stoica l'idea di una società composta da giusti in cui si viveva nella comunione dei beni e nella legge di natura, all'ombra di un pacifico enoteismo. O ancora: l'*aequitas* che regola i rapporti sociali può essere considerata una risposta alla *liberalitas* astratta proposta da Panezio e Cicerone che preserva i rigidi rapporti sociali e umani della società romana. Per approfondire, vd. LOI 1966, pp. 614-621; ANDRÉ 1993, pp. 136-141.

CAPITOLO III:

IL RETTO CULTO

Abbiamo visto nella trattazione sulla *iustitia* come essa venga identificata da Lattanzio anche con la religione cristiana, intesa come una retta condotta di vita e aiuto verso il prossimo. Questa teoria viene in particolare sostenuta nei capp. 24 e 25 del sesto libro delle *Divinae institutiones*. In essi, il Padre della Chiesa sostiene che Dio non accetta sacrifici cruenti o doni preziosi, ma una vita basata sulla virtù che conduce all'eternità.

Nell'ambito di tale riflessione Lattanzio cita alcuni passi da opere pagane: Plat. *Leges* 12.7; Cic. *leg.* 2.45; Sen. *Exhort.* F88 Vottero:

*Quanto melius et verius Seneca: “Vultisne vos – inquit – deum cogitare magnum et placidum et maiestate leni verendum, amicum et semper in proximo, non immolationibus nec sanguine multo colendum (quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est?), sed mente pura, bono honestoque proposito? Non templa illi congestis in altitudinem saxi extruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore”*¹²¹. (*Div. inst.* 6.25.3 = Sen. *Exhort.* F88 Vottero = F18)

Su questo tema la vicinanza tra Seneca e Lattanzio è notevole. Infatti Seneca privilegia un'esplorazione del Divino da parte dell'uomo costituita da una riflessione razionale e meditativa, che lo conduce a scoprire il Dio-Λόγος, unico termine fisso dell'esistenza in un mondo caotico. Tale pietà interiore (oggetto della speculazione di Seneca) si affianca e contrappone alla religiosità pagana, che agli occhi di Seneca è solo un insieme di pratiche culturali prive di significato, degne solo di critiche virulente. Perciò Seneca si sforza di realizzare una 'catarsi' di tali riti illogici e passionali, proponendo (quasi un ossimoro) una spiritualità più razionale¹²².

¹²¹ *Quanto meglio e più vicino al vero afferma Seneca: “Volete o no considerare dio grande e quieto e venerabile per la sua mansueta maestà, amico e sempre vicino, che si deve adorare non con sacrifici e molto sangue (infatti che piacere si ricava a trucidare esseri innocenti?), ma con una mente pura, con un pensiero teso al bene e alla rettitudine? Non bisogna costruirgli templi accumulando pietre verso il cielo: ciascuno deve consacrargli il proprio cuore.*

¹²² MERKEL 2017 pp. 191-192.

Nell'ambito di tale catarsi, si delinea un'opposizione tra il delirare e l'estasi: la prima è propria dei pagani superstiziosi, i quali hanno ridotto la religione a esuberanti e ostentate cerimonie, con lo scopo di impressionare una divinità (dal carattere cattivo) e ottenere dei favori da essa. La seconda è propria del saggio (o comunque dell'*adsector sapientiae*), che utilizza il culto come una sorta di trampolino di lancio per un'estasi filosofica più profonda: egli alza lo sguardo a una dimensione cosmica trasformando il rito appassionato in logica meditazione e pia contemplazione¹²³.

Seneca suggerisce anche quale sia la perfetta preghiera che il saggio deve offrire alla divinità. Essendo tutto inserito in un piano provvidenziale prestabilito e guidato dal Λόγος, non vi è spazio per richieste personali (in ambito cristiano diremmo che non vi è possibilità di supplicare grazie particolari): l'unica preghiera possibile è chiedere a Dio-Λόγος una *bona mens*, con la quale comprendere il disegno divino provvidenziale, aderirvi e collaborare alla sua realizzazione, per Seneca l'unica vera libertà¹²⁴.

Queste riflessioni costituiscono il substrato su cui poggiano i contenuti dei frammenti senecani che Lattanzio cita per criticare i culti pagani.

Div. inst. 1.16.10 = Sen. Lib. mor. phil. F93 Vottero = F4:

Non inlepidè Seneca in libris moralis philosophiae: "Quid ergo est - inquit - quare apud poetas salacissimus Iuppiter desierit liberos tollere? Utrum sexagenarius factus est et illi lex Papia fibulam inposuit? An impetravit ius trium liberorum? An tandem illi venit in mentem

'ab alio expectes alteri quod feceris'
*et timet ne quis sibi faciat quod ipse Saturno? "*¹²⁵

Questo frammento si trova all'interno del primo libro delle *Divinae institutiones*, dove Lattanzio confuta la "falsa religione". Nel corso dei capp. 11-15 Lattanzio

¹²³ MERKEL 2017, pp. 193-195.

¹²⁴ SETAIOLI 2007, pp. 358-361.

¹²⁵ Nei suoi libri di filosofia morale Seneca afferma non senza arguzia: "Qual è il motivo per cui Giove, che viene presentato dai poeti come libidinosissimo, ha cessato di sollevare figli? Ha forse raggiunto i sessant'anni e la legge Papia gli ha cucito il prepuzio? O è riuscito ad ottenere i privilegi di cui godono i padri di tre figli? O alla fine gli è venuto in mente il detto

'aspettati da altri ciò che hai fatto a un altro'
 e allora teme che qualcuno gli riservi lo stesso trattamento che lui, da parte sua, aveva riservato a Saturno? "

interpreta in chiave ‘scientifica’ gli antichi miti riguardanti Giove ed altre divinità, secondo l’interpretazione evemeristica (non a caso cita la perduta opera di Ennio): gli dei non furono altro che uomini gloriosi divinizzati *postmortem*. Nel cap. 16 invece contrasta l’idea che vi siano molte divinità, sia maschili sia femminili, sessualmente attive; nel caso fosse così, gli dei si moltiplicherebbero in continuazione. Il perché ad un certo punto si siano fermati (creando un numero chiuso di divinità), non si è mai ben capito; perciò, ironicamente, inserisce tale citazione di Seneca.

La libidine di Giove è oggetto di critiche da parte del filosofo pagano in alcune opere, come *vit. beat.* 26.6 e *brev. vit.* 16.5. Il frammento, oltre a fare riferimento alla pratica del *liberos tollere*¹²⁶ e al mito stesso di Saturno, motteggia riguardo a due leggi romane, la *Lex Papia Poppaea Nuptialis* del 9 d.C. e la precedente *Lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a.C. (di cui la prima è un aggiornamento). Queste leggi da un lato vietavano il matrimonio agli ultrasessantenni con fanciulle vergini e feconde, poiché li si riteneva incapaci di procreare; dall’altro lato garantivano particolari vantaggi politici ed economici per quegli uomini e quelle donne che avessero avuto più di tre figli. Per quanto riguarda la pratica dell’infibulazione, se si tratti di un’operazione vera e propria o l’uso di un contraccettivo particolare, rimando al dettagliato commento di Vottero¹²⁷. In questo frammento Seneca cita a sua volta una massima di Publilio Siro, mimografo da lui amato.

Possiamo concludere che in questo caso Lattanzio attua un doppio riuso della citazione di Seneca: non solo riporta il frammento per il suo contenuto, ma ripropone anche l’ironia che lo pervade.

***Div.inst.* 2.2.14-15 = Sen. *Lib. mor. phil.* F94 Vottero = F5:**

Recte igitur Seneca in libris moralibus: “Simulacra – inquit - deorum venerantur, illis supplicant genu posito, illa adorant, illis per totum adsident diem aut adstant, illis stipem iaciunt, victimas caedunt; et cum haec tanto opere suspiciant, fabros qui illa

¹²⁶ Secondo il *mos maiorum*, quando nasceva un nuovo membro della famiglia, esso veniva posto ai piedi del *paterfamilias*: se questi lo riconosceva, lo prendeva in braccio e lo sollevava in alto.

¹²⁷ VOTTERO 1998, pp. 342-346.

fecere contemnunt. Quid inter se tam contrarium quam statuarium despicere, statuam adorare et eum ne in convictum quidem admittere qui tibi deos faciat?”¹²⁸

Il cap. 2 del secondo libro delle *Divinae institutiones* tratta il tema dell’*imago Dei*. Lattanzio critica la pratica di adorare le immagini degli dei, credendo che rappresentino esseri realmente esistenti e degni di timore; tuttavia, facendo un ardito paragone, Lattanzio sottolinea come la pratica di creare immagini sia nata per ricordare o i cari defunti o persone che in questo momento sono molto lontane da casa. Ma allora, se gli dei pagani esistono realmente e sono in grado di manifestarsi, perché continuare ad adorare le immagini? Sarebbe come contemplare l’immagine di un proprio caro anche quando questi è presente. Perciò o gli dei sono assenti e non ascoltano gli uomini, oppure sono da considerarsi come i morti (che sono presenti ma ovviamente non in grado di interagire, una contraddizione totale), o ancora semplicemente non esistono. Al contrario Dio, *cuius numen ac spiritus ubique diffusus abesse numquam potest*¹²⁹, non necessita di immagini per essere adorato. Tuttavia, egli possiede un’immagine la quale è viva e concreta, come lo è Dio stesso, ossia l’uomo. E qui inserisce la citazione.

Seneca in questo passo critica la *theologia civilis*, cioè la religione controllata dalle istituzioni politiche e che si manifesta nei riti pubblici. Di particolare interesse è l’uso del verbo *adsidere* che indica una continua frequentazione e che Seneca usa in maniera positiva solo a proposito della filosofia, unica via per ben conoscere il Divino ed entrare in relazione con esso (*epist.* 53.11; 72.3), quasi a rimarcare la stoltezza degli assidui adoratori di statue. Anche Seneca elogia le capacità creative degli scultori e stigmatizza la superstizione degli idolatri superbi, che disprezzano tali artigiani in quanto ritenuti inferiori¹³⁰.

A mio giudizio, qui Lattanzio cita il frammento anche per questo tratto ‘umanitario’: come abbiamo visto nella riflessione sulla giustizia egli, pur non sovvertendo l’ordine sociale costituito, esorta a considerare ogni uomo uguale davanti a

¹²⁸ Seneca dunque nei suoi libri di filosofia morale afferma correttamente: “Venerano le statue degli dei, le supplicano in ginocchio, le adorano, stanno seduti o in piedi dinanzi ad esse per tutto il giorno, ad esse gettano un’offerta in denaro, sacrificano vittime; e mentre fanno queste cose con tale zelo, disprezzano gli artigiani che le hanno realizzate. Cosa c’è di così incoerente come disprezzare lo scultore, adorare la statua e non ammettere ai banchetti sacri nemmeno colui che realizza per te gli dei?”

¹²⁹ *Div. inst.* 2.2.8.

¹³⁰ VOTTERO 1998, pp. 346-348. Inoltre, si ricordi che l’artigianato in genere non era considerato un lavoro nobile; si pensi al famoso sogno di Luciano di Samosata in cui deve scegliere tra l’arte scultorea e la letteratura.

Dio e di conseguenza ad avere *miserecordia* ed *aequitas* verso di lui. Sebbene - come vedremo in seguito - Seneca neghi la misericordia al saggio, di certo egli non nega affatto che vi sia nel suo agire un senso altruistico. Inoltre possiamo riscontrare anche una sottile critica al paganesimo come ricettacolo di superbi: Cécile Merkel sottolinea infatti come nel pensiero di Seneca l'uomo superbo e l'uomo sublime (il saggio) abbiano un rapporto differente con la religione. Il primo ha bisogno degli altri per sentirsi realizzato, guardandoli però dall'alto verso il basso; al contempo, abbisogna degli idoli come appoggio religioso per il proprio agire. L'uomo sublime (ovvero il saggio) è invece, come detto, colui che si riconosce parte di un Tutto molto più grande, agisce in esso e per esso (da qui la propensione a *iuvare*), innalzandosi in questo modo verso l'Alto¹³¹.

Div inst. 2.4.14 = Sen. Lib. mor. phil. F95 Vottero = F6:

*Merito igitur etiam senum stultitiam Seneca deridet. "Non - inquit - bis pueri sumus, ut vulgo dicitur, sed semper; verum hoc interest, quod maiora nos ludimus"*¹³².

Questa citazione segue il cap. 13, dove Lattanzio risponde ad un passo di Persio (*Sat.* 2.69-70 e 74-75), in cui il poeta si chiede a cosa servano le donazioni in oro alle divinità; in particolare, egli menziona alcune statuette che le ragazze in procinto di sposarsi offrivano a Venere, quando al contrario sarebbe stato più opportuno offrire un cuore onesto. Lattanzio 'rimprovera' Persio, poiché non ha esteso tale giudizio anche agli idoli oggetto di culto (realizzati da grandi scultori) che considera grandi bambole nelle mani di adulti. E qui inserisce la citazione di Seneca.

Il frammento riporta un antico detto greco, δὲς παῖδες οἱ γέροντες, cioè *i vecchi ritornano bambini* (in quanto affetti dal naturale deterioramento delle capacità intellettive). Tale massima è attestata in vari autori greci, tra cui Aristofane (*Nuv.* v. 1417), Sofocle (fr. 487 R), Platone (*Leges*, 646a), Luciano (*Satur.* 9); in ambito latino, oltre alla traduzione di Seneca riportata in questo frammento, leggiamo delle sue varianti in Plauto (ben due, riportate entrambe nel *Mercator*, vv.296 e 976), Giovenale

¹³¹ MERKEL 2017 pp. 200-202.

¹³² *Dunque meritatamente Seneca deride la stoltezza dei vecchi. Egli afferma: "Noi non siamo bambini due volte, come si dice di solito, ma sempre; la differenza è però questa, che noi giochiamo con cose più grandi."*

(13.33) e nei *Disticha Catonis* (4.18). Tali attestazioni in diverse epoche confermano quel *ut vulgus dicitur* di Seneca, a prova della fama posseduta da questo proverbio¹³³.

Ora, probabilmente Seneca in questo frammento non pensa alla stupidità dei vecchi in relazione alla religione, ma si richiama ad un ragionamento da lui condotto anche in altri punti, per cui i bambini, non ancora forniti degli strumenti intellettivi adeguati, vengono presi come simbolo / paragone per quegli uomini che sono tali quali loro e perciò si fanno prendere da impulsi irrazionali e desiderano cose inutili. Probabilmente qui Seneca fa un confronto simile a quello che si legge in *const. sap.* 12.2, la pericope dove è presente il famoso parallelismo tra i castelli di sabbia impastati dai fanciulli sulla spiaggia e le case mal costruite dagli adulti che ‘giocano’ a farsi i loro ‘castelli’, ignorando completamente, per così dire, le norme di sicurezza¹³⁴.

Perciò Lattanzio deve aver preso questo passaggio applicandolo a un contesto differente da quello usato da Seneca, suggeritogli dal confronto tra le *pupae* delle vergini citate da Persio e gli idoli con cui giocano gli adulti (e quindi anche i vecchi); un esempio che propone ancora una volta un originale riuso delle fonti antiche da parte di Lattanzio.

¹³³ TOSI 1992, pp. 308-309.

¹³⁴ VOTTERO 1998, pp. 348-350.

CAPITOLO IV:

L'UOMO

In questo capitolo si analizzeranno alcuni passi incentrati su alcuni aspetti della natura dell'uomo, in cui tre studiosi (Ursicino Dominguez del Val, Carla Lo Cicero, Jackson Bryce) hanno ipotizzato una presenza senecana, sia a livello lessicale sia a livello di contenuti. Lo studio di questi passi consentirà di approfondire alcuni elementi dell'antropologia stoica e lattanziana.

Il settimo libro delle *Divinae institutiones* è dedicato alla *vita beata*, cioè la vita eterna premio per i giusti. Durante questa trattazione escatologica, nel capitolo 12 Lattanzio affronta il tema dell'immortalità dell'anima e della sua contrapposizione al corpo mortale, criticando direttamente Lucrezio e l'Epicureismo¹³⁵. Tra le varie argomentazioni che propone, Lattanzio parla della differenza tra mente e anima: gli Epicurei, notando che la *mens* acquisisce forza in gioventù ma perde vigore in vecchiaia, concludono che l'anima sia mortale, poiché deperisce come il corpo. Lattanzio confuta tale affermazione separando la *mens* dall'anima: la prima controlla le nostre facoltà cognitive ed è soggetta allo scorrere del tempo, la seconda è ciò per cui esistiamo e viviamo e rimane stabile per tutta la vita, finché non torna al cielo; inoltre, come riporta il testo sotto riportato, sebbene l'anima sia generata da Dio, poiché è rinchiusa nel corpo non ha la *scientia*, che solo Dio possiede. Perciò essa si dedica allo studio e all'esercizio della virtù, vivendo una crescita costante sino alla vecchiaia.

*Deinde, quod anima quamvis a deo sit inspirata, tamen quia **tenebroso domicilio** terrenae carnis inclusa est, scientiam non habet, quae est divinitatis*¹³⁶. (*Div. inst.* 7.12.11 = X33)

Tale pericope ha attirato l'interesse di Dominguez del Val¹³⁷ per la caratterizzazione del corpo come tenebroso domicilio, quale compare anche in *opif. Dei* 1.10-11 = X46, dove il contrasto anima / corpo è più evidente:

¹³⁵ In partic., egli fa riferimento a *Lucr. rer. nat.* 3.445 ss.

¹³⁶ *E poi, l'anima, sebbene sia stata generata da Dio, tuttavia poiché è stata rinchiusa nel tenebroso domicilio della carne terrena, non possiede la conoscenza, che è propria della divinità.*

¹³⁷ DOMINGUEZ DEL VAL 1972, pp. 311-312.

*Nec enim te superbie arguo, cuius in te ne suspicio quidem ulla est, sed ea quae dico, ad mentem referenda sunt, non ad corpus: cuius omnis ratio ideo comparata est, ut animo tamquam domino serviat et regatur nutu eius. Vas est enim quodammodo fictile quo animus id est homo ipse verus continetur, et quidem non a Prometheo fictum, ut poetae locuntur, sed a summo illo rerum conditore atque artifice deo, cuius divinam providentiam perfectissimamque virtutem nec sensu comprehendere nec verbo enarrare possibile est.*¹³⁸

Dominguez del Val sostiene che questa dicotomia corpo-anima, di chiara matrice platonica, risenta di alcune riflessioni senecane con particolare riferimento ai seguenti testi:

*Corpusculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc iactatur; in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus*¹³⁹. (Cons. ad Helv. 11.7)

*Nam corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit*¹⁴⁰. (epist. 65.16)

*Capax est noster animus, perfertur illo, si vitia non deprimant. [...] Cum se in hanc sublimitatem tulit, corporis quoque ut oneris necessarii non amator, sed procurator est nec se illi, cui inpositus est, subicit*¹⁴¹. (epist. 92.30-33)

¹³⁸ Infatti io non rimprovero con superbia te, su cui non c'è alcun sospetto, ma le cose che espongo sono da riferire alla mente, non al corpo: la cui totale costituzione è stata predisposta in una maniera tale per cui obbedisca all'anima come se fosse un padrone ed è governata da un suo cenno. Infatti il corpo è come un vaso fittile nel quale l'anima, cioè l'uomo vero in sé, è contenuto, e non è stato plasmato da Prometeo, come narrano i poeti, ma dal sommo Dio creatore e artefice della realtà, di cui non è possibile né comprendere con l'intelligenza né descrivere con la parola la divina provvidenza e la perfettissima potenza.

¹³⁹ Questo corpicino, custodia e prigionia dell'anima, viene continuamente sbattuto da una parte e dall'altra; qui si compiono stragi, di qua ruberie, di là azioni morbose: l'anima invece è sacra ed eterna e tale per cui mano non può insinuarsi.

¹⁴⁰ Infatti questo corpo è un peso e un supplizio per l'anima: è schiacciata da lui in maniera pressante, si trova in catene, se la filosofia non è entrata nella sua vita e non gli ha ordinato di respirare attraverso la contemplazione del mondo e dalle cose terrene non l'ha sollevato a quelle divine.

Queste citazioni da Lattanzio e da Seneca segnalate da Dominguez del Val consentono di ampliare il nostro sguardo all'antropologia del Padre della Chiesa, la quale, come si avrà modo di illustrare, è il frutto dell'incontro di diverse scuole di pensiero espresso mediante il recupero di immagini della tradizione classica, nelle quali trovano spazio anche elementi stoici e, nella fattispecie, senecani.

Per prima cosa Lattanzio definisce l'uomo come formato da *anima* e *corpus*: *se cum homo constet ex corpore et anima* (cfr. *opif. Dei*, 11.3). Si registrano anche altri termini, come *animus* (cfr. *Div. inst.* 3.12.1: *duo sunt ex quibus homo constat, animus et corpus*) e *spiritus* (cfr. *Div. inst.* 4.25.6: *Etenim cum constet homo ex carne ac spiritu*): tale oscillazione terminologica può suscitare dubbi sul versante filosofico. Infatti il termine *animus* ricalca il greco θυμός e appartiene ad un ambito spirituale platonico / stoico; il termine *anima* è il corrispettivo di ψυχή e ha una connotazione epicurea e materialista; infine il termine *spiritus* è di derivazione scritturale. Lattanzio, per parte sua, preferisce *anima* ma, come vedremo fra poco, sposa una visione di stampo platonico, rivestendo il termine di una valenza differente da quella originaria. Tuttavia tale contraddizione si risolve considerando due fattori: il primo è che già nel Nuovo Testamento, probabilmente sotto influenza delle scuole ellenistiche, si utilizza il termine greco ψυχή per indicare l'anima in senso platonico¹⁴²; in secondo luogo, Lattanzio utilizza differenti termini in differenti contesti: *anima* / *animus* quando si riferisce alla parte spirituale dell'uomo in maniera generica; *spiritus* in contesti in cui si parla della salvezza dell'uomo¹⁴³.

Come accennato prima, Lattanzio s'inserisce nel filone platonico: l'anima, a differenza del corpo, è immateriale, impalpabile, sfuggente, senza peso¹⁴⁴. In particolare, Lattanzio usa due aggettivi per definirla: *inconprehensibilis* e *incorporalis*. Il primo assume due significati negli scritti di Lattanzio: o indica una realtà che non può essere compresa dalla mente, oppure indica un ente che non possiamo afferrare con i sensi. Per quest'ultima accezione, possiamo segnalare due passi: *Div. inst.* 2.14.14, dove

¹⁴¹ *Il nostro animo è capace, sopporta quello, se i vizi non lo opprimono. [...] Dal momento che si è sollevato a tale sublimità non è neanche un amante del corpo ma un suo amministratore, come se fosse un peso necessario, né si sottomette a ciò che gli è stato imposto.*

¹⁴² A titolo d'esempio, possiamo citare Mt. 10,28: καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυνάμενων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ (non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima; piuttosto abbiate paura di colui che può mandare in rovina sia l'anima sia il corpo nella geenna).

¹⁴³ PERRIN 1981, pp. 374-377.

¹⁴⁴ Cfr. *Div. inst.* 7.12.2.

gli spiriti demoniaci s'infilano nei corpi degli uomini per traviarli; *Div. inst.* 7.20.11, dove l'anima, distaccatasi dal corpo al momento della morte, non può essere afferrata dall'uomo a causa della sua sottigliezza, al contrario Dio, ovviamente, possiede il potere di farlo. Per il primo significato, segnaliamo invece *opif. Dei* 16.1, in cui l'anima viene definita incomprensibile (ovvero inoscibibile) per l'uomo; un altro esempio è *Epit.* 53.2, dove Dio è incomprensibile agli occhi e alla mente, quindi sia in un senso fisico che intellettuale; un passo invece in cui l'ambiguità di significato è forte è *opif. Dei* 16.11, dove leggiamo che l'anima è un *sensus incomprehensibilis*. Tale ambiguità di significato rischia di far oscillare il lettore da considerazioni platoniche (spirito trascendentale e quindi non conoscibile) a stoiche (spirito impalpabile ma materiale); tale incertezza si risolve con il fatto che Lattanzio concepisce l'anima in senso platonico (spirito immateriale / trascendentale) usando al contempo un linguaggio che risente del pensiero stoico, esattamente come abbiamo visto per lo Spirito-Dio. Dal momento che per le scuole filosofiche ellenistiche (tra cui lo stoicismo) la conoscenza avviene solo attraverso i sensi, essendo l'anima un'entità incorporea, allora essa non è conoscibile attraverso strumenti umani bensì spirituali¹⁴⁵.

La conferma della natura immateriale e trascendentale dell'anima è offerta proprio dall'aggettivo *incorporalis*. Di per sé, non richiede spiegazioni, essendo un calco del greco ἀσώματος, ma è interessante notare ciò che Lattanzio definisce incorporeo: mentre infatti lo troviamo riferito al corpo e all'anima in *opif. Dei* 11.7 e 16.11, in tutto il resto dei suoi scritti è riferito a Dio, nella sua natura di Spirito che pervade il cosmo¹⁴⁶; ne consegue un'identità tra la natura dell'anima e la natura di Dio, come anche una comune immortalità, confermando la famosa somiglianza dell'uomo con Dio di memoria biblica¹⁴⁷.

Dopo aver descritto la natura dell'anima, ora passiamo a descrivere quella del corpo. Lattanzio lo definisce uno strumento passivo, sostegno per l'anima, che non corrisponde alla vera natura dell'uomo ma che non va disprezzato, in quanto opera di Dio e testimonianza della Sua gloria; tuttavia, a volte usa il diminutivo *corpusculum* per designarlo come realtà fragile, sottoposta alle tentazioni e ai vizi:

¹⁴⁵ PERRIN 1981, pp. 256-257.

¹⁴⁶ Come abbiamo avuto modo di illustrare nel capitolo I, nella sezione dedicata alla pneumatologia (pp. 19-25).

¹⁴⁷ PERRIN 1981, pp. 257-259.

*Errat enim quisquis hominem carne metitur: nam hoc **corpusculum** quo induti sumus, hominis **receptaculum** est*¹⁴⁸. (*opif. Dei* 19.9 = X47)

Perrin¹⁴⁹ segnala che quest'uso moralizzante del diminutivo di *corpus* è ereditato direttamente da Seneca, il quale lo adopera con il medesimo scopo in numerosi passi: oltre a quello proposto a inizio della trattazione (*Cons. ad Helv.* 11.7), possiamo segnalare anche *epist.* 23.6 e 24.16: nella prima, il corpo è considerato necessario ma non di grande importanza, in quanto soggetto ai vizi; nella seconda, si denunciano le conseguenze negative di una vita assuefatta ai piaceri corporei.

***Corpusculum** quoque, etiam si nihil fieri sine illo potest, magis necessariam rem crede quam magnam: vanas suggerit voluptates, breves, paenitendas, ac nisi magna moderatione temperentur, in contrarium abituras*¹⁵⁰. (*epist.* 23.6)

*Dic mortale tibi et fragile **corpusculum** esse, cui non ex iniuria tantum aut ex potentioribus viribus denuntiabitur dolor: ipsae voluptates in tormenta vertuntur, epulae cruditatem adferunt, ebrietates nervorum torporem tremoremque libidines pedum, manuum, articulorum omnium depravationes*¹⁵¹. (*epist.* 24.16)

Inoltre, si può menzionare anche *benef.* 4.13.1, una critica all'edonismo epicureo: mentre gli Epicurei promuovono un piacevole ozio che esalta il nostro "corpicino" con il risultato di coprirlo di piaghe, gli Stoici invece si prodigano per il bene altrui, anche a costo di trovarsi in difficoltà.

¹⁴⁸ Sbaglia infatti chiunque riduce l'uomo alla carne: infatti questo corpicino, del quale noi siamo rivestiti, è il ricettacolo dell'uomo.

¹⁴⁹ PERRIN 1981, p. 382. Il dato è altresì confermato in ThLL vol. 4, pp. 1025-1026, che segnala 13 occorrenze di *corpusculum* nelle opere di Seneca. In ambito pagano, si riscontrano altri due casi in Plinio il Giovane (*epist.* 6.4.2; 10.18.1), uno in Giovenale (10.173) e due nell'epistolario tra Marco Aurelio e Frontone (p. 90, 17 N; p.91, 27 N). Dopodiché, tutte le altre occorrenze sono in ambito cristiano. Si deduce dunque che Seneca rappresenta il modello più plausibile di Lattanzio.

¹⁵⁰ Considera anche il corpo come una cosa più necessaria che importante, sebbene non si possa fare nulla senza di esso: esso suggerisce piaceri vani, brevi, di cui pentirsi e che, se non sono frenati da una grande moderazione, si trasformeranno nel loro opposto.

¹⁵¹ Di' a te stesso che il corpicino è mortale e fragile, al quale il dolore non verrà annunciato soltanto da un'offesa o da forze superiori: gli stessi piaceri si mutano in tormenti, i banchetti portano indigestione, le ubriacature il torpore dei nervi e le passioni il tremore dei piedi, le azioni depravate il tremore delle mani e di tutte le articolazioni.

Inoltre, anche Seneca impiega *receptaculum* in riferimento al corpo in *epist.* 92.34, mentre spiega che l'anima del saggio, una volta imboccata la strada verso il cielo, disprezza il proprio corpo, non curandosi del suo destino:

*Ab hoc [scil. corpore] modo aequo animo exit, modo magno prosilit, nec quis deinde relictus eius futurus sit exitus quaerit. Sed ut ex barba capilloque tonsa neglegimus, ita ille divinus animus egressurus hominem, quo **receptaculum** suum conferatur, ignis illud ~~excludat~~ an terra contegat an ferae distrahant, non magis ad se iudicat pertinere quam secundas ad editum infantem*¹⁵².

Tuttavia, si trova un uso di *receptaculum* anche in Cic. *Tusc. disp.* 1.52: è perciò possibile che Lattanzio l'abbia ereditato da questo passo di Cicerone, l'altro autore di riferimento per il Padre della Chiesa. Perciò in questo caso non si può essere certi di un debito senecano.

Un'altra immagine sicuramente tratta da Seneca¹⁵³ è la metafora dell'anima che ritorna al Regno Celeste volando dal proprio *claustrum*, che compare in *Div. inst.* 7.12.10 e che ha un precedente in Sen. *Cons. ad Marc.* 23.1. In entrambi i testi l'anima, liberata dai pesi terreni, torna al cielo:

*Anima in statu suo semper est, et ex quo tempore spirandi accipit facultatem, eadem usque ad ultimum durat, **donec emissa corporis claustro ad sedem suam revolet***¹⁵⁴. (*Div. inst.* 7.12.10 = X32)

*Ante quam obdurescerent et altius terrena conciperent, **liberati leviores ad originem suam revolant** et facilius quicquid est illud obsoleti inlitique eluunt*¹⁵⁵. (*Cons. ad Marc.* 23.1)

¹⁵² Da questo corpo l'anima ora esce serenamente, ora balza fuori coraggiosamente, e senza chiedersi cosa accadrà al suo rimasuglio cerca una fuga. Ma come noi trascuriamo la barba e i capelli tagliati, così quello spirito quando sta per lasciare l'uomo, non ritiene che gli riguardi dove il suo ricettacolo vada a finire, che il fuoco lo avvolga o la terra lo ricopra o le fiere lo riducano a brandelli, non più di quanto la placenta nei confronti di un bambino appena nato.

¹⁵³ Il dato è confermato in ThLL vol. 11, t. 2, pp. 1796-1797: l'unica occorrenza registrata in ambito pagano di *revolo* in riferimento all'anima che torna in cielo è proprio Sen. *Cons. ad Marc.* 23.1; tutte le altre occorrenze sono autori cristiani.

¹⁵⁴ L'anima rimane sempre salda nella sua condizione, e sin dal momento in cui acquisisce la facoltà di respirare, dura sino alla fine, quando liberata dalla cella del corpo rivola alla sua sede originaria.

Si può apprezzare la notevole vicinanza tra questi brani di Lattanzio e Seneca, vicinanza che si concretizza sia in parole sia in contenuti, ma è bene sottolineare la differenza che intercorre tra le *sedes* concepite dai due pensatori: per Lattanzio è ovviamente il Paradiso, per Seneca corrisponde a quella situazione per cui l'anima del saggio, essendosi nutrita di filosofia e avendo perciò compreso il disegno del Λόγος, dopo la morte ascenderà ad una condizione quasi divina dalla quale contemplerà il Cosmo intero, la cui conoscenza sarà ormai un suo pieno possesso¹⁵⁶.

Ci sono altri termini che probabilmente derivano da Seneca, ma che ugualmente possono essere stati presi da altre fonti. Il primo è *hospitium*: in *Div. inst.* 2.2.24, Lattanzio spiega cosa significhi *contemnere et calcare terram*, ovvero astenersi dall'adorare gli idoli e disprezzare le ricchezze e le voluttà, *quia opes et corpus ipsum cuius hospitio utimur terra est*. Tale caratterizzazione del corpo come dimora terrena effimera (e quindi da disprezzare) si ritrova in Sen. *epist.* 120.14: *nec domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium animae*. Tuttavia, Perrin¹⁵⁷ segnala anche un uso di *hospitium* in Cic. *Cato* 84 (*quoniam [...] ex vita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam ex domo*), ma in questo caso è in metafora, rispetto al testo di Seneca dove abbiamo una totale identificazione tra corpo e dimora.

Molto simile è *domicilium*, il termine più apprezzato da Lattanzio¹⁵⁸. Il corpo umano è una casa temporanea, che siamo chiamati ad abbandonare (cfr. *Div. inst.* 3.18.7), prima che ci rovini addosso (cfr. *Div. inst.* 7.12.13). Tale immagine la ritroviamo in Seneca, più specificatamente in *ira* 2.28.2 (*utique aliquo defugendum est domicilium putre sortitis*) ed *epist.* 65.17. Quest'ultimo passo offre una similitudine tra l'artigiano che, affaticato per un lavoro di gran fine condotto nella penombra della bottega, si riposa in spazi aperti e luminosi, e il saggio che, oppresso dai lavori mondani e dalle preoccupazioni corporali, si rinfranca con la speculazione filosofica / sapienziale:

Quemadmodum artifices ex alicuius rei subtilioris, quae intentione oculos defetigat, si malignum habent et precarium lumen, in publicum prodeunt et

¹⁵⁵ Prima che s'induriscano e si dedichino più approfonditamente alle realtà terrene, liberati e più leggeri rivolano alla loro origine e più facilmente lavano via tutto ciò che è obsoleto e sporco.

¹⁵⁶ SETAIOLI 2007, pp. 352-355.

¹⁵⁷ PERRIN 1981, p. 383 n. 41.

¹⁵⁸ Si contano ben 11 casi, di cui 7 nelle *Divinae institutiones*. Vd. PERRIN 1981, p. 384, n. 44.

*in aliqua regione ad populi otium dedicata oculos libera luce delectant, sic animus in hoc tristi et **obscuro domicilio** clusus, quotiens potest, apertum petit et in rerum naturae contemplatione requiescit*¹⁵⁹.

L'espressione *obscuro domicilio* è molto simile a quella presente in *Div. inst.* 7.12.11, il brano da cui ha preso avvio la nostra trattazione e che ha suscitato l'interesse di Dominguez del Val (*tamen quia **tenebroso domicilio** terrenae carnis inclusa est*), suggerendo quindi un rimando intertestuale diretto. Tuttavia, si deve segnalare che *domicilium* è usato anche da Cic. in *Tusc. disp.* 1.58, dove è presente una simile descrizione del corpo umano (*cum repente animus in tam insolitum tamque **perturbatum domicilium** immigravit*): a mio giudizio, è difficile rifiutare l'ipotesi di un rapporto diretto tra *Div. inst.* 7.12.11 ed *epist.* 65.17, ma non si deve nemmeno escludere l'ipotesi che Lattanzio sia rimasto suggestionato dal passo di Cicerone.

La fragilità del corpo è invece espressa dal termine *vas*, adoperato da Lattanzio in *opif. Dei* 1.10-11, riportato all'inizio di questo capitolo (*vas est enim quodammodo fictile quo animus id est homo ipse verus continetur*) e che si ritrova in Sen. *Cons. ad Marc.* 11.3: in questo caso, non è applicato al corpo, ma direttamente all'uomo, con lo scopo di evidenziarne la fragile natura.

*Quid est homo? Quolibet quassu **vas** et quolibet fragile iactatu; non tempestate magna, ut dissiparis, opus est: ubicumque arietaveris, solveris*¹⁶⁰.

Tuttavia, la medesima immagine si ritrova in Cic. *Tusc. disp.* 1.52: *nam corpus quidem quasi **vas** est aut aliquod animi receptaculum*. Perciò anche in questo caso non è opportuno parlare di esclusiva dipendenza da Seneca e tenere in considerazione l'ipotesi di una doppia fonte.

Comunque sia, è evidente che c'è una certa affinità tra i brani di Lattanzio e quelli di Seneca, sia nei casi in cui l'ipotesi di rapporto intertestuale è più sicura, sia in cui è

¹⁵⁹ Esattamente come gli artigiani che, dedicandosi ad uno oggetto più rifinito, tale per cui affatica gli occhi per il continuo guardare, se la luce è debole e fioca, escono in un luogo pubblico e in un altro posto destinato allo svago del popolo rilassano gli occhi con la luce splendente, così l'animo rinchiuso in questo triste e buio domicilio, per quanto è possibile, ricerca uno spazio aperto e si riposa contemplando la realtà.

¹⁶⁰ Che cosa è l'uomo? È un vaso fragile quanto vuoi ad essere sballottato e gettato; non serve una grande tempesta per polverizzarlo: ovunque tu lo sbatterai, si frantumerà.

meno sicura. Certamente può apparire strano che Seneca¹⁶¹ esponga una dicotomia corpo-anima tale da essere apprezzata da un pensatore cristiano, quando sappiamo molto bene che Seneca, in quanto Stoico, non crede in un oltretomba trascendente (basti pensare alla critica che il filosofo muove contro le raffigurazioni popolari dell'Ade nella *Consolatio ad Marciam*); in più, per gli Stoici l'anima, pur essendo un soffio sottile, è comunque materiale e soggetta alla morte. Tale dicotomia si può comprendere se analizziamo come lo Stoicismo concepisse il rapporto tra il corpo e l'anima e, di conseguenza, in che termini definisse la natura dell'uomo.

Gli stoici distinguono tra σῶμα, che corrisponde al nostro corpo, e ψυχή che non è un'entità spirituale immateriale, ma una sorta di corpo razionale e logico che vive in noi, anch'esso mortale. Tale distinzione corrisponde a quella già vista di ὕλη e θεός, che sono le due ἀρχαί dell'Universo secondo gli Stoici: come i due principi sono separati ma al contempo uniti, formando il Cosmo, così è per l'uomo, nel quale l'anima razionale pervade il corpo. L'uomo, assieme agli animali, appartiene all'ultima delle quattro categorie in cui sono suddivisi gli enti¹⁶², quella dei συμφύα, traducibile con 'corpi unificati cresciuti assieme'. Le parti che costituiscono gli esseri viventi sono una κρᾶσις δι' ὅλων, un'unione per cui due o più corpi si estendono l'uno con l'altro come insiemei attraverso insiemei, senza perdere però le loro qualità e le loro sostanze. Possiamo fare due semplici esempi per comprendere tale unione. Il fuoco attraversa il ferro rendendolo rovente: sono una κρᾶσις, ma entrambi mantengono inalterata la loro sostanza; si può mescolare vino e acqua, ma mantengono le loro qualità originarie: in pratica sono uniti, ma non rappresentano un'unità. L'ἡγεμονικόν, la parte più importante in cui è convenzionalmente suddivisa l'anima umana¹⁶³, è nell'uomo il substrato di φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή, λόγος. La prima è la coscienza e raffigurazione di oggetti tramite i sensi; la seconda è la capacità di scegliere e giudicare; la terza è un impulso a ricercare o evitare qualcosa, stimolato attraverso gli organi di senso da agenti esterni o interni. Il λόγος invece è il modo con cui l'anima umana gestisce tutte le sue funzioni psichiche e fisiche, trasformandole in processi razionali; al

¹⁶¹ È vero anche che Seneca non è uno stoico ortodosso, per cui accoglie suggestioni provenienti da altre scuole filosofiche, come per l'appunto in ambito escatologico, dove emergono influenze del platonismo.

¹⁶² Le altre tre sono: διέστωτα, cioè enti composti da parti fra loro separate, come un'armata costituita da tantissimi soldati; συναπτόμενα, enti composti da parti contigue, come una casa o una nave; ἡνωμένα, corpi unificati ma non cresciuti assieme, come le pietre. Questi ultimi sono tenuti assieme da una mera ἔξις dello spirito – Dio cosmico, intesa come 'pneuma coeso'.

¹⁶³ In totale si hanno 8 parti: i cinque sensi, la voce, la sessualità e l'ἡγεμονικόν.

contrario gli animali, non essendo dotati di λόγος, agiscono immediatamente seguendo l'impulso che ricevono dai sensi (ὁρμαί).

Ed è proprio questo il punto più importante dell'antropologia stoica: se l'uomo è in grado di gestire razionalmente i propri impulsi, significa che può anche liberamente non rispondere ad essi. Questa indipendenza dalle ὁρμαί apre una dicotomia morale tra il corpo e l'anima, considerati separati, e porta a far coincidere l'uomo con l'anima razionale (ἡγεμονικὸν λογικόν), esortando a disprezzare il corpo e i suoi impulsi e a ricercare la virtù e la conoscenza¹⁶⁴.

Probabilmente è proprio questa dicotomia morale corpo-anima che pervade i passi di Seneca prima citati e che hanno suscitato l'interesse di Lattanzio, il quale, seppur definendo l'uomo costituito da corpo e anima, tende a valorizzare la componente spirituale dell'essere umano, soprattutto con un intento moralizzatore¹⁶⁵.

A questo punto possiamo confermare, la tesi di Dominguez del Val: Lattanzio recupera da Seneca una dicotomia corpo e anima non tanto in un'ottica antropologica *stricto sensu* (in quanto assente nello Stoicismo), ma morale. Infatti Lattanzio presenta un impianto antropologico sostanzialmente platonico / cristiano, ma riprende tuttavia dal filosofo pagano uno svilimento (comunque non totale) della carne a favore della componente spirituale, allo scopo di esortare gli uomini ad una vita virtuosa, l'unico modo con cui onorare Dio e ottenere la vita eterna.

Abbiamo accennato alla differente natura dell'uomo e degli animali. Su questo tema, secondo Carla Lo Cicero¹⁶⁶, si realizza, per così dire, una diatriba a distanza tra il filosofo pagano e il pensatore cristiano, diatriba che coinvolge, come illustreremo fra poco, sia termini sia concetti.

Lo Cicero identifica il testo scatenante della discussione con *ira* 1.3.6-8. Seneca sta rispondendo alle obiezioni mosse alla definizione aristotelica e stoica dell'ira, per cui *iram esse cupiditatem doloris respondendi*¹⁶⁷: gli obiettori rispondono che anche gli animali possono adirarsi senza ricevere un'offesa, sostenendo perciò il carattere del tutto naturale di tale sentimento. Seneca ribatte che l'ira *nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est*¹⁶⁸, cioè può essere presente solo nell'uomo dotato di ragione. Per

¹⁶⁴ Per approfondire questi elementi dell'antropologia stoica, vd. LONG 1982, pp. 36-39, 47-52.

¹⁶⁵ PERRIN 1981, pp. 380-381.

¹⁶⁶ LO CICERO 1991, pp. 1245-1248.

¹⁶⁷ *ira* 1.3.3.

¹⁶⁸ *ira* 1.3.4.

motivare tale affermazione, Seneca espone una dettagliata descrizione della psicologia animale.

Per prima cosa i *muta animalia humanis adfectibus carent, habent autem similes illis quosdam impulsus*¹⁶⁹: se così non fosse, dice Seneca, anche gli animali proverebbero sentimenti come amicizia, odio, amore, concordia, discordia e così via. Inoltre, solo l'uomo è dotato di *prudencia, providencia, diligentia* e *cogitatio* (la prudenza nell'agire, il saper progettare, il moderarsi e la speculazione), mentre gli animali non hanno nemmeno l'accesso alle virtù, questo perché *regium est illud et principale aliter ductum*¹⁷⁰. E poi abbiamo un passaggio fondamentale:

*Ut vox est quidem, sed non explanabilis et perturbata et verborum inefficax, ut lingua, sed devincta nec in motus varios soluta, ita ipsum principale parum subtile, parum exactum. Capit ergo visus speciesque rerum quibus ad impetus evocetur, sed turbidas et confuses*¹⁷¹.

Per comprendere questo passo, approfondiamo ulteriormente l'antropologia stoica. Abbiamo detto che ἡγεμονικόν / anima dell'uomo e delle bestie, ad eccezione del λόγος condividono φαντασία, συγκατάθεσις, ὄρμαί. Un'altra differenza tra bestie e uomini si ha proprio nella qualità delle φαντασίαι, cioè delle rappresentazioni mentali delle varie realtà. Gli animali possiedono rappresentazioni αἰσθητικάί, cioè originate dagli organi di senso; l'uomo possiede invece le rappresentazioni διὰ τῆς διάνοιας, cioè elaborate dalla mente (e perciò possono anche riguardare entità astratte). Infine, queste rappresentazioni, elaborate dal λόγος, vengono espresse in un linguaggio ordinato e logico. Gli animali, invece, non hanno tale facoltà, perciò elaborano immediatamente e in maniera semplice le ὄρμαί che ricevono dagli organi di senso, esprimendoli con suoni e versi¹⁷².

Da qui la tesi sostenuta da Seneca: poiché gli animali non processano logicamente le sensazioni e gli impulsi, non possono adirarsi, come non sono in grado di esprimersi

¹⁶⁹ Gli animali privi di parola non hanno sentimenti umani, ma hanno alcune pulsioni simili a quelli (trad. di Rosanna Marino).

¹⁷⁰ La facoltà che li guida e governa è stata plasmata diversamente (trad. di Rosanna Marino).

¹⁷¹ E come hanno la voce ma non articolata e confusa e incapace di tradursi in parole, come hanno la lingua legata e non sciolta nei diversi movimenti, così il principio che li governa è poco raffinato e sviluppato; riceve dunque dall'esterno percezioni e immagini che ne stimolano gli impulsi, ma turbati e confusi (trad. di Rosanna Marino).

¹⁷² MANETTI 2012, pp. 87-88.

correttamente; al contrario l'uomo, potendo rielaborare logicamente gli impulsi che riceve, sceglie deliberatamente di rispondergli, cadendo perciò nell'ira.

Si deduce che per Seneca il discrimine fondamentale tra uomo e bestia è la differente qualità degli impulsi, determinata dalla ragione che li rielabora. Ebbene, Lo Cicero dimostra che Lattanzio sovverte tale ragionamento condotto nel *De ira* per proporre la sua tesi: il vero discrimine è la presenza nell'uomo della sapienza, che conduce alla conoscenza di Dio e alla religione. I testi in cui si compie la polemica sono *ira Dei* 7 e *Div. inst.* 3.10.1-5.

Nel capitolo settimo del *De ira Dei* Lattanzio, dopo aver criticato i filosofi pagani per le falsità che hanno detto su Dio, in particolare sulla Sua incapacità d'adirarsi, tuttavia riconosce che hanno colto alcune verità: ad esempio, nessun filosofo ha mai equiparato l'uomo, essere razionale, con gli animali, esseri irrazionali, tranne coloro che vollero giustificare la loro dedizione ai piaceri e ai vizi. Tra l'uomo e gli animali, infatti, sussistono alcune differenze: la più evidente è la sua postura, elevata verso il cielo e quindi spinto a contemplare l'universo, mentre le bestie sono piegate a terra dedite alla pastura. Infatti per Lattanzio non esiste nessun essere vivente oltre all'uomo che possenga una qualche conoscenza di Dio¹⁷³:

*Solus enim [scil. homo] sapientia instructus est, ut religionem solus intellegat: et haec est hominis atque mutorum vel precipua vel sola distantia*¹⁷⁴.

A questo punto, Lattanzio inizia un discorso che, ad attenta lettura, risulta essere un ribaltamento del brano del *de ira* senecano precedentemente analizzato, sin dalla prima frase: *nam cetera quae videntur esse homini propria, etsi non sunt talia in mutis, tamen similia videri possunt*¹⁷⁵. Il primo punto del ragionamento di Seneca è la comunicazione tra bestie: se per il filosofo pagano la comunicazione verbale risulta esclusivo appannaggio dell'uomo, per Lattanzio invece anche gli animali hanno un loro linguaggio, differente a seconda delle emozioni che provano. Da notare che Lattanzio

¹⁷³ Lattanzio, nell'affermare ciò, si allinea esplicitamente a Cicerone, in partic. a *leg.* 1.8.1, come segnala Umberto Boella (vd. BOELLA 1973, p. 676, n. 8).

¹⁷⁴ Infatti soltanto l'uomo è stato dotato della sapienza, affinché lui solo comprendesse la religione: e questa è la differenza principale o vuoi l'unica tra l'uomo e le mute bestie.

¹⁷⁵ Infatti le altre cose che sembrano essere proprie dell'uomo, sebbene i muti animali non le posseggano, tuttavia possono parere simili.

attribuisce agli animali degli *affectus*, al contrario di Seneca che gli tributava semplici *impulsus*:

*Proprius homini sermo est: tamen et in illis quaedam similitudo sermonis. [...] Nobis quidem voces eorum videntur inconditae, sicut illi fortasse nostrae: sed ipsis, quae se intellegunt, verba sunt; denique in omni affectu certas vocis notas exprimunt, quibus habitum mentis ostendat*¹⁷⁶. (ira Dei 7.7-8 = X37)

Altro ribaltamento significativo riguarda le facoltà intellettive: Seneca sosteneva che solo gli uomini avessero *prudencia*, *providencia*, *diligencia* e *cogitatio* (la prudenza nell'agire, il saper progettare, il moderarsi e la speculazione) e soprattutto la *ratio*; Lattanzio invece afferma:

*Quid tam homini proprium quam ratio et providencia futuri? Atquin sunt animalia quae latibulis suis diversos et plures exitus pandant ut, si quod periculum inciderit, fuga pateat obsessis; quod non facerent, nisi inesset illis intellegentia et cogitatio*¹⁷⁷. (ira Dei 7.10 = X37)

Inoltre, alcuni animali si preparano con largo anticipo e lunghi preparativi all'inverno come le formiche e le api, come dimostrano alcuni versi di Virgilio¹⁷⁸.

Davanti a tali qualità degli animali, Lattanzio ribadisce la tesi con cui ha aperto la discussione: sebbene si possano ravvisare somiglianze tra gli uomini e le bestie, è solo la religione che distingue davvero gli uni dagli altri:

*Religionis est propria iustitia, quae nullum aliud animal attingit. Homo enim solus inperit, cetera sibi conciliata sunt*¹⁷⁹. (ira Dei 7.13 = X38)

¹⁷⁶ Il parlare è proprio dell'uomo: tuttavia anche in loro [scil. gli animali] c'è qualcosa di simile al parlare. [...] Certo, i loro versi ci sembrano senza senso, come forse a loro paiono le nostre parole: ma per loro, che si comprendo a vicenda, sono proprio parole; inoltre in ogni stato d'animo esprimono precisi messaggi con versi, grazie ai quali rivelano il loro pensiero.

¹⁷⁷ Cosa c'è di così proprio dell'uomo come la ragione e la capacità di pianificare gli eventi futuri? Eppure ci sono animali che aprono diverse e numerose vie d'uscita alle loro tane affinché, se dovesse capitare un pericolo, la fuga si apre a loro oppressi; è una cosa che non potrebbero fare, se in loro non ci fosse intelligenza e riflessione.

¹⁷⁸ In partic.: *Aen.* 4.402-403; *Geor.* 4.155 ss.

¹⁷⁹ La giustizia è propria della religione, la quale non appartiene a nessun altro essere vivente. Infatti solo l'uomo condivide / si offre, gli altri invece pensano solo a se stessi.

L'affermazione è molto interessante: Lattanzio infatti, come si è avuto modo di illustrare nel capitolo II¹⁸⁰, intesse un profondo legame tra *religio* e *iustitia*, per cui il Cristianesimo è l'unica religione che consente di instaurare nella società umana la giustizia e l'equità; tuttavia in questo passo Lattanzio approfondisce ulteriormente la questione: l'uomo, avendo per natura l'accesso alla verità, è l'unico essere in grado di aprirsi agli altri e offrire il proprio aiuto (*homo solus inperit*), mentre gli altri animali, non potendo per natura conoscere Dio, badano egoisticamente solo ai propri bisogni (*sibi conciliata sunt*¹⁸¹). Si noti altresì che Lattanzio ha realizzato una vera e propria *sententia* in stile senecano attraverso un parallelismo in *variatio*: nella prima parte della frase il soggetto è ben espresso (*homo solus*), mentre gli altri animali sono indicati dal generico *cetera*; da un lato abbiamo un predicato verbale organico (*inperit*), dall'altra un riflessivo (*sibi conciliata sunt*); infine, si può notare la contrapposizione *solus* – *sibi* per cui sebbene entrambi 'isolino' i soggetti a cui sono riferiti l'uno enfatizza l'unicità dell'essere umano, l'altro invece l'egoismo dell'istinto animalesco.

Il brano di *Div. inst.* 3.10.1-5 = X6 riprende in maniera più semplificata la polemica condotta nel *De ira Dei*: viene riproposta la riflessione sul linguaggio degli animali (*cum enim suas voces propriis inter se notis discernunt atque dinoscunt, conloqui videntur*) come anche l'immagine delle tane progettate con vie di fuga per dimostrare negli animali la presenza della *providentia* e della *ratio*. Tuttavia, rispetto al *De ira Dei*, il contesto in cui avviene il sovvertimento delle riflessioni di Seneca è diverso e più profondo. Nel capitolo precedente a quello preso in esame, cioè *Div. inst.* 3.9, Lattanzio critica aspramente un'affermazione attribuita ad Anassagora¹⁸²: a chi gli chiedeva perché fosse venuto al mondo, rispose per la contemplazione del cielo e del sole, oltretutto per la conoscenza. Per Lattanzio, infatti, non dobbiamo fermarci semplicemente ad ammirare le bellezze del mondo, ma dobbiamo contemplare con

¹⁸⁰ Vd. pp. 39-44.

¹⁸¹ Riguardo a tale espressione, DOMINGUEZ DEL VAL 1972, p. 321 ipotizza che Lattanzio l'abbia tratta da Sen. *epist.* 121.15, in cui il verbo *conciliari* compare più volte. Tale ipotesi è tuttavia insostenibile, poiché il contesto è totalmente differente così come il significato che *conciliari* assume: mentre in Lattanzio indica un senso di cura ripiegato su se stesso, in Seneca esprime l'adattarsi dell'uomo di volta in volta al proprio corpo che si sviluppa: *Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, <alia adulescenti>, alia seni: omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt* (ogni singola età ha una propria costituzione corporea, una per il bambino, una per il ragazzino, <una per il giovane>, una per l'anziano: ognuno di essi si adatta alla costituzione del corpo in cui si trovano). ThLL vol. 4, pp. 40-44 conferma tale divisione di significato, citando per l'appunto i due testi presi in esame in due sezioni differenti.

¹⁸² Cfr. Diog. Laert., 2.10.

l'animo il Creatore di tali bellezze, e la contemplazione di Dio consiste (come abbiamo già rilevato) nel venerarlo, servirlo e praticare la *iustitia*. Perciò nel capitolo 10 Lattanzio riprende il discorso di Seneca sugli animali per rimarcare ancora una volta il carattere precipuo dell'uomo, come è esplicitato nel paragrafo 6: nonostante bestie e uomini condividano il dono della ragione, agli uomini quest'ultima è stata data affinché raggiungano la vita eterna, e poiché tale umana ragione è perfetta, essa si chiama *sapientia* e rende l'uomo superiore a tutti gli altri esseri viventi, in quanto in grado di esplorare i misteri divini:

*Et quia in homine ratio ipsa perfecta est, sapientia nominatur, quae in hoc
eximium facit hominem, quod soli datum est intellegere divina.*

Si manifesta dunque un collegamento *religio – sapientia*, molto forte in Lattanzio: addirittura sono state contate ben 573 occorrenze dei termini *sapientia* e dei suoi derivati (*sapienter, sapiens, sapio*) e ben 511 occorrenze di *ratio* e derivati (*rationalis, rationabiliter*)¹⁸³. Dalla lettura dei testi in cui compaiono questi termini, si comprende che per Lattanzio in ogni cosa esiste un ordine razionale rivestito di sacralità: tale provvidenziale disegno è definito *sacramentum veritatis*. L'uomo tende per sua natura a ricercare questa verità, poiché sin dalla Creazione Dio ha donato all'uomo la sapienza. La ricerca della verità ha condotto gli uomini sulla strada della filosofia la quale, nonostante gli sforzi e nonostante abbia intuito qualcosa di buono, non corrisponde alla vera sapienza. Infatti la verità può essere solo rivelata, compito che, come abbiamo visto, spetta al Figlio di Dio, Gesù Cristo. Per questo motivo la *religio* è definita *sapientia*, poiché solo la conoscenza di Dio e del suo volere consente di possedere appieno la verità e la conoscenza più autentica¹⁸⁴.

Il tema della sapienza e della ricerca della verità ha anche delle ricadute, per così dire, anatomiche. In *Div. inst.* 7.9, Lattanzio sta discutendo dell'immortalità dell'anima e della natura di Dio; tra le varie argomentazioni che propone, egli sostiene che l'anima umana, essendo immateriale ed eterna, ricerca costantemente ciò che gli è simile per natura (ovvero Dio); tale desiderio di ricongiungersi con il Padre si manifesta nella sua

¹⁸³ Perrin segnala altri termini caricati di una particolare valenza, come *philosophia, scientia, revelatio, cognitio*. Per l'elenco completo, vd. PERRIN 1981, p. 455.

¹⁸⁴ PERRIN 1981, pp. 457-459.

sete di conoscenza e nella sua posizione eretta tesa verso il cielo (e quindi verso Dio), opposta a quella delle bestie ricurva a terra:

[...] [scil. *aliquis*] *potest non intellegere solum ex omnibus caeleste ac divinum animal esse hominem, cuius corpus ab humo excitatum, vultus sublimis, status rectus originem suam quaerit et quasi contempta humilitate terrae ad altum nititur, quia sentit summum bonum in summo sibi esse quaerendum memorque condicionis suae, qua deus illum fecit eximium, ad artificem suum spectat*¹⁸⁵? (Div. inst. 7.9.11)

Questo tema è sviluppato in maniera più ampia in *opif. Dei* 8.2-5. Secondo la suddivisione proposta da Peter Roots¹⁸⁶, Lattanzio sta iniziando la seconda parte della sua opera, dedicata alla descrizione delle varie membra del corpo umano a partire dalla sua posizione eretta e dal capo. A differenza delle bestie, Dio ha creato l'uomo eretto affinché potesse contemplare il luogo da cui ha avuto origine:

*Cum igitur statuisset deus ex omnibus animalibus solum hominem facere caelestem, cetera universa terrena, hunc ad caeli contemplationem rigidum erexit bipedemque constituit, scilicet ut eodem spectaret unde illi origo est. [...] Hominis itaque solius recta ratio et sublimis status et vultus deo patri communis ac proximus originem suam fectoremque testator*¹⁸⁷.

L'accostamento con la volta celeste prosegue nella descrizione del cranio: essendo la mente dell'uomo quasi divina, Dio l'ha posta in cima al corpo come su una rocca affinché signoreggi su di esso, così come fa l'uomo sugli altri animali (e come fa Dio

¹⁸⁵ [...] uno può non comprendere che fra tutti gli esseri viventi l'uomo è il solo celeste e divino, il cui corpo sollevato da terra, il cui volto sublime, la cui posizione eretta ricerca la sua patria e come se avesse disprezzato la bassezza della terra si sforza di raggiungere l'alto, poiché comprende che il suo sommo bene si deve cercare in sommità e memore della sua condizione, per cui Dio lo ha creato come essere singolare, contempla il suo Creatore?

¹⁸⁶ ROOTS 1987, p. 470, tab. 3. Per lo studioso, l'opera si può dividere in tre parti (ad esclusione dei capp. 1 e 20, rispettivamente introduzione e conclusione dell'opera): parte A (capp. 2-7), in cui si dimostra che il corpo è un segno della Divina Provvidenza; parte B (capp. 8-13), in cui si descrivono le varie parti del corpo e le loro funzioni; parte C (capp. 14-19), elementi correlati all'anima e al corpo e la loro oscura natura.

¹⁸⁷ Dunque dal momento che Dio stabilì che fra tutti gli esseri viventi rendesse celeste solo l'uomo, mentre tutti gli altri terreni, eresse costui ben dritto per contemplare il cielo e lo costituì bipede, ovvero affinché osservasse lo stesso luogo da cui ha avuto origine. [...] Dunque solo nell'uomo la retta ragione e la statura elevata e il volto comune e vicinissimo a Dio Padre testimoniano la sua origine e il suo creatore.

con l'Universo); anche la forma stessa della testa è testimone della superiorità dell'uomo, in quanto di forma rotonda, forma perfetta per eccellenza, quindi segno di una ragione perfetta:

*Eius prope divina mens quia non tantum animantium quae sunt in terra, sed etiam sui corporis est sortita dominatum, in summo capite conlocata tamquam in arce sublimi speculatur omnia et contuetur; hanc eius aulam deus non obtudctam porrectamque formavit ut in mutis animalibus, sed orbi et globo similem, quod orbis rotunditas perfectae rationis est ac figurae*¹⁸⁸.

Questo brano è una ripresa di *nat. deor.* 2.140, in cui Cicerone esprime più o meno le stesse idee¹⁸⁹. Il filosofo pagano sta infatti descrivendo il corpo umano secondo la visione stoica, analizzandone le varie funzioni in un'ottica teleologica. Anche per Cicerone la Provvidenza ha voluto l'uomo in posizione eretta per separarsi dal mondo e contemplare le realtà superiori; per di più, tutti i sensi dell'uomo sono stati posti nel capo per poter meglio dominare il tutto, proprio come da una rocca altissima:

Ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intellegatur, quantae res hominibus a dis quamque eximiae tributae sint. Qui primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituerunt, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. Sensus autem interpretes ac nuntii

¹⁸⁸ E la sua mente quasi divina, poiché ottenne il dominio non soltanto sugli animali che vivono sulla terra ma anche sul suo corpo, è stata posta in alto nella testa come se osservasse ogni cosa da un'altissima rocca e qui fosse custodita; Dio non ha plasmato tale aula rinchiusa e allungata come nei muti animali, ma simile alla sfera e al globo terrestre, poiché la rotondità è propria di una ragione e di un aspetto perfetto.

¹⁸⁹ A dire il vero, l'intero *De opificio Dei* è una grande ripresa del trattato ciceroniano. La sua suddivisione in tre parti (vd. nota 186) ricalca quella del *de natura deorum*: la parte A del trattato confuta la visione epicurea del corpo proponendone una lettura provvidenziale, esattamente come fa Cicerone nel primo libro; la parte B (quella del brano di Lattanzio preso in esame) descrive le funzioni del corpo in maniera teleologica, mentre Cicerone espone la visione stoica del corpo nel secondo libro; la parte C descrive la natura del corpo e dell'anima, rispondendo alla critica accademico – scettica di Cicerone del terzo libro. Inoltre, ci sono altri elementi nel testo che indicano un dialogo a distanza con il *de natura deorum*: ad esempio, nei capp. 1 e 20 (cioè l'introduzione e conclusione) del *de opificio Dei* Cicerone viene esplicitamente menzionato e discusso. Per approfondire, vd. ROOTS 1987, pp. 472-474.

*rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios et facti et conlocati sunt*¹⁹⁰.

Lo stesso argomento è presente in *Div. inst.* 6.20.7-8 = X30. Lattanzio sta elencando i vizi che allettano i cinque sensi, tra cui quelli che colpiscono la vista, denunciando soprattutto gli spettacoli pubblici, pieni di violenza. Anche i filosofi hanno esortato gli uomini ad abbandonare la vista delle attrattive terrene e dedicarsi alla contemplazione delle realtà superiori. Tuttavia, nonostante tale esortazione, i filosofi non condannarono del tutto gli spettacoli pubblici:

*Aiunt enim [scil. philosophi] multo esse praeclarius et homine dignius caelum potius quam caelata intueri et hoc pulcherrimum opus intermicantibus astrorum luminibus tamquam floribus adornatum quam picta et ficta et gemmis distincta mirari. Sed cum diserte ad contemptum terrestrium **nos exhortati sunt** et ad caeli spectaculum excitaverunt, tamen spectacula haec publica non contemnunt*¹⁹¹.

In questo brano potrebbe esserci un rimando a Cic. *Hort.* fr. 53 Müller¹⁹², ma per Jackson Bryce¹⁹³ la pericope *cum [...] exhortati sunt* indicherebbe invece un'influenza (o addirittura una citazione) delle *Exhortationes* di Seneca. Ora, Bryce non offre adeguate argomentazioni a sostegno di tale ipotesi, limitandosi a ricordare come Lattanzio citi spesso dalle *Exhortationes* senecane, e non specifica la natura di tale influenza (se Lattanzio utilizzi solo il verbo *exhortari* modificando un'originaria formulazione ciceroniana; se si tratta di una citazione vera e propria da Seneca; se sono tutte parole di Lattanzio semplicemente ispirate dal titolo dell'opera). Freund-Schröttel-

¹⁹⁰ A questa Provvidenza della natura così diligente e così solerte si possono attribuire molte cose, dalle quali si può comprendere quanti e quali doni eccellenti siano stati conferiti agli uomini da parte degli dei. Questi per prima cosa li formarono sollevati da terra, alti ed eretti, affinché potessero afferrare osservando il cielo la conoscenza degli dei. Gli uomini infatti vivono in terra non come abitanti e residenti, ma come ammiratori delle realtà superiori e celesti, la cui contemplazione non appartiene a nessun altro genere di esseri viventi. Per di più i sensi interpreti e messaggeri delle cose furono creati e collocati in maniera mirabile nella testa, esattamente come in una rocca, per un uso necessario.

¹⁹¹ Infatti i filosofi affermano che è di gran lunga più nobile e degno per l'uomo ammirare il cielo piuttosto che oggetti cesellati e guardare con meraviglia quest'opera bellissima adornata con le luci sfavillanti delle stelle come fiori piuttosto che le opere d'arte dipinte, plasmate e trapuntate con gemme. Ma dopo averci esortato in maniera eloquente al disprezzo delle realtà terrene e spronati alla contemplazione del cielo, tuttavia non condannarono questi spettacoli pubblici.

¹⁹² *Caeli signorum admirabilem ordinem insatiabilemque pulchritudinem magis spectat.*

¹⁹³ BRYCE 1990, pp. 185-186.

Winger¹⁹⁴ non segnalano alcuna dipendenza da Seneca per questa pericope, indicando al contrario gli apologeti cristiani in cui è presente la medesima condanna degli spettacoli pubblici.

Si potrebbe confrontare questo brano con i probabili argomenti delle perdute *Exhortationes*, una cui ricostruzione è stata fatta da Vottero¹⁹⁵ a partire dai frammenti superstiti e dai riferimenti che Seneca stesso fa in altri suoi scritti. Dopo aver criticato i filosofi immorali e pusillanimi, Seneca tracciava il profilo del *sapiens*, il suo stile di vita, la sua morale, il suo scopo; in seguito definiva la filosofia come legge di vita. A coloro che rifiutavano l'utilità della filosofia, soprattutto dinanzi ad un mondo interpretato o in chiave fatalista o indeterministica, Seneca rispondeva che comunque bisogna sempre fare filosofia, poiché solo essa aiuta ad affrontare le peripezie della vita e a conformare la nostra libera volontà con il progetto divino. Forse per quest'ultimo punto si può supporre un'influenza delle *Exhortationes* senecane su *Div. inst.* 6.20.7-8, per cui l'esortazione fatta dai filosofi a contemplare le sublimi realtà sarebbe un invito a ricercare il disegno teleologico del Λόγος attraverso la filosofia, trovandosi armoniosamente unito alle riflessioni ciceroniane sull'uomo da cui questo testo sicuramente dipende; ma anche in questo caso non avremmo sufficienti prove.

Pertanto, ritengo che l'affermazione di Bryce non abbia elementi per poter essere sostenuta, ma neanche per essere totalmente accantonata: con sano equilibrio potremmo sottolineare l'aura senecana che il verbo *exhortari* possiede e per questo motivo potrebbe essere stato impiegato scientemente da Lattanzio, facendo convergere il pensiero di Seneca con quello di Cicerone.

La stessa prudenza deve essere usata nei confronti di un'altra ipotesi di dipendenza intertestuale formulata da Dominguez del Val¹⁹⁶. In *ira Dei* 13.7 = X41 Lattanzio condivide la tesi stoica per cui il mondo è stato provvidenzialmente creato ad uso dell'uomo; in particolare, egli afferma che differenti tipi di animali sono stati creati per diversi scopi (le carni di alcuni animali forniscono cibo, le pelli di altri possono essere usate come indumento e così via), per cui Lattanzio afferma che *divinam providentiam rerum et copiarum abundantia hominum vitam instruere atque ornare*

¹⁹⁴ FREUND-SCHRÖTTEL-WINGER 2025, p. 861 n. 3.

¹⁹⁵ VOTTERO 1998, pp. 62-63.

¹⁹⁶ DOMINGUEZ DEL VAL 1972, p. 322.

*voluisse*¹⁹⁷. Secondo Dominguez del Val, l'espressione *vitam instruere atque ornare* deriverebbe da Sen. *Cons. ad Marc.* 18.7: Seneca immagina di descrivere il mondo con tutte le sue bellezze e dolori a un uomo che sta per venire alla luce; una tra le possibilità che tale persona potrà vivere è quella di apprendere e insegnare *artes, alias quae vitam instruant, alias quae ornent, alias quae regant*¹⁹⁸. L'ipotesi di dipendenza intertestuale non è da escludersi, in quanto il *Thesaurus Linguae Latinae*¹⁹⁹ informa che *vitam instruere* compare con tale significato per l'appunto nei due testi presi in esame; tuttavia i due contesti sono abbastanza diversi come anche i soggetti coinvolti: in Lattanzio è la Divina Provvidenza a fornire la vita dell'uomo di strumenti per vivere e a donargli decoro, in Seneca sono le *artes* che l'uomo apprende autonomamente. Perciò, a mio giudizio, sostenere un legame diretto tra i due testi è eccessivo: con prudenza si può invece supporre un probabile libero riutilizzo da parte di Lattanzio di un'espressione senecana in un contesto differente da quello d'origine.

A conclusione di questo capitolo sull'antropologia, possiamo affermare che lo studio dei casi esaminati ha permesso di confermare ulteriormente la fluidità di Lattanzio nel servirsi del pensiero di Seneca, intrecciandolo con grande libertà nelle sue riflessioni. Se da un lato recupera ad ampie mani una dicotomia morale corpo / anima e un preciso linguaggio dispregiativo nei confronti della carne in opposizione allo spirito, dall'altra parte ribalta le argomentazioni senecane sulla natura delle bestie per sostenere una propria tesi (la religione come qualità precipua dell'uomo), diversa da quella originaria; compare un possibile uso cosciente di un verbo fortemente senecano in un passo di forte derivazione ciceroniana (il che realizza quello che tecnicamente si chiama *window allusion*, ossia arrivare a un autore attraverso la parola di un altro); infine si ha un probabile riuso di un sintagma senecano che viene applicato ad un nuovo soggetto (dalle *artes* umane alla Divina Provvidenza).

¹⁹⁷ *La divina provvidenza volle fornire di strumenti e decoro la vita degli uomini attraverso l'abbondanza di materie prime.*

¹⁹⁸ *Discipline, alcune che diano strumenti alla vita, altre che le diano decoro, altre ancora che la dirigano.*

¹⁹⁹ ThLL vol. 7, t. 1, pp. 2015-2024.

CAPITOLO V: LA CRITICA ALLA FILOSOFIA PAGANA

Nel precedente capitolo si è esposto come l'uomo sia spinto per natura alla contemplazione delle verità celesti e come Lattanzio crei un legame tra *religio* e *sapientia*. Questa identificazione tra la religione e la vera sapienza è il filo rosso che attraversa l'intero terzo libro delle *Divinae institutiones*, intitolato per l'appunto *De falsa sapientia*. L'autore mette in atto una serrata critica alla filosofia pagana, arrivando a sminuirne il valore di fronte alla *simplex et nuda veritas*²⁰⁰ della religione cristiana.

Lattanzio inizia la sua critica dalla stessa etimologia di filosofia, cioè 'amore per la sapienza': se dunque la filosofia è la ricerca della sapienza (e non la sapienza stessa), allora i filosofi non sono realmente sapienti e le loro speculazioni sono in realtà divagazioni senza meta; inoltre, se la filosofia si conquistasse davvero attraverso un desiderio assimilabile a quello amoroso, dovrebbe essere stata conquistata già da tempo: dato che ciò non è mai accaduto, si deduce l'inefficienza della speculazione filosofica²⁰¹.

Lattanzio suddivide la filosofia in tre rami principali: la filosofia naturale, la morale, la logica. La prima potrebbe essere *scientia* e *opinatio*, laddove per *scientia* s'intende la conoscenza profonda della natura di presocratici e Stoici, mentre nella sfera dell'*opinatio* rientra la speculazione scettica di ispirazione neoaccademica. La filosofia naturale non può essere *scientia*: essa infatti è esclusivo possesso di Dio e l'uomo può solo conoscere ciò che percepisce con i sensi; cercare di scoprire le cause dei fenomeni naturali o l'essenza degli elementi della realtà (come la natura del Sole) o i suoi più arcani segreti (ad esempio, le dimensioni della volta celeste) è come cercare di descrivere una città lontanissima e sconosciuta. Di conseguenza, alla filosofia naturale resta la sola *opinatio*, riconosciuta dai filosofi scettici-probabilistici e da loro promossa: ciò, secondo Lattanzio, ha portato allo scoppio di una vera e propria guerra civile²⁰² tra le varie scuole di pensiero, ciascuna delle quali pretende di avere il possesso della verità. Certo, questo non comporta il totale disprezzo della ricerca scientifica da parte

²⁰⁰ Cfr. *Div. inst.* 3.1.3.

²⁰¹ Cfr. *Div. inst.* 3.2.

²⁰² *In his duobus generibus video discidium et quasi civile bellum* (cfr. *Div. inst.* 3.4.12). I due generi sono la filosofia presocratica e stoica, e le scuole di derivazione scettica / probabilistica.

del credente: Lattanzio consiglia di porsi nel mezzo di tale conflitto, assumendo un atteggiamento equilibrato, senza pretendere di raggiungere una conoscenza totale della natura (cosa che equivarrebbe a un atto di superbia, in quanto sarebbe una sfida a Dio) e nemmeno negare una qualche possibilità di conoscenza (cosa che porterebbe l'uomo all'ignoranza)²⁰³.

Lattanzio passa poi alla filosofia morale, alla quale presta maggior attenzione: mentre la speculazione scientifica procura solo diletto (e quindi eventuali errori in essa non recano danno all'uomo), al contrario la morale regola il vivere dell'uomo, perciò ogni errore o dissenso in essa può precipitare la persona nel peccato e nel travimento²⁰⁴. Obiettivo della filosofia morale è identificare il sommo bene e tracciare la strada per raggiungerlo; Lattanzio passa in rassegna²⁰⁵ tutte le definizioni che sono state fatte nel corso del tempo, seguendo uno schema dossografico²⁰⁶ (i piaceri del corpo, la felicità dell'anima, la virtù, la conoscenza, la gloria terrena), confutandole una per una con uno stile polemico e a tratti derisorio²⁰⁷. Alla fine, Lattanzio conclude che il sommo bene dell'uomo è nella religione: come si è già avuto modo di spiegare nel capitolo sull'antropologia²⁰⁸, l'uomo è stato creato per la contemplazione del cielo e l'indagine dei divini misteri. Ma se i filosofi distruggono la religione (seppur con l'intento di liberare l'uomo da vane paure), allora lo privano sia della sua ragione di vita sia dell'accesso alla vera sapienza, e lo condannano a piegarsi verso terra e a vivere come un animale²⁰⁹.

²⁰³ Cfr. *Div. inst.* 3.6.

²⁰⁴ In partic. cfr. *Div. inst.* 3.7.3-4.

²⁰⁵ In partic. questo avviene in *Div. inst.* 3.7-8.

²⁰⁶ Tale elenco viene derivato da una dossografia compilata da Cicerone in *Ac.* 2.129-131, aggiungendo ulteriori informazioni tratte sempre da altre opere ciceroniane. Per approfondire vd. FREUND-SCHRÖTTEL-WINGER 2025, p. 357 nota 1.

²⁰⁷ A titolo d'esempio, prendiamo la critica al pensiero di Zenone, condotta in *Div. inst.* 3.8.20-23, ironicamente paragonato ad un vaneggiamento in sogno (*nam is interdum virtutem somniat*). Lattanzio riporta una delle affermazioni più famose del fondatore dello stoicismo: "*summum*", inquit, "*est bonum cum natura consentanee vivere*" (egli afferma: "*il sommo bene è vivere conformemente alla natura*"); Zenone con quest'affermazione da un lato esorta ad abbandonare tutto il superfluo per adottare uno stile di vita frugale, dall'altro invita l'uomo a recuperare la sua vera natura, cioè una natura razionale. Ma Lattanzio interpreta l'affermazione in maniera letterale, per cui *beluarum igitur nobis more vivendum est*, ossia bisogna vivere soddisfacendo gli istinti naturali imitando gli animali selvatici. Certo, se si riconosce una differente natura per gli animali e per l'uomo, dice Lattanzio, per cui l'uomo è nato per praticare la virtù, allora nel pensiero di Zenone c'è un briciolo di verità; ma comunque per Lattanzio non si avrebbe lo stesso la definizione del sommo bene, *quoniam nullum est animal quod non secundum naturam suam vivat*.

²⁰⁸ Vd. capitolo IV, p. 65 ss.

²⁰⁹ Cfr. *Div. inst.* 3.10.

A questo punto Lattanzio inizia una riflessione cruciale: un metodo con cui si sarebbe potuto identificare il sommo bene era riconoscerne la democraticità, essendo esso qualcosa che tutti possono raggiungere. Vengono scartati piacere, ricchezze, potere; rimane solo la virtù, oltre la quale non può essere immaginato nulla di più bello²¹⁰. Eppure, nonostante la sua dignità, essa non corrisponde ancora al sommo bene: infatti la virtù consente all'uomo di sopportare fatiche e travagli, e una fatica fine a se stessa o vissuta per conseguire beni effimeri non avrebbe alcun senso, perché darebbe all'uomo soltanto infelicità. Perciò la virtù mira a qualcosa di più alto, ovvero l'immortalità:

Si ergo virtus per se ipsam beata non est, quoniam in perferendis ut dixi malis tota vis eius est, si omnia quae pro bonis concupiscuntur negligit, si summus eius gradus ad mortem patet, quandoquidem vitam quae optatur a ceteris saepe respuit mortemque quam ceteri timent fortiter suscipit, si necesse est ut aliquid ex se magni boni pariat, quia suscepti et superati usque ad mortem labores sine praemio esse non possunt, si nullum praemium quod ea dignum sit reperitur in terra, quandoquidem cuncta quae fragilia et caduca sunt spernit, quid aliud restat nisi ut caeleste aliquid efficiat, quia terrena universa contemnit, et ad altiora nitatur, quia humilia despicit? Id vero nihil potest esse aliud quam immortalitas²¹¹. (Div. inst. 3.12.7-8)

Di questo s'avvidero bene Seneca (sulla cui citazione torneremo in seguito) e gli Stoici; in particolare questi ultimi, afferma Lattanzio, capirono che ulteriore obiettivo della virtù è la felicità. Ora, tale felicità sicuramente non si può trovare sulla terra, sia perché la virtù disprezza i beni terreni, sia perché sarebbe effimera e tutte le sofferenze sopportate sarebbero inutili. Perciò la felicità corrisponde all'immortalità, che si ottiene solo con la conoscenza di Dio:

²¹⁰ Cfr. Div. inst. 3.11.6-10.

²¹¹ *Se dunque la virtù non è felice per se stessa, in quanto (come ho già detto) tutta la sua forza è tesa a sopportare i mali, se tralascia tutto ciò che viene inseguito con bramosia come bene, se il suo più alto gradino porta alla morte, dal momento che spesso disprezza la vita, la quale viene scelta da tutti gli altri, e affronta con forza la morte, che gli altri temono, e dal momento che non possono esistere delle prove superate fino alla morte senza che conducano ad un premio, se non si trova in terra un premio che sia degno di lei, e poiché disprezza tutto ciò che è fragile e caduco, cos'altro resta se non che ottenga un qualcosa di divino, poiché rifiuta ogni cosa terrena, e che si sforzi verso l'alto, poiché disprezza la bassezza? Dunque invero non può essere nient'altro che l'immortalità.*

*Summum igitur bonum sola immortalitas invenitur, quia nec aliud animal nec corpus attingit nec potest cuiquam sine scientia et virtute, id est sine dei cognitione ac iustitia provenire*²¹². (Div. inst. 3.12.18)

E proprio qui sta l'errore compiuto dai filosofi pagani: seppure avessero intuito l'esistenza di un sommo bene, essi lo riferirono alla vita terrena e a tutto ciò che le appartiene, ovvero realtà caduche, e al corpo, il quale è soggetto alle tentazioni. Perciò la loro concezione di sapienza e virtù è infondata poiché le hanno indirizzate non verso Dio e il cielo ma verso la terra, e non senza colpa, poiché tutto ciò che appartiene al mondo deve essere aborrito²¹³.

Resta infine la logica, che Lattanzio liquida immediatamente, definendola inutile per la *divina eruditio*, in quanto mero esercizio di stile²¹⁴. Di conseguenza, essendo la logica inutile e la scienza naturale non necessaria al bene dell'uomo, la filosofia si riduce all'etica; e siccome anche l'etica è infondata poiché non porta al vero sommo bene, Lattanzio conclude che tutta la filosofia è falsa, poiché non istruisce l'uomo ai suoi doveri, ed esorta ad accogliere e sostenere con forza la verità (cioè il Cristianesimo), pena l'essere condannati all'inferno:

*[...] apparet falsam et inanem esse omnem philosophiam, quia nec instruit ad iustitiae munera nec officium hominis rationemque consummat. Sciant igitur errare se qui philosophiam putant esse sapientiam; non trahantur auctoritate cuiusquam, sed veritati potius et faveant et accedant. Nullus hic temeritati locus est, in aeternum stultitiae poena subeunda est, si aut persona inanis aut opinio falsa deceperit*²¹⁵. (Div. inst. 3.13.7-8)

All'interno di questa polemica compare anche Seneca, nella duplice veste di vittima e alleato. Infatti, il rapporto che Lattanzio tesse con Seneca raggiunge in questo

²¹² Dunque il sommo bene si ritrova nella sola immortalità, poiché non appartiene a nessun altro essere vivente o corpo e nessuno può acquisirla senza la conoscenza e la virtù, cioè senza la conoscenza di Dio e la giustizia.

²¹³ Cfr. Div. inst. 3.12.25-36.

²¹⁴ Cfr. Div. inst. 3.13.4. Per Lattanzio nella filosofia logica sono comprese la dialettica e la *ratio loquendi*.

²¹⁵ [...] è chiaro che tutta la filosofia è falsa e vuota, poiché né istruisce ai compiti della giustizia né perfeziona il dovere dell'uomo e la sua ragione, Dunque sappiano che cadono in errore coloro che ritengono la filosofia sapienza; non vengano sedotti dall'autorità di nessuno, ma piuttosto sia sostengano attivamente la verità sia l'accolgano. Non c'è margine di sconsideratezza, si deve subire una pena eterna per la stupidità, qualora venga accolta o una persona fatua o una falsa dottrina.

libro delle *Divinae institutiones* un grado di libertà massimo: mentre in alcuni punti il filosofo pagano viene rimproverato per le sue affermazioni, in altri punti invece avanza le stesse critiche alle incoerenze della filosofia pagana sostenute da Lattanzio; addirittura in certi passi Lattanzio riformula parole di Seneca per supportare proprie tesi, senza tuttavia segnalare il debito con l'autore pagano.

Riformulazioni tra le righe

Si è detto che Lattanzio definisce *philosophia* la ricerca della sapienza a partire dalla sua etimologia, e perciò non può essere considerata di per sé *sapientia*, altrimenti sarebbe un controsenso. Questo viene affermato chiaramente in *Div. inst.* 3.2.7 = X4:

*Si ergo philosophia sapientiam quaerit, nec ipsa sapientia est, **quia necesse est aliud esse quod quaerit, aliud quod quaeritur**, nec quaesitio ipsa recta est, quia nihil potest invenire*²¹⁶.

Questa distinzione parrebbe originaria di Lattanzio, ma, come segnala Marion Lausberg²¹⁷, essa viene tratta da Seneca. Il filosofo, mentre espone a Lucilio i vari ambiti della filosofia, affinché ne intraprenda lo studio, afferma:

*Illud quasi constitit, aliquid inter philosophiam et sapientiam interesse; neque enim fieri potest ut idem sit quod adfectatur et quod adfectat. Quomodo multum inter avaritiam et pecuniam interest, cum illa cupiat, haec concupiscatur, sic inter philosophiam et sapientiam. Haec enim illius effectus ac praemium est; **illa venit, ad hanc itur***²¹⁸. (epist. 89.6)

Si noti la somiglianza tra le due formule, in particolare sulla inevitabilità della differenza (*necesse est / neque fieri potest*) e sulla costruzione sintattica basata su una coppia di relative (*quod ... quod ...*); al contempo, si noti una differenza di sfumatura

²¹⁶ Se dunque la filosofia cerca la sapienza, lei stessa non è la sapienza, perché è necessario che una cosa sia ciò che cerca, un'altra che sia cercata, e la ricerca stessa non è nemmeno corretto, poiché non può trovare nulla.

²¹⁷ LAUSBERG 1970, p. 32.

²¹⁸ Come se fosse frutto di un unanime consenso, c'è una certa differenza tra filosofia e sapienza; infatti non può accadere che ciò che è desiderato e ciò che desidera siano la medesima cosa. Come c'è una grande differenza tra avidità e denaro, perché quella è in preda alla cupidigia, questo è oggetto di cupidigia, così è tra filosofia e sapienza. Infatti questa è conseguenza e premio di quella; quella giunge, a questa si giunge.

data dall'uso di due verbi diversi. Seneca, adoperando *adfecto*, presenta la ricerca della sapienza quasi come un affanno amoroso (idea rafforzata dalla similitudine con la concupiscenza per la ricchezza), Lattanzio invece, usando *quaero* e il sostantivo *quaesitio*, sembra voler presentare tale ricerca come un'indagine più razionale e mentale, discostandosi perciò dall'entusiasmo che affiora dalle parole senecane.

Un procedimento simile si incontra più avanti in *Div. inst.* 3.4.11 = X5: Lattanzio, come illustrato prima, sta spiegando che alla filosofia naturale resta la sola *opinatio*, cioè la riflessione probabilistica sugli aspetti della natura, per cui non si può affermare nulla di certo sulla realtà che ci circonda. Di questo si rese conto Arcesilao, fondatore dello scetticismo neoaccademico:

*Quod cum intellexeret Arcesilas Academiae conditor, reprehensiones inter se omnium collegit confessionemque ignorantiae clarorum philosophorum armavitque se adversus omnes; ita constituit novam non philosophandi philosophiam*²¹⁹.

L'ironia di Lattanzio traspare chiaramente a chiusura di frase, ben resa dalla figura etimologica e dal poliptoto che esprimono l'assurdità della proposta di Arcesilao. Questa ironia è recuperata da Sen. *epist.* 88.42-44²²⁰: alla richiesta di Lucilio sulla bontà degli studi liberali, il filosofo ne afferma l'inutilità, esortando l'amico a concentrarsi su studi che sostengano l'esercizio della virtù. Tra gli studi liberali Seneca annovera anche alcune dottrine filosofiche, incentrate su problemi superflui e minimi, tra cui la scienza accademica:

*De liberalibus studiis loquor: philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! [...] Circa eadem fere Pyrrhonei versantur et Megarici et Eretrici et Academici, qui novam induxerunt scientiam, nihil scire*²²¹.

²¹⁹ Dato che il fondatore dell'Accademia Arcesilao comprese questo fatto, raccolse i rimproveri che gli illustri filosofi si facevano l'un l'altro e la loro chiara affermazione d'ignoranza e le usò come armi contro tutti loro; così inaugurò la nuova filosofia del non filosofare.

²²⁰ Vd. LAUSBERG 1970, p. 32.

²²¹ Io parlo degli studi liberali: ma i filosofi a quanto di assolutamente vuoto si dedicano, a quanto di trascurabile! [...] All'incirca sugli stessi argomenti si ritorcono i Pirronei e i Megarici e gli Eretrici e gli Accademici, i quali introdussero un nuovo tipo di sapere, quello di non sapere niente.

Anche qui si riconosce la medesima strategia stilistica: una figura etimologica e poliptoto in posizione finale di periodo, che veicolano l'assurdità dell'insegnamento neoaccademico; tuttavia, è bene notare che Lattanzio amplia la portata del giudizio negativo: mentre infatti Seneca parla solo di *scientia* (cioè conoscenza), Lattanzio atetizza tutta quanta la filosofia neoaccademica.

Un ulteriore caso si riscontra qualche capitolo più avanti. In *Div. inst.* 3.11.6 = X7 Lattanzio riflette sulla natura del sommo bene, il quale deve essere a portata di tutti, prendendo in considerazione varie proposte. La prima di esse è il piacere, ma esso non può essere il sommo bene per una serie di motivi:

*Voluptas est quae appetitur a cunctis, sed haec et communis est cum beluis et honesti vim non habet et satietatem adfert et nimia nocet et processu minuitur aetatis et multis non contingit; nam qui opibus carent, quorum maior est numerus, etiam voluptate careant necesse est. Non est igitur summum bonum, sed ne bonum quidem voluptas*²²².

Carla Lo Cicero²²³ dimostra che Lattanzio, per sostenere tale affermazione, ricicla una sezione del *De vita beata* di Seneca, in particolare alcuni paragrafi dei capp. 7, 9, 10 e 13, riadattando il loro contenuto per il proprio scopo.

Seneca ha appena terminato di esporre la definizione di vita felice secondo gli Stoici (ovvero seguire la propria natura, compiacersi della virtù, disprezzare i beni e i piaceri effimeri, sopportare gli eventi della sorte) e nel capitolo 7 del *De vita beata* incomincia la confutazione della tesi epicurea sul medesimo argomento: non solo il sommo bene risiede in una vita di piaceri, ma il piacere e la virtù coincidono, per cui non vi può essere vita onorevole senza piacere e viceversa. Seneca, inorridito, risponde che piacere e virtù sono due cose nettamente diverse fra loro, non sovrapponibili; inoltre il piacere non può essere il sommo bene, affermando:

Summum bonum immortale est, nescit exire nec satietatem habet nec paenitentiam: numquam enim recta mens vertitur nec sibi odio est nec

²²² Il piacere è ciò che è desiderato da tutti, ma questa è in comune con le bestie e non ha forza propria dell'onestà morale, porta sazietà e fa molto male e diminuisce col passare dell'età e non tocca in sorte a molti; infatti ci sono coloro che mancano di ricchezze, il cui numero è piuttosto grande, e per di più devono rinunciare al piacere. Dunque non è il sommo bene, e neanche il piacere è bene.

²²³ LO CICERO 1991, pp. 1240-1242.

*quicquam mutavit a vita optima; at voluptas tunc, cum maxime delectat, extinguitur; non multum loci habet, itaque cito inplet et taedio est et post primum impetum marcet*²²⁴. (vit. beat. 7.4)

Ebbene, Lattanzio ha recuperato l'espressione *satietaem habere*, nell'originale usato in positivo per il *summum bonum*, e l'ha applicata alla *voluptas*, stavolta in chiave negativa.

Più avanti, nel capitolo 9, Seneca critica l'idea che si pratichi la virtù per ricavarne piacere: per Seneca la virtù prova piacere nell'aver compiuto del tutto il proprio dovere, realizzando totalmente la propria natura; se derivasse un qualche piacere in più da ciò, nulla di male nel goderne, ma è un qualcosa di superfluo, di cui il saggio sa fare a meno. Perciò Seneca chiude il capitolo dicendo:

*Quid mihi voluptatem nominas? Hominis bonum quaero, non ventris, qui pecudibus ac beluis laxior est*²²⁵. (vit. beat. 9.4)

Allora un immaginario interlocutore epicureo cerca di difendere la propria teoria sostenendo che una vita di piacere è onorevole, perciò non può essere paragonata a quella delle bestie:

*"Dissimulas" inquit "quid a me dicatur; ego enim nego quemquam posse iucunde vivere nisi simul et honeste vivit, quod non potest mutis contingere animalibus nec bonum suum cibo metientibus"*²²⁶. (vit. beat. 10.1)

Questi due paragrafi vengono riassunti da Lattanzio con l'espressione *et communis est cum beluis et honesti vim non habet*: ciò dimostra che egli ha colto il messaggio di Seneca (l'*honeste vivere* non c'entra con il piacere), tralasciando però tutto ciò che riguarda nel dettaglio la polemica con l'Epicureismo.

²²⁴ Il sommo bene è immortale, non conosce il dileguarsi né possiede un senso di sazietà né possiede rimorso: mai infatti la retta mente cambia idea né ha odio verso se stessa né ha modificato un qualcosa togliendolo da una vita ottima; al contrario il piacere si spegne proprio quando si diletta al massimo; non ha molto spazio di manovra, dunque soddisfa rapidamente ed è noia e dopo il primo slancio s'infiacca.

²²⁵ Perché mi nomini il piacere? Io cerco il bene dell'uomo, non del ventre, il quale è più largo negli animali da soma e nelle bestie selvatiche.

²²⁶ Lui dice: "Tu confondi quello che io ho detto; io infatti nego che uno possa vivere con gioia senza al contempo vivere con probità, cosa che non può riguardare i muti animali e coloro che misurano il sommo bene col cibo".

Infine, in *vit. beat.* 13.5 Seneca parla dei danni causati da una vita assuefatta alla *voluptas*:

*Et voluptas **nocet nimia**: in virtute non est verendum ne quid nimium sit, quia in ipsa est modus; non est bonum quod magnitudine laborat sua*²²⁷.

Ancora una volta, Lattanzio riprende un'espressione senecana (*nimia nocet*) introducendola tale e quale nel suo discorso e riassumendo i concetti espressi da Seneca.

Da una parte questo prestito non dichiarato da opere di Seneca non sorprende più di tanto, data la fluidità di Lattanzio nel servirsi del pensiero senecano (e pagano in generale) per costruire le proprie argomentazioni; dall'altra parte però, questi prestiti suscitano comunque meraviglia, in quanto poco dopo Seneca diventa vittima dei rimproveri del pensatore cristiano.

Gli errori di Seneca

All'inizio del capitolo 15 del terzo libro delle *Divinae institutiones*, Lattanzio ha appena terminato di rimproverare Cicerone per aver elogiato la filosofia come maestra di vita e virtù, definizione in contrasto non solo con le idee del pensatore cristiano, ma anche con le teorie scettiche abbracciate da Cicerone, le quali, a detta di Lattanzio, non insegnano nulla. Ebbene, proprio in apertura del capitolo 15, compare Seneca, il quale cade vittima del medesimo errore:

*Eodem ductus errore Seneca (quis enim veram viam teneret errante Cicerone?): "Philosophia - inquit - nihil aliud est quam recta ratio vivendi vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agenda. Non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi redditi"*²²⁸. (*Div. inst.* 3.15.1 = *Sen. Exhort.*

F82 Vottero = F9)

²²⁷ E il piacere fa molto danno: per la virtù virtù non si deve temere che sia in eccesso, poiché ha in sé il senso della misura; non è bene ciò che s'affatica per la sua grandezza.

²²⁸ Anche Seneca cadde nel medesimo errore (chi infatti potrebbe percorrere la vera via quando Cicerone stesso sbaglia?). Egli afferma: "La filosofia non è nient'altro che il giusto modo di vivere oppure la conoscenza del vivere onestamente o ancora l'arte del vivere. Non sbaglieremmo, se definissimo che la filosofia è la legge del vivere in maniera buona e proba, e colui che l'abbia definita regola della vita, gli ha attribuito quello che si merita".

Dalla lettura del brano si comprende che per Seneca la filosofia si riduce alla morale, concetto insistentemente ripetuto attraverso l'anafora di *vivere / vita* e di lemmi che appartengono ai campi semantici della rettitudine e della legge (*ratio-regula-recta-lex-bene-honeste*). Queste definizioni risentono di quelle proposte da Cicerone (*fin.* 3.4, 5.15), Musonio Rufo (*Diss.* 3, p. 10. 6-7 Hense) e Seneca stesso (*epist.* 90.27)²²⁹.

La risposta di Lattanzio è negativa: la filosofia non può essere *regula vitae* o *lex bene vivendi* o *scientia honeste vivendi*, dal momento che essa è divisa in così tante scuole e insegnamenti in lotta tra loro da generare confusione nella persona, sviandola dal retto sentiero²³⁰. Poi Lattanzio muove una critica curiosa a Seneca: si chiede infatti se il filosofo stoico consideri la Neoaccademia una scuola filosofica, immaginando una risposta affermativa (e quindi cadendo in contraddizione, poiché non può essere regola di vita una filosofia che non sa nulla):

*Quaero enim utrumne Academiam philosophiam putet esse an non. Negaturum non arbitror. Quod si est, nihil ergo illorum cadit in philosophiam, quae ut omnia reddat incerta, legem abrogat, artem nullam putat, rationem subuertit, regulam depuravat, scientiam funditus tollit*²³¹.
(*Div. inst.* 3.15.3)

Tale rimprovero suscita stupore, dal momento che qualche capitolo prima²³² Lattanzio ha sfruttato le parole di Seneca proprio per criticare la Neoaccademia, il quale riconosce il carattere paradossale dei suoi insegnamenti, dimostrando che Lattanzio ne conosceva l'opinione a riguardo. Dunque o Lattanzio è in malafede e muove una critica forzata a Seneca (come sostiene Lausberg²³³) oppure, a mio giudizio, con questo rimprovero esprime il timore che Seneca possa cadere in un errore ancora più grande (ovvero riconoscere anche la Neoaccademia come filosofia), dopo aver proclamato la filosofia maestra di vita.

²²⁹ VOTTERO 1998., pp. 330-331.

²³⁰ Cfr. *Div. inst.* 3.15.2.

²³¹ *Mi chiedo infatti se consideri l'Accademia una scuola filosofica oppure no. Credo che risponderebbe di sì. Se è così, allora nessuna di quelle definizioni rientra in quella di filosofia, perché, per rendere ogni cosa incerta, abroga la legge, considera l'arte nulla, sovverte la ragione, macchia la regola, sradica la conoscenza.*

²³² Vd. p. 76.

²³³ LAUSBERG 1970, p. 33.

La critica prosegue nei paragrafi successivi. Lattanzio afferma che se la filosofia fosse davvero la *regula vitae*, allora solo i filosofi vivrebbero onestamente, eppure esistettero ed esistono molti uomini che vivono con probità anche senza dedicarsi agli studi filosofici; inoltre, se si guarda allo stile di vita dei filosofi, ci si accorge che è alquanto incoerente con i loro insegnamenti e con il nome di sapienza giustificano una congerie di vizi, immagine che Lattanzio rende con un serrato asindeto:

*Nam si quis mores eorum diligenter inquirat, inveniet iracundos cupidos libidinosos adrogantes protervos et sub obtentu sapientiae sua vitia celantes, tum domi facientes ea quae in scholis arguissent*²³⁴. (Div. inst. 3.15.8)

A prova di ciò Lattanzio cita Cicerone (*Tusc. disp.* 2.11-12), Cornelio Nepote (fr 39 Marshall) e Seneca, del quale riporta ben tre citazioni una dopo l'altra; anche in questo caso, la disinvoltura con cui Lattanzio tratta il filosofo stoico è sorprendente. All'inizio infatti Seneca è sfruttato come testimone dell'incoerenza propria dei filosofi ciarlatani:

*Item Seneca in 'Exhortationibus': "Plerique", inquit, "philosophorum tales sunt: deserti in convicium suum; quos si audias in avaritiam, in libidinem, in ambitionem perorantes, indicium professos putes: adeo redundant ad ipsos maledicta in publicum missa. Quos non aliter intueri decet quam medicos, quorum tituli remedia habent, pyxides venena. Quosdam vero nec pudor vitiorum tenet, sed patrocinia turpitudini suae fingunt, ut etiam honeste peccare videantur*²³⁵. (Div. inst. 3.15.11-12 = Sen. Exhort. F77 Vottero = F10)

²³⁴ Infatti se uno studiasse attentamente il loro stile di vita, scoprirà che sono iracondi bramosi libidinosi arroganti sfrontati e che nascondo i loro vizi sotto il velo della sapienza mentre a casa fanno quelle cose che hanno biasimato nelle scuole.

²³⁵ Parimenti Seneca nelle 'Esortazioni' dice: "La maggior parte dei filosofi sono fatti così: molto bravi nel lanciarsi rimproveri contro se stessi; se tu dovessi ascoltare costoro parlare contro l'avidità, contro la lussuria, contro l'ambizione, penseresti che sono rei confessi: a tal punto riversano contro loro stessi le maledizioni scagliate contro gli altri. È bene considerare costoro nient'altro che medici, i cui cartigli hanno scritto sopra il nome di medicine, i cui vasetti contengono veleni. Per di più alcuni non hanno nemmeno vergogna dei vizi, ma plasmano giustificazioni per la propria impudicizia, affinché sembri che pecchino anche onestamente.

Le persone a cui Seneca si riferisce non sono filosofi veri e propri: lo si capisce dal termine *convicium*, che esprime un'aggressione verbale sguaiata e scomposta, indegna di un amante della filosofia, usata invece da sciocchi (*epist.* 76.4), buffoni (*const. sap.* 17.3) e malati in preda a deliri (*const. sap.* 13.2). Il riferimento alla sapienza come schermo dei propri vizi potrebbe anche riferirsi a seguaci sregolati dell'Epicureismo (cfr. ad es. *const. sap.* 15.4, *vit. beat.* 12.3-5, *epist.* 21.9) o a falsi seguaci dello Stoicismo (cfr. *epist.* 123.15)²³⁶. Perciò Lattanzio amplifica la portata della critica originaria, attribuendola a tutta quanta la categoria dei filosofi; anzi, lo stesso Seneca rientra a pieno titolo nella categoria degli ipocriti: da critico dei vizi egli stesso ne esorta lo sfruttamento!

Infatti Lattanzio fa seguire altre due citazioni dalle *Exhortationes* che hanno tutto un altro tono rispetto alla precedente:

*“Faciet” inquit “sapiens” idem Seneca, “etiam quae non probabit, ut [etiam] ad maiora transitum inveniat, nec relinquet bonos mores, sed tempori aptabit, et quibus alii utuntur in gloriam aut voluptatem, utetur agenda rei causa”. Deinde paulo post: “Omnia quae luxuriosi faciunt quaeque imperiti, faciet et sapiens, sed non eodem modo eodemque proposito”*²³⁷. (*Div. inst.* 3.15.13-14 = *Sen. Exhort.* F79-F80 Vottero = F11-12).

Effettivamente, a prima lettura il frammento potrebbe confermare l'accusa di incoerenza che Lattanzio muove contro Seneca; tuttavia, come spiega dettagliatamente Marion Lausberg²³⁸, le dichiarazioni di Seneca qui contenute poggiano su una solida riflessione stoica.

Le πράξεις che il saggio può compiere si dividono in καθήκοντα e κατορθώματα: le prime sono azioni convenienti / doverose, le seconde sono azioni perfette. L'adempimento dei doveri (καθήκοντα) è possibile a tutti, ma il saggio lo compie con la giusta predisposizione d'animo, conforme al λογικὸν ἡγεμονικόν (la sua natura

²³⁶ VOTTERO 1998, pp. 320, 322.

²³⁷ Sempre Seneca afferma: “Il saggio farà anche quelle cose che non approverà, affinché trovi [anche] un passaggio per le cose più grandi, e non tralascierà i buoni costumi ma li adatterà al momento, e quelle cose che gli altri usano per la gloria o il piacere, lui se ne servirà per agire” E poco dopo: “Tutte quelle cose che fanno i dissoluti e anche quelle che fanno gli sciocchi, le farà anche il saggio, ma non allo stesso modo e non con la stessa intenzione”.

²³⁸ Per le riflessioni seguenti, vd. LAUSBERG 1970, pp. 109-120.

razionale), rendendola perciò un'azione perfetta (κατορθώμα). Tuttavia, talvolta il saggio può essere costretto a compiere azioni a seconda delle circostanze o a seconda dei costumi di vita del luogo in cui vive, ma che abitualmente si rifiuterebbe di fare, in quanto contrarie alla sua natura: si trattano rispettivamente delle καθήκοντα κατὰ περιστάν e delle καθήκοντα κατὰ συμπερίφορα. Le motivazioni che Seneca propone sono legate al ruolo che il saggio riveste nei confronti della società: avendo egli il compito di ammaestrare gli uomini alla retta vita, non può assumere atteggiamenti scostanti o agire in maniera eccessivamente bizzarra, altrimenti rischierebbe di rendersi inaccettabile per gli altri e dunque fallire nella sua missione pedagogica (cfr. *epist.* 5.3-4). Una similitudine che consente di comprendere questo concetto si legge nella *Formula vitae honestae* di Martino di Braga, ma con alta probabilità di origine senecana: il saggio deve comportarsi come la mano, la quale può muoversi a piacimento ma rimane sempre sé stessa (cfr. Mart. Brac. *Form. vit.* 2.3). Da qui l'affermazione di Seneca, secondo cui tutto ciò che gli altri uomini fanno per scopi vili, lo farà anche il saggio, ma mantenendo la retta disposizione d'animo e il giusto distacco dalle azioni in sé; egli le compirà o per sottoporsi a una prova (e dunque migliorarsi), oppure per rendersi più gradito all'esterno (e quindi potersi avvicinare agli altri e iniziarli a un cammino di 'conversione'), oppure perché costretto per forza.

In più, questo frammento potrebbe essere una risposta di Seneca ad un eventuale interlocutore, non convinto del valore della filosofia, le cui parole corrisponderebbero ad *Exhort.* F77 Vottero sopra riportato; perciò Seneca spiegherebbe all'anonimo interlocutore che tra i filosofi che compivano azioni turpi, alcuni erano ciarlatani (e quindi ipocriti a tutti gli effetti) altri le facevano deliberatamente, ma con un'intenzione più nobile. Tale ipotesi è suggerita da alcuni paralleli in Seneca nei quali il filosofo si difende da accuse d'ipocrisia (*vit. beat.* 17.1) oppure difende la filosofia tutta dagli attacchi dei suoi detrattori (*epist.* 29.5 ss.); tuttavia, non è un'ipotesi così sicura, dato che rimproveri simili a quello contenuto in *Exhort.* F77 Vottero si ritrovano in *Epist.* 108.36, sostenendo dunque l'ipotesi che sia Seneca stesso (e non un anonimo critico della filosofia) a scagliare gli strali sopra riportati²³⁹.

Nonostante ciò, Lattanzio non accetta tale visione delle cose: infatti, non serve a nulla avere un'intenzione benevola, se questa rimane nascosta; ciò che conta è l'azione

²³⁹ Per maggiori dettagli, vd. LAUSBERG 1970, pp. 116-117.

in sé, perché diventa cattivo esempio per gli altri e dunque potrebbe spingerli a peccare. Come prova, Lattanzio cita l'atteggiamento emblematico di Anassagora, il quale intratteneva una relazione con la famosa concubina Laide: mentre tutti gli altri uomini erano vittima della passione lussuriosa per lei, lui invece si proclamava padrone della prostituta, a dimostrazione di come non fosse vittima del desiderio erotico. Ma giustamente Lattanzio si chiede: *o praeclara et bonis imitanda sapientia! Huic vero liberos in disciplinam dares, ut discerent habere meretricem*²⁴⁰? Non a caso Laide ci guadagnò molto: infatti tanti giovani seguirono (mal interpretando) il suggerimento di Anassagora e corsero in frotte alla casa della meretrice.

Sia chiaro: Lattanzio non suggerisce che Seneca avesse una condotta immorale, egli critica solo i suoi insegnamenti, in quanto inconciliabili con la sua visione cristiana. Poiché per il Cristianesimo l'uomo non è solo responsabile della propria salvezza, ma anche di quella dei propri fratelli e sorelle, è necessario ch'egli abbia uno stile di vita manifestamente conforme a quello che professa, affinché sia d'esempio per gli altri. Non a caso, come detto nel capitolo II²⁴¹, Cristo è il perfetto maestro, poiché non solo ha insegnato a resistere al male, ma ha anche pienamente messo in pratica i suoi stessi insegnamenti, convalidandone la bontà, come ribadisce Lattanzio stesso rispondendo a coloro che non possono accettare il fatto che Dio abbia assunto la natura umana e sopportato la Passione. Lattanzio afferma che chi educa deve necessariamente fortificare la propria *doctrina* con una vita esemplare; qualora non lo faccia, perderà la fiducia dei suoi allievi e toglierà autorevolezza ai suoi insegnamenti:

*Qui aliquid docet, debet, ut opinor, facere ipse quae docet, ut cogat homines optemperare. Nam si non fecerit, praeceptis suis fidem derogabit. Exemplis igitur opus est, ut ea quae praecipuntur habeant firmitatem, et si quis contumax extiterit ac dixerit non posse fieri, praeceptor illum praesenti opera convincat. Non potest ergo perfecta esse doctrina, cum verbis tantum traditur, sed tum perfecta est, cum factis adimpletur*²⁴².
(*Epit.* 45.2-3 = X35)

²⁴⁰ Ma che luminosa sapienza e buona da imitare! Davvero affideresti la formazione dei tuoi figli a costui, affinché imparino ad andare con una meretrice? (*Div. inst.* 3.15.16)

²⁴¹ Vd. pp. 32-35.

²⁴² Io penso che chi impartisce un insegnamento debba egli stesso fare ciò che insegna, affinché si sforzi a plasmare gli uomini. Infatti se non agirà in questo modo, non renderà degni di fiducia i suoi

Seppur il testo sia primariamente riferito a Gesù, esso può essere esteso a tutti gli educatori e precettori, e quindi anche ai filosofi e al nostro Seneca; ma la cosa più sorprendente è che, se si accoglie l'ipotesi di Dominguez del Val²⁴³, questo brano dell'*Epitome* potrebbe risentire di Sen. *epist.* 6.5. In questa lettera Seneca descrive a Lucilio come stia vivendo un miglioramento costante grazie al suo cammino filosofico / sapienziale e invita l'amico presso di lui, per poter condividere con lui il metodo. Seneca promette di prestargli dei libri, ma essi non sono sufficienti per intraprendere questo cammino di miglioramento:

*Plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit. In rem praesentem venias oportet, primum, quia homines amplius oculis quam auribus credunt; deinde, quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*²⁴⁴.

In questo caso parlare di una dipendenza testuale diretta è forse eccessivo, però è evidente come il concetto espresso sia il medesimo. Inoltre, sia Lattanzio sia Seneca sfruttano una costruzione sintattica che mette in evidenza lo scarto tra le due strategie didattiche, elemento che può suggerire un'influenza di stile: Lattanzio adopera un parallelismo costruito tramite la ripetizione in *variatio* (*non perfecta-cum traditur / tum perfecta-cum adimpletur*), Seneca adopera invece una costruzione per coppie (*amplius oculis quam auribus / longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla*). Infine, abbiamo già avuto modo di illustrare nel capitolo II quali siano i rapporti tra Cristo maestro e il ruolo pedagogico del saggio²⁴⁵, dato che rende l'ipotesi di Dominguez de Val tutt'altro che improbabile.

Alla luce di questi elementi, si comprende ancor di più il biasimo di Lattanzio nei confronti di Seneca: se il filosofo stoico riconosce il ruolo degli *exempla* nella trasmissione della *sapientia*, perché esortare ad azioni turpi che possono indurre in

insegnamenti. Dunque egli necessita di esempi, per rendere forti gli insegnamenti che impartisce, e se qualcuno dovesse rivelarsi testardo e dicesse che quello che insegna non può avverarsi, il precettore lo convinca del tutto con un'azione evidente. Dunque un insegnamento non può essere perfetto, quando è trasmesso solo a parole, ma è perfetto nel momento in cui viene completato dai fatti.

²⁴³ DOMINGUEZ DEL VAL 1972, p. 323.

²⁴⁴ *Tuttavia ti gioverà di più un colloquio a viva voce e il passare del tempo assieme che un discorso scritto. È bene che tu venga qui, primo, perché gli uomini credono di più agli occhi che alle orecchie; secondo, perché il cammino è lungo se compiuto con precetti, breve ed efficace invece con esempi.*

²⁴⁵ Vd. pp. 32-35.

tentazione gli altri? Le cattive azioni vanno sempre e comunque condannate, indipendentemente dal proposito che muove la persona che le compie.

La giovinezza della filosofia

Un altro elemento che per Lattanzio mostra l'infondatezza della filosofia è la sua giovane età, di cui i filosofi pagani dimostrano d'avere consapevolezza; in particolare, Lattanzio riporta una citazione dell'*Hortensius* di Cicerone (fr. 52 Straume-Zimmermann), una di Lucrezio (*rer. nat.* 5.335-337) e una di Seneca:

*Et Seneca: "Non sunt", inquit, "mille anni, ex quo initia sapientiae mota sunt"*²⁴⁶. (*Div. inst.* 3.16.15 = Sen. *Exhort.* F83 Vottero = F13)

Davanti a questa e alle altre due testimonianze, Lattanzio risponde con tono beffardo, sfruttando le parole di Persio, per cui il *sapere* è giunto a Roma *cum pipere et palmis*²⁴⁷, paragonando le speculazioni filosofiche a leccornie sfiziose vendute al mercato (con un evidente gioco linguistico tra il *sapere* degli stuzzichini e la *sapientia*). La vera sapienza, infatti, esiste da sempre, essendo di origine divina; prova ne è il fatto che da sempre l'uomo prova la sete di conoscenza, ed essendo tale sete inscritta nella sua natura²⁴⁸, la sapienza necessariamente deve esistere prima dell'uomo, altrimenti non ne agognerebbe il possesso²⁴⁹.

La citazione di Seneca (come anche Cic. *Hort.* fr. 52 Straume-Zimmermann e Lucr. *rer. nat.* 5.335-337) testimonia il dibattito sull'antichità della filosofia, argomento che veniva trattato anche negli scritti protrettici come le *Exhortationes*²⁵⁰: già Aristotele, in *Protr.* Fr. 53 Rose, pur lamentandosi degli scarsi risultati raggiunti dai suoi predecessori, nutre speranza per il progredire delle conoscenze umane. Anche Seneca in più punti del suo pensiero esprime un concetto simile: in particolare, in *epist.* 90.44-46 egli ritiene che gli uomini primitivi non vivessero da sapienti, in quanto privi della virtù, che si acquisisce con l'esercizio. Erano sì innocenti, ma per ignoranza, non perché avevano coscientemente rifiutato il male, cosa che ai tempi di Seneca si poteva fare,

²⁴⁶ Anche Seneca afferma: "Non sono passati ancora mille anni da quando ha preso avvio la sapienza".

²⁴⁷ Persius, 6.38-39.

²⁴⁸ Vd. capitolo IV, p. 65 ss.

²⁴⁹ Cfr. *Div. inst.* 3.16.15-16.

²⁵⁰ VOTTERO 1998, p. 332.

grazie allo sviluppo del pensiero umano. Perciò si può dedurre come Lattanzio abbia ribaltato il senso originario dell'affermazione: Seneca probabilmente riconosceva la 'giovinezza' del sapere umano, ma era fiducioso nel progresso continuo di essa; al contrario Lattanzio biasima Seneca poiché, pur conscio che la sapienza, cioè la speculazione filosofica pagana, non esiste da sempre e dunque deve essere abbandonata per rivolgersi alla verità cristiana, che è eterna ed è rivelata, egli l'ha comunque difesa e praticata, cadendo perciò in errore.

Una 'sciocca' teoria astronomica

In *Div. inst.* 3.23 Lattanzio ha appena terminato di confutare il pensiero dei maggiori filosofi e passa ora a criticare quelli di minor importanza. Verso la fine del capitolo, egli riporta una curiosa teoria astronomica di Senofane di Colofone, per cui la Luna sarebbe diciotto volte più grande della Terra e che su di essa vive un'altra razza di uomini²⁵¹. Una notizia simile viene riportata anche da Seneca:

*Fuisse Seneca inter Stoicos ait qui deliberaret, utrumne soli quoque suos populos daret; inepte scilicet, qui dubitaverit. Quid enim perderet, si dedisset*²⁵²? (*Div. inst.* 3.23.14 = *Sen. Exhort.* F76 Vottero = T1)

Non trattandosi di una citazione letterale ed essendo perduto il contesto originario da cui è stata tratta, non possiamo ricostruire con certezza ciò a cui Seneca si riferisce. Una teoria interessante, segnalata da Lausberg²⁵³, sostiene che qui si faccia riferimento non tanto a popolazioni simili a quelle terrestri (come invece immagina Luciano nella *Storia vera*, opera in cui racconta una guerra tra Seleniti e Solariani) ma semmai la Luna (nella citazione di Senofane) e il Sole sarebbero presentate come 'dimora delle anime', se non

²⁵¹ Le due informazioni sono tratte da Cic. *Ac.* 2.82 e 2.123: solo la seconda è riferita a Senofane, la prima è riportata semplicemente come un dato incredibile per i matematici (vd. FREUND-SCHRÖTTEL-WINGER 2025, p. 449 n. 2).

²⁵² Seneca afferma che tra gli Stoici ci fu chi discuteva se assegnare anche al sole i suoi abitanti; e ovviamente sarebbe stato uno sciocco, colui che ne avesse dubitato. Infatti cosa avrebbe perduto, se li avesse concessi?.

²⁵³ LAUSBERG 1970, pp. 124-125.

come le stesse Isole dei Beati. In alternativa, si può supporre che Seneca riportasse una teoria di falsi sostenitori dello Stoicismo, come sostiene Vottero²⁵⁴.

Qualunque fosse il contesto originario della citazione, in ogni caso a Lattanzio interessa solo l'affermazione in sé, non in relazione a Seneca, in quanto testimonianza della stupidità degli studi scientifici / astronomici. Ciò è confermato dal forte tono polemico del capitolo immediatamente successivo (*Div. inst.* 3.24): Lattanzio critica (se non addirittura deride) le speculazioni circa il cielo, il moto degli astri e la sfericità della Terra (egli è dunque, se così si può dire, 'terraplattista'), bollando come veri e propri *portenta*²⁵⁵ gli studi sulla gravità, sulla luce e sugli antipodi 'pendenti'. Questa condanna assoluta dell'astronomia suggerisce un certo atteggiamento antiscientifico da parte di Lattanzio, ma bisogna ricordare che tale atteggiamento rientra in una precisa strategia argomentativa, finalizzata a sminuire tutti i saperi pagani per esaltare la religione / sapienza cristiana.

Elitarismo pagano e universalismo cristiano

In *Div. inst.* 3.25, Lattanzio sottolinea un ultimo motivo per mostrare l'infondatezza della filosofia pagana: il suo elitarismo. La critica parte dalla famosa affermazione di Cicerone, per cui *est philosophia paucis contenta iudiciis multitudinem consulto ipsa fugiens*. Tale affermazione è tratta da *Tusc. disp.* 2.4 e si riferisce al fatto che la filosofia (o meglio, la filosofia degna di essere tale secondo Cicerone) non si addice alle masse, ma merita di essere intrapresa solo da chi ne può pienamente apprezzare l'utilità per la formazione dell'individuo (ovvero, i *boni* dell'etica ciceroniana); ciò ha un effetto collaterale, ovvero risultare sospetta e invisa ai più²⁵⁶.

Non che Cicerone avesse del tutto torto nell'affermare ciò, ma qui il focus è un altro: poiché Lattanzio parte dal presupposto che i pagani considerano la filosofia come

²⁵⁴ VOTTERO 1998, p. 318. Se però fosse così, potrebbe porsi un problema filologico, perché a questo punto anche le parole dopo *inepte sciliter* potrebbero essere di Seneca che critica l'affermazione dell'anonimo stoico; tuttavia, come dimostra LAUSBERG 1970, p. 126, queste rientrano pienamente nello stile polemico lattanziano; da qui la fine della citazione con *daret* (così anche Vottero).

²⁵⁵ *Div. inst.* 3.24.9.

²⁵⁶ Non caso Cicerone esorta, nei paragrafi successivi, chiunque ne sia capace a strappare la palma della gloria della filosofia alla Grecia per consegnarla a Roma, ovvero la classe dirigente romana, l'unica che possiede gli strumenti culturali e intellettuali necessari per compiere una tale missione.

vera sapienza, allora l'errore di Cicerone è molto grande. Per Lattanzio, la sapienza è un dono che Dio fa a tutti gli uomini senza alcuna eccezione, affinché tutti la possano acquistare (e in ultima analisi, ottenere la salvezza); al contrario per i pagani la sapienza è un *mysterium* nel quale si penetra *tantum barba et pallio*. In altre parole, solo i filosofi (identificati con i classici attributi della barba e del mantello greco) possono accedervi, escludendo tutti gli altri dalla sapienza e quindi privandoli di una parte fondamentale della loro natura umana²⁵⁷.

A questo punto Lattanzio elenca alcuni rarissimi casi in cui qualche non-filosofo abbia potuto accedere agli studi. Tra gli esempi riportati, ce n'è uno molto curioso: tra gli schiavi che si dedicarono alla filosofia si annoverano Platone e Diogene. Riguardo al primo Lattanzio cita un giudizio di Seneca sulla sua vicenda:

*Enumerant etiam Platonem ac Diogenem, qui tamen non servi fuerunt, sed his servitus evenerat; sunt enim capti. Platonem quidem redemisse Anniceris quidam traditur sestertiis octo. Itaque insectatus est conviciis hunc ipsum redemptorem Seneca, quod Platonem parvo aestimaverit, furiosus, ut mihi videtur, qui homini fuerit iratus, quod non multam pecuniam perdidit. Scilicet aurum appendere debuit tamquam pro mortuo Hectore aut tantum ingerere nummorum, quantum venditor non poposcit*²⁵⁸.
(Div. inst. 3.25.16-17 = Sen. Exhort. F85 Vottero = T2)

L'aneddoto in questione, tramandatoci da Diogene Laerzio (3.18-21), è il seguente: durante quello che sarebbe stato il suo primo viaggio in Sicilia (388 a.C.), Platone avrebbe incontrato Dionisio I, il tiranno di Siracusa, e in sua presenza criticato il governo, assolutistico, di quella città. Dionisio non la prese bene e fece incarcerare Platone con l'intenzione di ucciderlo; tuttavia, persuaso da alcuni intermediari, lo consegnò affinché fosse venduto come schiavo. Dopo alterne vicende, il filosofo finì nelle mani di un tale Anniceride, il quale riscattò la sua libertà e lo riportò ad Atene.

²⁵⁷ Cfr. Div. inst. 3.25.3-6.

²⁵⁸ Annoverano (tra gli schiavi che fecero filosofia) anche Platone e Diogene, i quali non furono servi, ma erano caduti per caso nella condizione di schiavitù; infatti furono fatti prigionieri. Si narra che un certo Anniceride avesse riscattato Platone per la cifra di ottomila sesterzi. Perciò Seneca rimproverò con aspre parole questo stesso liberatore, poiché secondo lui aveva stimato Platone di poco valore, folle, come mi sembra, perché si era adirato con quest'uomo, perché aveva speso una somma non tanto grande. Certamente avrebbe dovuto presentare una somma di monete grande quanto quella per il corpo di Ettore o tanto quanto il mercante non richiese.

Sulla storicità dell'aneddoto gli studiosi si dividono tra chi lo rifiuta interamente e tra chi lo accetta senza discuterlo²⁵⁹; tuttavia, quello che conta ora è capire perché Seneca avesse citato quest'episodio della vita di Platone. Come è noto, per Seneca (e lo Stoicismo in generale) non ci sono persone precluse alla virtù, la quale può essere praticata e raggiunta da chiunque (cfr. *benef.* 3.18.2); allo stesso modo anche un *animus rectus* può trovarsi sia in un cavaliere che uno schiavo (cfr. *epist.* 31.11); infine, la filosofia splende per tutti, ribaltando le logiche di nobiltà della società umana (cfr. *epist.* 44.1-4). Ma c'è di più: Seneca elenca nella famosa epistola 47 (quella sul rispetto verso gli schiavi) una serie di personaggi che da nobili sono caduti in disgrazia, tra cui Platone stesso, a prova di come tutti noi potremmo ritrovarci nella medesima condizione (cfr. *epist.* 47.12).

Di conseguenza, il brano riportato da Lattanzio doveva trovarsi all'interno delle *Exhortationes* verosimilmente in un punto in cui Seneca riprendeva più o meno gli stessi concetti; la rabbia che Seneca prova per la cifra versata per la libertà di Platone, da lui giudicata insufficiente, o era motivata per la stima che Seneca nutriva verso Platone e alcune sue intuizioni, oppure era motivata dal mancato riconoscimento delle qualità di Platone-schiavo²⁶⁰.

Comunque sia, Lattanzio ne ribalta l'uso: infatti il pensatore cristiano deride Seneca per essersi adirato per un filosofo pagano, la cui sapienza, come si è capito, agli occhi di Lattanzio vale ben poco. Da notare come Lattanzio applichi ironicamente a Seneca termini quali *iratus* e *furiosus*, evocativi della sua produzione letteraria.

Una *iunctura* senecana in chiave antiatomistica

Nicola Lanzarone²⁶¹ segnala un caso in cui Lattanzio sfrutta un'espressione senecana con il medesimo significato e con il medesimo scopo. In *ira Dei* 10.1 = X39, Lattanzio critica appunto la teoria atomistica per la quale il Cosmo sarebbe nato dallo scontro e aggregazione di particelle, di fatto negando ogni disegno provvidenziale / teleologico:

²⁵⁹ Per approfondire, vd. VOTTERO 1998, p. 335.

²⁶⁰ VOTTERO 1998, p. 334.

²⁶¹ LANZARONE 2023, pp. 316-317.

*Qui nolunt divina providentia factum esse mundum, aut principiis inter se temere coeuntibus dicunt esse concretum aut repente natura extitisse [...]*²⁶².

Ebbene, Lanzarone sottolinea come la *iunctura temere coire* si riscontra, oltre a un passo di Livio ma con significato differente (39.15.11), con il medesimo significato solo in Sen. prov. 1.2, passo in cui Seneca muove la medesima critica alla teoria atomistica:

*Supervacuum est in praesentia ostendere [...] non esse materiae errantis hunc ordinem nec quae temere coierunt tanta arte pendere ut terrarum gravissimum pondus sedeat inmotum [...]*²⁶³.

In questo caso, si può dunque parlare di una vera e propria consonanza di pensiero.

Misericordia e humanitas: un confronto tra Cristianesimo e Stoicismo

Un ultimo argomento su cui si consuma la frattura tra Lattanzio e la filosofia pagana (e in particolare con il pensiero stoico) è quello dell'*humanitas* e della *misericordia*. Il dibattito avviene specialmente nel libro VI delle *Divinae institutiones*, nell'ambito della riflessione sul retto culto. Abbiamo già visto nel capitolo II lo stretto rapporto che Lattanzio instaura tra *religio* e *iustitia*²⁶⁴ e come essa si traduca in due differenti tipi di relazione, l'una tra Dio e l'uomo, l'altra tra uomo e uomo. Quest'ultima, descritta in *Div. inst.* 6.10.1ss., è chiamata *misericordia vel humanitas* e costituisce il fondamento della vita umana: infatti, mentre Dio creò gli animali privi della sapienza, li munì di varie difese naturali per combattere eventuali pericoli e assalti; al contrario l'uomo fu creato nudo e indifeso, ma munito della sapienza e della pietà, le quali lo spingono a prendersi cura dei suoi simili e a proteggersi dalle difficoltà. Perciò,

²⁶² Coloro che non vogliono che il mondo sia stato plasmato dalla divina provvidenza, o dicono che si sia realizzato con elementi primari che convergono l'un l'altro casualmente, o che sia improvvisamente nato dalla natura [...].

²⁶³ È superfluo al momento spiegare [...] che quest'ordine non appartiene a una materia errante e che le realtà che si formarono aggregandosi casualmente stiano sospesi nel vuoto con così grande arte che il grandissimo ammasso delle terre stia fermo immobile [...].

²⁶⁴ Vd. pp. 39-44.

l'*humanitas* è il vincolo fondante delle relazioni umane; Lattanzio riassume tutto ciò dicendo:

*Id autem ipsum bene facere quid sit, idem ipse [scil. deus] praescribit: praestare auxilium depressis et laborantibus, impertiri victum non habentibus. Deus enim quoniam pius est, animal nos voluit esse sociale; itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus. Non meremur in periculo liberari, si non succurrimus, non meremur auxilium, si negamus*²⁶⁵.
(Div. inst. 6.10.9-10 = X29)

Ma il passaggio più interessante compare subito dopo:

*Ad hanc partem philosophorum nulla praecepta sunt, quippe qui falsae virtutis specie capti misericordiam de homine sustulerunt et dum volunt sanare, vitiaverunt. Et cum idem plerumque fateantur societatis humanae communionem esse retinendam, ab ea plane se ipsos inhumanae virtutis suae rigore dissociant*²⁶⁶. (Div. inst. 6.10.11-12 = X29)

I filosofi a cui Lattanzio si riferisce sono gli Stoici, e in particolare Cicerone e Seneca, i quali da un lato esaltarono l'*humanitas*, dall'altro condannarono la *misericordia*. Anzi, queste parole, come dimostra Carla Lo Cicero²⁶⁷, nascondono alcune espressioni contenute nel *De clementia* senecano.

Il primo elemento recuperato è la definizione di uomo come *sociale animal*, mutuata da *clem.* 1.3.2:

*Deus enim quoniam pius est, **animal nos voluit esse sociale**.* (Div. inst. 6.10.10)

²⁶⁵ E che cosa sia il fare del bene, ce lo ordina Dio stesso: offrire aiuto agli oppressi e travagliati, offrire del cibo a chi non ne ha. Infatti Dio poiché è buono, volle che noi fossimo un animale sociale; dunque noi dobbiamo riconoscere negli altri uomini noi stessi. Non meritiamo di essere salvati dal pericolo, se noi stessi non accorriamo in aiuto (degli altri), non meritiamo protezione, se noi stessi la neghiamo.

²⁶⁶ Su quest'argomento non esiste alcun precetto dei filosofi, giacché essi ingannati dall'apparenza di una falsa virtù tolsero dall'uomo la misericordia e, nel tentativo di migliorarlo, lo danneggiarono. E poiché i medesimi molte volte affermano che bisogna allontanarsi dalla società umana, è chiaro che allontanano se stessi da essa a causa del rigore della loro inumana virtù.

²⁶⁷ LO CICERO 1991, pp. 1252-1260.

*Nullam ex omnibus virtutibus homini magis convenire [scil. clementia], cum sit nulla humanior, constet necesse est non solum inter nos [scil. Stoci], qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus, sed etiam inter illos [scil. Epicurei], qui hominem voluptati donant, quorum omnia dicta factaque ad utilitates suas spectant*²⁶⁸. (clem. 1.3.2)

Per Lattanzio la natura sociale dell'uomo e l'adempimento dell'*humanitas* nascono da Dio, Padre di tutti gli uomini; per Seneca l'*humanitas* è invece una virtù interiore, una virtù morale, che corrisponde alla φιλανθρωπία stoica-ellenistica, quella solidarietà universale che nasce dal rispetto dell'uomo in quanto tale. Una buona descrizione del concetto è in *epist.* 95.51-53: l'uomo, tramite lo studio e la contemplazione comprende che tutti gli uomini sono generati uguali dalla Natura, che lega gli uomini in un amore vicendevole; perciò, a partire da tale consapevolezza, regola la propria vita, nel soccorso verso il simile. Non a caso, Seneca recupera il celeberrimo verso dell'*Heautontimoroumenos* di Terenzio (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*), recuperandone la visione di *humanitas*: l'uomo condivide il dolore altrui con compassione e affronta la vita con solidarietà. Infine, l'*humanitas* permette di superare ogni differenza sociale: come insegna la famosa epistola 47 dedicata agli schiavi, la vera libertà è il pieno possesso di sé, mentre la vera schiavitù si realizza quando diveniamo vittime delle nostre passioni²⁶⁹.

Tale visione di *humanitas* si discosta in parte da quella di Cicerone, l'autore che più di tutti ragiona su questo tema. Per l'Arpinate, *humanitas* è prima di tutto la natura dell'uomo, distinta da quella delle bestie, caratterizzata dalla *ratio* e dalla ricerca della conoscenza (cfr. *off.* 1.13): mettere in atto la propria natura è il sommo bene dell'uomo (cfr. *fin.* 5.26). In ambito pubblico, *humanitas* è anche un principio morale contrapposto all'*utile*, è fondante rispetto a virtù etiche incentrate sull'attenzione verso l'uomo (tra cui la *clementia*), arrivando persino a coincidere con la *pietas* (cfr. *off.* 3.41). Tuttavia, in ambito privato, il termine denota un modo di vivere elegante e raffinato,

²⁶⁸ È inevitabile riconoscere che tra tutte le virtù nessuna si addica di più all'uomo della clemenza, dal momento che non esiste nulla di più proprio dell'uomo, e questo non soltanto tra noi Stoici, che vogliamo che l'uomo sia ritenuto un animale sociale nato per il bene comune, ma anche tra gli Epicurei, che consegnano l'uomo al piacere, le cui ogni parola e fatto mirano al proprio utile.

²⁶⁹ ELICE 2015-2016, pp. 263-270, 281-284.

contraddistinto dalla frugalità ed improntato agli studi letterari e filosofici; questa concezione di *humanitas* guarda al mondo culturale del circolo degli Scipioni, ambientazione del *Laelius de amicitia*²⁷⁰.

Proprio sui destinatari dell'*humanitas* si consuma una frattura tra Cicerone e Lattanzio. Se da un lato Lattanzio recupera l'idea del mutuo soccorso tra gli uomini da Cicerone²⁷¹, dall'altro critica l'intrinseco elitarismo che l'Arpinate attribuisce all'*humanitas*: per Cicerone, tutti gli uomini sono tali, ma a esserlo realmente sono *qui essent politi propriis humanitatis artibus* (*rep.* I.28), cioè i *boni* tanto cari al pensiero ciceroniano; al contrario Lattanzio sostiene una visione universale dell'umanità, per cui (come detto sopra) gli uomini sono tutti figli dell'unico Dio e sono tutti soggetti alla medesima caducità della vita. Questi due elementi portano l'uomo a sviluppare un senso di umiltà e di solidarietà verso gli altri, per l'appunto l'*humanitas*²⁷².

Su questo punto, dunque, Lattanzio pare più vicino a Seneca, il quale spezza, almeno sul piano morale, le differenze sociali; eppure, proseguendo l'analisi di *Div. inst.* 6.10.11-12, Lattanzio attacca Seneca (e Cicerone) poiché *vitiaverunt* l'uomo togliendoli la misericordia. Questo verbo viene impiegato già da Seneca per condannare la misericordia in *clem.* 2.4.4:

*Ad rem pertinet quaerere hoc loco, quid sit misericordia; plerique enim ut virtutem eam laudant et bonum hominem vocant misericordem. Et haec vitium animi est. Utraque circa severitatem circaque clementiam posita sunt, quae vitare debemus; per speciem enim severitatis in crudelitatem incidimus, per speciem clementiae in misericordiam*²⁷³.

Si può notare come Seneca tracci una sorta di cartografia delle emozioni, al centro della quale trovano posto la *severitas* e la *clementia*, lodate dal filosofo, mentre a brevissima distanza (motivo per cui è facile cadervi) si pongono la *crudelitas* e la *misericordia*. Secondo Seneca la *misericordia* è una malattia che nasce dallo spettacolo delle sofferenze altrui, ingiustamente subite; il saggio invece ne è immune:

²⁷⁰ ELICE 2015-2016, pp. 270-279.

²⁷¹ In partic. vedi l'analisi di *Div. inst.* 6.10.3-4, 24 e 25 in LO CICERO 1991, pp. 1253-1254.

²⁷² COLOT 1994, pp. 110-113.

²⁷³ A questo punto l'argomento richiede di discutere cosa sia la misericordia; infatti i più la lodano come virtù e chiamano l'uomo benevolo misericordioso. Ma questo è un vizio dell'animo. Entrambe si pongono vicino alla severità e alla clemenza, e dobbiamo evitarle entrambe; infatti attraverso l'apparenza della severità cadiamo nella crudeltà, attraverso l'apparenza di clemenza nella misericordia.

*Misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit; aegritudo autem in sapientem virum non cadit; serena eius mens est, nec quicquam incidere potest, quod illam obducat*²⁷⁴. (clem. 2.5.4)

La *misericordia* nasce da un *impulsus* generato dalla vista di un malessere altrui, che occhi troppo deboli non sanno fermare, come enunciato in *clem.* 2.6.4 (*imbecillos oculos esse scias, qui ad alienam lippitudinem et ipsi subfunduntur*); al contrario, il saggio ha quella forza morale che consente di bloccarlo²⁷⁵. Infine, la *misericordia* è propria di un *pusillis animus*, che alla vista delle sofferenze altrui teme che possano accadere anche a lui stesso (cfr. *clem.* 2.6.4).

Una simile concezione di *misericordia* si ritrova nel pensiero di Cicerone, dove essa indica o un sentimento che l'avvocato può suscitare nei giudici per commuoverli e far assolvere l'assistito (cfr. *orat.* 2.205 e 211), oppure viene presentata come una *aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantibus* (cfr. *Tusc. disp.* 4.8.18), condannata esattamente come l'invidia (cfr. *Tusc.* 9.20-10.21)²⁷⁶. Infatti, il rischio precipuo della *misericordia* è quello di concentrarsi esclusivamente sulle conseguenze e non sulle cause di tali sofferenze, per cui un potrebbe commuoversi anche davanti a chi merita di soffrire terribilmente, ad esempio un criminale²⁷⁷.

La spiegazione di un giudizio così negativo della *misericordia* si può trovare in una delle due possibili etimologie della parola: una prima ipotesi sarebbe *miserens cor*, cioè un cuore che si rattrista per le sofferenze altrui, senza interrogarsi sulle cause; per l'appunto, questo è il significato che gli attribuiscono Cicerone e Seneca. L'altra etimologia proposta è *miser cor*, cioè un cuore che è triste poiché prova empatia per l'altrui sofferenza, condividendone il dolore²⁷⁸. Tale seconda etimologia è propria del *sermo cotidianus*: numerose testimonianze di questo secondo significato si trovano presso le iscrizioni tombali, sia come qualità del defunto (intesa come benevolenza ed

²⁷⁴ La *misericordia* è una malattia dell'anima causata dalla vista delle sofferenze altrui o una tristezza provocata dai mali altrui, e crede che tali sofferenze capitino a chi non se le merita; ma la malattia non colpisce l'uomo saggio; la sua mente è serena e non può capitargli qualcosa che lo conduca ad essa.

²⁷⁵ A dire il vero, *clem.* 2.6.4 potrebbe essere anche interpretato in un senso più generale, per cui gli occhi in sé sono deboli e quindi anche il saggio può eventualmente commuoversi, senza tuttavia dare seguito a tale commozione; però, questa interpretazione non coinciderebbe con la visione di un saggio imperturbabile e insensibile. Per approfondire, vd. FLAMERIE DE LACHAPELLE 2006, pp. 312 – 314.

²⁷⁶ Per approfondire, vd. MORETTI 2021, pp. 13-15.

²⁷⁷ Per approfondire, vd. FLAMERIE DE LACHAPELLE 2006, p. 316.

²⁷⁸ MORETTI 2021, pp. 17-18.

empatia verso gli altri), sia come pietà invocata dai cari sofferenti ai passanti presso la sepoltura²⁷⁹. Con molta probabilità è questa seconda concezione di misericordia a essere adottata dai Cristiani e dunque anche da Lattanzio.

Ma c'è di più: infatti per Lattanzio *misericordia* e *humanitas* sono la stessa cosa, come afferma chiaramente in *Div. inst.* 6.10.1: *primum iustitiae officium est coniungi cum deo, secundum, cum homine. Sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur*. Proprio l'ordine in cui questi due termini compaiono definisce il modo in cui, nel pensiero di Lattanzio, i due termini si definiscano l'uno con l'altro: la misericordia non è semplicemente la sensibilità di un cuore davanti alle sventure altrui, ma è la sensibilità del cuore dell'uomo davanti alle sofferenze di un uomo che è come me, in quanto figli dell'unico Dio; a sua volta *humanitas* non è una mera φιλανθρωπία che riconosce la comune sventura dell'uomo, ma è la disposizione del cuore misericordioso dell'uomo che riconosce la comune origine di tutti gli uomini e la comune caducità di tutti gli uomini, spingendolo all'aiuto reciproco²⁸⁰.

Per questo motivo Lattanzio critica Seneca (e Cicerone), perché hanno tolto all'uomo la linfa vitale del suo essere un animale sociale: nonostante infatti riconoscano che il saggio debba aiutare chi è in difficoltà, essi negano l'atteggiamento fondante di quest'agire. Tale rimprovero avviene con un'ulteriore ripresa di termini sempre in *Div. inst.* 6.10.9-11, in questo caso il testo fonte è *clem.* 2.6.3. In sostanza i due passi prescrivono le medesime buone azioni, ma Lattanzio le propone come precetto di Dio all'insegna della misericordia, mentre Seneca le descrive come le azioni proprie del saggio dettate non da un senso di pietà ma dalla sua particolare missione.

Id autem ipsum bene facere quid sit, idem ipse [scil. deus] praescribit: praestare auxilium depressis et laborantibus, impertiri victum non habentibus. [...] Non meremur in periculo liberari, si non succurrimus. (*Div. inst.* 6.10.9-11)

Ergo non miserebitur sapiens, sed succurret, sed proderit, in commune auxilium natus ac bonum publicum, ex quo dabit cuique partem. Etiam ad

²⁷⁹ Per approfondire, vd. MORETTI 2021, pp. 20-23.

²⁸⁰ COLOT 1994, pp. 106-109.

*calamitosos pro portione improbandosque et emendandos bonitatem suam permittet; afflictis vero et forte laborantibus multo libentius subveniet*²⁸¹.
(clem. 2.6.3)

Non solo: la critica mossa ai filosofi nei paragrafi 11-12 (*Et cum idem plerumque fateantur societatis humanae communionem esse retinendam, ab ea plane se ipsos inhumanae virtutis suae rigore dissociant*), riflette le considerazioni di Sen. *benef.* 7.1.7. Seneca descrive lo stato di pace interiore raggiunto dal saggio una volta attraversate tutte le tappe del cammino stoico: l'imperturbabilità davanti alla sorte, il disprezzo per i beni terreni, l'aver scacciato la paura per gli dei e per gli uomini, il disprezzo della morte, la conquista della virtù, il comprendersi come animale sociale nato per il bene comune (!), riconoscere il mondo come l'unica casa, una coscienza pura, aperta e serena. Come afferma Lo Cicero²⁸², questo modello di saggio deve essere apparso agli occhi di Lattanzio troppo rigido e soprattutto staccato dagli uomini: infatti, il richiamo alla socialità reca in Seneca alla riflessione su un tema filosofico, quello della serenità a cui mira il saggio; in Lattanzio invece si traduce in uno stile di vita concreto a favore del prossimo, in quanto forma d'espressione del culto a Dio.

A conclusione di questa trattazione su *humanitas* e *miser cordia*, non si può fare a meno di notare come in soli quattro paragrafi Lattanzio abbia nuovamente messo in campo la sua grande capacità di citazione e rielaborazione, e soprattutto abbia, nel suo processo, criticamente discusso alcuni dei valori più importanti del mondo pagano, proponendo in itinere una vera e propria *formula vitae honestae* cristiana, contrapposta a quella stoica di Cicerone e Seneca.

²⁸¹ Dunque il saggio non proverà misericordia, ma verrà in aiuto, ma si prodigherà, nato per il comune aiuto e il bene comune, per cui darà a ciascuno la propria parte. Offrirà la sua bontà anche agli sfortunati secondo la loro parte e anche a chi deve essere rimproverato e corretto; di contro presterà soccorso molto più volentieri agli afflitti e a coloro che sono in grandi travagli.

²⁸² LO CICERO 1991, pp. 1258-1259.

CAPITOLO VI:

L'IDEA DI VIRTUS, LE PROVE MANDATE DA DIO, L'IMPORTANZA DELLA *PATIENTIA*

Alla domanda perché nel mondo ci sia il male nonostante l'esistenza di Dio e soprattutto perché capiti anche ai giusti, Lattanzio risponde con un'articolata teoria, descritta in più punti²⁸³, riassumibile nei seguenti termini.

Dio, all'origine dei tempi, ha creato due Spiriti Antagonisti, la cui guerra si manifesta in ogni aspetto del Creato, compreso l'uomo, costituito per l'appunto da corpo (soggetto alle tentazioni) e anima (che tende al cielo). L'uomo, tuttavia, non è un soggetto passivo: Dio infatti gli ha donato la *sapientia* con cui riconoscere il male e ripudiarlo, intraprendendo la via della salvezza. Mentre la conoscenza del bene avviene per Divina Rivelazione, la conoscenza del male avviene attraverso la sua diretta esperienza: è Dio stesso che consente a Satana e ai suoi servitori di operare nel mondo con le tentazioni, ai pagani di rifiutare la *iustitia* e di scatenare le persecuzioni contro i Cristiani. Infatti, Dio vuole che i propri figli giungano al Cielo compiendo il bene, ma come il bene non può esistere senza che esista anche il male, così il cristiano non può giungere in Paradiso se egli non affronta con fede e coraggio ogni tentazione e dolore, scatenate per l'appunto dal Demonio. Se egli combatterà questa battaglia servendosi della virtù, donatagli da Dio, giungendo persino al sacrificio estremo (ovvero il martirio), otterrà l'immortalità e la gloria celeste²⁸⁴.

Questa visione della realtà, che coniuga un dualismo a tratti estremo con un indubbio monoteismo, risente della dottrina stoica della virtù e della provvidenza, in particolare secondo la formulazione che ne dà Seneca nell'omonimo trattato, che Lattanzio dimostra di conoscere molto bene, tanto da raccomandarne la lettura:

*Si quis autem volet scire plenius, cur malos et iniustos deus potentes beatos
divites fieri sinat, pios contra humiles miseros inopes esse patiatur, sumat
eum Senecae librum, cui titulus est 'quare bonis viris multa mala accidunt,*

²⁸³ In partic. cfr. *Div. inst.* 2.8-12; 5.7.3 ss.; 5.19-22; 6.3-4; 7.3-5; *opif. Dei* 19.8 ss.; *ira Dei* 13-15.

²⁸⁴ Per un'analisi approfondita della teoria del male in Lattanzio, vd. LOI 1961-1965, pp.42-78.

*cum sit providentia'. In quo ille multa non plane imperitia saeculari, sed sapienter ac paene divinitus elocutus est*²⁸⁵. (Div. inst. 5.22.11)

Il giudizio da parte di Lattanzio è positivo, tuttavia, come spiega Marion Lausberg²⁸⁶, la presenza nel testo sopra riportato di espressioni pur sempre limitative come *multa* e *paene divinitus* suggerisce una presa di distanza da Seneca. Il riconoscimento di numerosi elementi collimanti con le idee cristiane di Lattanzio convive infatti con errori in cui comunque il filosofo cade; inoltre, *paene divinitus* suggerisce che Seneca non abbia raggiunto la verità nelle sue speculazioni ma si è avvicinato così tanto che i suoi ragionamenti *potrebbero* sembrare divinamente ispirati, non che lo siano. In effetti, nonostante il debito con Seneca sia notevole, a volte le sue stesse idee vengono usate proprio per criticare alcuni aspetti della dottrina stoica.

Come detto nel capitolo precedente²⁸⁷, in Div. inst. 3.11 Lattanzio scarta tutto ciò che non può essere il sommo bene, tra cui il piacere, giungendo infine a prendere in considerazione la virtù. Anzi, nei paragrafi 14-15, Lattanzio afferma che disprezzare il piacere e gli altri beni terrestri sono gli *officia* della virtù che, al contrario, ricerca qualcosa di più alto (ossia l'immortalità):

*Quid quod in his omnibus contemnendis virtutis officia consistunt? Nam voluptates opes potentias honores eaque omnia quae pro bonis habentur non concupiscere, non appetere, non amare, quod ceteri faciunt victi cupiditate, id est profecto virtus*²⁸⁸. (Div. inst. 3.11.14-15 = X8)

Secondo Dominguez del Val²⁸⁹, tale disprezzo del piacere risente di alcune considerazioni contenute in *vit. beat.* 10.3, passo in cui Seneca risponde ad un sostenitore dell'Epicureismo in questi termini:

²⁸⁵ Se qualcuno vuole comprendere più a fondo, perché Dio conceda che i malvagi, gli ingiusti i potenti siano beati e ricchi, mentre sopporta che i fedeli siano sottomessi, miseri e poveri, consulti il libro di Seneca, il cui titolo è: 'Perché capitano molti mali agli uomini buoni, anche se esiste la provvidenza?'. Libro nel quale egli non ha discusso con una chiara stupidità propria di questo mondo, ma con sapienza e quasi divinamente ispirato.

²⁸⁶ LAUSBERG 1970, p. 23.

²⁸⁷ Vd. capitolo V, pp. 72-74.

²⁸⁸ E che dire del fatto che il dovere della virtù consiste proprio nel disprezzare tutte queste cose? Infatti è proprio della virtù il non desiderare con bramosia, il non ricercare, il non amare i piaceri, le ricchezze, i ruoli di potere, gli incarichi prestigiosi e tutte quelle cose che sono valutate come beni, cosa che fanno tutti gli altri vinti dalla cupidigia.

²⁸⁹ DOMINGUEZ DEL VAL 1972, p. 314.

Haec omnia virtus discutit et aurem pervellit et voluptates aestimat, antequam admittat, nec quas probavit, magni pendit aut utique etiam admittit, nec usu earum sed temperantia laeta est. Temperantia autem cum [voluptates] minuat, summi boni iniuria est. Tu voluptatem complecteris, ego conpesco; tu voluptate fruieris, ego utor; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum; tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil²⁹⁰.

Si possono notare una serie di parallelismi tra i due testi: in entrambi i casi i due pensatori rifiutano con veemenza il piacere con verbi che esprimono una condanna totale (*contemno* / *conpesco*); la ricerca del piacere è espressa con verbi che indicano un attaccamento emotivo ad esso (*concupiscere-appetere-amare* / *complector*). Si può altresì evidenziare il ricorso a figure retoriche che, seppur diverse, parimenti esaltano l'opposizione tra virtù / uomo virtuoso e il piacere: Lattanzio ricorre all'asindeto con *variatio* finale e *tricolon* in climax per rendere la congerie di cose che la *virtus* rifiuta completamente (*Nam voluptates opes potentias honores eaque omnia quae pro bonis habentur non concupiscere, non appetere, non amare*); Seneca invece costruisce il periodo in coppie di frasi brevi in opposizione tra loro (*Tu voluptatem complecteris [...] tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil*). Infine, sia Lattanzio sia Seneca rifiutano l'idea che il piacere sia il sommo bene: il cristiano afferma che la virtù cerca qualcos'altro, mentre Seneca dichiara di non fare nulla *voluptatis causa*.

Abbiamo detto che il sommo bene che la virtù cerca sopportando varie fatiche è l'immortalità, così dichiarato in *Div. inst.* 3.12.7-8. Questa realtà, afferma Lattanzio, è stata colta dagli Stoici e in particolar modo da Seneca:

Seneca quoque imprudens incidit, ut fateretur nullum esse aliud virtutis praemium quam immortalitatem. Laudans enim virtutem in eo libro, quem de immatura morte conscripsit, "Una", inquit, "res est virtus, quae nos

²⁹⁰ Tutte queste cose la virtù le spazza via e fa una ramanzina e dà un giudizio ai piaceri, prima che li accolga, e quelli che ha approvato non li tiene in gran conto, o comunque anche se li accoglie, si accontenta non di usarli ma di moderarli. Ma siccome la temperanza soltanto modera [i piaceri], essa è un'offesa al sommo bene. Tu abbracci il piacere, io lo rifiuto; tu ti nutri del piacere, io lo uso e basta; tu lo ritieni il sommo bene, io neanche semplicemente buono; tu fai ogni cosa per il piacere, io nulla.

immortalitate donare possit et pares diis facere”²⁹¹. (Div. inst. 3.12.11 = Sen. inm. mort. F62 Vottero = F8)

Mentre per Lattanzio l’immortalità coincide, ovviamente, con la vita eterna in Paradiso, per Seneca la questione è un po’ più complessa. Seppur certe volte accolga delle suggestioni trascendentali di influenza platonica (basti pensare a *Cons. ad Marc.* 23.1 analizzato nel capitolo IV²⁹², in cui l’anima liberata dai pesi terreni ritorna in volo al cielo), Seneca afferma di non credere nella sopravvivenza *post mortem* dell’anima, come ad esempio *epist.* 102.1-2, in cui definisce l’eternità dell’anima un *iucundum somnium*, *spes tanta e tam bonum somnium*, ovvero una fantasia che, tutto sommato, dona sollievo. L’immortalità a cui punta il saggio è infatti quella della gloria ottenuta dopo una vita vissuta all’insegna della virtù. Come afferma in *epist.* 79.12 ss., l’anima è chiamata, attraverso la virtù, a liberarsi dalle tenebre e andare verso la luce, per raggiungere quel posto che la Natura gli ha assegnato sin dall’inizio della sua esistenza (cioè comprendere il disegno del Λόγος e aderire ad esso), innalzandosi ai pensieri divini. Seppur faticoso, raggiungere e praticare la virtù porta inevitabilmente con sé la gloria, concetto che Seneca esprime con la metafora dell’ombra: come quest’ultima può esserci davanti o dietro, così la gloria ottenuta con la virtù può precederci oppure seguirci. In quest’ultimo caso, essa sarà ancora più grande: come infatti la grandezza di certi pensatori (come Socrate e Catone) non venne riconosciuta subito, ma dopo la loro morte, così anche il saggio guadagnerà rispetto e onore per i tempi a venire.

Tuttavia, l’immortalità non è l’unico premio della virtù: infatti primariamente il premio della virtù è la virtù stessa, come Seneca afferma in *epist.* 81.19: *virtutum omnium pretium in ipsis est. Non enim exercentur ad praemium: recte facti fecisse merces est*²⁹³. Per questo motivo, Vottero²⁹⁴ sostiene che Lattanzio abbia ingenuamente (o come dice Vottero stesso “senza accorgersene”, riprendendo *imprudens* nella citazione) attribuito al testo di Seneca una valenza che non gli è propria, facendo affermare a Seneca che l’unico premio della virtù sia l’immortalità. A mio giudizio,

²⁹¹ Anche Seneca, seppur senza accorgersene, riconosce che il premio della virtù non è nient’altro che l’immortalità. Infatti, in quel libro in cui discusse della morte prematura, mentre loda la virtù afferma: “La virtù è l’unica cosa che possa donarci l’immortalità e renderci pari agli dei”.

²⁹² Vd. p. 56.

²⁹³ Il premio di ogni virtù sono loro stesse. Infatti la virtù non si esercita per un premio: la ricompensa è l’aver fatto correttamente ciò che ha fatto.

²⁹⁴ VOTTERO 1998, pp. 297-298.

questa lettura di Seneca da parte di Lattanzio non appare ingenua o forzata, se non altro perché Lattanzio dimostra di conoscere molto bene la dottrina stoica sulla virtù e sul suo esercitarsi tramite prove. Inoltre, tenendo conto della *vis* polemica che anima il terzo libro delle *Divinae institutiones*, *inprudens incidit* può essere interpretato anche in chiave negativa: in altre parole, Lattanzio afferma che Seneca ha colto un barlume di verità, ma l'ha fatto casualmente, non essendo infatti indirizzato dalla fede. L'impressione complessiva è che Lattanzio apprezzi l'affermazione di Seneca, mantenendo però un distacco con il pensatore pagano.

Nonostante ciò, Lattanzio continua a servirsi abbondantemente del pensiero senecano per delineare la sua concezione di virtù, in particolare in relazione alle prove che essa deve affrontare. Più avanti, in *Div. inst.* 3.12.35 = X9, Lattanzio afferma:

*Hoc uno beati esse in hac vita possumus, si minime beati esse videamur, si fugientes inlecebras voluptatum solique virtuti servientes in omnibus miseriis laboribusque vivamus, quae sunt exercitia et corroboramenta virtutis, si denique asperam illam viam difficilemque teneamus, quae nobis ad beatitudinem patefacta est*²⁹⁵.

Secondo Vincenzo Loi²⁹⁶ tali riflessioni derivano da *prov.* 2.2, passo in cui Seneca parla del saggio:

*Nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit et alioqui quietus placidusque contra incurrentia attollitur. Omnia adversa exercitationes putat*²⁹⁷.

L'affinità d'immagini e parole è evidente: in entrambi i casi Lattanzio e Seneca parlano dell'uomo giusto / saggio che abbraccia la virtù; in entrambi i casi le avversità sono considerate occasioni d'esercizio e rafforzamento della virtù.

Lo stesso concetto viene ampiamente trattato in *Div. inst.* 3.29. Lattanzio sta criticando i pagani e in particolare gli Stoici poiché identificarono erroneamente la

²⁹⁵ Noi possiamo essere felici in questa vita solo in questo modo, se non sembriamo affatto essere felici, se fuggiamo le seduzioni dei piaceri servendo soltanto la virtù viviamo in ogni disgrazia e fatica, che sono occasioni di esercizio e rinforzo per la virtù, se infine rimaniamo in quella via aspra e difficile, che ci è stata aperta verso la beatitudine.

²⁹⁶ LOI 1961-1965, p. 86.

²⁹⁷ Io non dico questo: che egli non le percepisce, ma le vince e se un'altri momenti è quieto e sereno si erge contro le avversità. Egli le considera tutte come delle occasioni per esercitarsi.

fortuna con un'entità che tormenta gli uomini²⁹⁸: Lattanzio spiega che il vero nemico dell'uomo è uno spirito maligno (ossia il Diavolo), il quale ingabbia nell'errore e nella falsità i pagani, mentre tenta i Cristiani con ogni sorta di seduzione e violenza. Questo stato di cose è stato provvidenzialmente costituito, in modo che attraverso un fattore negativo, quale appunto l'azione del Diavolo, l'uomo avesse modo di esercitare la virtù:

*Idcirco enim in primordiis transgressionis non statim ad poenam detrusus a deo est, ut hominem malitia sua exerceat ad virtutem; quae nisi agitur, nisi vexatione adsidua roboretur, non potest esse perfecta, siquidem virtus est perferendorum malorum fortis atque invicta patientia. Ex quo fit ut virtus nulla sit, si adversarius desit*²⁹⁹. (Div. inst. 3.29.16 = X11)

Queste considerazioni, come indicano Loi³⁰⁰, Lausberg³⁰¹, Dominguez del Val³⁰² e Lo Cicero³⁰³, sono una ripresa e risposta ad alcuni paragrafi del *De providentia* di Seneca.

Innanzitutto, Lattanzio riprende il concetto che la virtù necessita di avversità per potersi realizzare; pertanto l'uomo buono deve accogliere le difficoltà come qualcosa di buono e di fortificante:

*Marcet sine adversario virtus; tunc apparet quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit. Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quicquid accidit boni consulant, in bonum vertant*³⁰⁴. (prov. 2.3-4)

²⁹⁸ Che si tratti proprio degli Stoici lo si evince anche dal fatto che polemizza direttamente con Cicerone in Div. inst. 3.28.9, citando un frammento della sua perduta *Consolatio* (Cons., phil. frg IX 13 Müller) e in Div. inst. 3.29.2-3, dove cita Ac. 1.29, off. 2.19, passi in cui l'Arpinate espone la dottrina di ispirazione stoica della lotta contro la *fortuna*.

²⁹⁹ Infatti all'incirca ai tempi della ribellione iniziale, non fu immediatamente scaraventato da Dio verso la pena, affinché tramite la sua malizia spingesse l'uomo ad esercitare la virtù; la quale se non viene scossa, non viene corroborata con un continuo tormento, non può essere perfetta, giacché la virtù è la forte e mai vinta resistenza nel sopportare continuamente i mali. Da ciò si deduce che la virtù è nulla, se manca un avversario.

³⁰⁰ LOI 1961-1965, pp. 85-86.

³⁰¹ LAUSBERG 1970, p. 24.

³⁰² DOMINGUEZ DEL VAL 1972, pp. 313-314.

³⁰³ LO CICERO 1991, pp. 1250-1252.

³⁰⁴ La virtù si rammollisce se non ha un avversario; essa mostra quanto sia grande e quanto sia forte nel momento in cui mostra cosa possa sopportare. Sappi che gli uomini buoni devono agire allo stesso modo, per non temere le asperità e momenti difficili e non lamentarsi della sorte, e affinché considerino qualsiasi cosa gli capiti come un bene, oppure la mutino in bene.

È evidente come Lattanzio abbia preso la *sententia* che inaugura il paragrafo senecano sopra riportato e l'abbia posta a chiusura del suo ragionamento, ribaltandone tuttavia lo scopo. Se infatti Seneca considera l'*adversarius* della *virtus* le difficoltà della vita causate dalla sorte, in Lattanzio l'*adversarius* è per l'appunto il Demonio e non la sorte, come gli Stoici erroneamente affermano. In questo modo Lattanzio procede a una cristianizzazione di fatto del concetto stoico espresso da Seneca, spostandolo da un piano meramente etico a quello teologico.

La seconda ripresa riguarda le espressioni *exerceat ad virtutem* e *nisi vexatione adsidua roboretur*: tali espressioni sono tratte da Sen. prov. 2.6, passo in cui Seneca rappresenta Dio come un padre che sottopone i propri figli a delle prove fisiche per temperarli:

*Patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat et “operibus” inquit “doloribus, damnis **exagitantur**, ut verum colligant **robur**”*³⁰⁵.

La stessa immagine è espressa nel paragrafo successivo del trattato senecano, da cui Lattanzio trae il verbo *exerceo*:

*Miraris tu, si deus ille honorum amantissimus, qui illos quam optimos esse atque excellentissimos vult, fortunam illis cum qua **exerceantur** adsignat*³⁰⁶?
(prov. 2.7)

Inoltre, si possono ricordare anche prov. 2.3 e 4.16: nel primo passo, Seneca paragona il *vir sapiens-fortis* agli atleti che accettano di buon grado delle percosse fortificanti; nel secondo passo lo stesso concetto viene espresso con una celebre similitudine naturale: il *sapiens-vir fortis* è come un albero che s'irrobustisce grazie all'incessante soffio impetuoso del vento. In entrambi i *loci* compare il verbo *vexari*, reso da Lattanzio con il termine *vexatio*:

Athletas videmus, quibus virium cura est, cum fortissimis quibusque configere et exigere ab iis per quos certamini praeparantur ut totis contra

³⁰⁵ Dio mostra nei confronti degli uomini buoni un atteggiamento paterno e li ama con forza e afferma: “Che essi siano tormentati da fatiche, dolori, disgrazie, affinché sviluppino la vera resistenza”.

³⁰⁶ Ti stupisci se quel dio che ama tantissimo gli onori, assegna la sorte come mezzo con cui esercitarsi a coloro che vuole ottimi ed eccellentissimi?

*ipsos viribus utantur; caedi se vexarique patiuntur et, si non inveniunt singulos pares, pluribus simul obiciuntur*³⁰⁷. (prov. 2.3)

*Quid miraris bonos viros, ut confirmentur, concuti? Non est arbor solida nec fortis nisi in quam frequens ventus incursat; ipsa enim vexatione constringitur et radices certius figit: fragiles sunt quae in aprica valle creverunt*³⁰⁸. (prov. 4.16)

Anche in questi casi la strategia è la medesima: i termini impregnati di Stoicismo sono usati da Lattanzio in riferimento ai Cristiani contro i pagani.

Lattanzio, pur aderendo a una concezione di, per così dire, *virtus exercenda* dalla chiara matrice pagano-stoica, non recede dall'idea che i pagani abbiano comunque sbagliato nel non riconoscere il vero avversario da affrontare (il Diavolo, non la sorte), il che ha vanificato tutte le sofferenze patite:

*Nemo enim potest veris armis instrui, si hostem contra quem fuerit armandus ignorat, nec adversarium vincere qui in dimicando non hostem verum, sed umbram petit. Prosternetur enim qui alio intentus venientem vitalibus suis ictum nec praeviderit ante nec caverit*³⁰⁹. (Div. inst. 3.29.20 = X12)

Anche in questo caso, tuttavia, emergono suggestioni senecane. Si noti, innanzi tutto, la ripresa del concetto di 'avversario' della virtù e la rappresentazione 'agonistica' della stessa (*adversarium vincere*)³¹⁰. Carla Lo Cicero³¹¹ ha notato anche la ripresa

³⁰⁷ Vediamo gli atleti, i quali curano le proprie forze, lottare assieme a tutti i più forti ed esigere da coloro che li allenano per l'incontro di usare tutte le forze contro di loro; sopportano di essere feriti e tormentati e, se non trovano dei singoli avversari forti come loro, si fanno attaccare da più avversari contemporaneamente.

³⁰⁸ Di che ti stupisci che gli uomini buoni vengano tormentati, per essere rinforzati? Non esiste un albore solido e forte se non quello contro il quale il vento sbatte continuamente; infatti grazie al continuo scuotimento si rinsalda al terreno e plasma radici più solide: sono fragili invece quegli alberi che sono cresciuti in una valle placida.

³⁰⁹ Nessuno può essere rivestito delle vere armi, se ignora il nemico contro il quale dovrà armarsi, né può vincere l'avversario colui che nella lotta non cerca il vero nemico, ma un'ombra. Infatti sarà gettato a terra chi guardando da un'altra parte né avrà saputo prevedere in anticipo né evitare il colpo sferrato contro i suoi organi vitali.

³¹⁰ A confronto è possibile citare il già ricordato (e celeberrimo) prov. 2.4 *Marcet sine adversario virtus* come anche, a proposito dell'*adversarum impetus rerum*, l'atteggiamento del *vir fortis*, il quale non è 'apatico' bensì 'competitivo' (prov. 2.2); *nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit* (e non intendo dire questo: non le avverte, ma le sconfigge).

³¹¹ LO CICERO 1991, pp. 1251-1252.

dell'immagine delle 'armi morali' la quale risente di Sen. *prov.* 6.6: dinanzi ai *viri boni* che si lamentano per le sofferenze patite nonostante i beni ricevuti, Dio risponde:

*“At multa incidunt tristitia, horrenda, dura toleratu”. “Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros ad versus omnia **armavi**: ferte fortiter”*³¹².

Verbo-chiave che attiva la metafora è *armavi*, doppiamente recuperato da Lattanzio attraverso la locuzione *veris armis* e il gerundivo *armandus*, espressioni che replicano altresì il medesimo concetto: la virtù è l'arma che Dio ci fornisce per combattere le avversità.

Che Dio armi gli uomini con la virtù è affermato anche in *Div. inst.* 6.4.17 e 24, passi che secondo l'interpretazione di Loi³¹³ risentono del medesimo paragrafo del *De providentia* sopra riportato (Sen. *prov.* 6.6):

*Sic in omni hac vita, quia nobis adversarium deus reservavit, statuit, ut possemus capere virtutem, [...] omnia denique amara et gravia patienter ferenda, eo quidem promptius, quod **nobis imperator noster deus praemia pro laboribus aeterna constituit***³¹⁴. (*Div. inst.* 6.4.17 = X28)

*Sic [scil. hostis] hominibus obstruxit aditus omnes et obsaepsit vias publicis laetus erroribus. Quos ut discutere possemus ipsumque auctorem malorum vincere, inluminavit nos deus **et armavit vera caelestique virtute***³¹⁵. (*Div. inst.* 6.4.24 = X28)

Se nel secondo passo abbiamo una chiara ripresa di termini, nel primo invece abbiamo un'allusione più sottile, in quanto Lattanzio rappresenta Dio come il generale dei

³¹² “Ma ci capitano molte tristezze, fatti orrendi, ardui da sostenere”. “Poiché non ero in grado di rimuoverli, io ho armato i vostri animi contro ogni cosa: resistete con forza”.

³¹³ LOI 1961-1965, p. 88.

³¹⁴ Così per tutta questa vita, poiché Dio ci riservò un avversario, stabilì, affinché potessimo ottenere la virtù, [...] che si sopporti con forza ogni cosa triste e pesante, e ancor di più senza indugio per questo motivo, che per noi l'imperatore nostro Dio stabilì premi eterni per le fatiche.

³¹⁵ Così il nemico bloccò ogni passaggio agli uomini e lieto ostacolò le strade con errori diffusi. E affinché possiamo scacciar via questi errori e vincere lo stesso autore dei mali, Dio ci illuminò e ci armò con la vera e celeste virtù.

Cristiani³¹⁶, il quale promette l'eternità ai suoi fedeli soldati se sopporteranno con coraggio le fatiche. Inoltre, anche quest'immagine di Dio-generale è senecana, in quanto compare in *prov.* 4.8 e che Lattanzio, come vedremo in seguito, recupererà in un altro passo delle *Divinae institutiones*.

Se in questi passi è già presente il rimando alla dottrina stoica per cui Dio stesso sottopone il saggio alle prove, essa è presente in maniera più chiara in altri passi di Lattanzio, a volte ripresa in maniera positiva, a volte in maniera polemica.

Come detto sopra, Lattanzio critica gli Stoici poiché individuarono nella sorte la causa dei vari tormenti subiti in vita, non riconoscendo invece in questi l'opera del Diavolo provvidenzialmente consentita da Dio stesso. Su questo punto, un rimando critico alla dottrina stoica presente in Seneca si ha, come segnala Loi³¹⁷, in *Div. inst.* 3.28.7, passo che riprende in chiave polemica Sen. *prov.* 2.9:

Cum hac [scil. *fortuna*] *se compositos ad proeliandum putant nec ullam tamen rationem reddunt a quo et quam ob causam, sed tantum cum fortuna se digladiari momentis omnibus gloriantur*³¹⁸. (*Div. inst.* 3.28.7)

*Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit*³¹⁹. (*prov.* 2.9)

In Seneca è palese e diffusa – a partire dalla parola *spectaculum* – l'immagine del duello gladiatorio i cui protagonisti sono il *vir fortis* e la *fortuna mala*; il lessema *par* è termine tecnico per indicare appunto una coppia di gladiatori³²⁰, *compositus* si dice di chi è 'alle

³¹⁶ A dire il vero, l'espressione *imperator noster deus* può indicare altresì che Lattanzio concepisca Dio come imperatore in senso politico, ossia sovrano. Ciò è suggerito dalla titolatura imperiale introdotta all'inizio del IV sec. d.C.: ad esempio, si consideri quella di Costantino, in cui alla formula IMPERATOR CAESAR si alterna DOMINUS NOSTER, per cui *imperator noster* potrebbe essere una crasi compiuta da Lattanzio di queste due titolature. Tale ipotesi pare accolta da FREUND-SCHRÖTTEL-WINGER 2025, p. 771, i quali traducono *imperator noster deus* con *unser Gebieter Gott*, ovvero il nostro Signore / Sovrano Dio. Infine, non si deve nemmeno escludere un'eco dell'immagine biblica del *Deus Sabaoth*, Dio signore degli eserciti.

³¹⁷ LOI 1961-1965, pp. 81-82.

³¹⁸ Essi ritengono che siano stati predisposti a combattere con essa [scil. la sorte] ma tuttavia non propongono alcuna spiegazione su chi li abbia schierati e per quale motivo, ma si gloriano soltanto di lottare come gladiatori contro la sorte in ogni momento.

³¹⁹ Ecco uno spettacolo degno da essere contemplato da un Dio tutto dedito alla sua opera, ecco una coppia degna di un dio, un uomo forte alle prese con la malasorte, soprattutto se l'ha anche sfidata.

³²⁰ Come è noto, la coppia gladiatoria, il *par* appunto, veniva allestita ad arte in modo tale da porre a confronto combattenti dalle caratteristiche diverse, quali ad esempio il *retiarius*, che – non avendo difese

prese' con un avversario, *provocavit*, infine, evoca il momento preliminare al combattimento che consiste nel duello verbale. In Lattanzio l'immagine eroica del duello con la malasorte viene evocata mediante due espressioni che hanno in comune l'idea di "duellare con" (*Cum hac* [scil. *fortuna*] *se compositos ad proeliandum*; *cum fortuna se digladiari*), le quali però – se ne consideriamo la reggenza verbale – esprimono altresì il concetto che quella che poteva essere intesa come una nobile e gratificante suggestione (*putant*) in realtà annidava in sé il vizio della vanagloria (*gloriantur*), parente stretto della *superbia*. A questo movimento 'centripeto', di ricaduta (negativa) verso l'interiorità (viziosa) a cui Lattanzio sottopone il testo senecano si affianca un discorso, parimenti polemico, sulla motivazione del duello stesso: *a quo et quam ob causam* è una dimensione assente all'interno del duello senecano con la sorte perché chi non conosce Dio non concepisce il *rationem reddere* a un'autorità superiore, ma ha come obiettivo unicamente, per rimanere nella metafora gladiatoria, quello di svolgere un allenamento efficace le cui prevedibili conseguenze saranno il successo nell'arena e la fama presso il pubblico. Il cristiano invece, stimolato da Dio e dalla sua Parola, lotta in vista di un fine non terreno né effimero quale l'immortalità.

Che Dio abbia volutamente concesso l'esistenza del male è altresì dichiarato nell'ambito della riflessione sulla *iustitia*. Lattanzio immagina di rispondere ad un anonimo interlocutore, il quale gli chiede perché, nonostante Dio abbia inviato il proprio Figlio per insegnare agli uomini la vera *iustitia*, ci siano uomini che la rifiutano e compiono il male. Lattanzio risponde con l'ormai assodata risposta per cui il male è necessario per temprare la virtù:

*Si enim virtus est malis ac vitiis fortiter repugnare, apparet sine malo ac vitio nullam esse virtutem. Quam deus ut absolutam perfectamque redderet, retinuit id quod erat ei contrarium, cum quo depugnare posset. Agitata enim malis quatientibus stabilitatem capit et quanto frequenter impellitur, tanto firmiter roboratur*³²¹. (*Div. inst.* 5.7.8-9 = X21)

– puntava tutto sull'agilità con cui evitava i colpi, e il fante corazzato detto *secutor* perché era solito attaccare e inseguire il suo avversario.

³²¹ Se infatti la virtù è combattere continuamente e con forza con i mali e i vizi, è chiaro che senza male e senza vizio la virtù è nulla. E Dio, volendo rendere tale virtù assoluta e perfetta, consentì a ciò che le era

Il passo è stato studiato da Carla Lo Cicero³²², nel quale riconosce alcuni debiti intertestuali.

Nel paragrafo 8 (*Si enim virtus [...] depugnare posset*) compaiono alcuni termini che sono presenti negli scritti di Seneca. *Fortiter*, ad esempio, compare nella *sententia*, già ricordata, *ferre fortiter* che Dio in persona pronuncia in risposta ai lamenti degli uomini in *prov.* 6.6³²³; i composti intensivi *repugno* e *depugno* non compaiono pari pari in Seneca ma identica valenza ha il verbo semplice *pugno* in *prov.* 2.6 e 6.7: di questi due passi, il primo parla di una felicità resa dura dalle prove, il secondo passo presenta un Dio che offre al saggio la via del suicidio nel caso desideri fuggire da una vita troppo pesante.

*Non fert ullum ictum inlaesa felicitas; at cui adsidua fuit cum incommodis suis rixa, callum per iniurias duxit nec ulli malo cedit, sed etiam si cecidit de genu pugnare*³²⁴. (*prov.* 2.6)

*Ante omnia cavi ne quis vos teneret invitos; patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere*³²⁵. (*prov.* 6.7)

Inoltre il fatto che Lattanzio parli di un processo che rende la virtù *absolutam perfectamque* si lascia collegare al concetto di *perfecta virtus*, espressione alquanto frequente in Seneca³²⁶ la quale presuppone una virtù che perfetta non sia e che rimanda pertanto all'idea – portante (e quanto mai importante) all'interno del pensiero etico senecano – di una virtù *proficiscens*, in cammino e, per così dire, *in progress*.

Lo Cicero³²⁷ nota altresì come tutto il paragrafo di Lattanzio sopra riportato risenta delle riflessioni di Sen. *prov.* 2.2 e 2.7, passi che abbiamo già menzionato³²⁸, in

contrario di esistere, così che potesse combatterlo. Infatti scossa da mali che tormentano ottiene stabilità e quanto frequentemente è colpita, tanto fortemente s'irrobustisce.

³²² LO CICERO 1989, pp. 66-68.

³²³ Vd. p. 106.

³²⁴ *Non sopporta alcun colpo una felicità mai ferita; ma quella felicità che ebbe un'assidua lotta con le proprie difficoltà, gli si formò il callo per le ferite e non cedette ad alcun male, ma anzi se è caduta combatte in ginocchio.*

³²⁵ *Sin da principio ho rimosso ogni ostacolo per cui nessuno vi possa trattenerne contro il vostro volere; vi si spalanca la strada: se non volete combattere, vi sia concesso fuggire.*

³²⁶ Cfr. *Cons. ad Marc.* 23.3; *vit. beat.* 16.3; *benef.* 2.31.1; *Epist.* 31.8 e 120.11.

³²⁷ LO CICERO 1989, p. 66.

³²⁸ Vd. pp. 102; 104.

cui ricorre l'immagine del saggio che considera le avversità che gli capitano come occasioni d'esercizio e di allenamento morale.

Tuttavia, sempre Lo Cicero³²⁹ riconosce come *Div. inst.* 5.7.8 presenti alcuni debiti con Cicerone: ad esempio, gli intensivi *repugno* e *depugno* compaiono in *fin.* 4.17 e 4.31; *fortiter* abbinato alla resistenza al dolore e ai colpi della sorte è usato in *fam.* 4.15.1 e 5.17.3; la *perfecta virtus* è oggetto di discussione in *Tusc. disp.* 1.109; 2.47; 5.2; la coppia *absolutus* e *perfectus* (anche non riferita alla *virtus*) *orat.* 3.84, *fin.* 4.37, *nat. deor.* 2.34 e 38, *div.* 2.150, *off.* 3.14. Tali debiti ciceroniani risultano più puntuali rispetto a quelli di Seneca sopramenzionati, tuttavia è impossibile negare l'eco del *De providentia* nel paragrafo 8, soprattutto a livello filosofico: perciò, anche questa volta, possiamo riconoscere un altro caso di intertestualità multipla, in cui Lattanzio intreccia due autori (Cicerone e Seneca) che non solo condividono il medesimo retroterra stoico ma anche un lessico molto simile.

Proseguendo, il paragrafo 9 (*Agitata enim [...] roboratur*) presenta invece dei rimandi più precisi agli scritti di Seneca: si tratta di *prov.* 2.6 e 4.16³³⁰, entrambi già oggetto del nostro studio. Dal primo passo, vengono tratti i termini *agitata* e *roboratur* (*operibus [...] doloribus, damnis **exagitantur**, ut verum colligant **robur***); dal secondo invece, che riporta la famosa analogia tra il saggio e l'albero sbattuto dal vento già sfruttata da Lattanzio in *Div. inst.* 3.29.16³³¹, i termini *quatientibus* (reso da *concuti*), *frequenter*, *firmiter* (*Quid miraris bonos viros, ut **confirmentur**, **concuti**? Non est arbor solida nec fortis nisi in quam **frequens** ventus incursat*).

Personalmente, aggiungerei anche che nel paragrafo 9 non siamo solo in presenza di un riuso ma anche di una scrittura in stile senecano. Si noti come nella prima parte della frase Lattanzio contrapponga termini indicanti movimento con parole che indicano stabilità (*agitata-quatientibus / stabilitatem capit*), creando inoltre un ossimoro a contatto (*Agitata enim malis **quatientibus stabilitatem** capit*); nella seconda invece abbiamo una costruzione in parallelismo arricchita dalla figura di suono realizzata con la ripetizione della rotante e della dentale sorda (*quanto frequenter impellitur, tanto firmiter roboratur*), realizzando sul piano formale *concinnitas* ma su quello concettuale un paradosso: più la virtù è colpita, più si rafforza, esattamente come l'albero sferzato

³²⁹ LO CICERO 1989, p.66-67.

³³⁰ Vd. pp. 105; 109.

³³¹ Vd. p. 103 ss.

dal vento in Sen *prov.* 4.16. Una costruzione sintattica che probabilmente Seneca avrebbe apprezzato.

Tuttavia, il caso più interessante in cui Lattanzio riprende il *De providentia* di Seneca è *Div. inst.* 5.22.12 = X24. Dopo aver raccomandato la lettura del trattato senecano³³², Lattanzio riporta quella che a prima vista ne sembra una citazione:

*Deus, inquit [scil. Seneca], homines pro liberis habet, sed corruptos et vitiosos luxuriose ac delicate patitur vivere, quia non putat emendatione sua dignos. Bonos autem, quos diligit, castigat saepius et adsiduis laboribus ad usum virtutis exercet nec eos caducis ac mortalibus bonis corrumpi ac depravari sinit*³³³.

Il passo ha diviso la critica: c'è chi, come Loi³³⁴, che sostiene che sia una riscrittura in stile ciceroniano di Sen. *prov.* 1.6 e 2.6, laddove altri pensano che si tratti di un semplice riassunto (Lausberg³³⁵) o, in alternativa, alla ripresa di una parte perduta del trattato (Boella³³⁶); nella recente edizione critica curata da Freund-Schröttel-Winger³³⁷ viene ricordato il dibattito su questo passo ma rimane sospeso il giudizio. L'analisi più dettagliata di questo *locus* controverso – indubbiamente senecano per *facies* stilistica e concettuale complessiva ma non immediatamente riconducibile a un testo preciso – è stata offerta da Carla Lo Cicero³³⁸, la quale ha verificato in dettaglio se e in che misura le parole usate da Lattanzio trovino riscontro in Seneca; ripropongo il passo questa volta suddiviso nelle sue singole frasi, come accade nel lavoro della Lo Cicero:

- *Deus, inquit [scil. Seneca], homines pro liberis habet*: Seneca non usa mai *filii* né *liberi* per tutti gli uomini rispetto a Dio, ma solo per i saggi e comunque sempre in metafora, come in *prov.* 2.5 ss. (Dio è come i genitori che incalzano i figli affinché non siano oziosi) e *prov.* 4.11-12 (Dio è paragonato ai padri Lacedemoni, che avevano

³³² Vd. pp. 98-99.

³³³ Seneca afferma che Dio considera gli uomini come figli, ma consente che vivano pieni di vizi, nella smodatezza e nella delicatezza, poiché non li considera degni della sua correzione. Al contrario castiga spesso i buoni, che Egli ama, e li sottopone a continue fatiche per esercitarli all'uso della virtù e non permette che vengano spezzati e traviati dai beni caduchi e mortali.

³³⁴ LOI 1961-1965, p. 78 n. 115.

³³⁵ LAUSBERG 1970, p. 40.

³³⁶ BOELLA 1973, p. 487 n. 3.

³³⁷ FREUND-SCHRÖTTEL-WINGER 2025, p. 749, n.1.

³³⁸ LO CICERO 1991b, pp. 379-385.

l'usanza di frustare i propri figli in pubblico per abituarli a sopportare il dolore). Al contempo, Dio è definito da Seneca *parens in benef.* 2.29.4 ed *epist.* 110.10.

- *sed corruptos et vitiosos luxuriose ac delicate patitur vivere*: il passo presenta alcune affinità con Sen. *prov.* 1.6, in cui Seneca contrappone agli uomini buoni che si affannano in varie difficoltà i malvagi che vivono in mezzo ai bagordi. Ma la coppia *corruptos et vitiosos* non è senecana bensì ciceroniana: si legge infatti in *Brut.* 261, dove è riferita allo stile oratorio di Cesare, puro e semplice rispetto a un'abitudine espressiva corrotta: *Caesar autem rationem adhibens consuetudinem vitiosam et corruptam pura et incorrupta consuetudine emendat.*

- *quia non putat emendatione sua dignos*: il termine *emendatio* non ricorre mai nel *De providentia*, ma compare in altre opere (*ira* 1.15.3 e 1.16.2; *clem.* 1.16.3) riferito a persone ricoperte da incarichi governativi che devono mantenere l'ordine oppure ad amici o pedagoghi che devono redarguire. Inoltre, *dignus* in Seneca non è mai collegato con *emendatio*. Nel *De providentia* il concetto di dignità compare invece laddove Seneca parla di chi merita o non merita di essere sottoposto alle prove della vita, cfr. *prov.* 3.3: *indignus visus est a quo vinceretur aliquando fortuna*; 4.8: *digni visi sumus deo in quibus experiretur quantum humana natura posset pati.*

- *Bonos autem, quos diligit, castigat saepius*: il passo presenta certe affinità con alcuni passi senecani, in particolare con i già sopra analizzati *prov.* 2.6 e 2.7; tuttavia, in entrambi i casi Seneca non usa *diligo* per esprimere l'affetto di Dio verso gli uomini. Allo stesso modo *castigo* viene usato come il termine *emendatio* in collegamento con figure titolari di una funzione correttiva-coercitiva, quali il *princeps* in *clem.* 1.22.3 o i magistrati in *ira* 2.27.3; non ricorre mai quando si parla di Dio.

- *et adsiduis laboribus ad usum virtutis exercet*: i termini *adsiduus* e *adsiduitas* ricorrono in *tranq. an.* 17.5 ma con un significato differente (in questo passo Seneca raccomanda il riposo alle menti eccessivamente impegnate; in caso contrario gli *adsidui labores* possono ottundere il pensiero); *labor* e *laborare* sono usati spesso nel *De providentia* in relazione ai *boni viri* (1.6; 2.2; 2.5; 4.11; 5.4); infine *exerceo* è molto impiegato sia da Seneca sia da Lattanzio in relazione alla virtù.

- *nec eos caducis ac mortalibus bonis corrumpi ac depravari sinit*: queste espressioni, afferma Lo Cicero³³⁹, non compaiono mai in Seneca. Al contrario, si riconosce un chiaro debito con alcuni testi biblici³⁴⁰.

Il primo della serie è il *Libro dei Proverbi*; Dio esorta il buon fedele ad accogliere la sua sapienza e i suoi precetti, affermando alla fine (*Prov.* 3,12):

Quem enim diligit Dominus, corripit: flagellat autem omnem filium quem recipit. (Vetus Latina) / *Quem enim diligit, Dominus corripit et quasi pater in filio complacet sibi.* (Nova Vulgata)³⁴¹

Il secondo brano proviene dalla *Lettera agli Ebrei*, il cui autore, citando il medesimo passo dei *Proverbi* sopra riportato (tradotto dalla LXX), esorta i fedeli a sopportare la lotta con il peccato e a confidare nell'azione paterna di Dio (*Hebr.* 12,6):

Quem enim diligit deus, verberat: castigat autem omnem filium, quem recipit. (Vetus Latina) / *Quem enim diligit, Dominus castigat, flagellat autem omnem filium, quem recipit.* (Nova Vulgata)³⁴²

Il terzo passo proviene dall'*Apocalisse*. Dio attraverso le parole di Giovanni redarguisce la chiesa di Laodicea per la sua inerzia, esortandola ad agire (*Apoc.* 3,19):

Ego quos amo redarguo et castigo (Vetus Latina); *Ego, quos amo, arguo et castigo* (Nova Vulgata)³⁴³.

Si può notare come tutti e tre i passi, molto simili fra loro, presentino un vocabolario che riscontriamo in *Div. inst.* 5.22.12: abbiamo l'uso di verbi da una parte affettivi (*diligo, amo*), dall'altra 'punitivi' (*redarguo, castigo, flagello*); a questo lessico corrisponde l'idea di un Dio padre premuroso verso i figli ma che non esita a intervenire pesantemente contro di loro, producendo in tal modo un male apparente (è chiaro infatti che in realtà Dio agisce in vista del bene dei figli).

³³⁹ LO CICERO 1991b, p. 385.

³⁴⁰ LO CICERO 1991b, p. 390.

³⁴¹ *Il Signore colpisce colui che ama: inoltre colpisce con sferzi ogni figlio che accoglie / Il Signore colpisce colui che ama, come un padre si compiace nel proprio figlio.*

³⁴² *Infatti Dio colpisce colui che ama: inoltre castiga ogni figlio che accoglie / Il Signore castiga colui che ama, inoltre sferza ogni figlio che accoglie.*

³⁴³ *Io rimprovero e castigo coloro che amo. / Io accuso e castigo coloro che amo.*

Con tutta probabilità, il cristiano Lattanzio, avvezzo a letture bibliche, nello scrivere questo passaggio della sua opera poteva benissimo avere in mente questi passi, il cui influsso peraltro si avverte anche nei paragrafi successivi (cfr. *Div. inst.* 5.22.13 ss.). In sostanza, dal punto di vista teologico-morale Lattanzio assume una posizione biblica più ancora che senecana: egli ritiene infatti che il cristiano debba accettare la sofferenza che Dio gli manda perché essa ha il doppio scopo per un verso di punire eventuali peccati compiuti, per l'altro di convincere il fedele a non commetterli più (una sorta di punizione preventiva); in questo il comportamento di Dio non è diverso da quello di un padre amorevole, ma severo, che non esita a ricorrere allo strumento della punizione pur di educare il proprio figlio.

Questa visione dell'azione divina è facilmente raccordabile a suggestioni, concettuali e testuali, provenienti dall'Antico Testamento, dove Dio punisce il popolo d'Israele per aver abbandonato la sua Legge e aver abbracciato l'idolatria, suscitando in tal modo la sua ira giusta³⁴⁴. Al contempo, sul versante non confessionale, Lattanzio riprende un tema caro alla storiografia romana quale appunto la corruzione dei popoli provocata da uno stile di vita smodato e dedito ai vizi³⁴⁵, applicandolo in questo caso ai pagani³⁴⁶.

Perciò, una volta compiuta un'analisi testuale ravvicinata, possiamo dire che *Div. inst.* 5.22.12, passo da cui siamo partiti, non può essere una citazione diretta da Seneca, dal momento che, soprattutto nella sua parte finale, tale passo appare pervaso da idee riconducibili alla Bibbia e, più in generale al pensiero cristiano; tuttavia non è possibile escludere che Lattanzio abbia preso le mosse da passi senecani – magari proprio da *prov.* 1.6 e 2.6 sui quali Lui aveva richiamato l'attenzione³⁴⁷ – per produrre poi un *locus* che non si può considerare *Senecanus totus*. In altre parole, Lattanzio mette in pratica, ancora una volta, un processo di riutilizzo e contestuale 'deviazione' del pensiero di Seneca per esaltare il pensiero cristiano: si parte dal filosofo pagano, autorevole precedente, per giungere alle proprie tesi.

³⁴⁴ Su quest'argomento Lattanzio si pone in netta contrapposizione a Seneca, come si avrà modo di illustrare nel prossimo capitolo.

³⁴⁵ Basti ricordare, per tutte, la ben nota analisi della corruzione di Roma compiuta da Sallustio all'interno delle sue monografie.

³⁴⁶ Per approfondire la teoria della punizione preventiva da parte di Dio, vd. LO CICERO 1991b, pp. 388-400.

³⁴⁷ Vedi sopra.

Lattanzio compie un ulteriore debito intertestuale alcuni paragrafi più avanti. In *Div. inst.* 5.22.16 = X25 Lattanzio spiega il motivo per cui Dio sottopone a persecuzioni i Cristiani:

*Itaque ne tam corrumperentur otio quam patres eorum licentia, premi eos voluit ab iis, in quorum manibus eos collocavit, ut et labentes confirmet et corruptos ad fortitudinem reparet et fidos experiatur ac temptet*³⁴⁸.

Il testo presenta una contraddizione: mentre nella prima parte si giustificano le persecuzioni con la prevenzione dal peccato, nella seconda invece sono giustificato con il desiderio di temperare le varie categorie di credenti. In queste righe, nota Lo Cicero³⁴⁹, compaiono delle espressioni mutate da alcuni passi di Seneca. In particolare, un'espressione come *et labentes confirmet* echeggia *prov.* 4.16 (*quid miraris bonos viros, ut confirmentur, concuti*), ma più ancora in *fidos experiatur ac temptet* si coglie una traccia evidentissima di *prov.* 4.3 (*opus est enim ad notitiam sui experimento; quid quisque posset nisi temptando non didicit*)³⁵⁰: si noti infatti la ripresa combinata dei lessemi senecani *experimento* (cfr. *experiatur*) e *temptando* (cfr. *temptet*)³⁵¹; in buona sostanza, Lattanzio riprende l'ormai consolidato tema senecano delle prove mandate da Dio per temperare il saggio, ma lo riferisce – come prevedibile – ai Cristiani.

Nel paragrafo successivo (*Div. inst.* 5.22.17 = X26) Lattanzio propone un'immagine militare: Dio è come un generale che mette alla prova i propri soldati:

Quomodo enim potest imperator militum suorum probare virtutem, nisi habuerit hostem? Et illi tamen adversarius exsurgit invito, quia mortalis est et vinci potest, deo autem quia repugnari non potest, ipse adversarios nomini suo excitat, non qui contra ipsum deum pugnent, sed contra milites

³⁴⁸ Dunque perché non vengano consumati dall'ozio esattamente come i loro padri furono consumati dalla dissolutezza, volle che questi venissero incalzati da quelli, nelle cui mani li gettò, affinché sia coloro che sono nel dubbio vengano resi saldi nella fede sia i corrotti dal peccato siano ricondotti alla fortezza sia i fedeli vengano messi alla prova e testati.

³⁴⁹ LO CICERO 1991b, p. 403.

³⁵⁰ C'è bisogno infatti di una prova per aver conoscenza di sé; che cosa ciascuno possa fare non lo impara se non mettendosi alla prova.

³⁵¹ Significativamente la ripresa lattanziana non riguarda quelle parti del messaggio senecano più indirizzate verso l'ambito morale, cfr. *ad notitiam sui*, cioè il socratico *conosci te stesso*; *didicit*, ossia la formazione morale come apprendimento. Lattanzio sta sviluppando un discorso religioso, non morale.

*eius, ut devotionem ac fidem suorum vel probet vel corroboret, donec pressurae verberibus diffluentem corrigat disciplinam*³⁵².

Questo testo, come segnalano sia Vincenzo Loi che Carla Lo Cicero³⁵³, risente di Sen. prov. 4.8:

*Quare deus optimum quemque aut mala valetudine aut luctu aut aliis incommodis adficit? Quia in castris quoque periculosa fortissimis imperantur: dux lectissimos mittit qui nocturnis hostes adgrediantur insidiis aut explorent iter aut praesidium loco deiciant. Nemo eorum qui exeunt dicit “male de me imperator meruit”, sed “bene iudicavi”*³⁵⁴.

Il brano propone la medesima metafora ma in una luce differente: infatti Seneca non parla di tutti gli uomini ma solo del saggio; al contrario Lattanzio, come detto sopra, parla di tutti i Cristiani, perché tutti sono soggetti alle correzioni di Dio, gli uni per temprarsi, gli altri per ritornare saldi nella fede. Non solo: Lo Cicero riconosce debiti testuali anche con altri passi di Seneca: in particolare la coppia *vel probet vel corroboret* ricorda prov. 5.10, in cui il saggio è paragonato all'oro temprato dalla fiamma (*ignis aurum **probat**, miseria fortes viros*) ed *epist.* 80.3, dove l'animo dell'uomo è rafforzato dai colpi della sorte (*quanto facilius animus **conroboreari** possit, ut fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus, ut conculcatus exsurgat*); la parola *verberibus* ricorda prov. 4.11, passo in cui Seneca fa riferimento alla già menzionata usanza dei Lacedemoni di frustare in pubblica piazza i propri figli per temprarli e li paragona al saggio che subisce le sferzate della sorte (*Numquid tu inuisos esse Lacedaemoniis liberos suos credis, quorum experiuntur indolem publice **verberibus** admotis?*).

³⁵² Infatti in quale modo un generale può testare il valore dei propri soldati, se non presentandogli un nemico? E tuttavia dinanzi a quello si erge un avversario non desiderato, poiché è mortale e può essere sconfitto, al contrario Dio, poiché non può essere battuto, Lui stesso scatena a suo nome un avversario, che non combatta contro Dio stesso, ma contro i suoi soldati, per o mettere alla prova la fedeltà dei suoi uomini o renderla più forte, fino a che non renda salda la loro disciplina che tende a vacillare con gli sferzi della persecuzione.

³⁵³ LOI 1961-1965, pp. 86-87; LO CICERO 1991b, pp. 402-403.

³⁵⁴ Per quale motivo Dio assegna ad ogni migliore una malattia o un lutto o altre difficoltà? Perché egli si comporta come un generale che nell'accampamento ordina ai soldati fortissimi anche azioni pericolose: il comandante invia i soldati scelti perché aggrediscano i nemici in sortite notturne o esplorino una strada oppure rimuovano un presidio da un luogo. E nessuno di quelli che vanno afferma “Il comandante pensa male di me” ma “ha giudicato bene”.

Un altro argomento su cui c'è corrispondenza tra Seneca e Lattanzio è quello della *patientia*, intesa come forza capace di resistere positivamente ai dolori e ai tormenti: Seneca, al quale si deve l'importanza che questo concetto assume in ambito filosofico³⁵⁵, definisce la *patientia* in diversi passi, tra cui, oltre al già più volte citato *prov.* 2.4:

const. sap. 15.2: *et cum cogitastis quan tum putetis vos **pati** posse, sapientis **patientiae** paulo ulteriorem terminum ponitis*³⁵⁶.

vit. beat. 25.6: *an dubium est quin escendat nitatur obluctetur **patientia** fortitudo perseverantia et quaecumque alia duris opposita virtus est et fortunam subigit*³⁵⁷?

epist. 67.10: *cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur. Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, **patientia**; ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt*³⁵⁸.

Dominguez del Val³⁵⁹ elenca una serie di passi di Lattanzio in cui ricorrono alcune espressioni molto simili fra loro e che dimostrano un debito con alcuni passi di Seneca.

Il primo passo è *Div. inst.* 3.27.12 = X10: Lattanzio contrappone al saggio pagano-stoico, che soffre per la gloria, il saggio cristiano che soffre per Dio:

*Beatus est igitur sapiens in tormentis. Sed cum torquetur pro fide, pro iustitia, pro deo, illa **patientia doloris** beatissimum faciet*³⁶⁰.

³⁵⁵ Al tempo della prima Stoà *patientia* era considerata resistenza passiva, sofferente, contrapposta invece alla *fortitudo* / ἀνδρεία, virtù primaria. Con Panezio e la Stoà di mezzo tale virtù inizia ad assumere maggior importanza, tuttavia sempre in coppia con la *fortitudo*: così compare ad es. in Cic. *part.* 77, dove viene definita una forma di sopportazione passiva di una situazione già data. Sarà invece proprio Seneca a dare alla parola *patientia* il significato e lo spessore concettuale che verrà ereditato dagli scrittori cristiani e, tramite loro, dalla nostra contemporaneità. Per approfondire, vd. DIONIGI 2000, p. 415 n. 7.

³⁵⁶ *E dopo aver pensato quanto voi siate in grado di sopportare, allora ponete il limite della sopportazione del saggio un po' più in là.*

³⁵⁷ *Si dubita forse che la sopportazione, la forza d'animo, la perseveranza salgano si sforzino resistano e qualsiasi altra virtù si oppone alle avversità e sottomette la fortuna?*

³⁵⁸ *Mentre uno resiste con forza ai tormenti, sfrutta ogni virtù. Forse solo una è in prima linea e si mostra più delle altre, la sopportazione; del resto vi è la forza d'animo, della quale la sopportazione, la pazienza continua e la resistenza sono dei rami.*

³⁵⁹ DOMINGUEZ DEL VAL 1972, pp. 315-317.

³⁶⁰ *Il saggio è dunque beato nei tormenti. Ma quando è torturato per la fede, per la giustizia, per Dio, quella sopportazione lo renderà felicissimo.*

Questo passo presenta una somiglianza con *tranq. an.* 8.1, dove Seneca critica le ricchezze, fonte di inutile fastidio, e le paragona alle vere sofferenze che l'uomo deve inevitabilmente sopportare:

*Nam, si omnia alia quibus angimur compares, mortes, aegrotationes, metus, desideria, **dolorum laborumque patientiam**, cum iis quae nobis mala pecunia nostra exhibet, haec pars multum praegravabit*³⁶¹.

A *tranq. an.* 8.1 fanno riferimento anche altri due passi di Lattanzio: il primo è *Div. inst.* 6.4.11, dove la *patientia laborum* è menzionata in un elenco di virtù che conducono al cielo; il secondo è *Div. inst.* 7.5.15, dove spiega che l'uomo è stato creato debole e mortale perché potesse esplicitare la virtù attraverso le fatiche del vivere:

[...] *et si **patientiam** iugem ad summum illum gradum finemque perduxerit, dabitur ei corona virtutis et a deo **pro laboribus** quos in vita propter iustitiam pertulit immortalitate donabitur*³⁶². (*Div. inst.* 6.4.11 = X27)

[...] *ut proponeret homini virtutem id est **tolerantiam malorum ac laborum**, per quam posset praemium immortalitatis adipisci*³⁶³. (*Div. inst.* 7.5.15 = X31)

Ci sono poi *Div. inst.* 3.29.16, passo già esaminato nell'ambito del nostro studio³⁶⁴, e *Div. inst.* 5.22.3, dove compare il sintagma *patientia malorum*:

[...] *siquidem virtus est **perferendorum malorum fortis atque invicta patientia***³⁶⁵. (*Div. inst.* 3.29.16)

³⁶¹ Infatti, se tu paragoni ogni altra cosa dalle quali siamo soffocati, le morti, le malattie, le paure, i desideri, la sopportazione dei dolori e delle fatiche, con questi che il nostro cattivo denaro ci offre, questa parte sarà di gran lunga un peso inutile.

³⁶² [...] e se continuerà a portare addosso il giogo della sopportazione fino a quello sommo grado e fine, gli verrà donata la corona della virtù e riceverà in dono da Dio l'immortalità per le fatiche che in vita sopportò in nome della giustizia.

³⁶³ [...] affinché offrisse all'uomo la virtù, cioè la sopportazione dei mali e delle fatiche, per quale potesse acquisire il premio dell'immortalità.

³⁶⁴ Vd. p. 103.

³⁶⁵ [...] Tanto è vero che la virtù si identifica con una forte e mai vinta resistenza nel sopportare continuamente i mali.

*Patientia est enim malorum quae aut inferuntur aut accidunt cum aequanimitate perlatio*³⁶⁶. (Div. inst. 5.22.3 = X23)

Il medesimo sintagma si legge già – e per due volte – nel *De providentia*, in due passi peraltro in cui il concetto di *patientia* risulta retoricamente ribadito ora mediante poliptoto (*patientiam ... patientiā*) ora tramite *variatio* (*extra patientiam ... supra patientiam*):

*Ad contemnendam patientiam malorum animus patientia pervenit.*³⁶⁷. (prov. 4.13)

*Ferte fortiter. Hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*³⁶⁸. (prov. 6.6)

In questo secondo passo senecano assume particolare rilievo la metafora spaziale che delinea una sorta di carta geografica del male nel mondo: rispetto alla sopportazione dei mali, Dio si trova al di fuori, il dolore gli è estraneo, non gli appartiene né gli pertiene; il saggio invece è al di sopra dei mali, quasi a suggerire che il saggio sia meglio di Dio in quanto supera, grazie alla sua virtù personale, una situazione naturale di inferiorità e di disagio esistenziale, laddove Dio di queste cose neppure ha percezione.

La ‘senecanità’ della definizione di *patientia* in Lattanzio può trovare infine conferma nel carattere retorico della sua definizione che abbiamo letto, poc’anzi, in Div. inst. 3.29.16, passo che qui riporto di nuovo – [...] *siquidem virtus est perferendorum malorum fortis atque invicta patientia* – allo scopo di rendere ancora più evidente sia il chiasmo che costituisce l’architettura della definizione stessa (*virtus est [...] fortis atque invicta patientia*) sia l’omeoteleuto che specifica in quale ambito si esercita tale capacità (*perferendorum malorum [...] patientia*) sia l’aggettivazione ‘agonistica’ (*fortis atque invicta patientia*) che richiama alla memoria l’analoga concezione della *virtus* del *sapiens*, inteso come *vir fortis*, che rappresenta un tratto concettuale primario dello stesso *De providentia*. In buona sostanza, nel momento in cui recupera un tratto di pensiero senecano Lattanzio, più o meno intenzionalmente o inconsciamente, ne

³⁶⁶ La pazienza è infatti la sopportazione con animo sereno dei mali che ci sono inflitti o ci capitano.

³⁶⁷ L’animo giunge ad una imperturbabile sopportazione dei mali attraverso la sopportazione stessa.

³⁶⁸ Resisti con forza. Questo è ciò con cui vi ponete avanti Dio: egli è estraneo al sopportare i mali, voi ne siete al di sopra.

recupera anche lo stile, con l'effetto che, nel caso specifico, la definizione di *patientia* risulta doppiamente senecana.

Merita da ultimo una menzione anche *Div. inst.* 5.13.11 = X22, dove Lattanzio descrive la forza, tanto fisica quanto morale, con cui i Cristiani sopportano i *tormenta* inflitti dai loro persecutori, una forza soprannaturale donata loro da Dio:

*Nam cum videat vulgus dilacerari homines variis **tormentorum** generibus et inter fatigatos carnifices invictam tenere patientiam, existimant, id quod res est, nec consensum tam multorum nec perseverantiam morientium vanam esse nec ipsam **patientiam** sine deo cruciatus tantos posse superare*³⁶⁹.

Questo passo sarebbe influenzato dalla locuzione *tormentorum patientia* presente in *Sen. epist.* 66.5 e 67.5: nella prima lettera la *patientia* viene menzionata nell'ambito di un elenco di beni morali secondo lo Stoicismo; nella seconda è probabilmente (dato il testo lacunoso) messa in relazione con la virtù all'interno di un ragionamento sillogistico:

*Quaedam, ut nostris [scil. Stoicis] videtur, prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae; quaedam secunda, in materia infelici expressa, tamquam **tormentorum patientia** et in morbo gravi temperantia: illa bona derecto optabimus nobis, haec, si necesse erit*³⁷⁰. (*epist.* 66.5)

*Si virtus optabilis est, nullum autem sine virtute bonum, et omne bonum optabile est; deinde etiam si *** **tormentorum fortis patientia** optabilis est*³⁷¹. (*epist.* 67.5)

Venendo ora a una valutazione complessiva dei legami intertestuali che ho messo in evidenza, sebbene in alcuni casi gli accostamenti proposti da Dominguez del Val

³⁶⁹ Infatti quando il popolo vede gli uomini fatti a brandelli con vari tipi di tortura e mantenere indefessa la loro capacità di sopportazione in mezzo ai carnefici ormai stanchi, egli pensa, cosa che in effetti è vera, che l'adesione perseverante alla fede di così tante persone e così tanti morenti non è vana e la stessa forza di resistenza non può superare così tante torture senza l'aiuto di Dio.

³⁷⁰ Alcuni beni, secondo gli Stoici, non i primi, come la gioia, la pace, la salvezza della patria; alcuni sono di seconda importanza, che si esprimono in situazioni sfortunate, quali la sopportazione dei tormenti e la moderazione durante una grave malattia: quei beni primari li desidereremo sicuramente, questi secondari se sarà necessario.

³⁷¹ Se la virtù è desiderabile, ma non esiste bene senza la virtù, allora ogni bene è desiderabile; se *** la forte resistenza dei tormenti è desiderabile.

risultino francamente deboli, tuttavia è innegabile che Lattanzio abbia più volte recuperato (e reinterpretato) espressioni e concetti già presenti in Seneca. Anzi, come afferma Ivano Dionigi³⁷², Lattanzio, insieme a Tertulliano, rappresenta quel ramo dei pensatori cristiani che presentano un maggior debito (se non un'adesione) verso lo Stoicismo nella rappresentazione della *patientia* cristiana, rispetto ad altri autori come Cipriano e Agostino i quali, più profondamente intrisi di pensiero cristiano, mostrano invece un certo distacco dal filosofo neroniano³⁷³.

Sussiste tuttavia una differenza fondamentale che pone Lattanzio contro Seneca: mentre il filosofo in *prov.* 6.6, afferma che Dio è al di fuori della *patientia*, al contrario il Dio di Lattanzio ha sofferto, al momento della sua incarnazione in un *Christus patiens* inviato dal Padre affinché offrisse un chiaro esempio di *patientia* unita alla *virtus*. Tale differenza risulta amplificata anche grazie ad ulteriori richiami intertestuali che, manco a dirlo, guardano sempre a Seneca. Ciò si evince in modo particolare da *Div. inst.* 4.24.27 = X19, dove Lattanzio immagina il Figlio di Dio rimproverare i cristiani pavidì con queste parole:

*“Ecce et in me dolor ac mors habet potestatem, et ea ipsa quae times vinco, ut victorem te faciam doloris ac mortis. Prior vado per ea quae sustineri non posse praetendis; si praecipientem sequi non potes, sequere antecedentem”*³⁷⁴.

Loi³⁷⁵ coglie in questo paragrafo un'eco di *prov.* 4.8, passo in cui Seneca spiega che il saggio affronta i pericoli per essere d'esempio agli altri:

*Idem dicant quicumque iubentur pati timidis ignavisque flebilis: “Digni visi sumus deo in quibus experiretur quantum humana natura posset pati”*³⁷⁶.

³⁷² Per approfondire lo studio di *patientia* negli autori cristiani, vd. DIONIGI 2000, pp. 419-425.

³⁷³ Ad esempio, Cipriano in *bon. pat.* 2 definisce la *patientia* dei pagani falsa rispetto a quella di Dio; Agostino invece nel suo *De patientia* presenta una visione paradossale della virtù seguendo alcune suggestioni bibliche.

³⁷⁴ *Ecco il dolore e la morte hanno su di me potere, e io vinco queste stesse cose che tu temi, per renderti vincitore del dolore e della morte. Io vado per primo incontro a quelle cose che tu pretendi di non poter sostenere; se tu non puoi seguire uno che te lo insegna, segui chi ti precede nel farlo.*

³⁷⁵ LOI 1961-1965, pp. 87-88.

³⁷⁶ *Allo stesso modo dicano tutti coloro che gli è stato ordinato di affrontare azioni che suscitano il pianto ai paurosi e deboli: “Siamo sembrati degni a Dio di dimostrare quanto la natura umana possa sopportare”.*

Si può notare, in generale, una forte somiglianza di caratterizzazione tra il saggio e Cristo: in entrambi i casi essi rappresentano l'*exemplum* di quanto l'essere umano possa sopportare e il loro modello, fatto di una vita concretamente vissuta e di mali sperimentati, esorta anche i pavidì a seguirli. Tuttavia, bisogna sottolineare la differenza dello scopo: il saggio stoico agisce a maggior gloria personale; Cristo invece insegna la strada per il Cielo a tutti gli uomini, una salvezza che si ottiene appunto anche affrontando le sofferenze³⁷⁷. Nel caso tuttavia di *prov.* 4.8, passo sopra riportato, si può notare che la presentazione del saggio come, per così dire, "il meglio dell'umanità" abbia una valenza indubbiamente elitaria (non è da tutti essere *sapiens*) ma anche ecumenica: proponendosi infatti come *exemplum* il *sapiens patiens* indica la via anche agli altri uomini, non diversamente dal suo *alter ego* teologico, ossia il *Christus patiens*.

Non solo: Lattanzio sfrutta ancora le parole di Seneca per rinfacciare ai pagani la loro ipocrisia, dal momento che definiscono somma virtù la sopportazione dei mali ma giudicano stolti i Cristiani che con grande dignità affrontano le torture e si rifiutano di sacrificare agli dei:

*Recte igitur Seneca incongruentiam hominibus obiectans ait: "Summa virtus illis videtur magnus animus, et idem eum qui contemnit mortem pro furioso habent, quod est utique summae perversitatis"*³⁷⁸. (*Div. inst.* 5.13.20 = Sen. *Exhort.* F78 Vottero = F14)

In questo frammento, come spiega Vottero³⁷⁹, Seneca accenna a due concetti importanti della filosofia stoica, ossia la μεγαλοψυχία (resa in latino con *magnus animus*) e la διαστροφή (*perversitas*). La prima era una virtù fondamentale per Stoici, la seconda invece era un 'travisamento' della mente, causato da fattori esterni, che deviano l'uomo dalla natura e dalla retta ragione. Con molta probabilità, Seneca non si riferiva agli uomini in generale, ma a degli Stoici incoerenti, che a livello teorico spronavano alla sopportazione del male e al disprezzo della morte, ma che nei fatti con viltà fuggivano l'una e l'altra, giudicando folle chi invece le metteva in pratica. Perciò, anche in questo

³⁷⁷ Secondo HELM 1996, pp. 372-374 questo rimando alla *patientia* di Cristo ispirata a quella senecana aveva uno scopo ben preciso: quello di offrire un modello di *vir bonus* cristiano contrapposto a quello pagano, un'antitesi significativa soprattutto in un periodo di persecuzioni.

³⁷⁸ Dunque giustamente Seneca criticando l'incoerenza degli uomini afferma: "Per loro la somma virtù corrisponde a un animo grande, eppure considerano folle colui che disprezza la morte, cosa che è indizio del loro grande travisamento".

³⁷⁹ VOTTERO 1998, pp. 322-323.

caso, Lattanzio reinterpreta il significato originale del brano, applicandolo a tutti i pagani (e dunque anche agli Stoici), sostenendo l'incoerenza non solo del loro agire ma anche del loro pensiero.

A esposizione terminata, è giusto chiedersi quale sia il rapporto tra questa teoria sul bene e sul male di Lattanzio e lo Stoicismo. Troppo forte è infatti il debito con Seneca e soprattutto con il suo trattato *De providentia* per pensare che il Padre della Chiesa si sia limitato a giustapporre le sue idee a quelle del filosofo pagano. Tuttavia, come si è puntualmente illustrato, non mancano differenze che allontanano Lattanzio da Seneca, come ad esempio il nemico da combattere e lo scopo per cui soffrire. In più, le suggestioni bibliche segnalate da Carla Lo Cicero contaminano la dottrina stoica con filoni di pensiero dalla matrice alquanto diversa. Infine, nel pensiero lattanziano si registra anche l'influenza della tradizione giudeocristiana delle 'due vie', presente nella letteratura cristiana delle origini (come la *Didachè*), secondo la quale il cristiano è chiamato a scegliere tra la via della perdizione (facile e allettante) e quella della salvezza (difficile e faticosa)³⁸⁰. Tutto ciò impedisce di parlare, a proposito di Lattanzio, di teologia stoica.

Ritengo invece che sia equilibrato affermare quanto segue: Lattanzio, costretto a vivere nel nascondimento a causa delle persecuzioni contro i Cristiani³⁸¹, può aver trovato nel *De providentia* senecano un'interpretazione pagana (e forse anche una consolazione letteraria) a quello che biograficamente stava vivendo e si trattava di un'interpretazione della storia umana che coincideva con le suggestioni bibliche di un Dio che redarguisce il proprio popolo ma senza abbandonarlo e nella figura di Cristo volontariamente sofferente, modello e conforto per ogni cristiano perseguitato.

Questa dottrina stoica 'di base' viene a sua volta fusa con una visione del mondo fortemente dualistica, che risente della tradizione giudeocristiana delle 'due vie' e forse, andando ancora più all'indietro, alla tradizione dualistica del pensiero filosofico greco la quale ebbe, come è noto, quale massimo e più influente rappresentante Platone e il platonismo, altro rivolo culturale di cui si alimentò il nascente pensiero cristiano.

³⁸⁰ Per approfondire quest'ultimo punto, vd. LOI 1961-1965, pp. 89-94.

³⁸¹ Si ricordi che le *Divinae institutiones* furono scritte tra il 304 e il 313, quando il Cristianesimo stava subendo quella che sarebbe stata l'ultima fase delle persecuzioni da parte del potere politico.

In questo modo, come afferma anche Loi³⁸², Lattanzio creò una teologia unica e originale, frutto dell'incontro di più modelli culturali e filosofici, tra i quali lo Stoicismo di Seneca si può dire che giochi la parte del leone. Infatti, pur nel riconoscimento della varietà delle influenze che hanno modellato il pensiero di Lattanzio, è inevitabile e corretto su un piano tanto storico-culturale quanto letterario apprezzare appieno la fluidità, la versatilità e direi anche l'acume con cui il già retore e ora cristiano Lattanzio riutilizza il filosofo pagano Seneca, fonte per lui di grande ispirazione e nel contempo suo avversario nell'arena del pensiero. Ma d'altra parte un attento lettore di Seneca quale appunto è stato Lattanzio non può non aver introiettato appieno il senso ultimo della celeberrima massima *Marcet sine adversario virtus*.

³⁸² LOI 1961-1965, p. 80.

CAPITOLO VII: L'IRA DI DIO

Già nel precedente capitolo si è brevemente accennato all'ira che Dio prova nei confronti dei peccatori: questo è l'argomento principale dell'omonimo trattato di Lattanzio, opera con la quale il Padre della Chiesa si contrappone nettamente al pensiero pagano. Nelle sue riflessioni, Lattanzio non può fare a meno di citare Seneca, il quale diventa un interlocutore privilegiato. Si è già avuta occasione di illustrare, all'interno del capitolo IV³⁸³, il rapporto intertestuale tra *ira Dei* 7.7-8 e 10 con Sen. *ira* 1.3.6-8 riguardo alcuni aspetti dell'antropologia; ora ne verranno illustrati altri, relativi per l'appunto all'ira divina.

Il primo caso di confronto è rappresentato dal capitolo 5 del *De ira Dei*, espressamente dedicato alla dottrina stoica. A differenza degli Epicurei, che non solo negarono che Dio possa adirarsi, ma addirittura sostennero la sua totale indifferenza alle vicende degli uomini (promuovendone una rappresentazione che lo vedeva tranquillo e immobile nella sua eterna quiete), gli Stoici hanno compreso quanto Dio sia perfetto, ricco di virtù, Padre buono e sollecito nei confronti degli uomini. Negano tuttavia che Dio possa adirarsi, proprio perché buono e perfetto, Dio non può essere soggetto a passioni negative, tanto meno all'ira, descritta minuziosamente nei suoi sintomi e nelle sue devastanti conseguenze in *ira Dei* 5.2-4 = X36. Questi paragrafi, come dimostrano Dominguez del Val e Carla Lo Cicero³⁸⁴, risentono indubbiamente della descrizione dell'irato delineata da Seneca in più punti del suo trattato.

In *ira Dei* 5.2, Lattanzio spiega che l'opinione per cui Dio non possa turbarsi o ricevere offese goda molto favore tra il popolo:

*Favorabilis admodum ac popularis oratio non cadere in deum hanc animi
pusillitatem ut ab ullo se laesum putet, qui laedi non potest, ut **quieta** illa et*

³⁸³ Vd. pp. 60-64.

³⁸⁴ DOMINGUEZ DEL VAL 1972, pp. 320-321; LO CICERO 1991, pp. 1242-1245.

*sancta maiestas **concitetur** perturbetur **insaniat**, quod est terrenae fragilitatis*³⁸⁵.

I termini di questo passo da me evidenziati (nell'ordine *quieta, concitetur, insaniat*) sono tratti da Sen. *ira* 1.2.1-2, dove viene descritta la violenza e il carattere folle dell'ira rispetto agli altri *adfecta*, a giudizio di Seneca più moderati:

*Ceteris [scil. adfectis] enim aliquid **quieti** placidique inest, hic totus **concitatus** et in impetu est [...] quidam itaque e sapientibus viris iram dixerunt brevem **insaniam***³⁸⁶.

Nel paragrafo successivo (*ira Dei* 5.3) invece Lattanzio offre una rappresentazione fisiognomica dell'irato:

*Quod si hominem quoque, qui modo sit sapiens et gravis, ira non deceat, siquidem cum in animum cuiusque incidit, velut **saeva tempestas** tantos excitet fluctus ut statum mentis inmutet, **ardescant oculi, tremat os, lingua titubet, dentes concrepent, alternis vultum maculet nunc suffusus rubor nunc pallor albescens**, quanto magis deum non deceat tam **foeda mutatio***³⁸⁷!

Si tratta, come è intuibile già a prima lettura, di una riscrittura consapevole della descrizione dell'irato fatta da Seneca all'inizio del suo trattato, descrizione da cui Lattanzio riprende diversi elementi specifici:

Flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor** exaestuante ab imis praecordiis sanguine, **labra quatiuntur, dentes comprimuntur**, horrent ac surriguntur capilli [...] **gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus

³⁸⁵ È opinione incline a trovare favore popolare che Dio non possa avere una debolezza d'animo tale per cui pensi di essere stato offeso da qualcuno, Lui che non può essere offeso, tale per cui la sua quiete e santa maestà venga scossa turbata sconvolta, cosa che è propria della fragilità terrena.

³⁸⁶ Infatti nelle altre passioni c'è qualcosa di quieto e tranquillo, questa invece è tutta scossa e si realizza in uno slancio [...] dunque alcuni uomini saggi dissero che l'ira è una breve follia.

³⁸⁷ Se dunque all'uomo, purché sia saggio e fermo nel carattere, non si addice l'ira, ira che quando colpisce l'animo di ciascuno, come una terribile tempesta scatena così tanti flutti che muta la condizione della mente, gli occhi prendono fuoco, la bocca trema, la lingua balbetta, i denti digrignano rumorosamente, il volto si riempie di macchie ora di un rosso soffuso ora di un bianco pallido, quanto più è bene che Dio non subisca un tale deformante sconvolgimento!

*sermo praeruptus [...] foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescuntium*³⁸⁸. (*ira* 1.1.4)

Gli stessi elementi si ritrovano anche in *ira* 2.35.3-5: il viso deturpato (*pulcherrima ora foedavit [...] animum cuius extra imago tam foeda est?*), gli occhi fiammeggianti e il parlare scomposto (*flamma lumina ardentia, sibilo mugituque et gemitu*). Simili elementi icastici sono anche in *ira* 3.4.1-2 e si tratta, nella fattispecie, dell'alternarsi sul volto del rossore e del pallore (*nunc subducto retrorsus sanguine fugatoque pallentem, nunc in os omni calore ac spiritu verso subrubicundum et similem cruento*), oppure i particolari delle labbra tremanti e il parlare sconnesso (*incerta verba subitis exclamationibus, tremantia labra interdumque compressa et dirum quiddam exsibilantia*).

Da *ira* 2.36.1, inoltre, Lattanzio recupera il termine *mutatio*, che Seneca utilizza quando parla della deformità sia d'aspetto sia di carattere causata dall'ira:

*Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit aspexisse speculum. Perturbavit illos tanta mutatio sui*³⁸⁹.

Infine, da *ira* 3.3.3 Lattanzio riprende l'immagine della tempesta che trascina con sé chi ne è vittima:

*Quid ergo? Sanum hunc aliquis vocat qui velut tempestate correptus non it sed agitur et furenti malo servit [...]?*³⁹⁰

La descrizione dell'irato prosegue nel paragrafo successivo, in cui Lattanzio elenca le azioni che un uomo, rivestito di potere, potrebbe compiere in preda alla passione:

Et si homo qui habeat inperium ac potestatem late noceat per iram, sanguinem fundat, urbes subvertat, populos delet, provincias ad solitudinem redigat, quanto magis deum, qui habeat totius generis humani

³⁸⁸ Gli occhi fiammeggiano e saltano in fuori, compare un gran rossore attorno a tutta la bocca per il sangue che scorre abbondante dal profondo del cuore, le labbra tremano, i denti sbattono gli uni contro gli altri, i capelli si alzano e si scompigliano [...] un gemito, un mugito e un discorso emessi a scatti con versi pronunciati a fatica [...] l'aspetto di coloro che sono totalmente sconvolti e rigonfi è deformato e spaventoso a vedersi.

³⁸⁹ Come afferma Sesto, ad alcuni irati giovò il guardarsi allo specchio. Il loro radicale cambiamento li turbò moltissimo.

³⁹⁰ E dunque? Chi chiamerebbe sano di mente costui che come se fosse completamente trascinato da una tempesta non procede diritto ma vaga tutto agitato ed è schiavo di un male pieno di furia [...] ?

*et ipsius mundi potestatem, perditurum fuisse universa credibile sit, si irasceretur*³⁹¹? (*ira Dei* 5.4)

Anche in questo caso Lattanzio mette in atto una riscrittura consapevole di Seneca, in particolare di *ira* 1.2.1-2, dove il filosofo descrive le stesse devastazioni provocate da uomini in preda all'ira, ovvero città distrutte, popoli sterminati, province trasformate in deserti:

*Videbis [...] urbium clades et totarum exitia gentium [...] aspice nobilissimarum civitatum fundamenta vix notabilia: has ira deiecit. Aspice solitudines per multa milia sine habitatore desertas: has ira exhaustit*³⁹².

Tuttavia, pur in presenza di una serie così ricca e significativa di recuperi testuali senecani quale quella sopra illustrata, l'idea di fondo riguardante l'ira divina è antitetica: secondo gli Stoici, infatti, proprio perché l'ira suscita una tale degradazione psicofisica e scatena devastazioni di immane portata, è impossibile che essa appartenga a Dio, nel quale convivono bontà e virtù; Lattanzio sostiene invece l'esatto contrario, come bene emerge da *ira Dei* 5.8 ss.

Dio è sì buono – afferma Lattanzio – ma se non provasse ira, non potrebbe provare neanche benevolenza verso gli uomini, poiché, secondo la visione cosmica dualistica di Lattanzio, non può esistere il bene senza il suo opposto. Dio è come un padrone che tratta diversamente due suoi servi: ama il servo fedele e lo premia affidandogli incarichi sempre più importanti; punisce duramente invece il servo malvagio perché sia d'esempio per tutti gli altri³⁹³; allo stesso modo Dio ama gli uomini buoni che praticano la virtù, mentre scatena la sua ira contro gli uomini malvagi.

La discussione riprende in *ira Dei* 17. Confutando nuovamente la dottrina epicurea che immagina un dio totalmente quieto e indifferente rispetto al mondo, Lattanzio replica che Dio è tutto dedito al governo del mondo e al rispetto della Sua

³⁹¹ *E se un uomo, rivestito di potere e comando, attraverso l'ira dovesse compiere tantissimo male, spargere sangue, gettare nel caos città, distruggere popoli, ridurre provincie a deserti, quanto più è credibile che Dio, il quale ha potere su tutto il genere umano e sul mondo stesso, mandi in rovina l'universo, se dovesse adirarsi?*

³⁹² *Vedrai il massacro di città e l'annientamento di interi popoli [...] contempla le fondamenta di nobilissime città un tempo degne di grande fama: queste l'ira le ha distrutte. Contempla i deserti vuoti per miglia e miglia senza anima viva: questi l'ira li ha spianati.*

³⁹³ Quest'immagine potrebbe benissimo essere stata ispirata dalla famosa parabola dei talenti in Mt. 25,14-30, dove un Dio-padrone premia i primi due servi-cristiani fedeli e punisce invece il terzo servo cristiano "malvagio e pigro".

legge, per cui necessariamente punisce con la sua ira chi viola tale legge, esattamente come fa un giudice. Anche per questa polemica anti-epicurea Lattanzio, come segnala Lo Cicero³⁹⁴, pare richiamarsi ad alcuni passaggi del *De ira* di Seneca.

In *ira Dei* 17.6 = X42 Lattanzio dice: *Si nocet, inquit [scil. Epicurus], alicui deus, iam bonus non est*³⁹⁵. Secondo la studiosa, Lattanzio si ispirerebbe a *ira* 2.27.1:

*Quaedam sunt quae nocere non possunt nullamque vim nisi beneficam et salutare habent, ut di immortales, qui nec volunt obesse nec possunt; natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua*³⁹⁶.

In questo passo Seneca spiega come, in nome della non-coesistenza dei contrari, la natura (buona) della divinità non sia compatibile con il far del male. Perciò, come Seneca illustra nei paragrafi successivi, gli uomini sbagliano quando pensano che tutti i più terribili eventi catastrofici vengano causati dagli dei a loro danno, mentre in realtà rispondono a leggi naturali. Non solo gli dei non possono danneggiarci: ci sono molte altre figure educative e governative le cui punizioni dobbiamo accogliere, in quanto per noi occasione di correzione:

*In iis erunt boni magistratus parentesque et praeceptores et iudices, quorum castigatio sic accipienda est quomodo scalpellum et abstinencia et alia quae profutura torquent*³⁹⁷. (*ira* 2.27.3)

Queste parole di Seneca, riguardanti un male finalizzato a un bene e una punizione che prende la medesima strada, ben si addicono alla teologia lattanziana, ma anche, come sostiene Lo Cicero³⁹⁸, influiscono sulle riflessioni di Lattanzio in *ira Dei* 17.7 = X42:

*Quod si et lex iusta est quae et nocenti retribuit quod meretur, et iudex integer ac bonus dicitur cum male facta vindicat - bonorum enim salutem custodit qui malos punit - , ergo et deus cum malis obest, nocens non est*³⁹⁹.

³⁹⁴ LO CICERO 1991, pp. 1248-1250.

³⁹⁵ Se, come afferma Epicuro, Dio fa del male a qualcuno, allora non è buono.

³⁹⁶ Ci sono alcuni esseri che non possono far del male e non hanno alcuna forza se non benefica e salvifica, come gli dei immortali, i quali né vogliono né possono far del male; infatti la loro natura è mite e tranquilla, tanto lontana dall'offesa altrui quanto dalla propria.

³⁹⁷ Fra questi vi saranno i buoni magistrati e i genitori e in precettori e i giudici, la cui punizione si deve accettare come il bisturi e la dieta e altre cose che di tormentano ma che in futuro ci faranno del bene.

³⁹⁸ LO CICERO 1991, p. 1249.

In effetti non soltanto viene recuperata l'immagine del giudice, ma anche la sua fondamentale funzione correttiva nell'ambito della società: se il giudice non punisce i malvagi, sono i buoni a essere in pericolo.

Tuttavia, se in questo caso abbiamo una stessa veduta d'idee (Dio, che per natura è buono, non può *nocere*), in seguito abbiamo un netto distacco tra i due pensatori. Come un *pater familias* non rimane indifferente alla rovina della propria casa provocata da servi malvagi (altrimenti, come afferma Cicerone⁴⁰⁰, per assurdo sarebbe crudele), ma al contrario reagisce con ira e punisce i colpevoli, così anche Dio non rimane indifferente ai peccati e scatena la sua ira contro i malvagi. Perciò Lattanzio arriva ad affermare che:

*Irasci ergo rationis est; auferuntur enim delicta et refrenatur licentia, quod utique iuste sapienterque fit*⁴⁰¹. (*ira Dei* 17.12 = X43)

Un'affermazione del genere sarebbe assurda per uno stoico, eppure Lattanzio, come evidenzia Lo Cicero⁴⁰², riprende, riscrivendole, le parole di Sen. *ira* 1.3.4; 1.8.1:

*Nam cum sit [scil. ira] inimica rationi, nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est*⁴⁰³. (*ira* 1.3.4)

[...] *nihil rationis est ubi semel adfectus inductus est iusque illi aliquod voluntate nostra datum est*⁴⁰⁴. (*ira* 1.8.1)

Il dato importante che emerge da entrambi i paragrafi non è tanto l'opposizione ragione e ira, ma che il nascere dell'ira viene ricondotto ad un atto di volontà e dunque mentale. Si ricordi infatti il modo in cui secondo Seneca nasce tale passione, che troviamo minuziosamente descritto in *ira* 2.1-4: l'ira nasce da un'*opinio iniuriae*, ovvero dal credere di aver ricevuto un'offesa, il che scatena un *primus motus* o *ictus animi*, che è

³⁹⁹ Se è giusta la legge che commina anche la giusta pena a chi sbaglia, e si definisce integro e buono il giudice che vendica le azioni empie - infatti conserva la vita dei giusti che punisce i malvagi - , dunque anche Dio, quando punisce i malvagi, non sbaglia.

⁴⁰⁰ Lattanzio cita Cic. *Cat.* 4.12.

⁴⁰¹ L'adirarsi è un atto della ragione; infatti si puniscono i delitti e si tiene a freno la dissolutezza, azione particolarmente giusta e saggia.

⁴⁰² LO CICERO 1991, p. 1249.

⁴⁰³ Infatti essendo l'ira nemica della ragione, tuttavia non nasce da nessun altro posto se non dove si trova la ragione.

⁴⁰⁴ [...] non c'è più spazio per la ragione nel momento in cui la passione è entrata anche solo una volta e le è stato dato qualche potere di nostra volontà.

involontario e che deve essere moderato con la *consuetudo* e l'*adsidua moderatio*. Ma se noi, con il *iudicium* (e quindi con l'assenso della nostra ragione), decretiamo che l'offesa ricevuta è reale, dal primo *motus* irrazionale se ne genera uno più consapevole, che ci spinge a vendicarci a tutti i costi, fino a sfociare nell'ira vera e propria, passione devastatrice assetata di sangue.

Lattanzio recupera e riutilizza proprio questa concezione dell'ira, figlia del nostro *iudicium*, ribaltandone però il senso: per lui è assolutamente normale che l'ira si scateni, poiché nasce dall'indignazione suscitata da azioni malvage. Infatti, secondo Lattanzio, gli Stoici (e tutti gli altri filosofi pagani) non compresero che esistono due differenti tipi di ira, uno giusto e l'altro sbagliato. Questo - dice Lattanzio - è testimoniato da Seneca stesso, che riporta una serie di definizioni attribuite all'ira, tutte accomunate da un elemento: l'ira è il desiderio di soddisfare la vendetta.

*Nescisse autem philosophos quae ratio esset irae apparet ex finitionibus eorum, quas Seneca enumeravit in libris quos de ira composuit: "Ira est", inquit, "cupiditas ulciscendae iniuriae [...]"*⁴⁰⁵. (*ira Dei* 17.13 = F19)⁴⁰⁶

Lattanzio non rifiuta questa e le altre definizioni, ma puntualizza che si tratta dell'ira negativa, la quale va repressa per evitare che l'uomo divenga autore di qualche crimine; inoltre, tale ira appartiene solo all'uomo, non a Dio, in quanto quest'ultimo non è soggetto alla medesima debolezza dell'uomo. L'ira giusta, che invece è possesso sia di Dio che dell'uomo, è quella che nasce dalla visione di azioni turpi, soprattutto se commesse da persone che amiamo, e ci spinge a punire non perché oltraggiati ma perché, spinti dall'indignazione, vogliamo reprimere la dissolutezza e correggere modi di vivere sbagliati. Allo stesso modo Dio s'adira con i suoi figli quando peccano e li castiga al solo scopo di correggerli⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Che i filosofi non conoscessero la natura dell'ira appare evidente dalle loro definizioni, che Seneca elencò in quei libri che scrisse sull'ira. Egli afferma: "L'ira è il desiderio smodato di vendicare un'offesa [...]".

⁴⁰⁶ In questo passo la critica ha riconosciuto un frammento perduto del trattato senecano, collocabile in particolare tra *ira* 1.2.3 e 1.2.4, dove i codici per l'appunto presentano una lacuna. Sicura è invece la dipendenza senecana per l'ultima parte di *ira Dei* 17.13 (omessa in testo), che corrisponde a *ira* 1.3.3: in entrambi i passi ritroviamo infatti la medesima definizione dell'ira prodotta da Aristotele. Per approfondire, vd. MARINO 2021, p. 196 n. 8. DOMINGUEZ DEL VAL 1972, p. 321 segnala un altro caso in cui Lattanzio sfrutta Seneca come fonte dossografica: si tratta di *ira Dei* 18.5, passo in cui il Padre della Chiesa riporta un'affermazione di Platone (Plat. *leg.* 11.934 a-b) nella versione che si legge in Sen. *ira* 1.19.7.

⁴⁰⁷ Cfr. *ira Dei* 17.14-19.

Seguendo questo percorso, Lattanzio arriva a proporre una sua definizione di ira, in risposta a quella di Seneca e di tutti gli altri filosofi pagani:

*Ergo ita definire debuerunt [scil. philosophi]: ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis*⁴⁰⁸. (ira Dei 17.20 = X44)

Da notare l'espressione *motus animi* la quale, a mio giudizio, potrebbe richiamare le categorie senecane precedentemente citate in merito alla genesi dell'ira. In tal caso, la confutazione si realizzerebbe non soltanto attraverso un richiamo filosofico, ma anche intertestuale.

Al contrario - prosegue Lattanzio - uno smodato desiderio di vendetta si potrebbe definire *furor vel iracundia* (ira Dei 17.21): anche in questo caso potremmo essere in presenza di un riuso di termini senecani. *Furor*, infatti, è un lessema prediletto da Seneca, il quale lo impiega ben 125 volte: a titolo d'esempio, possiamo citare *ira* 2.12.6, in cui Seneca esorta a fuggire l'ira e le passioni sue compagne:

*Quantum est effugere maximum malum, iram, et cum illa rabiem saevitiam crudelitatem furorem, alios comites eius adfectus*⁴⁰⁹!

Iracundia invece è per Seneca quello che noi chiamiamo irascibilità, ossia la predisposizione all'ira, la quale rappresenta un vizio meno forte in quanto passeggero, rispetto all'ira vera e proprio che è ben più radicata nell'animo:

*Quo distet [scil. ira] ab iracundia apparet: quo ebrius ab ebrioso et timens a timido. Iratus potest non esse iracundus: iracundus potest aliquando iratus non esse*⁴¹⁰.

Si può dunque apprezzare uno slittamento semantico: ciò che per Seneca erano rispettivamente, un aspetto dell'ira e una sua variante meno grave, in Lattanzio diventano ciò che Seneca biasima⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Dunque i filosofi avrebbero dovuto formulare una definizione di questo tipo: l'ira è un moto dell'animo che insorge per punire i peccati.

⁴⁰⁹ Quanto si deve fuggire il più grande dei mali, l'ira, e con lei la rabbia la ferocia la crudeltà il furore, e tutte le altre passioni sue compagne!

⁴¹⁰ Ciò che distingue l'ira dall'irascibilità appare chiaro: è la stessa cosa che distingue un uomo ebbro da un ubriacone e una persona che ha paura da un pavido. Un irato può non essere irascibile: un irascibile può talvolta non essere adirato.

In sintesi possiamo dire che, come per altri aspetti dell'etica e della teologia, anche a proposito dell'ira Lattanzio muove dalle affermazioni di Seneca, ma, nel confutarle, approda a una nuova concezione dell'ira, la quale da passione negativa si tramuta in strumento positivo sia del buon cristiano, chiamato a correggere i propri fratelli, sia della divina giustizia⁴¹².

⁴¹¹ DOMINGUEZ DEL VAL 1972, p. 322 ipotizza un altro rapporto intertestuale in *ira Dei* 18, capitolo in cui Lattanzio critica gli appelli dei filosofi pagani a moderare l'ira, soprattutto quando bisogna infliggere una punizione. In particolare, in *ira Dei* 18.4 = X45, Lattanzio biasima Archita di Taranto, il quale decise di non punire l'incompetenza del suo servo, preposto alla cura dei suoi poderi, in quanto in preda all'ira. Il filosofo tarantino, sul punto di colpire il servo, si sarebbe trattenuto esclamando: "*Miserum te [...] quem iam verberibus necassem nisi iratus essem!*" ("*Maledetto te [...] che ti avrei già ammazzato di botte se non fossi in preda all'ira!*"). Dominguez del Val sostiene che Lattanzio abbia rielaborato Sen. *ira* 1.15.3: in questo passo il filosofo spiega come l'ira non si addice a colui che sta per infliggere una punizione, in quanto basta già la pena in sé. A sostegno della sua affermazione, Seneca riporta un aneddoto su Socrate il quale, anch'egli sul punto di colpire un servo, esclamò: "*Caederem te, nisi irascerer!*" ("*Ti picchiereì, se non fossi in preda all'ira!*"). Indubbiamente i due episodi sono molto simili, come anche le esclamazioni pronunciate da Archita e Socrate; inoltre, sia Seneca sia Lattanzio discutono del medesimo argomento, ovvero il reprimere l'impeto iroso. Tuttavia, l'ipotesi sostenuta da Dominguez del Val risulta poco sostenibile, dal momento che BOELLA 1973, p. 677 n. 25 segnala che Lattanzio trae l'aneddoto su Archita di Taranto da Cic. *Tusc. disp.* 4.78, in cui non solo troviamo un'esclamazione molto simile nella forma ("*Quo te modo [...] accepissem, nisi iratus essem!*" / "*Come t'avrei già ridotto, se non fossi adirato!*") ma anche leggiamo il medesimo appello a moderare l'ira. Ovviamente nulla vieta di ipotizzare che Lattanzio avesse in mente entrambi i modelli, sia quello ciceroniano sia quello senecano, ma a mio giudizio è insostenibile supporre una rielaborazione di Sen. *ira* 1.15.3 in presenza di un diretto precedente ciceroniano.

⁴¹² Su questo punto specifico Lattanzio si allontana dal suo maestro Arnobio: come illustra infatti MASTANDREA 1988, pp. 20-25, entrambi gli autori si rifanno a Seneca e al *De ira*, ma mentre Lattanzio lo fa in chiave polemica, Arnobio si pone sulla stessa scia dello Stoico. Egli infatti sostiene che l'ira non possa appartenere alla divinità, la quale possiede una perfetta e beata virtù. La divergenza di opinioni tra maestro e allievo, sempre secondo Mastandrea, sarebbe dovuta alle mutate condizioni politiche in cui Lattanzio vive: mentre l'obiettivo dell'apologista Arnobio è quello di offrire ai Cristiani un'arma culturale da usare contro i loro persecutori, i cui dèi appaiono soggetti alle stesse, deprecabili, passioni umane, Lattanzio invece, il quale scrive dopo l'Editto di Milano, si attende ormai una sorta di 'resa dei conti' da parte del potere politico nei confronti dei persecutori stessi. Anche da qui proviene la rappresentazione lattanziana di un Dio adirato contro peccatori e malvagi, dietro i quali non è difficile riconoscere i pagani contemporanei.

CONCLUSIONE

Al termine di questa lunga esposizione della presenza di Seneca in Lattanzio, recuperiamo i propositi dai quali è partita questa ricerca, ovvero: esporre nella maniera più completa possibile la presenza di Seneca in Lattanzio; collocare tali testi nella riflessione di Lattanzio, per verificare quanto il Padre della Chiesa abbia attinto dal pensiero di Seneca; comprendere effettivamente quale sia il giudizio di Lattanzio su Seneca, dando ragione sia degli elogi sia delle critiche.

Il debito con Seneca è notevole e permea un po' tutta l'opera di Lattanzio; si è notato che la presenza senecana traspare soprattutto in maniera implicita, per cui allusioni, rimandi intertestuali o rielaborazioni di brani di Seneca sono nettamente maggiori rispetto alle citazioni dirette. Come mostra la *Tabella* riportata in calce all'*Introduzione*, abbiamo quarantasette ipotesi di rapporti non dichiarati a fronte di diciannove frammenti e due *testimonia*. Tali rapporti si concretizzano sia nell'utilizzo di termini carichi di una particolare valenza sia nella riscrittura di veri e propri brani.

Ad esempio, possiamo ricordare alcuni passi legati alla pneumatologia, come *Div. inst.* 1.5.3, in cui a Dio è riferita la frase *spiritu vel mente una contineri regique omnia* che abbiamo visto somigliare molto a *Cons. ad Helv.* 8.3 (*divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus*) e documentare come Lattanzio erediti non solo lessemi ma anche precise implicazioni teologiche che essi veicolano; sempre a tale proposito, possiamo richiamare i vari accostamenti compiuti da Dominguez del Val sul tema della *patientia* e tali per cui Lattanzio recupera non solo la parola ma anche il concetto di sopportazione virtuosa e fiduciosamente teleologica dei mali che capitano agli uomini. Infine, possiamo ricordare l'utilizzo di *revolo* in *Div. inst.* 7.12.10 riferito all'anima che torna in cielo dopo la morte, immagine tratta da *Cons. ad Marc.* 23.1.

Sul piano della riscrittura, si possono considerare i vari casi presenti nel *De ira Dei*, in particolare quelli dei capitoli 5 e 17, in cui vari passi del *De ira* senecano vengono consapevolmente ripresi al fine di confutare le argomentazioni degli Stoici e di Seneca stesso, sino al caso limite rappresentato dal ribaltamento di *ira* 1.8.1 (*cum sit* [scil. *ira*] *inimica rationi*) in *ira Dei* 17.12 (*irasci ergo rationis est*). Possiamo richiamare alla memoria anche le analisi compiute sulla dottrina del bene e del male, nella quale il riutilizzo e la riscrittura di passi del *De providentia* (e non solo)

rappresentano l'impalcatura pagana alla quale Lattanzio applica le sue considerazioni di matrice biblica e giudaico-cristiana.

Il processo di riscrittura non si ferma alla mera rielaborazione ma si traduce anche nell'adozione di uno stile molto simile a quello del filosofo pagano. Si può menzionare *Div. inst.* 5.7.9 (*Agitata enim malis quatientibus stabilitatem capit et quanto frequenter impellitur, tanto firmiter roboratur*): non soltanto Lattanzio rielabora alcuni passi del *De providentia* incentrati sulle difficoltà quali occasioni di rafforzamento della virtù (in partic. 2.6; 4.16), ma impiega strategie retoriche quali l'ossimoro a contatto, la contrapposizione tra termini di ambito semantico differente (stabilità / agitazione), la figura di suono, creando un campione di scrittura senecana. Oppure, in *Div. inst.* 3.29.16, Lattanzio elabora una definizione di *patientia* (*siquidem virtus est perferendorum malorum fortis atque invicta patientia*) che risente dello stile senecano, adoperando il chiasmo, l'omeoteleuto e un'aggettivazione 'agonistica'. Ciò dimostra che, sebbene Lattanzio sia noto come scrittore primariamente ciceroniano, egli comunque non ha saputo resistere al fascino dello stile 'tragico' di Seneca.

Altre volte, invece, la critica ha ipotizzato allusioni più sottili: la più interessante discussa in questa tesi è quella di Benjamin Hansen sul rapporto tra il *sapiens* stoico e Cristo *magister*, oggetto del capitolo II. Per quanto su certi accostamenti si sia riconosciuta una certa distanza (in particolare nell'ambito della *iustitia*), su altri invece si coglie affinità tra i due autori: si pensi ad esempio al ruolo pedagogico del saggio, il quale dà fondamento ai suoi insegnamenti con *exempla* concreti e che trova quindi una controparte ideale in un Cristo che testimonia la vera sapienza esercitando la virtù e affrontando la Passione. Altro tema importante è la polemica su *miser cordia* e *humanitas* condotta in *Div. inst.* 6.10, dove Lattanzio, senza tuttavia nominare esplicitamente le sue fonti pagane, evoca tramite parole e concetti passi di Seneca e di Cicerone di cui condanna le tesi.

Per i frammenti citati direttamente, l'agire di Lattanzio è alquanto diverso. Egli in genere cita prestando poca attenzione al contesto, ma concentrandosi soprattutto sull'affermazione in sé come sostegno alle proprie considerazioni: ciò a volte porta ad una coincidenza di pensiero, altre volte ad una rielaborazione. Ad esempio: per quanto riguarda la coincidenza, ricordiamo *Div. inst.* 6.24.16-17 = Sen. *Exhort.* F81 Vottero, sul tema della *coscientia* e del *custos* interno all'uomo, oppure *Div. inst.* 6.17.28 = Sen.

Lib. mor. phil. F96 Vottero, per cui Lattanzio intesse un parallelo tra l'*homo honestus* senecano, che disprezza gli onori mondani ed è pronto a soffrire, e il Cristo sulla croce. Dall'altra parte, per quanto concerne la reinterpretazione, si può menzionare *Div. inst.* 1.7.13 = Sen. *Exhort.* F87 Vottero, in cui Lattanzio interpreta l'affermazione *deus ipse se fecit* secondo le categorie gnostiche ἀγέννητος / ἀγέννητος, dando così una veste nuova alle parole di Seneca; altro caso significativo è *Div. inst.* 3.12.11 = Sen. *inm. mort.* F62 Vottero, dove Lattanzio riconosce che Seneca individuò nell'immortalità il premio della virtù, sebbene l'immortalità a cui aspira lo Stoico sia quella della gloria e non, come afferma invece Lattanzio, la vita eterna con Dio in Paradiso.

I due modi di procedere nelle citazioni, tuttavia, non suggeriscono in maniera netta quale sia la natura del debito filosofico con Seneca. Come detto sopra, nel citare i frammenti Lattanzio ragiona sull'affermazione, non tanto sul contesto o sul pensiero che sta dietro alla frase. La focalizzazione sulla singola frase – Seneca parlerebbe di *sententia* – trova conferma nel fatto che i frammenti sono spesso accompagnati da espressioni che sottolineano la natura straordinaria delle parole di Seneca, come se si stagliassero al di sopra di molte altre considerate false: *Exhortationes suas Seneca mirabili sententia terminavit* (*Div. inst.* 6.24.12); *Quanto melius et verius Seneca* (*Div. inst.* 6.25.3); *Non inlepidè Seneca in libris moralis philosophiae* (*Div. inst.* 1.16.10); *Recte igitur Seneca in libris moralibus* (*Div. inst.* 2.2.14-15); possiamo arguirne che Lattanzio, da buon retore, abbia avvertito tutto il fascino e l'efficacia comunicativa della frase ad effetto tipica dello stile senecano.

Altrove Lattanzio sottolinea l'acume delle intuizioni di Seneca, come se pur tra le nebbie del paganesimo sia riuscito a intuire alcune verità: *Quod Seneca, homo acutus, in Exhortationibus vidit* (*Div. inst.* 1.7.13); *Melius igitur Seneca, omnium Stoicorum acutissimus, qui vidit* (*Div. inst.* 2.8.23). Ciò testimonia che Lattanzio cerca in Seneca (come fa anche per gli altri autori) quegli elementi che coincidono con le sue idee, arrivando, per l'appunto, a dare nuovo significato alle parole di Seneca.

Questa ricerca di affermazioni o intuizioni mirabili può indurre a credere che Lattanzio abbia poco interesse verso il pensiero senecano, concentrandosi per l'appunto su singole *sententiae* o singoli lemmi. Quest'ipotesi è tuttavia smentita dall'abbondante recupero e adozione, più o meno evidenti, di elementi e immagini propri dello Stoicismo senecano.

Se riconsideriamo l'ambito della pneumatologia, seppur Lattanzio rimanga nel solco del platonismo, per cui Dio è uno spirito trascendente, tuttavia egli intreccia il Dio-persona platonico con il Λόγος stoico immanente che si espande nel mondo e lo governa secondo un disegno razionale. Tale intreccio è testimoniato da definizioni come *spiritu vel mente una contineri regique omnia* (*Div. inst.* 1.5.3) oppure *incorporalem esse mentem quae per omnem rerum naturam diffusa et intenta* (*ira Dei* 11.4) le quali presentano sia elementi stoici tratti da Seneca (*contineri regique* da *epist.* 102.7; *diffusa et intenta* da *Cons. ad Helv.* 8.3) sia termini propri del platonismo (*incorporalis mens*). Allo stesso modo, Lattanzio realizza un ritratto di Cristo *magister* che, pur con le dovute differenze, assomiglia molto al *sapiens* stoico: in particolare, Lattanzio esalta la necessità del Cristo di sopportare fatiche e pene, perché solo così può convincere gli uomini a fare altrettanto (cfr. *Div. inst.* 4.24.19 e 27); volontà questa molto simile al desiderio del saggio stoico di dimostrare agli uomini *quantum humana naturam posse pati* (*Sen. prov.* 4.8). Questi e altri casi dimostrano la profondità del debito di Lattanzio con lo stoicismo senecano, tanto da parlare in certi casi di un cristianesimo 'stoicizzato' e dunque di un giudizio positivo su Seneca e il suo pensiero.

Tuttavia, Lattanzio manifesta la sua profonda conoscenza dello Stoicismo anche nel sottolineare i limiti e gli errori di tale filosofia dinanzi alla verità cristiana e, di conseguenza, formulare un giudizio negativo su Seneca e il suo pensiero. A titolo esemplificativo possiamo ritornare a *ira Dei* 17: la definizione dell'ira che Lattanzio fornisce (*irasci ergo rationi est*) testimonia che il Padre della Chiesa ben conosceva la dottrina senecana dell'origine dell'ira (esposta in *ira* 2.1-4), per cui essa si origina da un *iudicium* (e quindi un atto razionale) mal formulato, dottrina che Lattanzio ribalta, rendendo l'ira per l'appunto un atto razionale suscitato, questa volta, da un giusto sdegno dinanzi alle iniquità. Riconsiderando le riflessioni sulla *virtus exercenda* e la *patientia malorum*, in *Div. inst.* 3.28.7 Lattanzio biasima lo sforzo degli Stoici - e pertanto anche di Seneca - di tenere testa ai colpi della sorte, bollando quella che poteva essere una nobile e gratificante suggestione viziosa vanagloria. O ancora, in *Div. inst.* 3.15.13-14, citando *Sen. Exhort.* F79-F80 Vottero, Lattanzio critica la disponibilità del *sapiens* stoico, sostenuta da Seneca, a compiere azioni riprovevoli che normalmente non farebbe ma che determinate circostanze lo obbligano a compierle, mantenendo tuttavia un intimo atteggiamento di distacco. Lattanzio infatti promuove la coerenza e radicalità

dell'agire cristiano, in quanto ogni gesto del credente può sempre tradursi in azione pedagogica per altri, condannando perciò l'agire più permissivo di Seneca: le cattive azioni vanno sempre e comunque biasimate, indipendentemente dal proposito che muove la persona che le compie

Non solo: in certi casi si è notato come Lattanzio esprima delle riserve sulle pur buone intuizioni di Seneca: a proposito dell'immortalità come premio della virtù, Lattanzio dice che Seneca *imprudens incidit* (*Div. inst.* 3.12.11), ovvero *senza rendersene conto*, come se si trattasse di un caso; allo stesso modo, in *Div. inst.* 5.22.11, seppur elogiando il *De providentia* senecano, Lattanzio afferma che il filosofo stoico ragiona *paene divinitus*, cioè che si sia avvicinato di molto alla verità senza tuttavia coglierla. Infine, come Lattanzio dichiara espressamente in *Div. inst.* 3.15.1, Seneca ha compiuto il grave errore di chiamare la filosofia maestra di vita, titolo che, se proprio si deve attribuire a qualcuno, spetta solo a Cristo, il *magister* inviato dal Padre per insegnare agli uomini la verità.

In altri casi ancora, invece, Seneca è semplicemente sfruttato come testimone della corruzione o stupidità dei pagani, per cui Lattanzio si sofferma nuovamente sul dato in sé, senza tenere conto del contesto. Ciò avviene ad esempio in *Div. inst.* 3.16.15 = Sen. *Exhort.* F83 Vottero, in cui si parla della giovinezza della filosofia contrapposta all'eternità della sapienza cristiana, oppure in *Div. inst.* 5.13.20 = Sen. *Exhort.* F78 Vottero, in cui probabilmente Lattanzio riprende una critica di Seneca a seguaci incoerenti dello Stoicismo per scagliarla contro tutti i pagani (e dunque anche gli stessi Stoici). Ciò dimostra come in certi casi Seneca sia considerato da Lattanzio un ottimo osservatore-critico dei vizi e delle incoerenze della società pagana.

Per riassumere, ci troviamo di fronte a un uso molto fluido di Seneca da parte di Lattanzio, che corrisponde ad un giudizio altrettanto fluido su Seneca: molte volte le sue intuizioni e affermazioni sono elogiate, altre volte viene fortemente biasimato per i suoi errori, altre ancora le sue parole sono riformulate o per confutare o per sostenere tesi simili o differenti alle sue, o ancora egli è testimone a supporto delle critiche di Lattanzio.

Per trovare un senso in questo rapporto, bisogna analizzare l'agire di Lattanzio nel suo scontro / dialogo con la cultura pagana. Come spiega molto bene Alain Goulon⁴¹³,

⁴¹³ GOULON 2001, pp. 19-22.

Lattanzio segue la sua natura di retore, conducendo più che una riflessione teologica una sorta di lunga orazione: egli, per così dire, convoca di volta in volta sul banco dei testimoni i poeti e i filosofi pagani, ora per criticarli aspramente, ora per trovare in loro un nobile supporto alle sue argomentazioni. Infatti, per Lattanzio, i grandi scrittori e pensatori pagani – non troppo diversi da come era lui stesso prima della conversione al Cristianesimo – tutto sommato hanno percepito *odor ille sapientiae tam suavis* (*Div. inst.* 7.1.11) e hanno intravisto, per quanto loro consentito, un barlume di verità, tanto che Lattanzio afferma che se uno dovesse raccogliere tutte queste piccole tracce di verità sparse per ogni scuola e dottrina pagane, avrebbe le medesime vedute dei Cristiani⁴¹⁴; tuttavia, i pagani sono convinti di poter raggiungere e possedere la verità con le sole forze umane⁴¹⁵, cadendo perciò in errore, poiché la sapienza può essere raggiunta solo con l'aiuto divino. In questo modo, nonostante si affermi con chiarezza (e anche durezza) la falsità della sapienza pagana, tuttavia Lattanzio recupera tale sapienza, sia per compiacere il pubblico colto a cui si rivolge, sia per dimostrare che la cultura pagana ha ancora un certo valore anche di fronte alla 'buona novella' diffusa dal Cristianesimo. Per questo motivo poeti e filosofi sono oggetto, chi più chi meno, di un giudizio 'fluido' da parte di Lattanzio: egli infatti, come già Cicerone, non abbraccia sistematicamente un'unica corrente di pensiero, ma ricerca nella vasta cultura classica tutto ciò che si sposa con la sua visione del Cristianesimo.

Alla luce di questi dati possiamo dunque provare a delineare il giudizio di Lattanzio su Seneca. È indubbio che Lattanzio consideri Seneca una risorsa preziosa, trovando nei suoi scritti validi elementi che concorrono alla costruzione della sua visione di Cristianesimo; tuttavia tali elementi non sono accolti indiscriminatamente, ma sempre intrecciati con altri: la pneumatologia stoica è assorbita da quella platonica; la dottrina sulla Provvidenza è corroborata con influenze bibliche; la dicotomia morale corpo-anima viene platonizzata; le affermazioni su Dio sono lette con una lente differente da quella stoica. Al contrario, quando Lattanzio critica Seneca, colpisce direttamente il suo pensiero, illustrandone errori e limiti. Questo dimostra che Lattanzio sostanzialmente condanna Seneca in quanto pagano ed esponente della falsa sapienza,

⁴¹⁴ Cfr. *Div. inst.* 7.7.2-5.

⁴¹⁵ Ciò, come afferma sempre GOULON 2001, p. 21, mostra da un lato la limitatezza della conoscenza umana, ma dall'altro tradisce un certo ottimismo umanistico del retore Lattanzio, per cui la ragione con le sue forze può avvicinarsi alla verità, che tuttavia verrà compresa in toto solo per grazia divina.

tuttavia non può fare a meno di confrontarsi con il suo pensiero, così ricco di semi di verità.

Perciò, l'entusiasmo di Lattanzio è suscitato non tanto dalla persona o dal suo pensiero ma, per l'appunto, dalla veridicità di singole immagini e affermazioni, le quali vengono riutilizzate per essere un'arma di confutazione contro il sapere pagano (e dunque anche contro Seneca). Il *potuit esse verus dei cultor* esclamato da Lattanzio è sì un'affermazione entusiasta, ma è al contempo velata di un profondo rammarico, di un giudizio negativo per un filosofo che, pur avendo intuito così tanto di vero, si è lasciato annerchiare dalla falsità ed è diventato un nemico da combattere.

Questa ricerca, ormai giunta al termine, suggerisce infine un'ultima considerazione: Lattanzio concepisce la difesa del Cristianesimo come un'operazione prettamente culturale, per cui l'esposizione delle verità di fede avviene attraverso categorie riconducibili a orientamenti letterari-filosofici differenti, dallo Stoicismo al Platonismo, dalle suggestioni gnostico-ermetiche a quelle bibliche-giudaiche. Non a caso, Lattanzio considera la religione cristiana non tanto una fede ma una *sapientia*, ovvero una cultura / conoscenza contrapposta a quella pagana; ma proprio in quanto cultura essa può assorbire in sé elementi di diversa origine, rielaborarli e riproporli in una nuova veste. Tale atteggiamento da parte di Lattanzio s'inserisce perfettamente nella congerie culturale che si crea tra il III e il IV secolo d.C., momento 'spartiacque' della storia culturale antica, quando il Cristianesimo, ormai 'lecito' e pertanto libero, si apre a quel mondo che lo aveva fino a poco tempo prima perseguitato traendo da esso quella linfa filosofico-sapientiale che gli consentirà di sconfiggere il Paganesimo, non con una lotta serrata, ma con una più costruttiva e progressiva appropriazione culturale del mondo e del passato classici.

BIBLIOGRAFIA

1. ANDRÉ 1993: André J. M., *Lactance et l'idée stoïcienne de justice*, in Soetard M.-Schumann M. (a cura di), *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut*, Lille 1993, pp. 131-148.
2. ANDRÉ 2001: André J. M., *Le Sénèque perdu et les polémiques de l'apologétique chrétienne*, in Martina A. P. (a cura di), *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale, Università Cattolica del Sacro Cuore, Biblioteca Ambrosiana, Milano 12-13-14 ottobre 1999*, Milano 2001, pp. 129-146.
3. ANDREONI FONTECEDRO 2000: Andreoni Fontecedro E., *Seneca: l'altro aspetto della divinità*, in Parroni P. (a cura di), *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998*, Biblioteca di Filologia e critica VI, Roma 2000, pp. 179-191.
4. BOELLA 1973: Boella U. (a cura di), *Lattanzio - Divinae Institutiones; De opificio Dei; De ira Dei*, Firenze 1973.
5. BRYCE 1990: Bryce J., *The Library of Lactantius*, New York-London 1990.
6. COLOT 1994: Colot B., «*Humanitas*» et ses synonymes chez Lactance, in Moussy C. (a cura di), *Les problèmes de la synonymie en latin: colloque du centre Alfred Ernout, 3 et 4 juin 1992*, Paris 1994, pp. 101-121.
7. COLOT 2019: Colot B., *Lactance, nouvel «auctor», et les témoignages païens du monothéisme*, *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 236, no. 4, octobre-décembre 2019, pp. 791-819.
8. DIONIGI 2000: Dionigi I., *La «patientia»: Seneca contro i cristiani*, *Aevum Antiquum*, vol. 13, 2000, pp. 413-429.
9. DOIGNON 1977: Doignon J., *Le placitum eschatologique attribué aux Stoïciens par Lactance (Institutiones divines VII,20). Un exemple de contamination de*

modèles littéraires, Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes, vol. LI, 1977, pp. 43-55.

10. DOMINGUEZ DEL VAL 1972: Dominguez Del Val U., *El Senequismo de Lactancio*, Helmantica, vol. XXIII, 1972, pp. 291-323.
11. ELICE 2015-2016: Elice M., *Per la storia di «humanitas» nella letteratura latina fino alla prima età imperiale*, Incontri di filologia classica XV, 2015-2016, pp. 253-295.
12. FLAMERIE DE LACHAPELLE 2006: Flamerie de Lachapelle G., *Trois traits négatifs de la «misericordia» dans le second livre du «De Clementia» de Sénèque*, Les Études Classiques, no. 74, 2006, pp. 309-318.
13. FREUND 2021: Freund S., *The Hidden Library of Lactantius*, in Vinzent M. (a cura di), *Studia Patristica, vol. CXXVII: Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019 - Vol. 24: The First Half of the Fourth Century - Lactantius* (a cura di Nicholson O.), Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 183-195.
14. FREUND-SCHRÖTTEL-WINGER 2025: Freund S., Schröttel W., Winger W. (a cura di), *Laktanz - Divinae institutiones. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, Stuttgart 2025.
15. GASTI 2022: Gasti F., *La letteratura tardolatina. Un profilo storico (secoli III-VII d.C.)*, Roma 2022.
16. GOULON 2001: Goulon A., *Lactance et les philosophes: refutation ou dialogue?*, in Poinssotte J.M. (a cura di), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle. Actes des journées d'études du GRAC, Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000*, Rouen 2001, pp. 13-22.
17. HAGENDAHL 1988: Hagendahl H., *Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro*, Roma 1988.

18. HANSEN 2018: Hansen B., *Preaching to Seneca: Christ as Stoic «sapiens» in Divinae institutiones IV*, Harvard Theological Review, vol. 111, no. 4, 2018, pp. 541-558.
19. HELM 1996: Helm F., «Virtus» chez Lactance: du «vir bonus» au martyr, Augustinianum, vol. 36, no. 2, dicembre 1996, pp. 361-375.
20. INWOOD 2005: Inwood B., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.
21. LANZARONE 2023: Lanzarone N., *Una «iunctura» senecana nel «De ira Dei» di Lattanzio*, Rheinisches Museum für Philologie, vol. 166, no. 3, 2023, pp. 316-317.
22. LAUSBERG 1970: Lausberg M., *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin 1970.
23. LO CICERO 1989: Lo Cicero C., *Echi senecani e tecnica della contaminazione in un passo di Lattanzio*, Pan, vol. IX, 1989, pp. 65-69.
24. LO CICERO 1991: Lo Cicero C., *Omnium Stoicorum acutissimus. Seneca filosofo in Lattanzio: intertestualità e riscrittura*, in AA. VV., *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco, III: Letteratura latina dall'età di Tiberio all'età del basso impero*, Palermo 1991, pp. 1237-1261.
25. LO CICERO 1991b: Lo Cicero C., *Una 'citazione' di Seneca in Lattanzio e l'epilogo del V libro delle Divinae Institutiones*, Orpheus, vol. XII, 1991, pp. 378-410.
26. LOI 1961-1965: Loi V., *Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari, vol. XXIX, 1961-1965, pp. 37-96.
27. LOI 1966: Loi V., *Il concetto di «iustitia» e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, Salesianum, no. 4, ottobre-dicembre 1966, pp. 583-625.
28. LOI 1970: Loi V., *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich 1970

29. LONG 1982: Long A. A., *Soul and Body in Stoicism*, Phronesis , Vol. 27, no. 1, 1982, pp. 34-57.
30. MANETTI 2012: Manetti G., «*Lógos endiáthetos*» e «*lógos prophorikós*» nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica, I Quaderni del Ramo d'Oro on-line, no. 5, 2012, pp. 83-95.
31. MARINO 2021: Marino R. (a cura di), *Seneca - L'ira*, Santarcangelo di Romagna 2021.
32. MASTANDREA 1988: Mastandrea P., *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia 1988.
33. MERCKEL 2017: Merckel C., *Aspects de la théologie de Sénèque: un stoïcisme paradoxal: raison et émotion religieuse*, in Belayche N.-Lehmann Y. (a cura di), *Religions de Rome: dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 21, Turnhout 2017, pp. 191-202.
34. MORESCHINI 2007: Moreschini C., *Seneca saepe noster: verità o equivoco?*, in *Seneca e le radici della cultura moderna. Convegno nazionale di studi, Ragusa 27-28 maggio e 29-30 novembre 2005*, Chronos. Quaderni del liceo classico Umberto I di Ragusa 24, Ragusa 2007, pp. 63-79.
35. MORETTI 2021: Moretti P. F., «*Misericordia*»: some remarks on the word and its pagan history, in Vinzent M. (a cura di), *Studia patristica, vol. CXIII: Papers presented at the eighteenth international conference on patristic studies held in Oxford 2019 - Vol. 10: Ambrose of Milan's «misericordia»* (a cura di Gannaway E. and Grant R.L.), Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 9-28.
36. OGILVIE 1978: Ogilvie R. M., *The library of Lactantius*, Oxford 1978
37. PERRIN 1981: Perrin. M, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance – 250-325*, Paris 1981.
38. PHILONENKO 1978: Philonenko M., «*Magister iustitiae*». Note sur la christologie de Lactance, in AA. VV., *Paganisme, judaïsme, christianisme*.

Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris 1978, pp. 227-231.

39. PRESTIGE 1955: Prestige G.L., *Dieu dans la pensée patristique*, traduit de l'anglais par D.M., o.s.b., Paris 1955.
40. ROOTS 1987: Roots P. A., *The «De Opificio Dei»: The Workmanship of God and Lactantius*, *The Classical Quarterly*, vol. 37, no. 2, 1987, pp. 466-486.
41. SCHNEWEIS 1943: Schneweis E., *Angels and demons according to Lactantius*, Washington D.C. 1943.
42. SETAIOLI 2007: Setaioli A., *Seneca and the divine: Stoic tradition and personal developments*, *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 13, no. 3, inverno 2007, pp. 333-368.
43. SPANNEUT 1980: Spanneut M., *Permanence de Sénèque le Philosophe*, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 39, décembre 1980, pp. 361-407.
44. SWIFT 1968: Swift L.J., *Lactantius and the Golden Age*, *The American Journal of Philology*, vol. 89, no. 2, aprile 1968, pp. 144-156.
45. TORRE 2015: Torre C., *Seneca and the Christian Tradition*, in Bartsch S.-Schiesaro A. (a cura di), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge 2015, pp. 266-276.
46. TORRE 2015b: Torre C., *The dynamics of Seneca's reception in the late ancient Christian tradition: some methodological remarks*, in Moretti P. F.-Ricci R.-Torre C. (a cura di), *Culture and Literature in Latin Late Antiquity. Continuities and Discontinuities*, *Studi e testi tardoantichi* 13, Turnhout 2015, pp. 279-292.
47. TOSI 1992: Tosi R., *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1992.
48. TRILLITZSCH 1971: Trillitzsch W., *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, vol I: *Darstellung*; vol II: *Quellensammlung (Testimonien)*, Amsterdam 1971.

49. VERBEKE 1945: Verbeke G., *L'évolution de la doctrine du pneuma. Du stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain 1945.
50. VOTTERO 1998: Vottero D. (a cura di), *Lucio Anneo Seneca – I frammenti*, Bologna 1998.