



Article scientifique

Article

2013

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

De diversis quaestionibus ad Augustinum: Simpliciano e l'origenismo milanese

Belcastro, Mauro

How to cite

BELCASTRO, Mauro. De diversis quaestionibus ad Augustinum: Simpliciano e l'origenismo milanese.
In: Adamantius, 2013, vol. 19, p. 170–184.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:46646>

Adamantius

Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
“Origene e la tradizione alessandrina”

*

Journal of the Italian Research Group on
“Origen and the Alexandrian Tradition”

19

(2013)



Per Maria Ignazia Danieli

De diversis quaestionibus ad Augustinum:
Simpliciano e l'origenismo milanese

di

Mauro Belcastro

La scelta di intitolare questo breve contributo a Simpliciano ha, allo stesso tempo, un preciso scopo e almeno tre difficoltà. Lo scopo è quello di fare un po' più di luce sul cosiddetto 'circolo neoplatonico milanese' che vede coinvolti alcuni tra i personaggi più rilevanti della vicenda politica e teologica del IV (e V sec.) e che, a mio avviso non casualmente, fanno tutti in qualche modo capo a Simpliciano: Mario Vittorino (seppur indirettamente), Ambrogio ed Agostino¹. Allo stesso tempo, e non meno importante, l'indagine vorrebbe chiarire la portata delle idee del 'circolo' negli esiti che esse ebbero.

Proporre, dunque, in quello che Solignac definì 'circolo neoplatonico milanese', la presenza più o meno velata di Origene è già un'impresa non semplice (prima difficoltà), come mostrerò in seguito. Coinvolgere in questa storia Simpliciano, magari come ispiratore ed animatore, punto di riferimento per tale scelta di riflessione teologica, è tra le difficoltà (la seconda) quella insormontabile; eppure mi sembra ci siano degli elementi che rendono legittime alcune domande (ma che, forse, rimarranno senza risposta). La terza difficoltà (se non insormontabile, difficilmente risolvibile) riguarda il modo in cui l'origenismo² dovrebbe essere arrivato a Milano per la mediazione di Simpliciano e della riflessione di Mario Vittorino. Ma andiamo con ordine.

1. *Questioni preliminari e di metodo*

Anzitutto credo sia necessario chiarire lo statuto del 'circolo': seppur Solignac lo definisca 'neoplatonico', è necessario indagare di che neoplatonismo si tratta. Come dimostrato già da Pierre Hadot nei saggi sulla filosofia antica e neoplatonica³, non soltanto non ci fu un solo neoplatonismo, ma, e qui la mia considerazione, seppur ne fu assunto uno dal gruppo milanese,

¹ 'Circolo neoplatonico milanese' è, come noto, un'espressione coniata da A. SOLIGNAC, *Les Confessions* (BA 13-14), Paris 1962, nota perfezionata in ID., *Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino*, in *Agostino a Milano: il battesimo, Agostino nelle terre di Ambrogio* (22-24 Aprile 1987), Palermo 1988, 43-56. Membri del circolo, sulla base delle confidenze di Agostino, sono da Solignac indicate (oltre ad Agostino stesso) in Simpliciano, Ambrogio, Teodoro, Celsino, Ermogeniano, Zenobio. Per un profilo dei personaggi di cui non si discute nel presente intervento, rimando al saggio di Solignac.

² Non credo, nel contesto del mio lavoro, di poter dare alla parola 'origenismo' un significato tecnico pregnante. A seguito della grande rielaborazione teologica derivante dalla controversia ariana, la teologia origeniana ha subito delle profonde modifiche, definendo problemi che Origene aveva solo abbozzato o inteso in modo diverso, in contesti diversi. La dimostrazione di questa operazione di ripensamento è riscontrabile proprio nelle successive traduzioni rufiniane. La rielaborazione è però già all'opera, con uno scopo diverso da quello di Rufino, per un'attualizzazione strumentale della teologia origeniana, probabilmente in Vittorino e sicuramente in Ambrogio. Sull'origenismo e la controversia origeniana cfr. almeno, E.A. CLARK, *The Origenist Controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton 1992; E. PRINZIVALLI, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002; E. NORELLI, *Origene*, in *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a c. di A. MONACI, Roma 2000, 293-302; B. STUDER, *Origenismo (in Occidente, secc. IV-VI)*, in *Origene. Dizionario*, 302-307.

³ Cito solo i due lavori fondamentali per il presente intervento: P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvre*, Paris 1971 e, soprattutto, ID., *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 2 voll. (tr. it. *Porfirio e Vittorino*, Milano 1993).

esso fu già profondamente trasformato dalla mediazione teologica cristiana. Quindi, non solo è improprio parlare di neoplatonismo in generale, ma lo è ancor più di un neoplatonismo cristiano. Sarebbe, nella riflessione del gruppo in questione, meglio parlare di 'cristianesimo platonicheggiante', se l'espressione non fosse così stridente. Infatti, seguendo la vicenda dei personaggi coinvolti nella speculazione cristiano – platonica di cui si discute e gli esiti cui essa portò, mi sembra importante riflettere sul fatto che se una sintesi tra cristianesimo e platonismo ci fu (come sicuramente ci fu) essa, nella sua analisi, deve tener conto di due questioni importanti:

- il risultato della sintesi non è mai un mero accostamento di due 'dottrine', ma *sintesi*, appunto, di una riflessione profonda e con esiti originali (per il platonismo e per il cristianesimo);
- inoltre, essa è *sintesi* sicuramente *christiana*. Va collocata, dunque, nella storia della riflessione teologica cristiana e autorizza una ricerca sui suoi precedenti.

Va notato, inoltre, che il problema se mai si pone per Mario Vittorino il quale è certamente stato neoplatonico (nel senso molto ampio ricordato sopra) pagano prima di essere cristiano. Ferma restando l'idea per cui anche nella sua opera non siamo di fronte ad un mero accostamento di platonismo e cristianesimo⁴, ma ad una riflessione tra le più profonde ed originali del cristianesimo latino, è opportuna una ricognizione delle fonti di Vittorino per una diversa comprensione della sua origine⁵.

⁴ Di diverso avviso M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, per il quale «la cultura specificamente cristiana di Mario Vittorino appare, qui come altrove, piuttosto scarsa; ed egli, diventato cristiano, altro non fece che trasferire e adattare nel nuovo contesto culturale e religioso il suo bagaglio di nozioni possedute nella qualità di grammatico e filosofo platonico» (239). Simonetti aveva comunque riconosciuto (in *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975), pur notando un rapporto meno significativo con la tradizione teologica cristiana, un approfondimento molto originale dei termini dottrinali della controversia ariana, con una rielaborazione personale dalle definizioni di scuola platonica. Ma è proprio questo contributo d'originalità in cui di fatto il platonismo viene snaturato, cristianizzato e l'esperienza di conversione al cristianesimo irrompe tra le categorie precedenti a lui familiari, cui mi riferisco. Ora, se è ragionevole riconoscere un difficile approfondimento di tutta la tradizione cristiana da parte di Vittorino è però verosimile ipotizzare una 'formazione' *ad hoc* magari da parte di coloro che furono suoi interlocutori al tempo della sua conversione.

⁵ Capitale la considerazione di HADOT, *Porfirio e Vittorino*, in difesa della *Quellenforschung* e contro la semplificazione derivante da un utilizzo troppo superficiale dell'idea di 'luogo comune': «Se ci si attiene unicamente allo studio della struttura interna di un'opera, si scoprirà spesso, a quell'epoca [«alla fine dell'Antichità»], non una coerenza interna, bensì un'apparente incoerenza. La scoperta delle fonti dell'opera ci può spiegare questa incoerenza e farci capire in che modo si coglierà la sua autentica incoerenza. Inteso così, il metodo della ricerca delle fonti non rischia di distruggere l'originalità di un autore. Esso permette al contrario di sapere ciò che egli ha veramente voluto dire, permette di distinguere ciò che ha recepito senza accoglierlo veramente da ciò che ha recepito prendendosi pienamente la responsabilità e integrandolo intimamente alla sua opera. Non si rischia così, come succede troppo spesso, di considerare come parte integrante del 'sistema' di un autore alcuni particolari che per lui avevano poca importanza. Si possono comprendere molto meglio le vere intenzioni dello scrittore. Sarà sempre necessario distinguere nettamente la problematica propria della 'fonte' presa in se stessa dalla problematica propria dell'autore o dell'opera che utilizza questa fonte. Un tale metodo non rischia più di ridurre un testo ad un mosaico disarticolato. Questo fenomeno avviene solo quando non si è ancora scoperto l'autentico sostrato di un dato sviluppo. Dato che alcuni elementi di questo sviluppo possono essere dei 'luoghi comuni' (tornerò su questo concetto) ripresi da autori di epoche diverse o di ambienti diversi, non stupisce che gli storici credono di

2. *L'occasione. Le questioni ad Agostino*

Lo sguardo ai personaggi del gruppo milanese, che non seguirà immediatamente l'ordine cronologico degli avvenimenti, parte da una constatazione: nel 397 Simpliciano scrive ad Agostino per congratularsi con lui per le sue 'fatiche letterarie'⁶. Con l'occasione, Simpliciano sottopone all'acume di Agostino delle *quaestiunculae* da sciogliere⁷ (dalle riflessioni su tali questioni, il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*⁸). Dall'epistola di risposta di Agostino a Simpliciano (*Ep.* 37) si possono ricavare due dati interessanti: Agostino, rivolgendosi a Simpliciano, lo fa alla *Sanctitas tuae*, il che mi sembra possa essere immaginato non solo come titolo onorifico ma 'tecnico' ad indicare l'avvenuta investitura episcopale⁹; come avviene anche nelle conservate lettere di Ambrogio a Simpliciano, Agostino lo chiama *pater*, nonché *dominus*¹⁰, parole utili a considerazioni successive.

Perché Simpliciano rivolge ad Agostino (proprio ad Agostino) delle questioni¹¹? La mia ipotesi è che, memore dell'attività e delle discussioni avute con lui ed altri a Milano, e dopo aver letto i

scoprire in uno stesso testo le più svariate influenze. Ma in generale questi paralleli di dettagli sono indubbiamente separati dal loro contesto, tanto nella pretesa 'fonte' quanto nello sviluppo in questione. Per riprendere ancora una volta l'esempio di sant'Ambrogio, si può dire che, finché la fonte dello sviluppo del *De Jacob* sulla costanza del saggio nell'avversità non è stata trovata, sarebbe stato possibile enumerare vaghi paralleli tra alcuni elementi del discorso e ogni sorta di formule stoiche derivate dagli autori più svariati. A partire dal momento in cui è apparso in modo indiscutibile che tutto il discorso è puramente e semplicemente improntato a Plotino, l'apparente mosaico è svanito. È risultato che il discorso di Ambrogio non poteva più essere considerato come un cumulo di luoghi comuni, poiché i 'luoghi comuni' stoici, collezionati da Plotino, ripresi da Ambrogio, prendono sia nell'uno sia nell'altro un nuovo significato e non hanno più niente di specificamente stoico [...]. La nozione di 'luogo comune' favorisce troppo spesso la pigrizia degli storici. Ci si immagina di aver spiegato tutto dicendo: "Siamo in presenza di un topos scolastico". Ma troppo spesso non si fa poi alcuno sforzo per precisare la forma che prende questo luogo comune in tale autore o in tale scuola, lo stato della tradizione a cui corrisponde, la problematica in cui si inserisce, il senso che ha in questo o quell' 'intermediario'» (24-25).

⁶ Le informazioni si ricavano dalla risposta di Agostino a Simpliciano in *Ep.* 37,1: «*Unde autem tanta exorta est felicitas litterario labori nostro, quo in librorum quorundam conscriptione sudauimus, ut a tua Dignatione legerentur?*».

⁷ *Aug. Ep.* 37,3: «*Quaestiunculas sane, quas mihi enodandas iubere dignatus es, etsi mea tarditate implicatus non intellegerem, tuis meritis adiutus aperirem*».

⁸ Le *quaestiones* sono di natura esegetica (o teologico-biblica) e riguardano (molto schematicamente): 1) *lex ad quid data*; 2) *argumentum Epistolae ad Romanos*; 3) *spiritu Dei diverso modo afficiuntur Prophetiae*; 4) *de Deo nihil dignum dicitur*; 5) *Samuel per pythonissam evocari quomodo potuerit*.

⁹ Ricordo, solo di sfuggita, che Ambrogio muore nell'aprile del 397, designando Simpliciano come successore vescovo, secondo la notizia di Paul. Med. V. *Ambr.* 46,1.

¹⁰ Riferendosi alla lettera ricevuta, Agostino dice: «*in quibus affectum in me paternum de tuo benignissimo corde non repentinum et nouum hausi, sed expertum sane cognitumque repetui, domine beatissime, et uenerabiliter sincerissima caritate amplectende*» (*Ep.* 37,1). D'accordo con G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "De doctrina christiana"*, Brescia 2001, sono convinto che *ad Simpl.* sia da datare al 397 con Simpliciano già vescovo. Ritengo che anche l'*Ep.* 37 sia da considerare come scritto successivo la morte di Ambrogio. Contro, G. CERIOTTI, *Introduzione*, in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (NBA VI/2), Roma 1995, che ipotizza una richiesta di Simpliciano non ancora vescovo ad Agostino.

¹¹ La domanda, ovviamente, al di là dell'alto numero di casi classificabili come richieste delucidative a contenuto esegetico negli epistolari tra IV e V sec., come ben fa notare M. SIMONETTI, *Cultura e religiosità in Italia attraverso l'epistolario di Paolino*, in *Anchora vitae. Atti del 2° Convegno paoliniano nel 16° centenario*

suoi libri¹², volesse trovare in lui un valido e decisivo sostegno teologico nella prosecuzione della politica ecclesiastica ambrosiana (di cui più oltre), senza però trovarvi quanto sperava.

La ricerca di un appoggio da parte di Agostino non nasce, quindi, in Simpliciano da una generica ammirazione per un teologo e polemista affermato, ma da una frequentazione che in passato ha dato solido fondamento teorico ad una 'scuola' di pensiero cristiano che nel corso di un trentennio ha sostenuto le scelte del più influente vescovo della cristianità occidentale e (forse in speranza, forse, almeno per un momento, davvero) orientale: Ambrogio di Milano. Uno sguardo alla vita e al pensiero del gruppo milanese servirà allora non solo a mostrare l'eventuale presenza di una riflessione di matrice origeniana, ma anche a far luce sull'utilizzo che di essa Ambrogio (e poi Simpliciano, seppur per poco tempo) ne fece. Per far questo è necessario tentare di capire (certo attraverso una ricostruzione ipotetica) quale ruolo svolse Simpliciano nel mettere in relazione i pensatori che furono all'opera in questa composizione teorica e teologico-politica.

3. *I personaggi in gioco*

I secoli dal III al V (sfondo della vicenda) segnano, per la storia dell'impero e per la storia delle chiese, momenti tra i più burrascosi. Da una parte il succedersi di imperatori ed usurpatori che rendono la politica imperiale precaria ed instabile; dall'altra, nelle chiese, la difficile definizione di una cristologia condivisa e le impossibili adozioni di norme regolamentative e disciplinari, rendono le relazioni *intra* ed *extra* ecclesiali molto difficili. La questione che più interessa questo lavoro è la vicenda nota come 'crisi ariana'¹³, senza dubbio tra le più complesse e coinvolgenti tempeste che hanno interessato le chiese nell'antichità dopo la vicenda gnostica. La crisi fa da sfondo ed essenziale riferimento ad una indagine e comprensione fruttuosa sulla diffusione in Occidente degli scritti e, più in generale, del pensiero di Origene¹⁴ e che io ipotizzo coinvolgere tutti i personaggi di cui ora vado a parlare¹⁵.

3.1. *Simpliciano*

Sono pochissime ed insufficienti le notizie che possono consentire una ricostruzione del profilo biografico ed intellettuale di Simpliciano¹⁶. Tra le fonti a disposizione abbiamo, oltre la già

del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995), a c. di G. LUONGO, Napoli-Roma 1998, per il quale il fenomeno è determinato, in questo periodo, da un rinnovato interesse per l'esegesi tra i colti.

¹² Probabilmente i dialoghi di Cassiano e magari anche parte del *De Trinitate* (si ricordi la lamentela agostiniana per il trafugamento dei libri dell'opera ancora da sottoporre a revisione).

¹³ Imprescindibile lo studio di SIMONETTI, *La crisi ariana*.

¹⁴ Importante C. JACOB, *The reception of the Origenist tradition in Latin exegesis*, in *Hebrew Bible/Old Testament. The history of its interpretation*, a c. di M. SAEBØ, Göttingen 1996, 682-700.

¹⁵ Come indicazione del quadro storico di riferimento, dico subito che quanto vado a descrivere ha solo indirettamente a che vedere con la *controversia origenista in Occidente*, cronologicamente successiva. Eppure i personaggi descritti non solo sono coinvolti nella controversia come attivi diffusori dell'origenismo (seppur, come dirò, rivisitato), ma anche (e qui soprattutto Ambrogio) come stabili promotori di un originale forma di identità ecclesiastica da far valere (e contrapporre) nei confronti di Roma e Costantinopoli. Concentrandomi su Simpliciano, non faccio direttamente riferimento ad altri personaggi chiave in questa diffusione (dei quali si occupano invece gli altri contributi di questa sezione monografica, ai quali rimando) ma che è importante ricordare: Gerolamo, anzitutto, i vescovi romani Damaso, Siricio e Anastasio (ai quali sarebbe bene aggiungere anche Innocenzo per le vicende successive).

¹⁶ Il più recente tentativo in questo senso è di C. PASINI, *Simpliciano e il vescovo Ambrogio*, in *Studia Ambrosiana* 1 (2007), Roma, Bulzoni, 2007, il quale ipotizza una possibile influenza su Ambrogio da parte di Simpliciano già a Roma, in base alla ricerca di C. SOMENZI, *Egesippo-Ambrogio. Formazione scolastica e*

ricordata *Ep.* 37 di Agostino, alcune lettere di Ambrogio (*Ep.* 2, 3, 7, 10) e il libro VIII delle *Confessioni* agostiniane (prezioso anche per le notizie su Mario Vittorino); come fonti minori, abbiamo la notizia di Paolino di Nola nella *Vita Ambrosii* 46,1 e il breve cenno al cap. 36 del *De viris illustribus* di Gennadio di Marsiglia che chiama Simpliciano il questionatore di Agostino, paragonandolo all'Ambrogio ἐργοδιώκτης di Origene¹⁷; ancora il cenno di Agostino in *Retract.* II,¹⁸ il *De Praed. sanct.* 4,⁸¹⁹ e il *De civitate Dei* X,¹⁹²⁰.

Tra le epistole ambrosiane, la più rilevante per il nostro discorso è l'*Ep.* 2 in cui Ambrogio commenta, su richiesta di Simpliciano, *Es* 24,5-6²¹, testo che viene interpretato in senso allegorico attraverso il ricorso ai 'metodi' esegetici alessandrini²². Ambrogio scrive a Simpliciano:

«Ma quale motivo hai di dubitare e di chiederci spiegazioni dal momento che hai percorso tutta la terra per illuminare la tua fede e acquistare la conoscenza delle cose divine, e hai dedicato tutto il tempo di questa vita alla lettura quotidiana con impegno notturno e diurno, soprattutto coltivando con acuta intelligenza lo studio delle cose spirituali? Tu sei solito, anzi, dimostrare quanto si scostino dal vero anche i libri filosofici, e come per lo più siano così vuoti di contenuto che l'insegnamento degli autori nei loro scritti è tramontato prima che tramontasse la loro vita»²³.

cristiana a Roma alla metà del 4. secolo, Milano 2009, che identifica Ambrogio con lo Pseudo-Egesippo e per l'interesse comune tra Ambrogio-Egesippo e Simpliciano per i libri dei Re (cfr. l'*ad Simpl.*). Sarebbe possibile mostrare questa relazione, anche se mi sembra più probabile un'influenza diretta dal punto di vista teologico e dottrinale sviluppatasi proprio nel circolo milanese. Di fatto Pasini ridimensiona il ruolo di Simpliciano sia nei confronti di Ambrogio (dipinto come ostile alla filosofia) che del 'circolo milanese'. L'altro tentativo di ricostruzione, ipotetico ma assai efficace, è il già ricordato contributo di Solignac.

¹⁷ «*Simplicianus, episcopus Mediolanensis, multis epistolis hortatus est Augustinum adhuc presbyterum, agitare ingenium, et expositionibus Scripturarum uacare, ut etiam nouus quidam Ambrosius, Origenis ἐργοδιώκτης, uideretur. Unde et multas ad eius personam absoluit Scripturarum quaestiones. Est et eius epistola propositionum, in qua interrogando quasi disciturus docet doctorem*».

¹⁸ «*Librorum quos episcopus elaborauit primi duo sunt ad Simplicianum, Ecclesiae Mediolanensis antistitem, qui beatissimo successit Ambrosio, de diuersis quaestionibus, quarum duas ex Epistola Pauli apostoli ad Romanos in primum librum contuli*».

¹⁹ «*Uidetis certe quid tunc de fide atque operibus sentiebam, quamuis de commendanda gratia Dei laborarem; in qua sententia istos fratres nostros esse nunc video; quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curauerunt proficere mecum. Nam si curassent, inuenissent istam quaestionem secundum ueritatem diuinarum Scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi episcopum Mediolanensis Ecclesiae, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei*».

²⁰ «*In principio erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso uita erat, et uita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Quod initium sancti Euangelii, cui nomen est secundum Iohannem, quidam Platonius, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensis Ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat*».

²¹ Sull'olocausto per il sacrificio di riconoscenza e la divisione da parte di Mosè del sangue delle vittime, parte del quale messo in catini e parte sparso sull'altare.

²² Filone, soprattutto quanto al problema della distinzione tra sapienza mistica e sapienza morale ma anche al ricorso della explicitazione platonica della sensibilità come origine della morale; Origene quanto alle specificazioni sul *Logos*. Questa modalità esegetica viene mantenuta da Ambrogio in tutte le altre epistole esegetiche.

²³ «*Sed quid est quod ipse dubites et a nobis requiras, cum fidei et adquirendae cognitionis diuinae gratia totum orbem peragrueris et cottidianae lectioni nocturnis ac diurnis uicibus omne uitae huius tempus deputaueris, acri praesertim ingenio etiam intellegibilia complectens, utpote qui etiam philosophiae libros, quam a uero sint deuii,*

In generale, è molto importante vedere come Simpliciano sia riconosciuto da Ambrogio sempre come *pater*²⁴, notizia confermata da *Conf.* VIII,2²⁵. Ma egli mi sembra, ed è questa la mia proposta, in qualche modo da poter riconoscere come padre dei membri del 'circolo milanese', notizia che, a mio avviso, si deve estendere anche allo stesso Vittorino²⁶; infatti, con Solignac, sono convinto della fondamentale mediazione di Simpliciano tra «l'iniziatore del platonismo latino» Mario Vittorino e il 'circolo milanese'. Qui vorrei azzardare un ruolo per lui ancor più incisivo²⁷ di mediazione cristiana alla riflessione speculativa dei personaggi in gioco.

3.2. Mario Vittorino: luoghi origeniani nei testi di Vittorino?

Anche di Mario Vittorino abbiamo poche notizie²⁸ e comunque per lo più legate al periodo della sua vita successivo alla conversione. Sappiamo che al tempo della conversione al cristianesimo era a Roma (e con lui Simpliciano). Nella sua conversione in tarda età, il decisamente più giovane Simpliciano deve aver svolto un ruolo centrale se si accetta l'idea di un contributo attivo da parte sua nella conversione di Vittorino. Mi chiedo quanto un retore ben inserito nell'alta società romana del sec. IV, dotto e stimato neoplatonico, possa restare colpito da un prete senza competenze, asceta avverso alla filosofia. Al contrario, mi sembra più probabile (seppur ipotetico) pensare che Vittorino sia rimasto profondamente colpito dalla fusione cristiano-platonica che gli può essere stata offerta dai suoi interlocutori, tra i quali verosimilmente v'era anche Simpliciano. Se la sintesi vittoriniana, così come emerge dai suoi scritti, tiene conto della centralità della Scrittura nella sua riflessione, tanto da piegare l'andamento platonico al pensiero di essa, è possibile che questa fusione (platonismo e scrittura) gli sia stata presentata come possibile attraverso il modello eccelso del cristiano Origene²⁹.

demonstrare soles et plerosque tam inanes esse, ut prius scribentum in suis scriptis sermo quam uita eorum defecerit?» (Ep. 2,1 = 65 Maur.).

²⁴ PASINI, *Simpliciano*, cit.; a p. 51 c'è un riferimento alla 'paternità' simpliciana nei confronti di Ambrogio con probabile riferimento battesimale, confermato, direi, dal tono della *Ep.* 7,2 sulla differenza tra affetto derivante dall'antica amicizia (nei confronti di Simpliciano) e che può essere «*cum pluribus consociabile*» e l'amore paterno indivisibile. Resta da capire se il rapporto paterno significhi la riconoscenza per il battesimo ricevuto e non invece un più generale riferimento alla vita di fede (il che però giustificerebbe l'incontro tra Simpliciano e Ambrogio proprio a Roma nella casa di quest'ultimo).

²⁵ «*Perrexi ergo ad Simplicianum, patrem in accipienda gratia tunc episcopi Ambrosii et quem vere ut patrem diligebat*».

²⁶ *Ibid.*, per l'affermazione di Agostino secondo la quale Simpliciano *familiarissime nouerat* Vittorino.

²⁷ Cfr. anche L.F. PIZZOLATO in *Sant'Agostino, Confessioni, libro VIII*, Milano 1994, che definisce Simpliciano «capo intellettuale» del circolo milanese. Simpliciano «ebbe come intimo amico il retore e filosofo Mario Vittorino, grazie al quale verosimilmente aveva approfondito il pensiero neoplatonico, che aveva poi trapiantato a Milano» (243-244). Pur riconoscendo il decisivo legame tra Vittorino e Simpliciano, mi chiedo se non sia stata la riflessione cristiano-platonica di Simpliciano ad influenzare Vittorino.

²⁸ Dallo stesso testo delle *Conf.* VIII,2,3 apprendiamo che: Vittorino fu «*doctor nobilium senatorum*» e che «*etiam ob insigne praeclari magisterii, quod ciues huius mundi eximium putant, statuam Romano foro meruerat et acceperat*»; anche Gerolamo nel *Chronicon* ricorda, assieme al grammatico Donato, suo maestro, il «*Victorinus rhetor... Romae insignes habentur. E quibus Victorinus etiam statuam in foro Traiani meruit*» (CCLXXXIII *Olymp.*, XVII) e ancora, in *Vir. ill.*, 101: «*Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit et in extrema senectute Christi se tradens fidei scripsit "Adversus Arium" libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis intelliguntur, et Commentarios in Apostolum*».

²⁹ Qui infatti si presentano due problemi collegati tra loro (soprattutto per i loro esiti): da una parte il problema del ruolo di Simpliciano nella creazione del 'circolo milanese' e del suo ruolo di mediazione tra questo e Mario Vittorino; dall'altra il problema della natura delle 'idee' del circolo e di Vittorino: che tipo

Ma come dimostrare che Vittorino sia stato lettore di Origene³⁰? In senso diretto è del tutto impossibile dirlo, data soprattutto l'assenza (pare, ma è da verificare a fondo) di citazioni esplicite³¹. I cenni di Gerolamo e di Agostino in proposito sono troppo discussi perché possano essere di qualche utilità³². Ma in generale, mi sembra possibile affermare un qualche influsso di Origene su Vittorino solo a patto di abbandonare una relazione tra i due di ordine 'genetico', per cui c'è influsso solo a condizione che ci sia citazione diretta. Credo, anzi, che gli scritti di Vittorino, in particolare nei luoghi di citazione biblica, mettano in luce un comune (con Origene) orientamento filosofico, un sostrato argomentativo simile, pur nel differente stile esegetico (manca in Vittorino la potente componente allegorica). Detto questo, credo si possano accostare i due autori in modo più fruttuoso e utile ad una ricostruzione del pensiero cristiano di struttura platonica nel III-IV sec.

I testi di Vittorino presi in esame sono lo scambio epistolare con Candido, da cui nasce l'*Aduersus Arium*, gli inni (dove si ritrova l'accostamento Trinità/luce), i commentari alle lettere di Paolo (ultime opere di Vittorino, probabilmente composte dopo l'editto di Giuliano del

di 'neoplatonismo' si era lì diffuso? L'idea è che esso possa essere stato proprio un cristianesimo di 'tipo origeniano' e quindi di già fortemente platonico. Resta la differenza di 'stile' tra Vittorino ed Origene, irriducibile.

³⁰ Da vedere gli accostamenti e le discussioni in merito, a volte generiche e confuse, in P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. III, *Le IV^e siècle, d'Arno à Victorin*, Paris 1905, 373-422, in particolare p. 397 con la citazione dell'*Ep.* 87,7 e del *c. Ruf.* 3,1 di Gerolamo con la notizia del Vittorino traduttore di Origene e p. 416 in cui (più interessante) l'autore nota: «On ne doit pas lire des ouvrages de ce genre sans une initiation préalable, sans s'être familiarisé avec les idées de Plotin et d'Origène»; E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der Abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, il quale dedica un paragrafo del libro sulla discussione del «Viktorin Origenesübersetzer?» (23-31) in cui l'autore cerca di dimostrare che il Vittorino menzionato da Gerolamo è il vescovo martire di Petau e non Mario Vittorino, e un'appendice di confronto tra «Viktorin und Origenes» (422-429) in cui conclude: «Ein direkter literarischer Zusammenhang zwischen Viktorin und Origenes kann nicht nachgewiesen werden». L'articolo di F.F. BRUCE, *Marius Victorinus and His Works*, *EvQ* 18 (1946), 132-153, discute le idee ora presentate citando gli stessi autori con una propensione per le conclusioni di Benz. Sull'identificazione di Vittorino con il vescovo martire di Petovio, seguendo Benz anche P. HENRY, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain 1934, 46. Da citare ancora il lavoro di A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972. Ricordo ancora il recente lavoro di S.A. COOPER, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians. Introduction, Translation and Notes*, Oxford 2005, 93: «We are hindered by the loss of Origen's works on this book [...]. A few fragments from Origen's commentary on Galatians survive in Rufinus' translation of Pamphilus' Apologia (PL 17,584-90); parallels with Victorinus' commentary on Galatians does not provide a very secure basis to establish whether Victorinus may have used Origen. The parallels between Victorinus and Origen on Ephesians (based on the catena fragments) are either commonplaces or too superficial to make a strong case for literary dependence».

³¹ Radicale la posizione di H. DE LEUSSE, *Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus*, *RSR* 29 (1939) 197-239, il quale nega completamente un diretto confronto di Vittorino con Origene (almeno nel caso da lui citato dell'argomentazione legata alla preesistenza delle anime).

³² L'indicazione di un Vittorino traduttore di Origene, viene dall'*Ep.* 87 di Gerolamo che accosterebbe così il Nostro ad Ilario; così nell'*Ad Orosium* di Agostino viene riportata la notizia orosiana dei due Aviti che tornano uno da Roma l'altro da Gerusalemme portando le idee di Vittorino e di Origene (sostanzialmente qui accostate). In entrambi i casi non è chiaro se ci si riferisca a Mario Vittorino o a Vittorino di Petovio.

363)³³. Rilevo due gruppi di disposizione testuale, l'uno con un possibile richiamo da mettere in parallelo a scritti origeniani, l'altro con esempi di similitudine tematica:

1) l'*Ad Cand.* pone in luce l'idea di un rapporto intratrinitario dinamico, che vede il Padre come *πρόον*, esistenza al di sopra dell'essere³⁴. Il Figlio è potenza attiva del Padre, ma anzitutto è (c'è una corrispondenza tra essere, fare ed operare) essere. Il Logos è azione continua del Padre, ma anche è (cfr. *Ad Cand.* da 17 in avanti). C'è inoltre una corrispondenza, una simultaneità tra atto e volontà (22).

«Questi è il Figlio, questi proviene dal Padre, *questi è presso Dio*, questi è colui *che è nel seno del Padre*, questi è dentro e fuori dal Padre. Nell'atto, infatti, è fuori del Padre, nell'essere, invece, è dentro e nel Padre, dato che in Dio è Dio e Figlio per l'atto; e ovunque egli sia, è insieme essere e atto; e in questo modo Padre e Figlio sono Dio e Logos (23)».

Tutte le cose si manifestarono e furono fatte nell'atto, cioè nella Potenza di Dio, che è il Figlio (26). «*Fuerunt enim omnia in deo*» (25), ma non è da intendere nel senso dei possibili in generale, ma nel senso di riferimento alle cose che sono. Infatti: «Il Logos è il seme di tutte le cose che sono, ed il Logos è in Dio. Tutte le cose si manifestarono e furono fatte nell'atto, cioè nella Potenza di Dio, che è il Figlio» (25);

nell'*Aduersus Arium*: il Figlio «*mouetur et operatur in manifestationem*», muove ed opera nella manifestazione (1,3), idea che si può confrontare con la dottrina origeniana (certo più precisa) delle *epinoiai*: il Logos è luce, vita, Cristo, Figlio; in *Epistolam Pauli ad Ephesios* 1,7, un passo molto significativo:

«*Nel quale abbiamo la redenzione per il suo sangue, la remissione dei peccati*. Questa infatti è la grazia: che in Cristo, per il suo sangue, abbiamo la redenzione e la remissione dei peccati, che ci sono rimessi i nostri peccati per il fatto che è stato crocifisso a causa della legge. È questo, infatti, *per il suo sangue*. E ci ha redenti dalla morte, cioè dai ragionamenti carnali e dalle passioni, e ci ha fatti suoi servi, cioè servire a sé; questo è già vivere spiritualmente, cioè non agire carnalmente in niente e non sentire nulla attraverso i sensi, ma rivolgersi del tutto a Dio e calpestare ogni cosa mondana e ritornare alla nostra origine; infatti essere redenti significa essere liberati dalla cattività. A sua volta la cattività non è altro che l'essere condotti dalla libertà originaria alla cattività. Perciò eravamo liberi prima del mondo, ma il mondo ci ha resi schiavi; infatti la nostra natura era tale che potevamo cadere e diventare schiavi, ma questa cattività è tornata a nostra utilità. Infatti dopo aver conosciuto tutti i mali della condizione di servile cattività, siamo stati redenti da Cristo, cioè, ricondotti a quella natura originaria che ci era stata data da Dio, viviamo già spiritualmente e quindi siamo spirito e perciò figli di Dio, ma per adozione, dopo che sono stati rimessi tutti i nostri peccati. Infatti non per nostra forza abbiamo fatto ritorno allo spirito e per il sangue di Cristo abbiamo ricevuto lo spirito. Perciò ci sono rimessi i peccati e ci sono perdonati per la grazia di Dio, non ce ne siamo liberati per nostra forza. Questo solo è dovuto alla nostra iniziativa: credere in Cristo e vivere spiritualmente per Cristo; ma è lui che rimette i nostri peccati, che ci redime e ci affida la grazia di Dio affinché possiamo conseguire, senza macchia, l'eternità e la santità»³⁵.

³³ In questa sede riporto solo alcuni esempi che, a mio avviso, aprono delle questioni su Vittorino lettore di Origene, e che spero di riuscire in futuro ad approfondire. Molti degli esempi addotti sono già stati rilevati da P. Hadot nella sua edizione agli scritti trinitari di Vittorino, *Marius Victorinus, Traité théologique sur la Trinité* (SC 68-69), Paris 1960.

³⁴ In questo senso è interessante un confronto con le considerazioni origeniane sul Padre in *Prin* I,30 (al di sopra dell'intelligenza ecc.).

³⁵ «*In quo habemus redemptionem per sanguinem ipsius, remissionem peccatorum. Haec enim gratia est ut in Christo per eius sanguinem habeamus redemptionem et remissionem peccatorum, ut et remittantur nobis peccata*

Qui la conclusione non contraddice l'idea origeniana del merito, ma annuncia la remissione dei peccati che anche per l'alessandrino è solo di Cristo. Inoltre fa cenno alla necessità della spiritualizzazione dell'uomo al fine di essere uniti a Cristo.

2) I 49,29-40 = *Contra Celsum* VII 42; I 20,1-67 e I 62,12 = *In Genesim Homiliae* I 13 e *Commento a Giovanni* II 3 (buon parallelo, anche se è da rilevare l'assenza in Vittorino dell'idea di elevazione mistico/unitiva presente invece e determinante in Origene, assenza però, forse dovuta alla centralità in Vittorino della sola questione dogmatica trinitaria); I 62,14-25 = *In Matth. ser.* 57-58 (da rilevare una dipendenza di Ambrogio da questa interpretazione in *CoLc* VIII 51-52); I 63 3-7 = *CoRo* II,13 (parallelo appropriato ma senza la componente mistica e la profondità di Origene. La similitudine con «Dio creò l'uomo ad immagine e somiglianza» non è intesa come l'ascesa – somiglianza differita di *CoRo* IV,5 – ma è da intendersi come l'essere in un determinato modo – così come l'anima è essere dell'uomo – immagine della realtà di rapporto consustanziale di Padre e Figlio. Vittorino, cioè, tende a mantenere l'accento sul problema trinitario); III, 12 = *De princ.* II,6,3 (da rilevare la medesima citazione di *Gv* 10,18, che potrebbe però essere un topos sulla distinzione tra anima e logos); *Hyn.* III 2,58 = *Commento a Giovanni* II 6 (ciò che per Vittorino è la forma universale – il Cristo che in questo modo è sostanza – per Origene è la verità eterna che sta dietro al logos sensibile, che si esprime, a seguito dell'incarnazione, in ombre, tipi e immagini).

Anche se risulta difficile dimostrare una dipendenza diretta di Vittorino da Origene, resta il fatto delle molteplici similitudini che, se ben si spiegano con il ricorso del comune senso filosofico medio-neo platonico (e così deve essere e rimanere), possono, a mio avviso, essere meglio articolate a partire da una lettura diretta dei testi origeniani che già esprimono la sintesi tra platonismo e cristianesimo che Vittorino aveva bisogno per la sua formazione. Forse a questa formazione potrebbe aver contribuito la riflessione di Simpliciano, ma è, ovviamente, impossibile dirlo con sicurezza. Ciò che resta è il comune senso d'affermazione, il 'sentore' origeniano che traspare in Vittorino, ma anche in Ambrogio (di cui, invece, si ha certezza di utilizzo)³⁶.

nostra per id quod lege crucifixus est. Hoc est enim per sanguinem ipsius. Et ipse nos redemit a morte, id est a carnalibus cogitationibus et cupiditatibus, et suos fecit seruos, id est sibi seruire, quod est spiritualiter iam uiuere, id est nihil carnaliter agere nihilque sensu sentire, sed totos uerti ad deum et mundana omnia calcare et originem nostram repetere; hoc est enim redimi, a captiuitate liberari. Porro captiuitas non est nisi ab origine libertatis in captiuitatem duci. Ergo fuimus liberi, id est ante mundum, sed mundus nos captiuos fecit; natura enim tali fuimus ut caderemus et capi possemus, sed haec captiuitas ad utilitatem nostram prouenit. Nam cognitis omnibus seruitutis malis et captiuitastis, redempti a Christo sumus, id est, ad naturam illam pristinam, quae nobis ex deo erat, reducti, spiritualiter iam uiuimus et ex hoc spiritus sumus et propterea dei filii, sed per adoptionem, remissis scilicet omnibus peccatis nostris. Non enim uirtute nostra ad spiritum accepimus. Ergo remittuntur nobis peccata et donantur per dei gratiam, non nostra uirtute ea deponimus, solumque hoc uirtutis nostrae: Christum credere ac propter Christum spiritualiter uiuere; ipse uero remittit peccata, ipse redimit nos et gratiam dei commendat ut aeternitatem et sanctitatem immaculati iam habere possimus».

³⁶ Riconoscere con Simonetti (*Lettera*, cit., 239) la scarsa conoscenza da parte di Vittorino della tradizione teologica cristiana e allo stesso tempo vedere un parallelo come questo, potrebbe portare al sospetto che Vittorino potesse almeno conoscere molto bene la Scrittura ed essere finemente capace di utilizzare i passi biblici con competenza, ma anche che, a seguito della sua formazione, fosse venuto a conoscenza di un utilizzo e concezioni simili in altri autori (in questo caso Origene).

3.3. Ambrogio

Erede e fruitore delle riflessioni del circolo milanese, Ambrogio è il primo ad utilizzar(n)e gli esiti metafisico-trinitari in senso teologico-politico³⁷.

Sulla formazione di Ambrogio, Solignac ricorda come egli avesse già, al tempo dell'arrivo a Milano, interesse per la filosofia³⁸. Ambrogio avrebbe passato diverse 'fasi' filosofiche, fino all'approdo plotiniano³⁹. Non concordando del tutto con questo sviluppo del pensiero ambrosiano, propongo una prospettiva meno rigida degli influssi 'filosofici' su Ambrogio, prospettando una formazione filosofica sincretistica e più specificamente platonica prima dell'acclamazione episcopale e una istruzione platonico/filoniano/origeniana dopo la sua consacrazione, per cui Agostino, al tempo della conversione (385-387) ascolta sermoni che sono il profondo risultato di queste formazioni ed istruzioni.

Ora, come Mario Vittorino, Ambrogio si pone come colui che ricevette un'istruzione (un Vittorino mediato da Simpliciano sulla teologia trinitaria e da Simpliciano stesso per una teologia mistico-allegorica di matrice origeniana⁴⁰): ancora secondo Solignac è verosimile pensare

³⁷ È nota l'idea di un Ambrogio 'plagiario' di Origene. Di seguito solo alcuni esempi: utilizzo da parte sua del commentario a Romani di Origene soprattutto nella corrispondenza con Oronziano; nel *De excessu fratris* II,96-98 ss. sono rilevati molti 'prestiti' dalle omelie sulla genesi; sottotesto origeniano si ha ancora in *De obitu Valentiniani*, Omelie all'Genesi, Esodo, Geremia, frammenti dal commento al Cantico; in *De obitu Theodosii* prestiti da *Prin.* Numerosi sono gli intertesti origeniani nel *De fide* (*Orat*, *Prin*, *CC*, *CCt*, *CMt*, *Clo*, *HLC*). Importante, anche in questo senso, il contributo di G. LETTIERI, *Onnipotenza e kenosis: una teologia trinitaria imperiale. Aspetti della polemica anti-ariana nel "De fide" di Ambrogio*, in corso di stampa. Lettieri riconosce: «Mi pare che l'indubbia originalità teologica di Ambrogio – appartenente all'alta aristocrazia romana e governatore della provincia dell'Italia settentrionale, prima di essere ordinato nel 374 vescovo a furor di popolo, dopo una sua ferma, ma vana resistenza – non sia affatto da cercare nell'ambito dell'approfondimento teologico - speculativo del mistero trinitario, ove davvero non riesco a scorgervi alcun tratto davvero originale e profondamente innovativo» (1). Mi sembra importante soffermarmi anche sulla ricostruzione della vicenda politica ambrosiana soprattutto a partire dalle riflessioni di L. CRACCO RUGGINI, *Il 397: l'anno della morte di Ambrogio*, in L.F. PIZZOLATO – M. RIZZI, *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16° centenario della morte di sant'Ambrogio* (Milano, 4-11 aprile 1997), Milano 1998, 5-29, integrandole con le considerazioni sull'origine platonica della scelte ambrosiane.

³⁸ SOLIGNAC, *Il circolo*, cit., 48. È chiara infatti la nota di Paolino in questo senso per cui, volendo Ambrogio (già catecumeno) sottrarsi all'acclamazione episcopale, «philosophiam profiteri voluit» (7,3) e, d'altra parte, la formazione del dotto Ambrogio non poté che essere improntata alla filosofia (cfr. *cursus studiorum* di Agostino).

³⁹ Qui è determinante il contributo di P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du Platonisme chez Saint Ambroise*, REL 34 (1956), 221-239; ID., *Recherches sur les Confessions*, Paris 1968²; ID., *Recherches sur Saint Ambroise*, Paris 1973, il quale dimostra una dipendenza diretta di Ambrogio da Plotino. Ancora Solignac rileva il determinante contributo dello studio di Filone per il metodo allegorico e C.A. MONTANARI, *Per figuras amatorias*, Roma 2006 sostiene una scoperta origeniana di Ambrogio solo a partire dal 380. L'idea che però Ambrogio possa essere approdato in fine ad una filosofia plotiniana mi sembra smentita dai suoi esiti teologico-politici per cui la processione ordinata e rigorosa dell'universo plotiniano è sostituita dall'idea irriducibilmente cristiana di una precedenza divina di rivelazione giustificazione misericordia e grazia.

⁴⁰ Lettieri definisce quello ambrosiano un *origenismo moderato* «eminentemente cattolico, mediatogli da Atanasio e Didimo in ambito greco e da Ilario in ambito latino» (*Onnipotenza*, 2). Nonostante la comune esperienza di formazione, Vittorino e Ambrogio non sono equiparabili nei modi espositivi. Vittorino, sicuramente più 'gnostico', resta comunque, sul piano espositivo, un filosofo platonico che diventa cristiano; Ambrogio assume in senso anti-ariano anche un linguaggio che rifiuta il più possibile un ricorso alle modalità espositive dei teologi speculativi, adottando un più secco stile esegetico.

che la formazione milanese di Ambrogio possa essere passata attraverso la lettura degli scritti neoplatonici sia di prima mano che in traduzione vittoriana; inoltre la specifica formazione sulla teologia trinitaria, potrebbe essere passata per la lettura dei trattati trinitari di Ilario, certo, ma anche di Mario Vittorino⁴¹. Ambrogio, al tempo della conversione di Vittorino, risiedeva verosimilmente a Roma (340-365) e qui deve aver conosciuto Simpliciano⁴².

Ma la formazione di Ambrogio lo ha condotto a esiti teorico-politici originali, corrispondenti alla sua formazione, di fatto però anche profondamente trasformata dal suo genio politico⁴³ (desacralizzazione e subordinazione del potere imperiale a quello della chiesa che ha la responsabilità di investire e guidare i suoi rettori attraverso grazia – investitura e legittimazione – e misericordia). Qui mi soffermo sul solo esito teologico-politico che avrà interessanti sviluppi storico-biografici.

Pur sostenendo l'idea di un progetto ambrosiano piuttosto omogeneo che inizia subito dopo l'investitura episcopale e arriva fino alla morte, il tardo testo del *De obitu Theodosii*⁴⁴ rivela meglio la sintesi del pensiero teologico-politico di Ambrogio, della sua idea di potere imperiale e di Chiesa. Scrive Lettieri:

«È evidente [...] la circolarità tra logica imperiale e logica cristiana: la prima è *simul* causa ed effetto della seconda; l'onnipotenza divina rivela la traccia di una concezione imperiale del potere, che trova nella gratuità della misericordia la sua più autentica ragione, cristianamente illuminata: "*Quantum, igitur est deponere terrorem potentiae, praeferre suavitatem gratiae*" (12). La restituzione del profilo psicologico di Teodosio è quindi teologicamente governata: colui che in quanto *imperator* deteneva "*supra omnes potestas*" (13), era pronto all'ira, ma capace di ritrattarla in misericordioso perdono (cf. 13-14); "*Vincere enim volebat, non plectere, aequitatis iudex, non poenae arbiter, qui numquam veniam contenti negaret*" (13). All'interno di questa "*laus clementiae*" imperialis (14), la logica della "*religio*",

⁴¹ In questo senso, come dirò più avanti, quella di Ambrogio è una formazione che avrà esiti 'utilitaristici' di una teologia trinitaria e di una sintesi tra questa e la speculazione cristiano-platonica (quindi origeniana) a scopi teologico-politici.

⁴² SOLIGNAC, *Il circolo*, cit., 45: «È possibile che Ambrogio lo [Simpliciano] abbia conosciuto a Roma, dove secondo il Paredi, soggiornò dal 340 al 365; è l'epoca della conversione di Vittorino (Ambrogio aveva allora quindici-vent'anni) e della consacrazione verginale di Marcellina. È facile dunque spiegare perché Ambrogio l'abbia scelto per essergli padre nella recezione della grazia, vale a dire per prepararlo al battesimo (che fu tuttavia amministrato da un vescovo cattolico: *Vita Ambrosii* 9). Lo fece probabilmente venire da Roma con questo scopo ed ottenere in seguito la sua annessione al clero milanese. La situazione particolare nella quale si trovava Ambrogio al momento della sua consacrazione episcopale (374) rende plausibile l'ipotesi che Simpliciano abbia giocato un ruolo più ampio: a mio parere egli fu per il vescovo non solo padre nella recezione della grazia, ma anche il suo maestro intellettuale in materia di Sacra Scrittura e di teologia».

⁴³ Data l'evidente differenza tra la teologia trinitaria ambrosiana (non originale, ma comunque fortemente monoteista in senso radicalmente antiariano) e quella origeniana (subordinazionista), ribadisco un influsso che deve aver tenuto conto soprattutto dell'accento unitivo (per quanto più generico) sottolineato da Origene (e soprattutto da Vittorino) per cui il Figlio è in intima unità di *volere* ed *agire* col Padre reinterpretata dalla tradizione nicena orientale e latina come pura unità sostanziale. Non si è in alcun modo di fronte alla pura speculazione origeniana, ma ad un suo esito.

⁴⁴ LETTIERI, *Onnipotenza*, cit., 2: «In questa prospettiva, il *De obitu Theodosii* mi pare testo di rilevanza epocale, proprio perché segna il compiersi di una precisa strategia teologico-politica, che pure realizza quello che Ambrogio pensa trinitariamente, indigando la natura di Dio come assoluto e indiviso potere operante. Questo intimo, strutturale legame tra teologia politica 'pratica' e teologia politica 'trinitaria' di Ambrogio – assai poco originale a livello teoretico-speculativo, eppure straordinariamente efficace e influente a livello teologico-politico –, per quanto di enorme portata storica e culturale, mi pare non sia mai stato, fino ad oggi, indagato».

quindi della misericordia, prevale su quella del “*timor*” (13). Non soltanto per motivi morali, ma soprattutto per motivi politici»⁴⁵.

E conclude:

«Si compie così quella rivoluzionaria *retractatio* teologica, in una minorizzazione e (sia detto en passant) secolarizzazione (nel senso della negazione di qualsiasi autonomia sacrale) del dedivinizzato potere assoluto romano; *retractatio* che comunque si riflette in una romanizzazione della nozione del Dio trinitario. L'*ambrosianesimo teologico* – il rapporto di tendenziale subordinazione del potere terreno ad un potere sacro che solo lo legittima – mi pare la conseguenza di questa rilettura (già tertulliana e lattanziana, in particolare) della nozione di Dio come onnipotente, come volontà assoluta di ordine, legge, mediazione, donazione, grazia. L'*ambrosianesimo teologico* si compirebbe, pertanto, in questa imperializzazione della nozione di essere, cristologicamente convertita in kenosi, capace di svuotare qualsiasi presunto potere mondano; come se la logica di ogni potere terreno fosse soltanto quella dell'essere svuotato/dello svuotarsi. Qualsiasi *potestas* non *retractata*, non svuotata di autonomia, non sottomessa è *fuori gioco*, empia, divisiva e distruttiva. L'unica garanzia di legittimità del potere terreno diviene così l'assoluta *omnipotentia* trinitario-kenotica, ingrata eredità che toglie in sé l'ideologia romana e imperiale di assoluta potenza e di “misericordiosa” tutela dei sottomessi e degli umili»⁴⁶.

La posizione teologico-politica di Ambrogio, risultato di una sintesi ed elaborazione profonda, ha a sua volta un esito biografico molto interessante. La conseguenza della subordinazione del potere politico ad uno sacro, il solo derivante da una legittimazione divina, è l'assoluta autonomizzazione della chiesa dal potere politico (autonomia ma anche responsabilità di esserne guida), ma anche autonomia del vescovo rispetto alla sua chiesa (autonomia e responsabilità ma anche risoluzione). In questo contesto, mi sembra molto importante quanto ricordato da Lellia Cracco Ruggini, la quale ricorda:

«Ambrogio [...] non volle mai abbandonare il ruolo di *episcopus* ‘governante’ con il quale era arrivato a Milano verso il 370, né cessò mai di lottare per assicurare alla Chiesa, un posto di massimo prestigio anche sul piano mondano»⁴⁷.

E continua:

«Ciò che conta è il come e il perché l'acuta sensibilità politica di Ambrogio abbia sentito il bisogno d'impersonare e proporre un ruolo paradigmatico di tal fatta, imprimendogli significativi ritocchi proprio nell'ultimissima fase della propria vita – come si ricava dai suoi scritti e dalle sue iniziative concrete –, e tale consegnandolo poi alla tradizione successiva: ossia a Paolino e all'ambiente milanese-africano che spinse quest'ultimo a scrivere la *Vita Ambrosii* quindici (o venticinque?) anni dopo»⁴⁸.

⁴⁵ LETTIERI, *Onnipotenza*, cit., 9. I numeri in parentesi si riferiscono al *De obitu Theodosii*. Importante ancora quanto segue: «Soltanto il teologico-ecclesiastico è la garanzia del politico, come Ambrogio ricorda tramite gli esempi non a caso veterotestamentari di Giosia (2Re 22,1-23) e Asa (1Re 15,9-24; 2Cr 14,1-16,14). Così, Teodosio, proprio perché ha amato e ha avuto misericordia (cf. 17: «*Et vere dilexit qui officia diligentis implevit, qui servavit hostes, qui dilexit inimicos, qui his, a quibus est appetitus, ignovit, qui regni adfectatores perire non passus est*»), viene assunto nella città celeste, di Colui «*qui misericordiam defert*» (21). Ne deriva la subordinazione – per *retractationem*, per κατάργησις – del potere imperiale al potere divino; l'imperatore che vince e trionfa nel mondo deve, per entrare nel regno dei cieli (ma, evidentemente, anche per potere mantenere il suo potere terreno), sottomettersi alla *potestas* suprema di Colui che concede la vittoria: «*quam tamen non suis viribus, sed Domini auxilio novit sibi esse donatam. Non enim potuisset vincere, nisi eum qui certantes adiuvat invocasset*» (23).

⁴⁶ LETTIERI, *Onnipotenza*, cit., 10.

⁴⁷ CRACCO RUGGINI, *Il 397*, cit., 6.

⁴⁸ *Ibid.*

Le tappe storiche ricordate dalla Cracco Ruggini, segnano il passo a questa costruzione ambrosiana⁴⁹ in cui egli, attivando una serie di risorse (acquisite nel tempo), realizza questa autonomia e 'supremazia'. Sinteticamente esse possono essere così riportate: 1) attivazione di uno 'scudo carismatico': accentuazione della propria dimensione profetico-pneumatica di *sacerdos*⁵⁰; 2) i miracoli di Ambrogio (già in vita e riportati da Paolino) mostrano l'irrobustirsi della mitizzazione⁵¹; 3) narrazione dei miracoli in morte e quindi continuità nella creazione del mito d'Ambrogio.

3.4. Agostino origeniano e la 'seconda conversione' del 397

Sulla svolta di Agostino non ho intenzione di dilungarmi, anche perché mi sembra del tutto superflua la ripetizione di posizioni di altri autori⁵² in merito, da me totalmente condivise. Ciò che, però, mi sembra importante riaffermare è proprio il fatto di una *svolta* da parte di Agostino evidente a partire dalla riflessione sulle questioni poste da Simpliciano, da sempre nota, ma ancora troppo edulcorata, con tentativi di giustapposizione delle sue inconciliabili posizioni sul libero arbitrio della volontà con la grazia indebita e la predestinazione. Agostino, cioè, vive un sostanziale (per quanto anche nel suo caso, come per quelli esaminati sopra, rielaborato) allineamento con la teologica platonico-origeniana (nei temi teologici essenziali: esegesi – *De doc. chr.* – anima, libertà, mistica, ...) fino al 397, anno di composizione dell'*Ad Simpl.* I,2 e una radicale frattura (o meglio, forse, dialettica *retractatio*) con quelle medesime premesse e conclusioni alla luce della scoperta della grazia indebita.

La reazione di Simpliciano al radicale cambiamento di prospettiva di Agostino non è conservata nei documenti. Qui resta solo supposto un disorientato sconcerto.

⁴⁹ Nel 393 arriva a Milano l'usurpatore Eugenio (riconosciuto da Ambrogio come imperatore per evidente opportunismo politico e al quale si appellerà come «*clementissime imperator*» in *Ep. ex. coll.* 10) e Ambrogio si ritira, nel 394, prima a Bologna, poi a Firenze. Successivamente scriverà a Teodosio giustificando tale decisione «con la volontà di evitare il contatto con un potere gestito da miscredenti (*Ep. ex. coll.* 2. Teodosio aveva proibito il paganesimo nel 391. Ambrogio lascia il clero milanese solo disinteressandosi al contempo della vicenda politica milanese qui, ma anche nel 392 per la vicenda di Valentiniano II). Nel 394 Teodosio vince l'usurpatore al Frigido e Ambrogio recupera terreno con lui (facendo riabilitare l'aristocrazia milanese compromessa con Eugenio). Dopo la morte di Teodosio e l'elogio funebre (*De obitu Theodosii*), «Ambrogio prese a ostentare un deliberato distacco da qualsivoglia coinvolgimento politico diretto, rivendicando a questo modo un'autonomia che lo poneva – in quanto principe della sua Chiesa – ben al di sopra della Corte e non al di sotto di qualsivoglia altro potere ecclesiastico (sede di Roma inclusa)» (CRACCO RUGGINI, *Il 397*, cit., 15). L'Autrice cita il lavoro di H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935, vol. II, 641-642, in cui l'autore nega il riconoscimento da parte di Ambrogio una giurisdizione suprema come guardiano dell'ortodossia.

⁵⁰ La domanda è: perché questo ritiro? Questa autonomizzazione, questa auto-mitizzazione? Forse proprio a seguito della morte di Teodosio, ma anche dell'idea che di lui si aveva ben sintetizzate ed espresse da Stilicone: «*tanto viro recedente de corpore interitus imminere Italiae*».

⁵¹ Notare il parallelo tra il miracolo della resurrezione del fanciullo e la richiesta di Simpliciano ad Agostino della spiegazione del passo di *1Re* su Elia che resuscita il figlio della vedova (pur Paolino legandolo a quello di Eliseo).

⁵² Sono totalmente debitore di LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., cui rimando anche per una completa rassegna bibliografica sul problema dell'Agostino origeniano.

4. Sintesi e conclusioni

Perché è stato necessario discutere di influssi e composizioni? di origenismo e politiche imperiali? Perché era indispensabile mostrare sotto una luce differente alcuni dei retroscena teorici che hanno condotto i nostri personaggi ad esiti peculiari. Alla luce di quanto mostrato credo che:

– le questioni poste da Simpliciano ad Agostino hanno avuto come scopo quello di poter disporre nella chiesa milanese di uno scritto agostiniano ‘fresco’, che facesse da sostrato teologicamente forte alla chiesa ereditata da Simpliciano. Questo sostrato atteso sarebbe dovuto essere, nei pensieri di Simpliciano, di matrice cristiano-platonico-origeniana così come ‘da scuola’. Simpliciano era sicuro della scelta teologica di Agostino (aveva di già letto i suoi libri ‘origeniani’, forse anche la prima parte del *De doctrina christiana?*), ma fu sconvolto dalla sua inaspettata svolta;

– il fatto che le attese teologiche di Simpliciano avessero a che fare con una teologia non genericamente platonico-cristiane ma già profondamente ‘cristiano-trasformata’ è ravvisabile negli scritti di Vittorino, forse discepolo, in questo, di Simpliciano. Il contenuto di questo platonismo è quindi origeniano, cioè già sintesi tra pensiero cristiano-biblico e platonismo. Questo ci porta alla dimostrazione (ancora difficile) di una dipendenza di Vittorino anche (ma certo non solo) da Origene;

– il nuovo pensiero cristiano arrivato a Milano per tramite di Simpliciano, forma anche Ambrogio, il quale, nel contesto della virulenta crisi ariana da debellare a tutti i costi, utilizza un’originale monoteismo, rielaborando la teologia trinitaria origeniana (fonte anche per Ario, ricordando che in Origene sarebbe improprio parlare di una ‘teologia trinitaria’ così come forse lo è per tutto il periodo della controversia ariana. Sarebbe più proprio parlare di approfondimenti cristologici e di definizioni delle relazioni tra il Padre e il Figlio) a fini teologico-politici, nel tentativo da una parte di consolidare il potere della chiesa milanese (Milano sede imperiale, quindi superiore a Roma...) sia rispetto a Roma che all’Oriente tutto (in questo senso, la teologia milanese doveva essere più avanguardistica rispetto a quella di tutto l’Occidente latino e l’Oriente), dall’altra di de-sacralizzare il potere imperiale subordinandolo a quell’unico sacro del Logos investitore per mezzo dell’opera della sua chiesa. Il piano trinitario ambrosiano pone fine, in questo senso, al dibattito cristologico per un’affermazione trinitaria dell’assoluta unità di Dio che si manifesta nell’onnipotenza misericordiosa e graziosa, affermazione che potrebbe passare anche per una rielaborazione della riflessione origeniana sui rapporti tra Padre e Figlio. D’altronde Cristo è posto sempre come ‘medio’ indispensabile, così come si legge nel *De ob. Th.* 27:

«Gran cosa è dunque l’umiltà, perché salva i pericolanti, e rialza i prostrati. Ben la conosceva colui che disse: “Sono io che ho peccato, sono il pastore che ha agito iniquamente, ma questi del mio gregge che cosa hanno fatto? La tua mano venga contro di me” (2Sam 24,17). Ha ragione di parlare così colui che sottomise a Dio il suo regno, fece penitenza e, riconosciuto il proprio peccato, domandò il perdono. Per la via dell’umiltà pervenne alla salvezza⁵³. Cristo umiliò se stesso per innalzare tutti noi. Perciò giunge al riposo di Cristo, colui che imita l’umiltà di Cristo».

Merita ancora un cenno ad un fatto che, in questo contesto, trovo significativo. In seguito al sinodo romano dell’estate del 400, il vescovo di Roma Anastasio invia a Simpliciano (per mezzo del presbitero Eusebio di Cremona) una lettera⁵⁴ alla quale non ebbe mai risposta⁵⁵. Se di solito la

⁵³ Riferimento al pentimento seguito alla strage di Tessalonica del 390.

⁵⁴ *Ep. ad Simplicianum Mediolanensem Episcopum* (PL 20,73-76 = *Ep.* 95 di Gerolamo).

⁵⁵ La notizia si evince dalla successiva lettera di Anastasio a Venerio, PLS 1,791-792.

lettera viene considerata un'occasione di riconoscimento da parte di Roma dell'importanza rivestita dalla sede milanese, credo che sia invece da leggere come una sottolineatura forte della centralità romana su quella milanese, soprattutto a seguito delle passate dimostrazioni ambrosiane di accentramento del potere di governo ecclesiastico e dei rapporti con gli imperatori. Mi sembra verosimile che Anastasio, probabilmente su informazione di Gerolamo, fu al corrente dell'“origenismo” milanese, motivo per cui, svelando le carte all'alba della controversia origenista occidentale vera e propria, chiese a Milano di prendere posizione pro o contro Origene. Il silenzio di Simpliciano, spesso giustificato dall'assenza di forze di un vescovo che sarebbe morto di lì a poco, manifesta invece, a mio avviso, tutta la prudenza (o forse la forte e chiara posizione) maturata in decenni di lavoro teorico, di riflessione spirituale e di composizione teologico-politica in cui Origene giocò un ruolo centrale, impossibile da liquidare.

Dopo queste note, non è ancora possibile definire un profilo biografico o, ancor meno, intellettuale di Simpliciano al di là della carenza di chi scrive. Credo però che si possa formulare un'immagine: i fili che legano Agostino a Vittorino e ad Ambrogio, Vittorino a Simpliciano e questi ad Ambrogio permettono di immaginare la figura del solido tetraedro. Come il tetraedro ha quattro vertici, così io ho ‘messo in scena’ quattro personaggi che di volta in volta hanno assunto la funzione di vertice della piramide. Uno dei vertici è però ‘vuoto’, frutto del solo incontro degli altri, che anche solo per questo, ha sufficiente concretezza da meritare attenzione.

Mauro Belcastro

Università di Torino – Dipartimento di Studi Storici

Via S. Ottavio 20, I-10124 Torino

<belcastro.ma@gmail.com>

Abstract

The aim of the article is an overview of the reasons who led in 397 Simplicianus of Milan to request to Augustine a clarification about Origenian theological and scriptural interpretation on freedom and grace. The principal hypothesis is that Simplicianus was waiting for a response from Augustine in support of Milan's 'Origenism': the Ambrosian purpose was in fact the creation of a local strong church, both politically and theologically, supported by 'exportable' rational principles (Milan, capital of a new, 'enlightened', and universal Christianity).

This contribution focuses on the “political” use of Origenism in the ‘neo-platonic circle’ of Milan, relevant in showing its religious identity in the struggle for supremacy of the imperial city and church. This essay also draw on a reflection about the re-foundation of the Catholic church against Arianism and about the Hellenization of Latin Christianity (Marius Victorinus, Simplicianus, Ambrose and the first Augustine).