

LA FIGURA IMPERIALE
NEL *DE OBITU THEODOSII* DI AMBROGIO DI MILANO:
ELABORAZIONE CONCETTUALE E NOVITÀ
DELLE FORME ESPRESSIVE

SOMMARIO: INTRODUZIONE – 1. QUESTIONI INTRODUTTIVE – 1.1. *La problematizzazione dell'unità testuale* – 1.2. *L'ipotesi di W. Steidle* – 1.3. *La struttura letteraria del De obitu Theodosii* – 1.3.1. Faller – 1.3.2. Ruiz – 1.3.3. Steidle – 1.4. *Gli indizi retorici dell'oratio funebris nel De obitu Theodosii* – 2. L'EMERGERE DELLA FIGURA IMPERIALE – 3. ELEMENTI DI NOVITÀ DELLA CONCEZIONE AMBROSIANA – 3.1. *Il De obitu Theodosii ed il Panegyricus di Latino Pacato Drepanio* – 3.2. *Le uirtutes imperatoris nella prospettiva di Ambrogio* – 3.3. *Dalla ridefinizione delle uirtutes imperatoris alla riconsiderazione della figura imperiale nel suo complesso* – 4. ELEMENTI COSTRUTTIVI DELLA NOVITÀ AMBROSIANA – 4.1. *L'articolazione dei brani biblici nel De obitu Theodosii* – 4.2. *L'importanza del contesto liturgico* – 4.3. *Cerimonia cristiana e cerimonia imperiale: esaltazione e successione del sovrano* – 4.4. *Osservazioni conclusive.*

INTRODUZIONE (*)

Tra i molti aspetti che contribuiscono a fare di Ambrogio una figura di primo piano tra i Padri del IV secolo ve ne sono due in particolare che restano vivi nella memoria e nella ricerca degli studiosi: la dottrina circa i rapporti tra la Chiesa e l'Impero, che prima di essere elaborazione astratta fu susseguirsi di avvenimenti talora persino drammatici, e la qualità del suo *eloquium*, autore-

(*) Questo articolo propone le parti essenziali della Tesi di Licenza in Teologia e Scienze Patristiche da me sostenuta presso l'*Istituto Patristico "Augustinianum"* di Roma il 18 settembre 1995. Desidero quindi rinnovare in quest'occasione il mio cordiale e sincero ringraziamento ai Docenti che mi guidarono nella ricerca: il prof. Angelo Di Berardino, ora Preside dello stesso Istituto, il prof. Cesare Pasini, Vice Prefetto della Veneranda Biblioteca Ambrosiana, il prof. Nello Cipriani, che rivede l'elaborato con particolare attenzione all'aspetto retorico dell'indagine.

volmente testimoniata da un famoso passo delle *Confessiones* di Agostino ⁽¹⁾.

Proprio su questi due aspetti si impernia il presente articolo, che ha per argomento la ricognizione dell'immagine imperiale quale si evince dall'orazione funebre pronunciata da Ambrogio in occasione delle esequie di Teodosio il Grande (ca. 346-17/1/395). La ricerca si propone di mostrare come a partire da questo tema si possa costruire un'ipotesi di lettura globale del *De obitu Theodosii*, capace di evidenziarne le caratteristiche salienti ed i tratti di novità che fanno di quest'opera un testo di capitale importanza non solo per la storia delle dottrine politiche cristiane e per il delinearsi del rapporto tra la Grande Chiesa del IV secolo e l'Impero romano, ma anche per lo studio della retorica cristiana, con particolare attenzione all'evoluzione dei generi letterari classici. Al termine del percorso risulterà – spero – più chiaro che la penetrazione dell'annuncio cristiano nell'ambito più elevato del sistema politico imperiale sta in un'intrinseca relazione con l'elaborarsi di forme espressive e comunicative atte a rivisitare gli schemi retorici tradizionali, innovandoli profondamente ma anche accogliendone in pieno l'eredità.

L'orizzonte metodologico vedrà susseguirsi e, talvolta, intrecciarsi l'analisi retorico-letteraria e l'indagine tematico-concettuale. Questa scelta operativa non parte da presupposti unicamente strumentali, ma viene anch'essa a far parte dei fini della ricerca, che vorrebbe mostrare come l'adozione di un criterio di lettura «polifonico» ed interdisciplinare – attento ai concetti come alle forme, ma anche al contesto storico-sociale dell'orazione ed al linguaggio dei simboli – permetta di raggiungere una più completa comprensione del testo patristico ⁽²⁾.

(1) AGOSTINO, *Conf.* V, 13, 23 (SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 1), Roma, Città Nuova, 1991, 138): «et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui [...] Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam predicabatur, et verbis eius suspendebar intentus, rerum autem incuriosus et contemptor adstabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen bilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum».

(2) Non si trova un elenco bibliografico alla fine, ma nel corso dell'articolo, le note a piè di pagina forniscono tutte le informazioni necessarie per il reperimento delle citazioni e/o della bibliografia aggiuntiva sul tema specifico. Nel citare il testo del *De obitu Theodosii* mi sono spesso limitato ad indicare il numero del paragrafo in questione. Negli altri casi ho indicato anche il titolo in corsivo. L'elenco di riferimento per le poche abbreviazioni impiegate (oltre a quelle puramente intuitive) si trova in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, di-

1. QUESTIONI INTRODUTTIVE

1.1. *La problematizzazione dell'unità testuale*

Una questione obbligata per chiunque si accosti allo studio del *De obitu Theodosii* è quella relativa all'unità testuale dell'orazione: si tratta cioè di stabilire se il testo giunto fino a noi corrisponda al discorso che Ambrogio pronunciò nel giorno di domenica, 25 febbraio 395⁽³⁾. Il problema riguarda precisamente la parte dell'opera che tratta dell'episodio dell'*inuentio crucis* da parte di Elena imperatrice: a partire dal 1921 (L. Laurand⁽⁴⁾) da più parti è stato sostenuto che essa sarebbe stata aggiunta da Ambrogio solo in vista della pubblicazione, così da farci pervenire un'orazione sensibilmente difforme, per lunghezza, da quella effettivamente pronunciata nel corso della commemorazione funebre.

L'ipotesi della successiva rielaborazione – è bene precisarlo – si basa unicamente su criteri letterari, dacché la tradizione manoscritta è assolutamente unanime nel tramandarci l'orazione così come noi la possediamo. Ciononostante essa ha avuto numerosi sostenitori, e solo nel 1978 W. Steidle⁽⁵⁾ ne ha dimostrato – in modo ritenuto esauriente dal seguito del dibattito – la scarsa attendibilità, giungendo nel contempo a stabilire una serie di risultati di forte interesse per la comprensione del testo. Su di essi mi soffermerò nel corso del presente capitolo, dopo aver tracciato brevemente le linee essenziali della discussione che appare concentrata su tre diversi aspetti. Il problema dell'appartenenza del racconto dell'*inuentio crucis* al discorso pronunciato da Ambrogio, infatti, ha generato una serie di interventi che si raccolgono non solo intorno alla questione dell'unità compositiva del *De obitu Theodosii*, ma vanno a toccare la stessa determinazione della *dispositio* del discorso, e conseguentemente pongono la domanda circa il genere letterario cui l'orazione ambrosiana vada ascritta.

retto da ANGELO DI BERARDINO, Casale Monferrato, Marietti, 1983, vol. I: XIII. A tale elenco bisogna aggiungere: *SAEMO* = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, 1977-... La traduzione delle citazioni di autori moderni stranieri è mia.

(3) Cf *Sancti Ambrosii opera. Pars septima*. [...] *De obitu Theodosii* (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 73,7), recensuit O. FALLER S.I., Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955 (d'ora in poi: *CSEL* 73), 115*: «*die dominica a. d. V Kal. Mart.*».

(4) L. LAURAND, *L'oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise. Discours prononcé et discours écrit*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 107 (1921) 349-350.

(5) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende*, «Vigiliae Christianae» 32 (1978) 94-112.

L'interrogativo al quale cercherò di fornire una risposta riguarda dunque il significato che i problemi inerenti alla classificazione formale del testo in esame rivestono in ordine alla comprensione dei suoi contenuti. In particolare si tratta di delineare quale rapporto esista tra la rielaborazione della figura imperiale operata da Ambrogio e le forme espressive da lui impiegate, e precisamente se vi siano e quali siano le influenze del genere letterario dell'*oratio funebris* in un discorso decisamente innovativo nei contenuti.

La proposta di Laurand prende le mosse da *De obitu Theodosii* 33, laddove Ambrogio manifesta l'intenzione di concludere la propria orazione con una sorta di *peroratio* ⁽⁶⁾. Lo studioso rileva come tale proposito male si accorda con un discorso funebre che prosegue per ben 23 paragrafi (con una lunga *digressio* che sembra spezzarne l'unità compositiva), e propone di ritenere l'orazione effettivamente pronunciata come conclusa al par. 40. I paragrafi seguenti, facenti parte di un altro discorso non identificabile, sarebbero pertanto stati aggiunti posteriormente da Ambrogio, secondo un uso normale presso gli autori antichi.

Nel 1932 Charles Favez ⁽⁷⁾ riprese la tesi di Laurand con differenti motivazioni. A suo parere Ambrogio avrebbe effettivamente pronunciato, durante la cerimonia di suffragio, una *laudatio-consolatio* consistente nei parr. 1-40 e 54-56, e solo in un secondo tempo avrebbe composto e aggiunto l'episodio dell'*inuentio crucis* con lo scopo di esortare Onorio a mantenersi fedele all'ideale dell'impero cristiano in continuità con le scelte del padre Teodosio.

Alla posizione di Favez fa esplicito riferimento ⁽⁸⁾ Otto Faller, che situa in modo leggermente diverso il punto di inserimento della presunta aggiunta posteriore ⁽⁹⁾ e porta due ordini di considerazioni a sostegno della sua ipotesi, rispettivamente di ordine contenutistico e di ordine stilistico.

In primo luogo egli rileva la diversa natura del *De obitu Theodosii* rispetto alle altre due *laudationes funebres* ambrosiane, attribuendogli come scopo non tanto (o, almeno, non principalmente) la lode del defunto o la consolazione degli astanti, bensì l'esortazione ai soldati affinché rimangano fedeli ai figli di Teodosio e l'*admonitio* ad Onorio affinché imiti le virtù paterne: fine dell'ora-

(6) «*Et ego, ut quadam sermonem meum peroratione concludam...*».

(7) C. Favez, *L'épisode de l'invention de la croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par Saint Ambroise*, «*Revue des études latines*» 10 (1932) 423-429.

(8) CSEL 73, 117* n. 193.

(9) L'inserzione inizierebbe al par. 40 con le parole: «*cui licet baptismatis...*» e terminerebbe alla fine del par. 51 con le parole: «*inde Gratianus et Theodosius*» (cf *ivi*, 117*).

zione ambrosiana sarebbe dunque «*ut hereditas publica Theodosii ratioque eius agendi cum ecclesia continuetur in filiis*»⁽¹⁰⁾. Alla particolarità del *De obitu Theodosii* contribuirebbe in modo peculiare proprio l'inserzione del racconto dell'*inuentio crucis*, che sarebbe stata decisa non «*ad augendam Theodosii gloriam, sed... ut exemplar Honorio exercituique proponatur*»⁽¹¹⁾, ed in seguito alla quale si può parlare di un vero e proprio mutamento di genere dell'orazione. Come conclude Faller: «*ergo oratio De Obitu Theodosii sub laudationis funebris forma publica est oratio Ambrosii, qua efficere studet, ut rei publicae gerendae ratio a Theodosio inaugurata a filiis conservetur*»⁽¹²⁾. Le considerazioni di ordine stilistico riprendono sostanzialmente quelle già proposte da Laurand; lo stesso Faller offre tuttavia un appiglio per scardinare tale argomento, quando ammette che anche togliendo dal testo i parr. 41-51 si avrebbe sì una «*vera peroratio*», ma comunque «*satis longa*»⁽¹³⁾.

Oltre agli autori fin qui menzionati, che hanno offerto i contributi più importanti e specifici al dibattito, altri studiosi hanno preso posizione – prima del 1971 – pro o contro la continuità tra l'orazione pronunciata da Ambrogio ed il testo a noi pervenuto. Mi limito a ricordare Jean-Rémy Palanque, che nel suo fondamentale volume *Saint Ambroise et l'Empire romain*⁽¹⁴⁾ attribuì a tutto il *De obitu Theodosii* – e quindi non solo al racconto dell'*inuentio crucis* – una finalità didascalico-esortativa rivolta in particolare agli eredi di Teodosio, e François Paschoud, che nel libro *Roma aeterna*⁽¹⁵⁾ si allineò alla posizione di Favez.

Al 1971 risale la tesi dottorale di Santiago Ruiz⁽¹⁶⁾, dedicata alle orazioni *De obitu Valentiniani* e *De obitu Theodosii*, che prende decisamente posizione a favore dell'unità compositiva di quest'ultima. Secondo Ruiz, la *narratio* dell'*inuentio crucis* «*non tantum lectiones politicas*», come sostiene Favez, «*sed etiam lectiones dogmaticas et morales involvit*»⁽¹⁷⁾, caratterizzandosi così come parte

(10) *Ivi*, 116*.

(11) *Ivi*.

(12) *Ivi* (la sottolineatura è mia).

(13) *Ivi*, 117*.

(14) J.R. PALANQUE, *Saint Ambrose et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris, De Boccard, 1933, 296.

(15) F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel, 1967, 202, n. 75.

(16) S. RUIZ, *Investigationes historicae et litterariae in Sancti Ambrosii De obitu Valentiniani et de obitu Theodosii imperatorum orationes funebres* (Miss.), Monachii, 1971.

(17) *Ivi*, 219.

integrante dell'orazione che egli ascrive non tanto al genere letterario della *laudatio funebris* bensì a quello del *sermo christianus* (18). A tale genere letterario sono connesse due ulteriori connotazioni stilistiche, ovvero il *tonus scholasticus-dialecticus* e lo *scopus pastoralis* (19): ambedue si riscontrerebbero nei paragrafi in questione, che quindi troverebbero la loro più naturale collocazione nel contesto di una celebrazione pubblica. Il *sensus practicus* di Ambrogio, dunque, mai avrebbe tralasciato una simile occasione per proporre i suoi insegnamenti (20).

A questa argomentazione Ruiz aggiunge altre motivazioni di carattere storico. Partendo dal fatto che alla commemorazione di Teodosio erano effettivamente presenti Onorio e Stilicone (ovvero l'imperatore ed il suo *magister militum*, i due principali destinatari degli insegnamenti di carattere politico contenuti proprio nell'episodio dell'*inuentio crucis*), mentre Arcadio e sua madre si trovavano a Costantinopoli (21), il nostro autore afferma che la trascrizione «*eiusdem sermonis prolatus*» fu destinata da Ambrogio soprattutto ad Arcadio e a Rufino. Se dunque, conclude Ruiz, «*Ambrosius, non in prolatione sed in editione, hanc narrationem adiunxisset, magna cum probabilitate Honorius et Stilicho eam non legissent,*

(18) Alla dimostrazione di questa tesi S. Ruiz dedica le pp. 84-176 della sua dissertazione.

(19) Cf *ivi*, 219.

(20) *Ivi*, 10 n. 39: «*illa longa, et, ut multi credunt, inopportuna narratio de cruce ab Helena inventa, nobis exemplum eius sensus practici praebebat. Quid enim aptius suo pastoralis scopo, quid efficacius quam lectiones, in momento psychologico tam opportuno quando omnes adstabant attenteque auscultabant, religiosas et politicas dare?*».

(21) *Ivi*, 219: «*necessitudines et propinqui Theodosii (coniuge et Arcadio inclusis) Constantinopoli degebant; ergo sermo ante fideles mediolanenses, milites, Stilichonem et Honorium, tantum, prolatus fuit*». S. Ruiz non cita le fonti di questa sua affermazione. Cf però SOCRATE, *Historia ecclesiastica*, V, 25 (ed. critica: W. BRIGHT [ed.], *Socrates' ecclesiastical history*, Oxford, Clarendon Press, 1893): «Συγκροτήσας οὖν τὰς στρατιωτικὰς δυνάμεις, καὶ τὸν υἱὸν Ὀνώριον ἀναγορεύσας βασιλέα, ἐν τῇ ἑαυτοῦ τρίτῃ ὑπατεΐᾳ καὶ Ἀβουνδαντίου, τῇ δεκάτῃ τοῦ Ἰαννουαρίου μηνὸς, αὐτῆς ἐπὶ τὰ ἐσπέρια μέρη μετὰ σπουδῆς ἐπορεύετο, καταλιπὼν ἀμφοτέρους υἱοὺς ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει βασιλεύοντας· ε, per la presenza del solo Onorio alla commemorazione funebre, *ivi*, V, 26: «Ὁ δὲ βασιλεὺς Θεοδοσίος ἐκ τοῦ πολεμικοῦ μόχθου κακῶς διετέθη τὸ σῶμα... Μεταπέμπεται οὖν ἡ τάχος τὸν υἱὸν Ὀνώριον ἐκ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, καταστήσαι τὰ ἐσπέρια μέρη βουλόμενος. Φθάσας δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν τῇ Μεδιολάνῳ...». Cf inoltre SOZOMENO, *Historia ecclesiastica*, VII, 29 (ed. critica: J. BIDEZ - G.C. HANSEN [edd.], *Sozomenus. Kirchengeschichte* [= Die griechischen christlichen Schriftsteller 50], Berlin, Akademie-Verlag, 1960): «Μετὰ δὲ τὴν κατὰ Εὐγενίου νίκην ἐτι ἐν Μεδιολάνῳ διάγων Θεοδοσίος ὁ βασιλεὺς ἀρρώστος διετέθη... ἐν τάχει τε τὸν υἱὸν Ὀνώριον ἐκ τῆς Κωνσταντινουπόλεως μετεκαλέσατο...» (in ambedue le citazioni il corsivo è mio).

aut saltem non cum magno studio ad eam attendissent ⁽²²⁾, e questo sarebbe stato esattamente l'effetto opposto a quanto il vescovo si aspettava.

Un'ultima menzione va fatta per un'annotazione stilistica offerta da Ruiz al termine della sua argomentazione, che non mi sembra però molto convincente. Egli, mettendo in parallelo i parr. 39 e 40, rileva che come il ricordo di Graziano provoca la memoria di Massimo e di Eugenio, così la citazione, a proposito di Costantino, della profezia di *Zach* 14,20 comporterebbe l'inserimento del racconto relativo al ritrovamento della croce ⁽²³⁾.

A mio parere questo paragone – così come lo propone Ruiz – è difficilmente sostenibile: nel primo caso la menzione di un imperatore (Graziano) richiama *e contrario* quella dei due usurpatori, ed il ricordo si esaurisce nella proposizione di un *exemplum miserabile*, senza che ciò comporti una narrazione; nel secondo caso, invece, manca del tutto l'argomentazione *e contrario*, ed il ricordo di Costantino trapassa in quello della madre, causando un'ampia digressio.

Qualche motivo di maggiore plausibilità nel sostenere il parallelismo si avrebbe invece osservando la *struttura letteraria dell'argomentazione unitamente all'impiego della Scrittura*. Ciò può essere meglio evidenziato se disponiamo i paragrafi 39-40 in colonne parallele, cercando di indicarne una scansione logica:

De obitu Theodosii, 39

Manet ergo in lumine Theodosius et sanctorum coetibus gloriatur.

Illic nunc complectitur Gratianum iam sua uulnera non maerentem, quia inuenit ultorem;

De obitu Theodosii, 40

Nunc se augustae memoriae Theodosius regnare cognoscit, quando in regno est domini Iesu et considerat templum eius.

Nunc sibi rex est, quando recepit etiam filium Gratianum et Pulcheriam, dulcissima sibi pignora, quos hic amiserat,

(22) S. Ruiz, *Investigationes historicae*, 219-220.

(23) Dopo aver citato *De obitu Theodosii*, 39, S. Ruiz scrive (*ivi*, 220): «memoria quidem Gratiani eam usurpatorum Maximi et Eugenii in mentem revocavit. Memoria vero Constantini (*De obitu Theodosii*, 40) iterum ad memoriam illorum verborum reduxit: «cuius temporibus completum est propheticum illud: In illo die erit, quod super frenum equi, sanctum domino omnipotenti». Quae verba Zachariae 14,20, initium et causa totius narrationis fuerunt, nam Ambrosius ea ad inventionem crucis et narratiunculam clavorum adaptavit (la sottolineatura è mia).

qui licet indigna morte praereptus sit, requiem animae suae possidet. Illic bonus uterque et pietatis interpres largus misericordiae suae consortio delectantur.

De quibus bene dicitur: Dies diei eructat uerbum (Ps 18,3). Contra autem Maximus et Eugenius in inferno quasi nox nocti indicat scientiam, docentes exemplo miserabili, quam durum sit arma suis principibus inrogare. De quibus pulchre dicitur: Vidi inpium superexaltatum et eleuatum super cedros Libani: et transiui et ecce non erat (Ps 36, 35-36).

Transiuit enim pius de caligine saeculari ad lumen aeternum, et «non erat inpius», qui esse desiuit iniquus.

quando ei Flaccilla adhaeret, fidelis anima deo, quando patrem sibi redditum gratulatur, quando Constantino adhaeret.

Cui licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorum credidit et post se hereditatem fidei principibus dereliquit, magni meriti locum repperit⁽²⁴⁾.

Cuius temporibus completum est propheticum illud: In illo die erit, quod super frenum equi, sanctum domino omnipotenti (Zach 14,20).

Quod illa sanctae memoriae Helena, mater eius, infuso sibi dei spiritu reuelauit.

Come ho cercato di mettere in luce graficamente, in ambedue i casi l'andamento del discorso segue uno schema che potremmo così sintetizzare: alla descrizione di Teodosio, vivente nella gloria celeste, si affianca la menzione dei personaggi da lui incontrati nell'aldilà (par. 39: «sanctorum coetibus» e par. 40: «filium Gratia-

(24) Un attento osservatore potrebbe qui obiettare che nel cap. 39 la lode riguarda – diversamente che nel par. 40 – anche Teodosio. E' vero, ma bisogna ricordare che quest'ultimo è già stato lodato da Ambrogio, per l'identico motivo che qui causa l'apprezzamento di Costantino, al par. 2, il cui contesto (la Gerusalemme celeste) ricalca perfettamente quello del par. 40: «[Theodosius] abiit sibi regnumque non deposuit, sed mutauit... in illam Hierusalem supernam [...] Sed non sunt destituti, quos (scilicet filios) pietatis suae reliquit haeredes... quibus Christi adquisiuit gratiam et exercitum fidem...».

num et Pulcheriam... Flaccilla... patrem»^[25]), tra i quali spiccano in modo particolare Graziano e Costantino. A questo punto l'andamento parallelo, finora evidenziato soprattutto a livello di contenuti, sembra assumere anche una consistenza sintattica: troviamo infatti l'inserimento di una frase concessiva (par. 39: «*qui licet...*» e par. 40: «*cui licet...*») cui fa seguito l'introduzione di una citazione scritturistica (par. 39: «*de quibus bene dicitur...*» e par. 40: «*cuius temporibus completum est propheticum illud...*»). Ambedue le citazioni, però, sono in sé – per così dire – ‘aporetiche’: quella del par. 39 perché sposta l'attenzione sull'*exemplum miserabile* costituito dai due usurpatori, e richiede dunque che il discorso venga ricondotto sulla figura positiva rappresentata da Teodosio; quella del par. 40 perché introduce – con la menzione di *Zach* 14,20 e del *frenum equi* – un tema finora mai trattato, per il quale è necessaria una spiegazione.

In realtà si potrebbe aggiungere che la menzione del *pious* alla fine del par. 39 – richiamando l'attenzione su Teodosio, del quale appunto si continua a parlare nel par. 40 – equivalga in qualche modo all'introduzione di Elena alla fine del par. 40, che a sua volta introduce una lode rivolta a Costantino dalla quale prende le mosse tutto il racconto seguente. Mi sembra dunque – senza voler cadere nella ricerca di rigidi schematismi – di poter ravvisare, nei due paragrafi in esame, una sostanziale contiguità di struttura, caratterizzata, nella parte finale di ciascun paragrafo, dal fatto di essere «aperta»: tale, cioè, da richiedere un proseguimento del discorso che viene introdotto da ultimo, e solo per mezzo di un accenno.

Il dato da ritenere in seguito all'analisi testé condotta consiste dunque nell'aver messo in luce l'impiego – da parte di Ambrogio – di una particolare cura nella composizione dei paragrafi introduttori alla narrazione dell'*inuentio crucis*. In particolare, l'aver individuato sia nel par. 39 che in quello seguente un parallelismo comprendente le proposizioni relativa e concessiva depone contro l'ipotesi di Faller, secondo il quale la frase «*cui licet baptismatis...*» non farebbe parte dell'orazione effettivamente pronunciata⁽²⁶⁾. Ciò

(25) E' da notare come la sequenza *Gratianum et Pulcheriam* (figli nati dal primo matrimonio di Teodosio) – *Flaccilla* (prima moglie dello stesso) – *patrem* trovi una conclusione non coerente con l'introduzione della figura di Costantino (non legato da alcun legame di parentela con Teodosio), e richieda – anche per l'accurata costruzione della frase, strutturata in quattro *cola* anaforicamente collegati dai rispettivi *quando* iniziali – un'analisi particolare. Mi limito per ora a segnalare il problema (che verrà ripreso tra poco analizzando l'ipotesi di W. Steidle), anticipando che esso in ogni caso non mi sembra infirmare la mia proposta per quanto riguarda la struttura parallela dei parr. 39-40.

(26) Cf *supra*, n. 9.

sembra indicare – oltre alle argomentazioni portate da Ruiz – una pista di riflessione meno disponibile a vedere nella sezione dedicata ad Elena un «corpo estraneo» alla struttura letteraria del *De obitu Theodosii*, come invece sostenuto dagli autori fin qui considerati.

E' questa la tesi che anche Wolf Steidle ha ampiamente illustrato in un suo articolo del 1978, e che mi accingo ad esaminare nel paragrafo seguente.

1.2. *L'ipotesi di W. Steidle*

L'analisi di Steidle inizia con una breve presentazione dello *status quaestionis* relativo all'unità testuale del *De obitu Theodosii*, a partire dal quale egli rileva come le ipotesi di Faller e Favez, oltre ad essere discordi circa l'effettiva estensione del presunto inserimento, non abbiano colto un elemento di intrinseca contraddittorietà che deriva loro proprio dal considerare l'espressione del par. 33⁽²⁷⁾ come spia di un ampliamento del discorso. «Se al par. 33 – scrive Steidle – si parla della conclusione del discorso e della *peroratio*, e d'altra parte la leggenda dovette essere inserita solo più tardi, allora è chiaro che Ambrogio, in occasione dell'ampliamento, non ha riveduto tutto il suo testo; egli avrebbe altrimenti dovuto sostituire con un'altra la frase del par. 33, o almeno cancellare la proposizione finale che introduce la *peroratio*»⁽²⁸⁾. Steidle introduce, inoltre, tre altre osservazioni: anche senza il racconto la parte conclusiva dell'orazione risulterebbe stranamente lunga, venendo ad occupare ben 13 dei complessivi 45 paragrafi dell'orazione; in secondo luogo, l'intenzione – poi disattesa – di concludere il suo discorso sarebbe apparsa assai meno vistosa se manifestata da Ambrogio durante la recita dell'orazione piuttosto che in occasione della sua redazione scritta: nel primo caso, anzi, essa sarebbe stata più facilmente compresa come un artificio retorico per catturare l'attenzione di un uditorio formato anche da persone illetterate e non abituate all'ascolto per lungo tempo (si pensi, ad esempio, ai soldati di origine barbarica); da ultimo, lo stesso Cicerone (*De oratore*, 2,312) ammette la possibilità di introdurre una *digressio* nel corso della *peroratio*.

Analizzando poi il par. 40, presunto punto di inserimento del racconto dell'*inuentio crucis*, Steidle nota come la frase concessiva (*cui licet...*) sulla quale in precedenza ci siamo soffermati si riveli indispensabile per spiegare il motivo della menzione di Costantino

(27) «...ut quadam sermonem meum peroratione concludam».

(28) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 95.

tra le persone che Teodosio incontra nell'aldilà, e non possa quindi venire considerata – pena l'oscurità del discorso – aggiunta solo in un secondo tempo. Egli afferma, infatti, che a partire dalla constatazione della brevità del riferimento a Costantino – intenzionalmente costruito, dacché la successione dei quattro *cola* inizianti con la congiunzione *quando* è dal più lungo al meno lungo⁽²⁹⁾ – «segue necessariamente che con questa frase... non può essersi concluso il riferimento alla relazione [*tra Teodosio e Costantino*]; a ciò si aggiunge che nel quarto *colon*, e proprio a proposito dell'incontro – particolarmente importante per un imperatore – con un altro imperatore, viene a mancare un fondamento per il legame delle due persone, contrariamente a quanto accade negli altri tre *cola*; tale fondamento verrà recuperato solo nella frase seguente, quella che inizia con *cui licet*, nella quale si parlerà della tradizione dell'impero cristiano fondata da Costantino. Con ciò è già detto che almeno questa frase non può far parte di un'aggiunta posteriore, ma deve essere attribuita al contesto originario»⁽³⁰⁾. Viene così dimostrata l'insostenibilità della posizione di Faller.

Proseguendo nel suo studio, Steidle dedica alcune pagine a proporre, come risultato della sua ricerca, numerosi collegamenti interni al testo, che ne mettono in luce l'unità compositiva⁽³¹⁾. Non rientra nei miei obiettivi offrire una traduzione completa del suo articolo né elencare minuziosamente tutte le sue argomentazioni; mi limito dunque a riportarne schematicamente i dati più importanti.

La menzione di Costantino come imperatore cristiano⁽⁴⁰⁾ viene accompagnata dal ricordo – non certo intonato ad un contesto elogiativo – del suo battesimo sul letto di morte, e l'intera frase⁽³²⁾ appare largamente sottodimensionata rispetto al contenuto che dovrebbe esprimere. Questa constatazione porta Steidle a ritenere che la *mens* compositiva di Ambrogio avesse sin dall'inizio l'intenzione di presentare Costantino in modo da concentrare l'attenzione dell'uditorio non su quest'ultimo, bensì su Elena, alla quale «deve venire ascritto il merito principale in ordine alla cristianizza-

(29) «Nunc sibi rex est, quando recepit etiam filium Gratianum et Pulcheriam, dulcissima sibi pignora, quos hic amiserat, quando ei Flaccilla adhaeret, fidelis anima deo, quando patrem sibi redditum gratulatur, quando Constantino adhaeret»: *De obitu Theodosii*, 40 [la sottolineatura è mia].

(30) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 96.

(31) Cf *ivi*, 96-106.

(32) «quando Constantino adhaeret. Cui licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorum credidit et post se hereditatem fidei principibus dereliquit, magni meriti locum repperit»: *De obitu Theodosii*, 40.

zione dell'impero romano»⁽³³⁾. Se tale osservazione dovesse essere ulteriormente confermata, secondo il nostro autore, «sarebbe questo un primo argomento a favore dell'appartenenza della leggenda alla concezione originale»⁽³⁴⁾.

Riguardo all'ipotesi – riassuntiva delle posizioni di Faller e Favre – che alla frase «*post se hereditatem fidei principibus dereliquit* (scilicet *Constantinus*)» (40) possa seguire immediatamente il paragrafo 52, Steidle si pone la domanda se «non si dovrebbe davvero dire qualcosa di più circa la tradizione cristiana degli imperatori»⁽³⁵⁾, dal momento che proprio questa *hereditas fidei* è il motivo che assicura a Costantino la vita eterna. L'osservazione è suffragata dal fatto che in altri due passi dell'orazione⁽³⁶⁾ viene affrontato da Ambrogio lo stesso tema: in ambedue i casi egli sottolinea che tale eredità va accolta e proseguita⁽³⁷⁾, e che la fede assicura la divina protezione. «Sarebbe insolito – commenta Steidle – se ambedue questi punti venissero a mancare nel terzo caso»⁽³⁸⁾, come appunto avverrebbe se si eliminasse il racconto dell'*inuentio crucis*. Ma c'è di più: «sarebbe assurdo, se della tradizione imperiale cristiana si parlasse solo nell'unica frase che segue le parole *Constantino adhaeret*... Parimenti sarebbe insolito se venissero presi come esempi due re veterotestamentari, ma si risolvesse la trattazione di tutti gli imperatori cristiani in un'unica frase»⁽³⁹⁾. Sempre in questa direzione, mi permetto di aggiungere un ulteriore argomento a favore: la citazione (par. 52) di *Is* 60, 3 (LXX) – «*ambulabunt reges in lumine tuo*» – viene riferita da Ambrogio soprattutto a Teodosio e a Graziano⁽⁴⁰⁾, senza per questo escludere gli altri principi cristiani che anzi vengono menzionati immediatamente prima – alla

(33) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 97.

(34) *Ivi*.

(35) *Ivi*.

(36) Ovvero al par. 2: «*non sunt destituti, quos pietatis suae reliquit heredes*» e al par. 9: «*Abraham, Isaac, Iacob... hereditatem nobis fidei reliquerunt*».

(37) Cf *De obitu Theodosii*, 7-8 (*passim*): «*recognoscitis nempe, quos uobis Theodosii fides triumphos adquisiuerit... Theodosii ergo fides fuit uestra uictoria: uestra fides filiorum eius fortitudo sit*»; 10-11 (*passim*): «*ubi perfidia, ibi caecitas est... Vbi autem fides, ibi exercitum angelorum est... Soluite filii eius, quod debetis patri*».

(38) Cf W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 99: «im ganzen werden also, das darf man sagen, drei Glaubenstraditionen namhaft gemacht, die des Theodosius, die alttestamentliche der Patriarchen und schließlich die von Constantin ausgehende. Da nun bei den beiden ersten ausdrücklich betont wird, daß man ihnen folgen müsse und daß sie Schutz gewähren, so wäre es seltsam, wenn diese beiden Punkte im dritten Fall fehlten».

(39) *Ivi*.

(40) *De obitu Theodosii*, 52: «*“ambulabunt” plane ac maxime Gratianus et Theodosius, prae ceteris “principes”*».

fine del par. 51⁽⁴¹⁾ –, ovvero proprio al termine della sezione dedicata alla leggenda dell'*inuentio crucis*. Questa corrispondenza non mi sembra casuale: essa va a rafforzare gli indizi di collegamenti testuali che depongono a favore dell'unità compositiva tra i parr. 41-51 ed il resto dell'orazione.

La particolare posizione di Graziano e Teodosio rispetto agli altri imperatori cristiani viene rilevata anche da Steidle, che la individua soprattutto nell'insistenza con la quale Ambrogio mette in risalto il loro ruolo nella cristianizzazione dell'impero e nella lotta attiva contro il paganesimo⁽⁴²⁾. Come già si è notato, tale motivo appare soprattutto nei parr. 51-52 ed appare quindi strettamente collegato con la leggenda dell'*inuentio crucis*; già Favez aveva notato tale legame, fino a motivare l'inserzione successiva della sezione in questione proprio con il desiderio di esortare Onorio a seguire l'esempio dei suoi predecessori nel conservare e rafforzare l'*hereditas fidei*.

Anche questa affermazione viene ora validamente contestata da Steidle, che, pur ammettendo la presenza di esempi sia negativi (cf par. 50: *licentia tyrannorum, probra Neronum, Caligularum, libidines*) che positivi (Graziano e Teodosio, nonché tutto il par. 51) nel racconto dei parr. 41-51, mostra come «il compito degli imperatori romani ancora più importante e fortemente sottolineato nella leggenda, cioè difendere attivamente il cristianesimo anche passando all'offensiva diretta contro il paganesimo, è presente fin dall'inizio del discorso, così che in tale direzione la leggenda non apporta proprio nulla di nuovo e di particolare»⁽⁴³⁾. E, dopo aver elencato i molti passi nei quali Ambrogio offre una descrizione della figura di Teodosio: «da tutto ciò emerge che la periphrasi rivolta ai figli, che secondo Favez avrebbe provocato l'inserimento della leggenda, è nelle rimanenti parti [dell'orazione] almeno altrettanto, se non persino più chiara che nella stessa leggenda. Per questo solo motivo la sua introduzione non sarebbe stata necessaria»⁽⁴⁴⁾.

(41) *Ivi*, 51: «*inde reliqui principes Christiani... inde Gratianus et Theodosius*».

(42) A questo proposito Steidle nota come caratteristica peculiare ambrosiana lo strettissimo collegamento dell'*inuentio crucis* con la storia della salvezza (ottenuta mediante il ricorrente parallelismo Maria/Elena ed il legame che il termine *stabularia* – attraverso l'allusione a *Phil* 3,8 del par. 42: *quae maluit aestimari stercora, ut Christum lucri faceret* – stabilisce tra quest'ultima e l'apostolo Paolo), e l'individuazione di due fasi nella cristianizzazione dell'impero, risultante dalla contrapposizione tra l'azione 'fondativa' di Elena e quella più 'attiva-applicativa' di Teodosio e Graziano. Cf W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 99-102.

(43) *Ivi*, 102.

(44) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 104.

La scelta di Teodosio come figura paradigmatica dell'imperatore cristiano si basa sulla convinzione di Ambrogio che egli abbia condotto una vita pienamente conforme alla fede. Steidle mette attentamente in rilievo come, nel descriverne la vicenda umana e – soprattutto – religiosa, il vescovo milanese abbia fatto in modo di esaltare il ruolo decisivo della Grazia divina, apportatrice di virtù, più che le capacità personali del principe. La caratteristica principale dell'omaggio reso a Teodosio diviene quindi, a partire dal par. 22, il ricordo della sua fiducia nella protezione di Dio e l'effettivo riscontro dell'azione di essa nella sua vita⁽⁴⁵⁾. Tale accentuazione si fa assai insistente all'interno del racconto dell'*inuentio crucis*, dove l'attore principale è lo Spirito Santo, che viene presentato come ispiratore di Elena⁽⁴⁶⁾ nel rinvenimento delle reliquie che hanno il potere di redimere l'impero romano. «Di fronte a questa convinzione cristiana – scrive Steidle – così fortemente sottolineata, sarebbe stato contrario alla logica, se Ambrogio si fosse accontentato di parlare, in occasione della fondazione dell'impero cristiano, solo di un *meritum*⁽⁴⁷⁾ di Costantino. Se così si fosse potuto scrivere, non avrebbe forse mentito la profezia *ambulabunt reges in lumine tuo?*»⁽⁴⁸⁾. Il nostro autore può così concludere che la forte presenza, nei parr. 41-51, del tema dello Spirito e della Grazia, offre un motivo in più per assegnare a tale sezione un posto indispensabile nella organizzazione complessiva dell'orazione⁽⁴⁹⁾.

Con questo ultimo argomento a favore dell'appartenenza originaria del racconto dell'*inuentio crucis* al *De obitu Theodosii* concludo la rassegna dell'articolo di Steidle⁽⁵⁰⁾. Essa, benché non

(45) Cf *ivi*, 106: «bei allem Bemühen des Theodosius wird nämlich schon von c. 22 an und dann immer wieder die Hoffnung auf die göttliche Gnade und ihre Mitwirkung herausgestellt».

(46) Cf *De obitu Theodosii*, 40, 43, 45, 46, 47, 51.

(47) Cf *De obitu Theodosii*, 40.

(48) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 106.

(49) *Ivi*. Steidle parla di «unabdingbarer Platz im Ganzen der Rede».

(50) Non faccio riferimento a quanto scrive Banterle (*SANT'AMBROGIO, Discorsi e Lettere / I – Le orazioni funebri* [= *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 18], introduzione, traduzione, note e indici di G. BANTERLE, Milano - Roma, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, 1985 [d'ora in poi: *SAEMO* 18], 18 s., nn. 59-60) riguardo all'argomento di cui stiamo trattando, perché questo studioso non apporta alcun elemento di novità al problema. Piuttosto, mi sembra interessante notare come egli riporti due argomenti a favore dell'unità testuale dell'orazione (maggiore armonia tra le varie parti per quanto concerne la loro lunghezza e maggiore utilità per Ambrogio nel proporre immediatamente ad Onorio l'episodio dell'*inuentio crucis* sotto forma di esortazione) che sembrano ripresi molto da vicino da Steidle, il quale però non viene citato né in nota né nella bibliografia generale.

esaustiva dell'innegabile ricchezza dello studio considerato, ha offerto più di una ragione per aderire alla tesi dello studioso tedesco e ha messo in luce una fitta trama di riferimenti interni al testo che ne mostrano la ponderata ed attenta composizione da parte di Ambrogio, e quindi l'appartenenza al discorso pronunciato durante le esequie imperiali.

Ancora resta da approfondire, sempre seguendo Steidle, la struttura letteraria dell'intera orazione, trattando della quale il nostro autore offrirà gli argomenti decisivi a favore della propria tesi. Ma prima di passare a questo nuovo paragrafo ritengo opportuno riportare, a mo' di conferma delle conclusioni dello studioso tedesco, il giudizio che su di lui formula Drijvers nel suo fondamentale e recente volume dedicato allo studio dei vari racconti dell'*inuentio crucis*. Così afferma Drijvers⁽⁵¹⁾: «Nel 1978 W. Steidle ha dimostrato in modo convincente, basandosi su motivazioni di coerenza interna dell'opera, che la leggenda era parte del tutto essenziale ed originale del *De obitu Theodosii*, e perciò non avrebbe potuto essergli aggiunta successivamente. Il tema centrale dell'orazione era l'*hereditas fidei* e, secondo Steidle, la storia del ritrovamento della Croce si adattava benissimo ad esso».

1.3. La struttura letteraria del *De obitu Theodosii*

Il tentativo di reperire nel *De obitu Theodosii* uno schema compositivo in qualche modo riconducibile agli stilemi oratori classici è sempre stato strettamente legato, negli scritti di quanti si sono accostati all'orazione, al giudizio che essi davano circa l'unità dell'opera in riferimento all'episodio dell'*inuentio crucis*. Si può così spiegare come l'aver ritenuto tale episodio un «corpo estraneo» all'interno dell'orazione abbia potuto dare luogo a giudizi perlomeno caustici, quale, ad esempio, quello di Schanz⁽⁵²⁾, secondo il quale «anche questa orazione mostra che ad Ambrogio non era possibile riunire i propri pensieri in un organismo compatto e dar loro una forma artistica... L'episodio riguardante il ritrovamento della croce da parte di Elena, che non sta propri-

(51) J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta: the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the true Cross*, Leiden, Brill, 1992, 109.

(52) M. SCHANZ - C. HOSIUS, *Geschichte der Römischen Literatur*, IV. Teil, 1. Band, München, Beck, 1914, 352: «auch diese Rede zeigt, daß es Ambrosius nicht möglich war, seine Gedanken zu einem festen Organismus zu vereinen und künstlerisch zu formen... Die Episode über die Auffindung des Kreuzes durch Helena, die in gar keinem inneren Zusammenhang zum Thema steht, ist eine fast unbegreifliche Geschmacklosigkeit».

in alcuna relazione con il tema, è una mancanza di gusto quasi inconcepibile».

Pur senza giungere a tali eccessi ⁽⁵³⁾, possiamo notare come la maggior parte degli studiosi abbia messo in rilievo la difficoltà di comprendere la struttura del *De obitu Theodosii* nell'ambito delle forme classiche del discorso funebre o dell'orazione encomiastica. Mi sembra dunque utile impiegare le prossime pagine nel considerare più da vicino le proposte di Faller, Ruiz e – finalmente – l'ipotesi che fino ad ora appare più risolutiva, quella di Steidle, alla quale farò seguire alcune considerazioni personali. Nel fare questo cercherò di rinvenire due ordini di dati: innanzitutto quelli che conferiscono al rinvenimento di uno schema dell'orazione; in secondo luogo le indicazioni riguardanti il genere letterario cui ascrivere il *De obitu Theodosii*, con l'avvertenza che di esse mi servirò più limitatamente, solo per quanto permettono di chiarire la struttura dell'opera, mentre discuterò il problema della qualità retorica del testo alla fine del capitolo.

1.3.1. Faller

Come già ho avuto modo di ricordare, l'opinione di Faller circa il genere letterario del *De obitu Theodosii* è quella che gli fa ritenere l'opera una *publica oratio* «*sub laudationis funebris forma*» ⁽⁵⁴⁾. Tale giudizio deriva immediatamente dalla considerazione della diversità tra questo scritto e le altre *laudationes funebres* di Ambrogio; questa diversità, tuttavia, non viene spiegata molto ampiamente: Faller si limita a indicarla osservando, da un lato, che la lode di Teodosio non ha lo scopo di esprimere il dolore dei presenti né di consolarli (bensì di inculcare nei soldati la fedeltà verso i giovani eredi) e, dall'altro, che la *laudatio* nei confronti di Costantino non persegue il fine di aumentare la gloria del defunto, ma ha anch'essa l'intento di offrire un *exemplum* da seguire. Lo stesso autore, inoltre, non si perita di offrire una seppur breve descrizione del genere letterario – l'*oratio publica* – cui ascrive il *De obitu Theodosii*.

Lo schema proposto da Faller segue da vicino questa difficoltà di definizione del genere letterario, perché si limita ad indicare un'ipotesi di struttura che assomiglia molto da vicino ad una mera elencazione dei temi e non cerca di cogliere in modo approfondito punti nodali dell'articolazione «tecnica» del discorso, ovvero la

(53) W. STEIDLE (*Die Leichenrede des Ambrosius*, 101 n. 37) definisce il giudizio di Schanz «ganz subjektives».

(54) CSEL 73, 116*.

loro scansione dal punto di vista della *dispositio* retorica. Ecco dunque la proposta di Faller⁽⁵⁵⁾:

1-3	<i>brevissima quaedam lamentatio</i>
4-5	<i>expositio ultimae voluntatis imperatoris</i>
6-11	<i>commendatio fidei imperatoribus iuvenibus, Arcadio et Honorio, prestandae</i>
12-16	<i>laudatio pietatis defuncti</i>
17-38	<i>interpretatio psalmi CXIV</i>
39-40	<i>brevis transitus de Maximo Eugenioque</i>
40-51	<i>narratio eloquentissima de crucis Christi inventione</i> [33-40/52-56 vera peroratio]
52-53	<i>iterata gloriae caelestis Theodosii Gratianique descriptio</i>
54-56	<i>consolatio et exhortatio Honorii</i>

Commentando lo schema proposto, Faller offre tuttavia qualche indizio per la comprensione «retorica» dell'orazione. In particolare egli individua correttamente il fine del discorso nella richiesta di Ambrogio «*ut rei publicae gerendi ratio a Theodosio inaugurata a filiis conservetur*»⁽⁵⁶⁾, richiesta che fa della *consolatio* stessa (parr. 54-56) piuttosto una *admonitio* e che costituisce la chiave per una comprensione unitaria della varie parti dell'opera. Manca però una individuazione convincente della *propositio* dell'orazione nel corso del testo, senza la quale l'intuizione circa l'appartenenza della stessa al tipo dell'esortazione – più e meglio che a quello della *laudatio* – non trova un riscontro oggettivo nello scritto, così come non mi sembrano sufficientemente indagate le ragioni per cui Faller introduce nel suo schema alcuni termini tecnici (*lamentatio*, *laudatio*, *consolatio*) propri delle orazioni funebri, senza però cercare di comporre la loro effettiva presenza con il contemporaneo riscontro di dati testuali chiaramente «allogeni» (ad. es. la lunga *expositio* di Ps 114) rispetto allo stesso genere letterario. A tale questione sarà necessario tornare dopo aver esaminato le proposte di Ruiz e Steidle.

(55) I numeri si riferiscono ai paragrafi dell'orazione. I titoli delle singole parti sono presi direttamente da *CSEL* 73, 116*.

(56) *Ivi*.

1.3.2. Ruiz

L'ampia trattazione che Ruiz offre delle *quaestiones litterariae* inerenti al *De obitu Theodosii* ⁽⁵⁷⁾ non poteva certo prescindere dalla ricerca e dalla definizione del genere letterario cui ascrivere l'orazione: a questo tema, infatti, vengono dedicate molte pagine della sua dissertazione ⁽⁵⁸⁾, e proprio la soluzione da lui proposta risulta essere alla base del *conspectus orationis* con il quale si apre il suo lavoro ⁽⁵⁹⁾ e che di seguito ripropongo per sommi capi:

1	<i>Exordium</i>
2-6	<i>De glorioso exitu imperatoris</i>
6-11	<i>De fide (ad exercitum)</i>
12-16	<i>De misericordia Theodosii</i>
17-38	<i>Psalmus 114, «Dilexi»</i>
39-53	<i>De inventione crucis</i>
	<i>39-40 Praeparatio ad illam digressionem</i>
	<i>41-51 De inventione crucis</i>
52-53	<i>Conclusio huius digressionis</i>
54-56	<i>Conclusio finalis</i>

Lo schema proposto da Ruiz differisce da quello di Faller solo per alcuni particolari riguardanti i primi paragrafi dell'orazione (1-6); ma pur potendosi considerare anch'esso sostanzialmente una enumerazione dei temi presenti nel discorso di Ambrogio, rivela tuttavia i segni di una maggiore attenzione, almeno a livello terminologico ⁽⁶⁰⁾, alla *dispositio*. Lo studioso messicano – diversamente da Faller – evita però accuratamente l'utilizzo di termini in qualche modo riferibili al genere letterario dell'orazione funebre. Per approfondire la comprensione dello schema proposto è quindi opportuno dedicare qualche riga all'analisi delle considerazioni di Ruiz circa il genere letterario del *De obitu Theodosii*.

L'argomentazione dello studioso si basa innanzitutto sull'attento esame del genere letterario funebre così come esso è stato 'codificato' dal retore Menandro e, in più stretto riferimento all'ambito latino, da Polibio. La comparazione del *De obitu Theodosii* con i

(57) Cf lo stesso titolo della sua dissertazione: *Investigationes historicas et litterariae in sancti Ambrosii de obitu Valentiniani et de obitu Theodosii imperatorum orationes funebres*.

(58) Cf *supra*, n. 18.

(59) S. Ruiz, *Investigationes historicae*, 29 ss.

(60) Cf l'individuazione di un *exordium* e di una *conclusio*, nonché di una scansione della *digressio de inventione crucis*.

tratti caratteristici di questo genere porta Ruiz alla conclusione che l'orazione ambrosiana non segue in alcun modo le regole di Menandro: «*non quoad dispositionem*»⁽⁶¹⁾, «*non quoad finem*»⁽⁶²⁾, «*non quoad argumentum sive contentum*»⁽⁶³⁾. Ciò non esclude che Ambrogio abbia subito gli influssi della retorica classica, ma secondo Ruiz tali influssi si sarebbero innestati sulla forma letteraria del *sermo christianus*. Egli afferma infatti che nelle due orazioni da lui considerate (il *De obitu Theodosii* ed il *De obitu Valentiniani*) «*nec homiliam notamus, nec contionem sive sermonem habemus, minime vero laudationes aut consolationes – ut multi falso crediderunt – legimus, sed FORMAM NOVAM – ex christianis quidem vel paganis formis, tam latinis quam graecis, compositam – quae, etiamsi ad panegyricum multum accedit, tamen non verus est panegyricus. Nos autem... eas SERMONES CHRISTIANOS appellemus*»⁽⁶⁴⁾.

Caratteristiche fondamentali di questo genere letterario risulterebbero essere il tono «scolastico» (dettato dal fine principale del discorso, il *docere*) e parenetico, la presenza di elementi volti a

(61) S. Ruiz, *Investigationes historicae*, 106-108; 118-125. La *dispositio* dell'encomio e – più particolarmente – della *laudatio funebris romana* prevedeva uno schema abbastanza rigido, secondo il quale si lodavano prima il *genus* e le origini del defunto, per poi passare alle varie fasi della sua vita, ai *munera* ed agli *honores* ricoperti, ai *mores* ed alle *res privatae*. Chiudeva la *laudatio* una sezione dedicata all'esortazione dei parenti, dopo la quale poteva inserirsi una lode dei *maiores defuncti*. S. Ruiz dimostra che nel *De obitu Theodosii* le lodi a Teodosio non costituiscono una sezione ben definibile, né tantomeno vengono ordinate secondo i *topica laudativa* prescritti.

(62) *Ivi*, 125; 128. Il fine della *laudatio funebris* è duplice: esprimere il dolore per la morte del defunto e consolarne i parenti. Secondo S. Ruiz nel *De obitu Theodosii* «*stricte loquendo neque lamentationes nec consolationes inveniuntur*» (*ivi*, 128). Egli rileva, infatti, da un lato che la *consolatio* rivolta ad Onorio nei parr. 54-56 riguarda non la morte del padre, bensì l'impossibilità, da parte del giovane erede, di accompagnare la salma fino a Costantinopoli; dall'altro che le lodi rivolte a Teodosio perseguono «*diversos fines*», in particolare «*supernaturales*», che si riassumono più nel *docere* che nel *lamentare* e nel *consolare*. Questa argomentazione di S. Ruiz ci sembra riprendere molto da vicino quanto scrive O. FALIER (CSEL 73, 116*): «*laudatur quidem Theodosius, nec tamen exprimendi doloris causa, ut in laudationibus Romanis fieri solebat, neque adeo consolandi gratia, sed ut militibus fides erga filios inculcetur*» (la sottolineatura è mia).

(63) S. Ruiz, *Investigatione historicae*, 128; 142. Per questa sua affermazione Ruiz non fornisce a proposito del *De obitu Theodosii* – diversamente da quanto fa per il *De obitu Valentiniani* – molte argomentazioni, limitandosi a sostenere che la descrizione dei fenomeni naturali precedenti la morte di Teodosio (par. 1) corrisponde ad un *topos* che Ambrogio ricava non da Menandro, bensì dalla retorica classica.

(64) *Ivi*, 22s. Le sottolineature ed il maiuscolo sono dello stesso Ruiz.

catturare l'attenzione degli ascoltatori, la ripetizione degli stessi temi ed il brusco salto da un argomento all'altro, qualora il discorso verta su argomenti ben conosciuti dall'uditorio. Esse deriverebbero direttamente dalla *diatriba*, forma letteraria presente già in ambiente classico e che i Padri antecedenti ad Ambrogio avrebbero assunto come base di partenza per creare il *sermo christianus*⁽⁶⁵⁾, ottenuto dalla fusione di questo genere con lo *stilus biblicus*, consistente nell'utilizzo di stilemi derivanti dall'argomentazione semitica e di citazioni scritturistiche⁽⁶⁶⁾.

Sempre dalla *diatriba* deriva la nota stilistica che più ci interessa a proposito del *De obitu Theodosii*. Tra le *proprietates litterariae* delle orazioni funebri ambrosiane Ruiz colloca infatti la *diversitas thematum*, ovvero la predominanza, in ordine alla composizione del discorso, dei vari temi da trattare rispetto all'osservanza delle regole della *dispositio*. Mi sembra utile riportare letteralmente quanto lo studioso scrive a questo proposito:

In orationibus utique Ambrosius quamdam dispositionem, immo quamdam unitatem – ex ipsa re derivatam – servat; verumtamen copulatio organica et crebro logica partium earumque connexio, non raro deest⁽⁶⁷⁾. Themata enim ab Ambrosio agitata, dispersa quidem et diffusa permansissent, si res ipsa (sc. mors et laudatio imperatorum) eis non quamdam copulationem comparassent aequae ad unitatem redeissent. Dispersio quidem et diffusio thematum ex finibus et scopis, ab Ambrosio sibi propositis, certo certius proveniunt. [...]

(65) *Ivi*, 145: «*sermo vero christianus traditionalis, iam a Paulo adhibitus, mutatis mutandis artam et strictam connexionem cum DIATRIBA veterum habet*».

(66) *Ivi*, 155: «*patres tam Graeci quam Latini, diatribam imitantes (plus minusve), praeter proprietates fundamentales diatribae, in scriptis suis «stilum biblicum» acceperunt. [...] Apud eum [scilicet Ambrosium] quidem diatriba et Patres coniunctim sumendi sunt; etenim, proprietates litterariae sermonis Ambrosii, non tantum ex diatriba quantum etiam ex Patribus accipi potuerunt. Ex eis tantum stilum biblicum accepit Ambrosius*». Ed a proposito dello *stilus biblicus* (*ivi*, 173): «*stilus sane biblicus, «factor differentialis» inter diatribam paganorum et sermones PATRUM intercedit. Hic stilus, cuius auctoritas et vis magnopere apud Patres valuit, et argumenta eorum mutavit vel elevavit, et rem rhetoricam quodammodo adfecit. Inter priora, argumenta ethica naturalia elevavit et correxuit; argumenta vero «theologica» omnino mutavit, inter rem rhetoricam – praeter citationes crebras S. Scripturae – ex ipsa quasdam figuras accepit aut saltem eis modum biblicum donavit. In re et modo oratorio, Ambrosius hunc stilum usurpat... Sed vero... rhythmus orationum et summa figurarum OMNINO STILUM CLASSICUM SAPIUNT*».

(67) Come esempi di questa mancanza di coordinazione tra le parti Ruiz cita, senza ulteriori spiegazioni, i paragrafi dedicati all'*inuentio crucis* (39-51) e quelli che parlano della misericordia di Teodosio (12-16). Sorprende perlomeno il fatto che il nostro autore, dopo aver difeso l'appartenenza del racconto dell'*inuentio crucis* alla struttura originaria del discorso, lo interpreti nel modo riportato sopra.

Apud veteres Patres in sermonibus sive homiliis diversa themata – nullam logicam inter se crebro habentia coordinationem – quoque proponebantur. Illi etiam, sicut diatriba, potius doctrinam audientium quam ornatus litterarios – quos vero non aspernabantur – sibi proposuerunt. Libere et ample non obice rhetorico impediti, prout res et necessitates spirituales postulabant, coram populo ipsi loquebantur. [...]

Ambrosius igitur in consensu cum antiquis auctoribus et Patribus, diatribam scie aut inscie imitantibus, ita sermones funebres seu orationes redegit, ita composuit ⁽⁶⁸⁾.

Secondo Ruiz, dunque, non sarebbe possibile rinvenire all'interno del *De obitu Theodosii* una struttura riconducibile alle regole della retorica classica, e ciò non tanto per una difficoltà collegata alle circostanze del discorso o alla novità e complessità del tema trattato, bensì a motivo della stessa *mens auctoris*, che avrebbe inteso ispirarsi ad un preciso modello letterario cristiano. Coerentemente con tale affermazione lo studioso ritiene sufficiente distinguere i vari temi presenti nell'orazione, senza indagarne ulteriormente la struttura.

Nel sottolineare come questa affermazione di Ruiz richiami assai da vicino la posizione di Faller – per il quale il fine politico perseguito da Ambrogio era principio unificante del *De obitu Theodosii* ⁽⁶⁹⁾ –, mi permetto di esprimere alcune perplessità in proposito. Il punto sul quale vorrei soffermarmi riguarda il fatto che lo stesso Ruiz dedica diverse pagine ad analizzare l'ampio uso che Ambrogio fa dei processi compositivi propri della retorica, rinvenendo nello stesso *De obitu Theodosii* un lungo elenco di *figurae elocutionis* e *sententiae* ⁽⁷⁰⁾ che dimostrano quanto il modo di scrivere del vescovo milanese fosse in consonanza con la sua formazione «classica» e con l'ambiente letterario del suo tempo, nonostante le sue forti riserve nei confronti della cultura pagana ⁽⁷¹⁾.

(68) *Ivi*, 172 s., *passim*.

(69) O. FALLER scrive infatti (CSEL 73, 116*): «ad eundem finem redeunt singulae orationis partes... Itaque tota in eo est, ut hereditas publica Theodosii ratioque eius agendi cum ecclesia continuetur in filiis». Cf anche *supra*,

(70) Cf S. RUIZ, *Investigationes historicae*, 156-172. Nell'ordine: *dialogus*, *secunda persona*, *dialogus fictus* (*prosopopeia* et *apostrophe*, *sermocinatio*), *fictae obiectiones* et *subiectio*, *ironiae* et «*cynismi*», *annominatio*, *metaphora*, *hyperbole*, *anaphora*, *isocola*, *antithesis*, *asyndeton*, *parallelismus*, *repetitiones* et *enumerationes*, *comparationes*, *narratiunculae* et *exempla*, *explicationes* et *explanationes*, *exhortationes*, *sententiae* et *proverbia*.

(71) Cf su questo tema il giudizio di A. PAREDI, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano, Hoepli, 31994, 385: «di fronte alle parole ostili verso gli autori pagani devesi però ricordare quanto egli [scilicet Ambrogio] in concreto si dimostri penetrato di cultura classica»; *ivi*, 88: «in particolare Ambrogio ha piena la mente di Virgilio: se è citato letteralmente solo tre volte, è imitato invece in moltissime pagine».

Sembrerebbe dunque abbastanza strano che Ambrogio abbia voluto e potuto usare della retorica solo limitatamente all'*ornatus* del *De obitu Theodosii*, senza ricorrervi in relazione all'*inventio* ed alla *dispositio* della stessa. Nello stesso tempo mi chiedo se sia sostenibile una posizione che implichi uno iato tanto perentorio tra le forme oratorie e letterarie classiche – governate dai precetti dell'*ars rhetorica* – e quelle cristiane, che ritenendo insopportabile l'*obex rhetoricus* avrebbero esemplato unicamente sul genere della *diatriba* un tipo di discorso multiforme e adatto a varie circostanze quale risulta essere codesto *sermo christianus* ⁽⁷²⁾. Questa osservazione critica allo schema di Ruiz mi consente di introdurre l'analisi della proposta di Steidle, che pur non citando Ruiz assume delle posizioni a lui contrarie, documentate dal minuzioso riferimento al testo ambrosiano.

1.3.3. Steidle

La considerazione della struttura compositiva del *De obitu Theodosii*, che Steidle pone come ultima parte del suo studio ⁽⁷³⁾, inizia individuando in essa alcuni elementi presenti a mo' d'inclusione all'inizio e alla fine dell'orazione: si tratta dell'analogia dei rapporti Giuseppe-Giacobbe e Onorio-Teodosio (4/5 e 54/56), della menzione di quest'ultimo come abitatore del regno ultramondano (2 e 56), del tema della *gloria* terrestre e celeste (5 e 56). Vengono in tal modo individuati la conclusione (54-56) ed il proemio del discorso (1-5), nel quale Steidle rinviene il tema della prima parte dell'orazione, costituito dalla frase del par. 2: «*non sunt destituti [scilicet filii Theodosii], quos pietatis suae reliquit heredes; non sunt destituti, quibus Christi acquisiuit gratiam et exercitus fidem*». *Fides exercitus* e *gratia Christi* costituiscono chiasticamente, infatti, i contenuti rispettivamente dei parr. 6-10 e 11-16, la cui appartenenza alla medesima sezione del *De obitu Theodosii* viene confermata, secondo Steidle, dalla comune presenza del tema della giovane età degli eredi ⁽⁷⁴⁾ e dal parallelismo delle frasi iniziali («*tantus imperator...*», 6 e «*cuius imperatoris...*», 11).

(72) L'argomentazione di S. Ruiz (*Investigationes historicae*, 22-23) risulta abbastanza intricata: egli, infatti, dopo aver affermato che il *De obitu Theodosii* non è né un'omelia né un sermone (cf la citazione riportata *supra*, n. 64), afferma tuttavia la dipendenza delle orazioni funebri ambrosiane dalla *diatriba* (cf *supra*, n. 68), che pure aveva ispirato omelia e sermone.

(73) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 106-112.

(74) Cf al par. 6: «*nec moveat aetas! Fides militum imperatoris perfecta aetas est*», ed al par. 15 l'esempio dei giovani re Giosia ed Asa (nonché, mi permetto di aggiungere, la frase: «*domino fauente Arcadius imperator iam ualidus iuuenta est, Honorius continuo pulsatur adolescentiae fores, prouectior aetate quam Iosias*»).

La nuova sezione viene individuata da Steidle in base all'introduzione dell'esegesi del Salmo 114, il cui *incipit* («*dilexi*»), posto sulle labbra di Teodosio o a lui riferito in terza persona, ricorre come *leitmotiv* nei parr. 17-32. Altre caratteristiche che confermano l'unitarietà della parte così delimitata sono la presenza in essa di un vero e proprio *itinerarium* dell'anima di Teodosio⁽⁷⁵⁾ ed una nuova inclusione tra i parr. 17 («*sed quid dilexerit audiamus...*») e 32 («*ergo quia dilexit... Theodosius dominum deum suum, meruit sanctorum consortia*»).

Con il par. 33 inizia un'altra sezione, parallela alla precedente (Steidle considera i parr. 17-32 e 33-37 come le parti *a* e *b* della sezione centrale dell'orazione), scandita ancora una volta dalla ripresa del salmo 114, il cui *incipit*, però, è ora sulla bocca di Ambrogio stesso.

Con la frase «*ideo "centesimus quartus decimus"*» (38) ha inizio una breve digressione incentrata sulla simbologia dei numeri, che a motivo del legame con l'esegesi del salmo 114 Steidle considera come un'appendice della parte centrale dell'orazione. Egli nota, inoltre, come la nuova menzione di Giosia⁽⁷⁶⁾ costituisca un motivo di forte continuità con la prima parte, nella quale ritorna pure il tema della lotta contro il paganesimo, che forma uno dei tratti principali del paragone tra lo stesso Giosia e Teodosio⁽⁷⁷⁾. Il legame tra questi due sovrani viene ulteriormente rafforzato dal motivo della celebrazione corretta della Pasqua: infatti l'espressione «*quisquis bene hic domini pascha celebrauerit, in lumine perpetuo erit*» (38) trova immediata eco nel paragrafo seguente, che introduce la terza ed ultima parte del *De obitu Theodosii*: «*manet ergo in lumine Theodosius*»⁽⁷⁸⁾. Per dirlo con le stesse parole di Steidle, «dal momento che Teodosio... più volte si era preoccupato dell'esattezza della data della Pasqua, e d'altra parte la celebrazione della Pasqua ebraica già in rapporto al paradigma di Giosia era stata legata alla eliminazione del culto pagano, Ambrogio può così parlare ancora una volta di quella che secondo il suo parere è

(75) Essa lascia la terra (18), trova la pace (28), entra nella Gerusalemme celeste (31), gode della luce perpetua (32).

(76) «... *in hoc Iosias rex superioribus antelatus est*» (38).

(77) Nel par. 15 Giosia viene in realtà paragonato ad Onorio, ma il tema della lotta antipagana, che per il figlio di Teodosio non è ancora una realtà effettivamente vissuta, viene poco prima ricordato (4) a proposito di Giacobbe, al quale viene esplicitamente accostato Teodosio. Il trapassare dell'*exemplum* giosiano da Onorio a Teodosio può inoltre essere spiegato alla luce dell'espressione del par. 6: «*[Theodosius] recessit a nobis, sed non totus recessit; reliquit enim nobis liberos suos, in quibus eum debemus agnoscere et in quibus eum et cernimus et tenemus*».

(78) Le sottolineature, naturalmente, sono mie.

l'azione decisiva dell'imperatore, la proibizione della religione pagana. E' inoltre importante notare che indirettamente, in questo brano, anche Teodosio – come Giosia – viene preferito agli imperatori precedenti. La riduzione del ruolo di Costantino (40) viene dunque preparata anche in questo passaggio, e con essa naturalmente pure l'annessa narrazione della leggenda» (79).

Il par. 39 segna così l'inizio della terza ed ultima parte dell'orazione: «Teodosio si trova ora davvero nel luogo in cui l'hanno condotto i suoi *merita* (parte 2a) e le preghiere di Ambrogio (parte 2b)» (80). Anche qui la sezione è delimitata dall'inclusione consistente nella menzione di Graziano e Teodosio – concittadini del regno celeste – presente nei parr. 39 e 52. Al suo interno si trova la leggenda dell'*inuentio crucis*, per la cui appartenenza al testo originale del *De obitu Theodosii* Steidle può ora offrire ulteriori e decisivi argomenti. Il primo viene ricavato dai dati statistici riguardanti il numero delle frasi delle varie parti dell'orazione, in base ai quali si può notare come la parte centrale del discorso (240 frasi circa) risulterebbe fortemente squilibrata rispetto alla prima ed alla terza, se quest'ultima venisse privata del racconto in questione (senza i parr. 41-51 le sezioni 1 e 3 avrebbero solo 160 frasi; nel caso opposto circa 280).

L'argomento più importante trae origine da uno sguardo al complesso dell'orazione (81). Steidle nota come la prima parte del discorso abbia per argomento le preoccupazioni per il presente ed il futuro, ovvero i temi della fedeltà dell'esercito e della giovane età dei figli dell'imperatore. Nella seconda parte, invece, il mondo terrestre compare ormai solo indirettamente in relazione al ricordo della vita del defunto imperatore, brevemente nella preghiera di Ambrogio (36) e nella sua esortazione a non temere la morte ed il dolore, se si ama davvero il Signore (38). La terza parte dell'orazione segna invece – con il racconto dell'*inuentio crucis* – una transizione decisa e particolareggiata alla considerazione del passato, attraverso la quale «non si parla più del presente o del futuro, ma Ambrogio si riallaccia – per così dire dall'aldilà – ad un evento lontano nel tempo, cosicché quanto fino ad allora era stato descritto come un avvenimento singolo viene ora collocato all'interno di una tradizione» (82). In questo modo il riferimento della seconda parte all'aldilà verrebbe «incorniciato» dal forte legame della prima e della terza sezione alla situazione concreta, vista nella duplice

(79) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 110.

(80) *Ivi*.

(81) Cf W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 111 s., *passim*.

(82) *Ivi*.

prospettiva del presente (le circostanze dell'ascesa al trono di Onorio) e del passato (l'*inuentio crucis* quale fondamento dell'impero cristiano).

Ma c'è di più: lo svolgersi del discorso appare dominato da un disegno unitario, mediante il quale lo sguardo preoccupato dei presenti, rivolto inizialmente alla difficile contingenza storica, verrebbe via via «liberato» da Ambrogio, che lo consola e lo eleva mediante la considerazione della beatitudine di Teodosio, ed in seguito fondando la speranza offerta ai suoi interlocutori su di un ricordo ben concreto, quello dell'*inuentio crucis*. «Con il ritrovamento della Croce – scrive Steidle – la salvezza divina, in certo qual modo, diviene visibile per ciascuno; l'invio dei chiodi della croce ha uno speciale significato per la salvezza dell'imperatore, per la sua protezione nel mondo terrestre e per il carattere cristiano del suo governo. La cristianizzazione del regno deve ora apparire, apertamente e sotto ogni punto di vista, assicurata»⁽⁸³⁾. Tale effetto non potrebbe essere minimamente ottenuto senza la presenza del racconto che ha Elena per protagonista, il quale si rivela così ben più di una semplice digressione.

Propongo ora lo schema dell'orazione secondo Steidle in una tabella riassuntiva, dove vengono indicate le singole suddivisioni del testo. Ciò permetterà di formulare alcune osservazioni conclusive che riprenderanno anche la questione del genere letterario del *De obitu Theodosii*.

1-5 Proemio

- 2 anticipazione del tema seguente: l'eredità di Teodosio come:

gratia Christi (a)
exercitus fides (b)

6-16 Parte 1^a: l'eredità di Teodosio:

- 6-11 *exercitus fides* (b)
12-16 *gratia Christi* (a)

17-38 Parte 2^a: Esegesi del salmo 114:

- 17-32 Il salmo come chiave di lettura della vita di Teodosio: i suoi *merita* (2a)
33-37 «*Dilexi*» come preghiera di Ambrogio per Teodosio (2b)
38 Digressione sul significato del numero 114

(83) *Ivi*.

39-53 Parte 3ª: L'aldilà di Teodosio e la tradizione dell'impero cristiano

39-40	nell'aldilà: Teodosio, Graziano... Costantino
41-51	su questa terra: l' <i>inuentio crucis</i>
52-53	nell'aldilà: Teodosio e Graziano

54-56 Conclusione

Lo schema così ricavato si presenta in modo decisamente più organico e convincente rispetto a quelli finora considerati: la lunga serie di riferimenti e collegamenti interni al testo rinvenuta da Steidle ne testimonia una attenta e raffinata elaborazione da parte di Ambrogio, ben lontana dalla mancanza di coerenza, attribuitagli da Ruiz, o di gusto, come aveva affrettatamente concluso Schanz⁽⁸⁴⁾. Dell'alta qualità letteraria del *De obitu Theodosii* si dice convinto Steidle, che scrive: «in conclusione si può ben affermare con una qualche certezza che il *De obitu Theodosii* non solo costituisce con la leggenda, collegata al contesto in modo così molteplice, una unità, ma è anche dal punto di vista della composizione un capolavoro dell'arte oratoria cristiana. Nell'assoluta sicurezza della struttura viene alla luce – nonostante il contenuto così differente – un senso della forma ancora assolutamente classico»⁽⁸⁵⁾.

Adotterò dunque, come ipotesi di lavoro e di riferimento, la struttura del *De obitu Theodosii* proposta da Steidle, a motivo della sua chiarezza e della sua fondatezza ottenuta mediante una stretta aderenza alle scansioni tematiche del testo. Resta però ancora da chiarire la questione relativa al genere letterario della nostra orazione, che nemmeno lo studioso tedesco – del quale ho purtuttavia apprezzato il minuzioso lavoro di analisi – si impegna a risolvere definendo i modelli di riferimento in base ai quali comprendere il testo ambrosiano. La sua proposta, infatti, viene formulata in base ad una lettura del testo che tende a privilegiare anzitutto i rimandi tematici in esso contenuti, mentre scarsa o nulla attenzione viene dedicata alla considerazione del *De obitu Theodosii* dal punto di vista più strettamente retorico, nonostante il richiamo finale a tale dimensione che l'ultima citazione da me riportata introduce. In particolare, Steidle non fa menzione alcuna di quegli elementi propri del genere dell'orazione funebre che abbiamo visto individuati – ma non spiegati – da Faller⁽⁸⁶⁾, e sui quali ritengo importante soffermarmi un poco.

(84) Cf *supra*, rispettivamente nn. 52 e 67.

(85) W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 112.

(86) Cf *supra*, n. 55.

1.4. *Gli indizi retorici dell'oratio funebris nel De obitu Theodosii*

Nelle pagine precedenti ho dedicato ampio spazio ad esaminare le proposte che vari studiosi – in particolare Faller, Ruiz e Steidle – formulano in ordine all'unità letteraria ed al genere di appartenenza del *De obitu Theodosii*. Nello stesso tempo, però, non ho mancato di far notare come le conclusioni da essi tratte risultavano – vuoi per la loro brevità (Faller), vuoi per la negazione del problema (Ruiz), vuoi per la rinuncia all'uso dello strumento retorico per l'analisi del testo (Steidle) – non soddisfacenti e persino abbastanza incongruenti tra di loro. In particolare Ruiz, come si è visto, afferma che il *De obitu Theodosii* non segue le regole dettate da Menandro in alcun modo – cioè «*non quoad dispositionem*», «*non quoad finem*», «*non quoad argumentum sive contentum*»⁽⁸⁷⁾ –, ma la conclusione cui giunge, assegnando l'orazione ambrosiana alla «*forma nova*» del «*sermo christianus*»⁽⁸⁸⁾ non mi sembra convincente. Ai motivi già espressi per giustificare la mia posizione vorrei ora aggiungere un'ulteriore considerazione: l'analisi condotta da Ruiz parte dal presupposto che per assegnare il *De obitu Theodosii* alla forma letteraria codificata da Menandro si debba trovare una stretta corrispondenza tra il testo ambrosiano e lo schema retorico⁽⁸⁹⁾. Tale coincidenza – è lo stesso Ruiz ad ammetterlo – non risulta dal testo, ma è anche vero che procedendo in questo modo lo studioso messicano passa sotto silenzio l'esistenza nel *De obitu Theodosii* dei singoli elementi propri dell'orazione funebre classica, che pure erano stati già segnalati da Faller.

Penso sia utile, quindi, riprendere l'ipotesi di quest'ultimo per approfondirla un poco, cercando innanzitutto di meglio comprendere quali siano gli elementi propri del genere funebre inteso nella sua accezione più ampia. Quest'ultima precisazione mi sembra necessaria, dal momento che non è mia intenzione replicare il metodo d'indagine di Ruiz, bensì ricercare non tanto una corrispondenza esatta tra l'orazione ambrosiana ed i precetti retorici, ma solo l'esistenza nel testo di indizi tali da farci comprendere che Ambrogio aveva presente alla mente – nel comporre il *De obitu Theodosii* – anche lo schema letterario del discorso esequiale. Che il vescovo

(87) Cf, per i rimandi al testo di S. Ruiz, *supra*, nn. 61, 62, 63.

(88) S. Ruiz, *Investigationes historicae*, 22s.

(89) In particolare, S. Ruiz (*ivi*, 85-99) si preoccupa di ricercare una eventuale corrispondenza del *De obitu Theodosii* con ciascuno dei vari modelli (*epitaphium*, a sua volta diviso in tre tipi, *monodia*, *sermo consolatorius*) che conferiscono al *genus funebre*.

milanese conoscesse tale genere mi sembra indiscutibile: la sua trattazione faceva parte del normale curriculum dell'insegnamento, ed inoltre abbiamo l'importante testimonianza di un'altra opera ambrosiana – il *De excessu fratris* – nella quale sono state agevolmente rinvenute delle corrispondenze (ben più precise e numerose che nel caso della nostra orazione) con lo schema menandro (⁹⁰).

Dall'ampia considerazione del *genus funebre* che Ruiz offre nella sua tesi (⁹¹) si ricava che gli elementi propri a tale genere sono il *prooemium*, la *laudatio* del defunto, la *lamentatio*, con la quale l'oratore si rende interprete del dolore degli astanti e suo personale, la *consolatio*, rivolta per lo più ai parenti, ed un *epilogus*, che comprenda la menzione della sepoltura prossima o già avvenuta. Se consideriamo il *De obitu Theodosii* alla ricerca di tali elementi, troviamo in esso l'effettiva presenza di alcuni indizi testuali di indubbio interesse.

Il primo punto sul quale ritengo utile soffermarmi riguarda il prologo/*exordium*, che tanto Faller quanto Steidle concordano nell'individuare nei primi 5 paragrafi. Scopo del proemio è, nella sua accezione più generica, quello di disporre l'uditorio all'attenzione e di introdurre alla comprensione del discorso che si sta iniziando (⁹²); nel caso dell'*oratio funebris* si aggiunge la necessità di amplificare il dolore dei presenti e di dichiarare l'intento celebrativo del rito che si sta compiendo. Tutte queste componenti si ritrovano agevolmente nel nostro caso, dal momento che Ambrogio – recuperando, oltre ai *topoi* suggeriti dalla retorica, anche alcune reminiscenze bibliche (⁹³) – chiama l'intero cosmo a partecipare («*Ipsa igitur excessum eius elementa maerebant... Quidni mundus ipse defleret eum principem continuo esse rapiendum, per quem dura mundi istius temperari solerent, cum criminum poenas indulgentia praeueniret?*»: par. 1) al dolore per la morte di Teodosio, facendo uso di verbi conferenti all'area semantica della *lamentatio* (*maerere* e *deflere*). Poco più avanti (par. 2) l'oratore accenna al dolore dei figli, che subito però inizia a consolare assicurando loro la presenza paterna tramite l'eredità della *pietas*, della *gratia Christi* e della *fides exercitus* (⁹⁴), e prosegue dichia-

(90) Basti citare qui le pp. 29, 43, 45, 75, 103 di *SAEMO* 18, laddove Banterle riporta in nota i riferimenti al Περὶ ἐπιδεικτικῶν di Menandro che corrispondono alle forme letterarie messe in opera da Ambrogio.

(91) Cf, per i rimandi bibliografici, *supra*, n. 89.

(92) Cf H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Bologna, Il Mulino, 1969, § 43,1.

(93) Cf la loro trattazione ed elencazione in S. RUIZ, *Investigationes historicae*, 142s..

(94) «*Sed plurimos tamquam paterno destitutos praesidio dereliquit, ac potissimum filios. Sed non sunt destituti, quos pietatis suae reliquit heredes, non*

rando il carattere celebrativo dell'assemblea liturgica e della propria orazione ⁽⁹⁵⁾.

Una analoga considerazione si può fare per la parte finale del discorso di Ambrogio, anch'essa concordemente individuata da Faller, Ruiz e Steidle. Qui pure si possono agevolmente ritrovare non solo i tratti definiti dalla retorica come propri di tale sezione, ma anche le caratterizzazioni che l'*epilogus* assume nel caso particolare del *genus funebre*. Mi riferisco – per quanto riguarda le determinazioni della *conclusio* vista nella sua accezione più generica – a quella che B. Mortara Garavelli definisce «mozione degli affetti» o «perorazione», mediante la quale «si riesce a provocare il coinvolgimento emotivo degli ascoltatori, a captarne la pietà» ⁽⁹⁶⁾, benché a mio parere si possa individuare al par. 53 («*Portauit iugum graue*» *Theodosius «a iuuentute», quando insidiabantur eius saluti, qui patrem eius triumphatorem occiderant. «Portauit iugum graue», quando subiit pietatis exilium, quando infusus Romano imperio barbaris suscepit imperium. «Portauit iugum graue», ut tyrannos Romano imperio dimoueret. Sed quia hic in labore, ibi in requie*») anche una sorta di *recapitulatio*, incentrata sull'antitesi *labor/requies* e volta ad affermare che la fede operosa e paziente di Teodosio gli ha procurato il giusto riposo nella gloria eterna. Le caratteristiche dell'*epilogus* che invece conferiscono più direttamente al *genus funebre* vengono ridotte da Ruiz – che sintetizza così il pensiero di Menandro ⁽⁹⁷⁾ – a due: la *laudatio* «*propinquorum defuncti, quia exequias et praeparationem sepulchri nec transcurauerunt nec transtulerunt*» e l'*oratio finalis* «*pro ipsis (non pro defuncto!) facienda*». Possiamo ritrovarle entrambe – adattate alle circostanze, che non permettevano ad Onorio di accompagnare la salma paterna a Costantinopoli – nei parr. 54-56 ⁽⁹⁸⁾.

sunt destituti, quibus Christi adquisiuit gratiam et exercitus fidem»: *De obitu Theodosii*, 2.

(95) *De obitu Theodosii*, 3-4 (*passim*): «*Eius ergo principis et proxime conclamauimus obitum et nunc quadragesimam celebramus... [...] et nos celebramus Theodosii quadragesimam...*». Si noti soprattutto l'utilizzo del verbo *celebrare*, tipico del discorso epidittico.

(96) B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, ⁵1991, 105 *passim*.

(97) Cf. anche per la citazione seguente, S. Ruiz, *Investigationes historicae*, 92.

(98) Cf. *De obitu Theodosii*, 54-56 (*passim*): «*Fles, Honori, germen augustum, et lacrimis pium testificaris adfectum, quod inhonorum adhuc honore tumuli patris corpus per spatia multa transmittis. [...] Fles etiam, imperator auguste, quod non usque Constantinopolim reuerendas reliquias ipse prosequeris. Eadem tibi causa nobiscum est: omnes iusto dolore prosequimur, omnes, si fieri posset, deductores tecum esse cuperemus. Sed Ioseph ad finitimam accessit prouinciam,*

I dati raccolti, relativi al proemio ed all'epilogo, testimoniano dunque la presenza, almeno in queste due parti estreme dell'orazione, degli schemi compositivi del genere letterario funebre. Mi sembra importante precisare ancora una volta che parlando di «presenza» non intendo affermare la corrispondenza precisa del *De obitu Theodosii* allo schema retorico in questione, ma semplicemente accogliere ciò che il testo stesso suggerisce, nella convinzione che è lo stesso Ambrogio a doverci guidare nella comprensione della sua opera – così come durante l'effettiva declamazione del discorso doveva fornire al suo pubblico degli elementi di riferimento che rendessero intelligibili le sue parole. Nelle prossime pagine riprenderò questo tema per approfondirlo con particolare attenzione alle *circumstantiae orationis*. Ora, però, è necessario completare la ricognizione del testo, per esaminare se in esso si trovino altri elementi significativi dal punto di vista retorico.

Vorrei innanzitutto ritornare all'espressione del par. 33 («*Et ego – ut quadam sermonem meum peroratione concludam – “dilexi” uirum misericordem...*») che già ho avuto modo di prendere in considerazione rendendo conto della discussione che essa ha suscitato intorno all'unità compositiva del *De obitu Theodosii*. Le molte osservazioni che vari studiosi hanno formulato a questo proposito – soffermandosi in particolare sull'effettiva esistenza e sulla singolare lunghezza della *quaedam peroratio* – non hanno però messo sufficientemente in luce – a mio parere – un dato che potrebbe sembrare addirittura lapalissiano, e cioè il fatto che la *peroratio*, come si è visto più sopra⁽⁹⁹⁾, riveste in ambito retorico un ruolo di primaria importanza in ordine alla *motio adfectuum*, ed assume in contesto orazionale il valore di termine tecnico. Questa affermazione mi sembra confermata dal fatto che poco più avanti, al par. 35, Ambrogio introduce un secondo «termine tecnico» inequivocabilmente legato all'orazione funebre, e cioè il verbo *solari*. Ma è tutta la frase («*“Dilexi” ergo, fateor, et ideo dolorem meum intimo uiscere dolui et prolixiore sermonis prosecutione solandum putavi*») a meritare attenzione, dacché in essa il vescovo milanese giustifica il prolungarsi del suo discorso con la necessità di consolare il proprio dolore, espresso

hic multa interiacent regionum diuortia, hic maria transfretanda sunt. Nec hoc quidem tibi laboriosum, nisi te teneret res publica, quam boni imperatores et parentibus et filiis praetulerunt. [...] Nec uereare, ne inhonora uideantur, quocumque accesserint, reliquiae triumphales. Mi sembra interessante il fatto che lo stesso S. Ruiz (*Investigationes historicae*, 123, n. 108) scrive a proposito dell'epilogo: «*unicam consolationem quam in [De obitu Theodosii] inuenimus, quae uere consolatio appellari possit, solummodo in fine orationis uidemus*».

(99) Cf *supra*, n. 96, dove riporto la definizione della Mortara Garavelli.

con la ripresa in prima persona del Salmo 114, prima posto sulle labbra di Teodosio. L'oratore dichiara quindi apertamente di muoversi nell'ambito della *consolatio*, e questa segnalazione acquista un'importanza ancora maggiore dal momento che essa si viene a trovare proprio in un punto focale di quella che Faller definisce «*interpretatio psalmi CXIV*»⁽¹⁰⁰⁾: proprio questa lunga esposizione dal sapore esegetico costituisce uno dei punti principali che hanno fatto esprimere seri dubbi circa l'appartenenza del *De obitu Theodosii* al genere dell'*oratio funebris*.

Raccogliendo i dati sin qui emersi, appare più chiaramente la rilevanza della questione concernente la forma letteraria della nostra orazione: la contemporanea presenza in essa di due parti chiaramente riconducibili allo schema 'classico' (*exordium* ed *epilogus*) e di un «blocco centrale» (la trattazione del Salmo 114) da questo disomogeneo – ma nel quale si incontrano termini retorici relativi al *genus funebre* – fa intuire che ci troviamo di fronte ad un'opera dalle caratteristiche singolari. La proposta di indagare sull'esistenza di un'interazione tra le novità concettuali proposte da Ambrogio in ordine alla figura imperiale e la loro espressione letteraria mi porta a ritenere che per tentare di risolvere il problema formale si dimostrerà indispensabile la previa ricognizione del ritratto dell'imperatore che il vescovo milanese compone ed offre al suo uditorio.

Questa mia convinzione viene rafforzata da una constatazione: proprio il commento al Salmo 114, che costituisce uno dei punti fondamentali da cui scaturisce l'immagine teodosiana, si viene a trovare al centro dell'orazione, laddove lo schema menandro avrebbe richiesto la presenza della *laudatio* del defunto. Ora, proprio l'assenza di una vera e propria *pars laudativa*, unitamente al mancato ricorso – da parte di Ambrogio – ai *loci communes* in base ai quali lodare il defunto, è stata messa in rilievo da Ruiz come uno dei dati principali che lo spingono a rifiutare al *De obitu Theodosii* la qualifica di orazione funebre⁽¹⁰¹⁾.

(100) CSEL 73, 116*.

(101) Ho già fatto cenno alla posizione di S. Ruiz *supra*, alla n. 87. A quanto là detto aggiungo un brano dello stesso autore (*Investigationes historicae*, 106): «*topica laudativa (strictiore sensu) minime invenimus, etenim Ambrosius laudes Theodosii secundum virtutes (non secundum topica) disponit. Laudes vero Theodosii («epainos») in omni expositione sermonis inveniuntur*». I *topica* cui S. Ruiz fa riferimento sono quelli codificati da Menandro, che vengono da lui così riportati (*ivi*, 89-90, *passim*): «*...topica laudativa ita ordinantur: genos (patria, stirps et genus); physis (Hinc corporis et qualitates animae laudantur. Qualitates animae eae sunt, quae indolem ipsius bonam demonstrant); epitedeumata (modos sese agendi) [...]; praxeis (res gestae) [...]; ta tes tyches (bona fortunae) [...]* Topica laudativa ordinem invariabilem SEMPER servare debent».

Dedicherò dunque i prossimi due capitoli alla ricostruzione concettuale dell'immagine imperiale proposta da Ambrogio: in questo modo la comprensione degli elementi di novità in essa contenuti mi permetterà di approfondire il ruolo della Scrittura nell'orazione e di riproporre con maggior dovizia di dati e di riflessioni anche la questione, ancora aperta, relativa al suo genere letterario.

2. L'EMERGERE DELLA FIGURA IMPERIALE

Chiunque si accosti alla lettura del *De obitu Theodosii* non può non cogliere quanto abbondanti siano i riferimenti e fitti gli intrecci che gravitano intorno alla figura imperiale: l'attenzione del suo autore non si limita infatti all'elogio dell'imperatore defunto, ma giunge ad esprimere un disegno teologico-politico di ben maggiore rilevanza. È quindi necessario, per comprendere le linee-guida del pensiero di Ambrogio, tentare una lettura sincronica dei dati emergenti dalla descrizione delle *uirtutes* e delle *res gestae* di Teodosio, che secondo i canoni classici costituiscono gli elementi costruttivi della *laudatio* del defunto.

Il compito che mi propongo richiede innanzitutto una premessa metodologica circa il criterio che seguirò nell'assolvere al proposito appena espresso. Tentando questa stessa ricognizione testuale già Ruiz, secondo il quale nel *De obitu Theodosii* non si può rinvenire una parte dedicata espressamente ai *topica laudativa* – dacché Ambrogio dispone le *laudes* lungo tutta l'orazione –, ha seguito non la disposizione classica dei *topoi* codificata da Menandro, bensì un raggruppamento secondo le *virtutes*. Alle pp. 38-40 del suo lavoro lo studioso offre un prospetto tematico dell'orazione nel quale distingue sei caratterizzazioni della figura teodosiana (*fides; clementia-indulgentia-misericordia; pietas; humilitas-poenitentia; caritas; oratio*), ma non va oltre la semplice elencazione.

Assumendo quale punto di partenza il risultato cui perviene Ruiz cercherò quindi anch'io di ordinare i dati testuali non in base alle categorie dei *topica laudativa*, bensì raggruppandoli secondo le virtù cui si riveleranno contigui; nello stesso tempo, tuttavia, non potrò accontentarmi della schematizzazione da lui proposta, che non si preoccupa di stabilire le connessioni tra le varie *virtutes* né mi sembra cogliere in modo sufficientemente approfondito l'ampiezza semantica di alcuni termini di grande importanza per la presente ricerca⁽¹⁰²⁾.

(102) Non è chiaro in che modo S. Ruiz possa parlare di una disposizione della *laudatio* progettata da Ambrogio «*secundum virtutes*» (*ivi*, 106 e 122s.), dal mo-

Due registri principali vengono impiegati nel corso dell'orazione per tratteggiare la figura di Teodosio: li definisco «orizzontale» e «verticale», intendendo esprimere così i due atteggiamenti fondamentali dell'imperatore ai quali ogni considerazione di Ambrogio si riconduce⁽¹⁰³⁾: rispettivamente, il rapporto con gli altri uomini (nella sua accezione più ampia: familiare, ufficiale, militare, amicale...) e quello con Dio. Questi due «fasci di relazioni» appaiono inoltre sovente intrecciati l'uno con l'altro, ed è solo per comodità di esposizione che inizierò prendendo in esame la «dimensione orizzontale» della figura imperiale.

Fin dal primo paragrafo Ambrogio mette in risalto la *clementia* del defunto imperatore, ed insiste su questo tema sino a farne uno dei *leitmotiv* del ritratto teodosiano, rinvenibile in ben dieci dei 56 paragrafi di cui si compone il *De obitu Theodosii*⁽¹⁰⁴⁾. Il lessico impiegato è decisamente vario: l'imperatore è *clementissimus* (1), *misericors* (12, 16, 33), *iudex aequitatis* (13) *humilis in imperio* (33), *pectore mansueto praeditum* (33), e tra le sue virtù troviamo l'*indulgentia* (1, 4, 5), la *miseratio* (12), la *pietas* (12, 52, 53)⁽¹⁰⁵⁾, la *conmotio* (13), la *uerecundia* (13), la *clementia* (14), la *misericornia* (16, 39), la *dilectio* (17), la *iusta moderatio* (48). Ancora alla medesima area semantica conferiscono i vocaboli *uenia* (4, 13, 27, 28, 34), *dura istius mundi temperare* (1), *ignoscere* (13, 16, 17).

Alla domanda sul perché di tanta insistenza risponde un'altra serie di testi, che mostra cosa Ambrogio pensasse circa l'effettivo esercizio del potere da parte dell'imperatore. All'affermazione che quest'ultimo detiene la *potestas* (5, 12, 13, 48, 49, 51), infatti, vengono sempre accostate espressioni che raccomandano la moderazione: infatti il potere «*ad ulciscendum impellit*», la *potentia* «*extollit*», e non è un caso che ambedue si accompagnino alla *superbia* ed

mento che i riferimenti alle singole *virtutes* (*ivi*, 38-40) si dispiegano indifferentemente lungo tutta l'orazione.

(103) Questa mia affermazione viene effettivamente confermata anche a livello teorico da S. Ruiz. Costui, infatti, dapprima enumera tutte le otto categorie dei *topica laudativa* canonizzati da Menandro come appartenenti al *genus funebre* (*ivi*, 89: «*haec topica laudativa ita ordinantur: genos, genesis, physis, anatrope, paideia, ta epitedeumata, praxeis, to tes tyches*») e comuni alle sue tre suddivisioni principali (*i.e.*: *epitaphius, monodia, sermo consolatorius*), ma a p. 123, n. 106 conclude che «*in De obitu Theodosii vero solummodo "praxeis" laudantur*». Ora, dal momento che le «*praxeis*» si identificano con le «*res gestae*» (*ivi*, 90), ritengo di potere a buon diritto concludere che anche secondo Ruiz oggetto della considerazione di Ambrogio sono sempre azioni concrete – e quindi richiedenti in ogni modo una «controparte», umana o divina – e non qualità «statiche» o colte nella loro astrattezza.

(104) *De obitu Theodosii*, 1, 4, 5, 12, 13, 14, 16, 17, 33, 52.

(105) Intendo qui la *pietas erga homines*.

al *terror* (12). L'imperatore ha «*supra omnes potestatem*», ma deve comportarsi più «*quasi parens... quam quasi iudex*» (13); la *iustitia*, poi, non deve mai essere separata dalla *misericordia*, anzi: «*miseri-cordia ipsa iustitia est*» (26). Nel dettare questi principi Ambrogio ha ben presente quanto male possa produrre un uso del potere che non abbia alcuna moderazione: cita a questo proposito Caligola e Nerone, ma solo per accomunare ad essi tutti gli altri imperatori pagani (50-51).

Questo panorama delle attribuzioni della figura imperiale – considerata dal punto di vista dell'attività di governo e delle relazioni con i sudditi – non esaurisce però la ricchezza dell'argomentazione ambrosiana: quanto ho anticipato all'inizio del presente paragrafo, circa l'inseparabilità della dimensione orizzontale da quella verticale, trova ora la sua conferma ed il suo approfondimento, che permetterà di compiere un sostanziale passo avanti nella comprensione del pensiero di Ambrogio.

Ogni virtù umana, secondo il vescovo milanese, implica un rapporto con Dio, che delle virtù è la causa e, in Cristo, l'esempio sommo. Così *miseri-cors* è innanzitutto il Signore, dal momento che «*deus noster miseretur* (Ps 114,5)» (25), e l'invito ad essere misericordioso – invito che trovò in Teodosio ampia risonanza, come abbiamo sopra mostrato – non può essere seguito se non da chi abbia fatto esperienza in prima persona della misericordia divina⁽¹⁰⁶⁾. Lo stesso legame – anzi, la completa identificazione – esistente tra *iustitia* e *miseri-cordia* viene stabilito mediante la testimonianza della Scrittura, ed è sempre Dio ad essere *iustus* (25) per eccellenza. Presso di lui, infatti, «*omnium uirtutum abudantia est, quia dominus uirtutum est* (Ps 23,10)» (25): questa affermazione lapidaria non lascia alcun dubbio sulle intenzioni di Ambrogio, e si può ora comprendere quale sia il processo mentale che lo guida nel presentare tutti gli imperatori pagani come esempi di *impietas* e nello stesso tempo di assenza di ogni virtù⁽¹⁰⁷⁾.

E' quindi un procedimento ricorrente in Ambrogio il ricondurre le virtù umane all'ambito della fede: oltre ai due esempi che abbiamo appena richiamato vi sono ancora altri passi sui quali vale la pena soffermarsi. Al paragrafo 17 inizia una lunga sezione (17-34) dedicata all'esegesi del Salmo 114 ed incentrata – a partire dall'*incipit* del brano biblico – sul verbo *diligere*. Da come il nostro autore spiega in quale modo tale verbo si possa applicare a Teodosio (l'imperatore «*seruauit hostes... dilexit inimicos... ignouit...*

(106) «*Etenim si dei nos misericordia non sustentaret, quomodo in ipso exordio paruuli uiueremus...?*» *De obitu Theodosii*, 26.

(107) Cf i paragrafi 50 e 51.

regni adfectatores perire non passus est: *De obitu Theodosii* 17) si ricava che sotto il tema della *dilectio* egli vuole compendiare tutta l'azione di governo del defunto, ma nello stesso tempo si preoccupa di mostrare come l'amore per i propri simili non possa essere compreso se non nel suo fondamento teologale. Ciò appare già chiaramente alla fine del par. 17⁽¹⁰⁸⁾, e viene ulteriormente ribadito al par. 19 mediante l'accostamento del *diligere* teodosiano alla triplice professione di amore di Pietro: da questo brano e dai parr. 18, 20 e 24 – dove per tre volte delle citazioni paoline vengono poste sulla bocca dell'imperatore – risulta chiaramente come Ambrogio intenda esemplare la fede dell'imperatore su quella apostolica⁽¹⁰⁹⁾.

Non solo l'esercizio delle virtù viene reso possibile dalla fede e nello stesso tempo ne dimostra il possesso: esso, nella visione di Ambrogio, ha anche il potere di condurre chi le pratica ad una progressiva *imitatio Christi*. L'episodio della preghiera di Teodosio durante la battaglia del *Frigidus* (7) viene presentato nell'orazione come paradigmatico: in questa occasione l'imperatore, avanti negli anni, viene definito «*Christo proximus*», «*senior aetate, sed validus fide*», ed il contenuto della sua fede viene riassunto nell'espressione «*Christo adhaerere*»⁽¹¹⁰⁾. Quali siano i tratti della fede di Teodosio che più lo avvicinano a Cristo viene ulteriormente specificato: anzitutto la capacità di perdonare, che comporta da parte dell'imperatore il riconoscimento di se stesso come uomo ma nello stesso tempo implica l'imitazione di Cristo che si concretizza nel seguire le «*uias Christi*» (16); in secondo luogo l'*humilitas*, di cui Teodosio diede prova quando «*regnum suum deo subiecit et paenitentiam gessit et peccatum suum confessus ueniam postulauit*» (27), assumendo quell'atteggiamento che già era stato del re Davide, ma che

(108) «*Sed quid dilexerit, audiamus. Cum tacetur genus dilectionis utique diuina gratia significatur, qua diligimus illud quod est super omnia desiderabilia desiderabile, de quo scriptum est: Diliges dominum deum tuum (Dt 6,5)*».

(109) Cf l'espressione del par. 48, dove la fede, simboleggiata dal chiodo della Passione, posto nel diadema che cinge il capo degli imperatori cristiani, fa sì che «*sint praedicatores, qui persecutores esse consueuerant*». Cf anche, a proposito dei parr. 17 ss., W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 104s.: «dabei heißt es gleich zu Beginn, der Kaiser habe das christliche Liebesgebot erfüllt. Ambrosius legt ihm das Psalmwort *dilexi* als sein eigenes in den Mund und zitiert ad Rom 13,10, wo die Liebe als *plenitudo legis* bezeichnet wird. Dann geht er von der Menschenliebe zur Gottesliebe über und impliziert... daß Theodosius ebenso wie Paulus (ad Rom 8,36; 38 f.) ungeachtet aller Bedrohung und unter Einsatz des Lebens an der Liebe Gottes in Christus festhielt. [...] Rückt Theodosius hier und in den beiden folgenden Kapiteln in unmittelbare Nähe der Apostel».

(110) Tutte le espressioni di questo periodo sono tratte da *De obitu Theodosii*, 7.

appartiene per eccellenza a Cristo, il quale «*humiliauit se..., ut omnes eleuaret*»⁽¹¹¹⁾; e poco dopo soggiunge: «*ipse ad Christi peruenit requiem, qui humilitatem fuerit Christi secutus*»⁽¹¹²⁾. Sebbene le parole che ho ora riportato vengano riferite da Banterle a Davide⁽¹¹³⁾, non mi sembra azzardato ritenere che la *mens* di Ambrogio le applicasse immediatamente a Teodosio – come diviene chiaro nel paragrafo successivo –, dacché l'esercizio dell'*humilitas* viene immediatamente posto in relazione con l'ottenimento della *requies* eterna da parte del defunto imperatore, altrove chiamato anche *seruus* (scilicet «*Dei*»⁽¹¹⁴⁾).

Fondamento e condizione di possibilità dell'esercizio di ogni virtù, forza che permette di ricalcare le orme degli apostoli, base per un progressivo avvicinamento a Cristo, la fede entra prepotentemente nel discorso di Ambrogio come attributo esistenziale ed essenziale della figura imperiale, costituendo una dimensione imprescindibile anche nel complesso rapporto che lega l'imperatore ai suoi sudditi. Senza dimenticare che il termine *fides* assume presso Ambrogio un largo ventaglio di significati⁽¹¹⁵⁾, ora vorrei sottolineare lo strettissimo legame esistente tra la fede dell'imperatore e la sua stessa attitudine a governare, ove la *fides* si rivela essere per il vescovo milanese condizione necessaria e sufficiente a determinare l'effettivo e valido esercizio del potere. Mi rifarò in particolare ai parr. 6-8 dell'orazione, seguendo da vicino la fondamentale riflessione che a partire da essi F. Heim ha offerto⁽¹¹⁶⁾.

Nel par. 6 il discorso di Ambrogio si rivolge direttamente ai soldati, esortandoli a riconoscere nei figli di Teodosio la presenza del padre defunto senza lasciarsi impressionare dalla loro giovane età. Egli afferma, infatti, che «*fides* [= la fedeltà⁽¹¹⁷⁾] *militum impe-*

(111) *De obitu Theodosii*, 27.

(112) *Ivi*.

(113) *SAEMO* 18, 231, n. 39: «io intenderei l'*ipse* riferito a Davide che, *ante litteram*, aveva imitato l'umiltà di Cristo».

(114) *De obitu Theodosii*, 36: «*da requiem perfectam seruo tuo Theodosio...*»

(115) Cf W. STEIDLE, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 103, n. 42: «*fides* ist, wenn man vom deutschen Sprachgebrauch ausgeht, doppeldeutig. Es bedeutet zugleich den christlichen Glauben und die Treue. Für Ambrosius ist beides identisch».

(116) F. HEIM, *VIRTUS: Idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle* (= Publications universitaires européennes, 49), Berne, Editions Peter Lang SA, 1991, 341-345.

(117) Ambrogio afferma che la giovane età non è un impedimento all'effettivo esercizio del potere: la fedeltà dei militari può infatti validamente supplire all'inesperienza dell'imperatore. Ciò non significa però che il ruolo di costui sia puramente simbolico: la *fides* del principe è infatti assolutamente indispensabile affinché la *uirtus* militare e di governo, che l'esperienza e l'abilità di esercito e generali garantisce, abbia efficacia. Esprimendo questo concetto Ambrogio offre una

ratoris perfecta aetas est» (6), dacché la *aetas* (dell'imperatore) è perfetta laddove perfetta è la *uirtus*. A chi si riferisce quest'ultimo termine? Il parallelismo indotto dalla frase seguente (*«reciproca*

chiarissima indicazione della polisemicità del termine *fides*: se infatti mettiamo in evidenza il parallelismo delle due espressioni: *«fides militum imperatoris perfecta aetas est*, e: *«fides imperatoris militum uirtus est*», notiamo come qui Ambrogio, facendo uso della figura retorica della *metonimia* (indicare l'effetto – ovvero la capacità di comando – con la causa – l'età, ovvero l'esperienza che con essa si acquisisce), intenda con *aetas* la sintesi delle attitudini al comando ed al successo civile e militare indicate dal termine *uirtus*; per quanto riguarda invece il significato di *fides*, se da un lato il prosieguo del discorso (in particolare l'episodio della preghiera di Teodosio durante la battaglia del *Frigidus* e la definizione del termine *fides* per mezzo della citazione di *Hbr* 11,1 al par. 8) ci persuade ad attribuire alla *fides imperatoris* un senso nettamente cristiano, non così facile risulta la comprensione dell'espressione *fides militum*, sulla quale le opinioni degli studiosi sono discordi. G. BANTERLE, nella sua traduzione del *De obitu Theodosii*, impiega costantemente, nei parr. 6-8, la parola «fede» e giustifica espressamente questa sua scelta in una nota al testo italiano («Da ciò che segue nel paragrafo seguente [*sic*] risulta che qui *fides* ha un significato religioso»: *SAEMO* 18, 217, n. 14), ma non distingue in alcun modo tra *fides imperatoris* e *fides militum*. Prima di lui anche S. RUIZ (che però Banterle non cita neppure nella bibliografia – a dire il vero assai scarna – contenuta in *SAEMO* 18) aveva scritto: «*attamen in De obitu Theodosii 6: "Fides militum imperatoris perfecta aetas est" non de fidelitate erga imperatorem, sed de fide catholica, quae aetatem imperatoris, admodum infantis, auget, sanctus loquitur*» (S. RUIZ, *Investigationes historicae...*, 15, n. 60). Differente è la posizione di W. Steidle, che ho già segnalato *supra* alla n. 115: a riguardo dei soldati egli impiega, parafrasando il par. 6, appunto il termine *Treue* (= fedeltà). Accostabile a quella di Steidle ma ancora più degna di nota, poiché più precisa, mi sembra la posizione di F. HEIM (*La Théologie de la Victoire, de Constantin a Théodose* [= *Théologie Historique* 89], Paris, Beauchesne, 1992, 164): egli non solo traduce il nostro brano impiegando le locuzioni *foi de l'empereur* e *fidélité des soldats*, ma offre anche una interessante analisi del significato di *fides* negli scritti di Ambrogio. In particolare Heim rileva che il gioco di parole tra *fides imperatoris* e *fides militum* si colloca nel quadro dell'abbozzo «di una gerarchizzazione dei rapporti tra Dio e l'impero romano», ove proprio il termine in questione «definisce la natura di questi rapporti: fedeltà, attaccamento senza defezione, fede e fiducia, *fides* ricopre tutta una costellazione di significati, e se la traduzione deve privilegiarne ora l'uno, ora l'altro, secondo il caso, nondimeno essi sono tutti presenti da ambo le parti». Mi sembra importante sottolineare come la posizione di Heim segni un effettivo progresso anche rispetto a quella di Steidle: non è sufficiente riconoscere la doppia possibilità di traduzione in una lingua moderna del termine *fides* se non si precisa che il significato originario della parola sopporta solo parzialmente tale ambivalenza. In particolare, il fatto che lo stesso vocabolo denoti sia il rapporto dell'imperatore con Dio che quello dell'esercito con l'imperatore mi pare inviti a scorgere più chiaramente la presenza e la persistenza di una dimensione religioso-sacrale che coinvolge tutti e tre i soggetti in questione. Per usare ancora le parole di Heim, «i soldati si legano al loro imperatore e gli forniscono la forza delle loro braccia. In cambio l'imperatore, per mezzo delle sue relazioni con Dio, ricolma i soldati di forza divina... rendendo efficace la loro forza fisica. E' dunque per tramite dell'imperatore che essi ottengono da Dio la loro *uirtus*».

haec, quia et fides imperatoris militum uirtus est») mi porta a riferire *uirtus* a *imperator*, ma appare subito chiaro che in questo caso bisogna precisare il valore delle espressioni «*uirtus imperatoris*» e «*uirtus militum*», che non risultano immediatamente sovrapponibili. Imperatore e soldati, infatti, partecipano della *uirtus* a diverso titolo, seppure sempre «per derivazione», e Heim riassume così tale concezione nell'epoca teodosiana: «è senza dubbio impossibile trovare nel IV secolo una replica della teologia di Augusto che faceva dell'imperatore non solo la sede, ma anche la sorgente di quella potenza produttrice di prosperità e di vittoria. I pagani, così come i cristiani, ritenevano che questa potenza venisse dall'alto... La persona dell'imperatore diviene così un collegamento tra le potenze superiori e l'impero... essa è detentrica di una forza che, diffondendosi attraverso l'impero, vi stabilisce la prosperità e, più particolarmente, comunicandosi all'esercito gli garantisce la vittoria» (118). La *uirtus*, dunque, viene da Dio (o dalla divinità, dal momento che tale concezione è condivisa anche dai pagani), ma essa si indirizza immediatamente all'imperatore, e solo attraverso di lui passa all'esercito e all'impero tutto, assumendo nel primo caso i connotati della supremazia militare, e nel secondo quelli della prosperità e della *felicitas*.

Ambrogio, dunque, parlando al cospetto dei soldati li assicura che il possesso della *uirtus* non è messo in pericolo dalla giovane età degli eredi di Teodosio, e li esorta quindi a non lasciar venir meno la loro *fides* nei confronti di essi. Nello stesso tempo, però, egli stabilisce un diretto legame tra la *fides imperatoris* e la *uirtus imperatoris*, quando afferma: «*fides imperatoris militum uirtus est*». Tale concetto viene poco dopo chiarito nell'applicazione all'episodio del *Frigidus*: «*recognoscitis nempe, quos uobis [scilicet militibus] Theodosii fides triumphos adquisiuerit*» (7), e: «*Theodosii ergo fides fuit uestra uictoria*» (8). Il termine *uirtus* ricorre poi ancora al par. 25, in un contesto che conferma la sua collocazione nell'ambito del rapporto con Dio: «*ille uincit, qui gratiam dei sperat, non qui de sua uirtute praesumit*» (119).

(118) F. HEIM, *VIRTUS: Idéologie politique*, 189-190 *passim*.

(119) La citazione *ad sensum* che qui Ambrogio introduce si riferisce – come nota giustamente il Faller, a differenza di G. BANTERLE che qui probabilmente (SAEMO 18, 229, n. 25a) è vittima di un refuso tipografico – a *Jdt* 6,15 (*Vulg.*), ovvero alla preghiera degli abitanti di Bethulia terrorizzati dalla minaccia di Oloferne. Il contesto è dunque quello di un pericolo militare connotato religiosamente, ed il termine *uirtus* può ben essere tradotto con «capacità di combattimento (e di vittoria)». Bisogna però notare che anche il vocabolo *uirtus* presenta nel *De obitu Theodosii* quella ampiezza semantica che già abbiamo segnalato a proposito di *fides*, dal momento che esso può assumere sia la connotazione della

Riassumendo e schematizzando il ragionamento – a volte un po' tortuoso ⁽¹²⁰⁾ – che Ambrogio propone, possiamo riconoscere alcuni tratti di quella «gerarchizzazione dei rapporti tra Dio e l'impero romano» ⁽¹²¹⁾ che – secondo il giudizio di Heim – Ambrogio tenta di abbozzare. In primo luogo notiamo una concezione della figura imperiale che tende a fare di essa il tramite attraverso il quale avviene il passaggio della *uirtus* divina da Colui che ne è il detentore assoluto fino a coloro che ne manifestano la capacità – per così dire – «operativa», ovvero gli appartenenti all'esercito. Questa funzione mediatrice dell'imperatore fa sì che il suo ruolo venga progressivamente «spiritualizzato»: non sono le sue capacità umane (valore militare, età, abilità di governo) ad essere in primo piano, bensì la sua *fides*, che diviene criterio unico e sufficiente per la presenza in lui della *uirtus* e quindi per l'assicurazione del successo militare e politico.

L'insistenza di Ambrogio nel ricondurre al loro fondamento teologale virtù come la misericordia, sulla quale già abbiamo insistito, ci appare pertanto come un tassello che rientra coerentemente nel quadro che si va delineando: la *fides* non solo garantisce la presenza della *uirtus*, ma diviene il fondamento – poichè assicura la stabilità del rapporto con il *dominus uirtutum* – anche delle *uirtutes*, di cui infatti gli imperatori antecedenti a Costantino si sono mostrati privi. La spietata crudezza del ritratto che, pur senza esagerare, Ambrogio delinea quando parla di costoro – giungendo a paragonarli a delle bestie ⁽¹²²⁾ – ha lo scopo di mettere ancora più

parola italiana «virtù» in senso morale (cf al par. 25 «*apud dominum omnium uirtutum abundantia est*») sia quella di «forza divina». Quest'ultimo significato – come ha mostrato F. HEIM nel volume citato *supra* alla nota – può a sua volta essere riferito sia all'uomo di Dio («*VIRTUS: Idéologie politique*, 144-174) – come ad es. in *De obitu Theodosii*, 10: «*martyrum uirtute*» – che all'imperatore carismatico (ivi, 175-352) e/o al suo esercito. Si rammenti, in ogni caso, che la distinzione dei vari significati richiesta dalla nostra *Denkform* non deve farci dimenticare che presso gli antichi l'unità dell'espressione linguistica comportava e presupponeva una sostanziale unitarietà concettuale.

(120) Di questo parere è anche F. HEIM (*VIRTUS: Idéologie politique*, 343), che così si esprime: «*la foi ne "compense" pas à propement parler la faiblesse de l'âge. Elle est d'un autre "ordre"; d'un ordre qui n'a que faire du nombre des années; mais elle intervient efficacement dans le devenir historique. Ambroise essaie de le démontrer, au moyen d'un raisonnement qui sacrifie quelquefois aux procédés des sophistes, il est vrai; en particulier, il glisse de définition en définition, en reprenant les mêmes mots, mais avec des sens différents*».

(121) Cf *supra*, n. 117.

(122) «...[imperatores] quasi equi in libidines adbinnirent, quod liceret illis adulteria inipune committere; «prona enim potestas in uitium ferebatur et more pecudum uaga sese libidine polluebant...»: *De obitu Theodosii*, 50-51 (*passim*).

in risalto la necessità della fede, che egli insegna essere l'unica forza capace di guidare un principe nell'azione di governo.

Gli effetti benefici della fede sull'imperatore e quindi sull'impero nel suo complesso vengono indicati da Ambrogio soprattutto in due direzioni: la riconduzione ad un esercizio corretto della *potestas* e la possibilità di superamento, da parte del *princeps*, dei lati più negativi della propria personalità. Senza la fede la *potestas* è «prona... in uitium»⁽¹²³⁾ e diviene una «*iniusta praeceptio*»⁽¹²⁴⁾, esercitata da tiranni che nemmeno sanno riconoscere la gravità e la responsabilità del compito loro affidato⁽¹²⁵⁾, ma si servono dell'impunità che esso comporta come di un incentivo ai vizi ed alle licenze. Gli imperatori cristiani, invece, accettano il freno «*deuotionis et fidei*»⁽¹²⁶⁾, interpretano la *potestas* come una «*iusta moderatio*»⁽¹²⁷⁾, vengono rialzati alla dignità di uomini e sfuggono alla tentazione del dispotismo, imparando a riconoscersi fallibili e ad umiliarsi pubblicamente chiedendo perdono per le colpe commesse nell'esercizio del potere⁽¹²⁸⁾.

L'azione sanante della fede non si limita ad informare di sé le strutture del potere imperiale, ma si dispiega anche direttamente sulla persona del *princeps*. In questo senso si può a mio parere affermare che Ambrogio non si presta ad alcuna idealizzazione del defunto sovrano, ma ne descrive realisticamente il carattere senza ometterne i lati più ombrosi. Nel caso specifico si vede nell'orazione un chiaro accenno all'irascibilità di Teodosio⁽¹²⁹⁾, un difetto che però proprio la fede gli permetteva di superare, rendendolo disponibile al perdono e fornendolo di quell'*humilitas* grazie alla quale egli seppe persino sottoporsi alla pubblica penitenza in occasione della strage di Tessalonica⁽¹³⁰⁾.

Sempre opera della fede risultano anche alcuni altri aspetti della figura teodosiana che Ambrogio considera paradigmatici, e che ri-

(123) *De obitu Theodosii*, 51.

(124) *De obitu Theodosii*, 48.

(125) «... qui se non agnoscerent reges»: *De obitu Theodosii*, 51.

(126) *Ivi*.

(127) *De obitu Theodosii*, 48.

(128) «Theodosius imperator... ubi peccatum obrepsit, ueniam postulauit»: *De obitu Theodosii*, 28; ancora: «*Dilexi*» uirum, qui magis arguentem quam adulantem probaret. Strauit omne, quo utebatur, insigne regium, defleuit in ecclesia publice peccatum suum... Quod priuati erubescunt, non erubuit imperator, publicam agere paenitentiam...»: *De obitu Theodosii*, 34.

(129) «[Theodosius] propior erat ueniae, cun fuisset conmotio maior iracundiae. Praerogatiua ignoscendi erat indignatum fuisse et optabatur in eo, quod in aliis timebatur, ut irasceret»: *De obitu Theodosii*, 13.

(130) Cf *De obitu Theodosii*, 27 e 34.

guardano assai da vicino il rapporto del sovrano con la Chiesa. Il primo di essi è l'attività antipagana, ricordata in due occasioni⁽¹³¹⁾, che ha la funzione di «abilitare» l'imperatore a presentarsi davanti a Dio per celebrarne il culto⁽¹³²⁾ e così contribuisce a fargli acquistare la luce eterna. Viene poi la cura per lo «*status ecclesiarum*», che Teodosio mostrò di avere fin sul letto di morte⁽¹³³⁾: non deve sfuggire l'intento preciso di Ambrogio nel riportare l'episodio, che – afferma F.E. Consolino – assume «uno specifico rilievo per l'importanza paradigmatica propria dell'*exitus*, momento deputato per convinzione culturale a riassumere il significato di tutta un'esistenza»⁽¹³⁴⁾.

La considerazione della vita di Teodosio ha per Ambrogio lo scopo di dimostrare quanto l'adesione degli imperatori al cristianesimo abbia giovato all'impero. Si può così comprendere perché l'esaltazione del defunto non assuma i toni della *laudatio* né venga a costituire l'intento principale dell'orazione, ma sia condotta in modo tale da porre sempre in primo piano il ruolo della fede. Essa diviene chiave unica di comprensione tanto dell'attività politica dell'imperatore quanto della sua vicenda privata. La Consolino parla a questo proposito di un «compenetrarsi di azione pubblica e religiosità personale»⁽¹³⁵⁾, e già si è notato (ma gli esempi sono sparsi per tutta l'orazione) poc'anzi come un gesto pertinente all'attività legislativa del sovrano (l'abolizione del culto pagano) venga da Ambrogio caricato di significato in ordine alla salvezza eterna di quest'ultimo. Ancora con la Consolino possiamo affermare che «anche le vicissitudini più squisitamente politiche di Teodosio vengono lette in chiave religiosa: la disgrazia di suo padre e la lotta contro gli usurpatori diventano il *grave iugum* che, portato in vita da Teodosio, gli garantisce ora, come già a Lazzaro, il riposo eterno»⁽¹³⁶⁾.

Non sarebbe dunque rispettoso del pensiero ambrosiano cercare di distinguere, nel ritratto che egli fa di Teodosio, i tratti della sfera privata e quelli più propriamente pubblici: per dirlo con uno slogan forse un po' semplificante, il vescovo vuole convincere i suoi uditori

(131) «[Theodosius] abscondit simulacra gentium – omnes enim cultus idolorum fides eius abscondit, omnes eorum caerimonias obliteravit —: *De obitu Theodosii*, 4; e ancora: cf nota successiva.

(132) «*Quisquis bene hic domini pascha celebraverit, in lumine perpetuo erit. Quis splendidius celebravit quam qui sacrilegos remouit errores, clusit templa, simulacra destruxit?*»: *De obitu Theodosii*, 38.

(133) «*“Dilexi” uirum, qui cum iam corpore solueretur, magis de statu ecclesiarum quam de suis periculis angebatur*»: *De obitu Theodosii*, 35.

(134) F. E. CONSOLINO, *Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche*, «Cristianesimo nella Storia» 15 (1994) 262.

(135) *Ivi*, 260.

(136) *Ivi*, 263. Il riferimento è qui a *De obitu Theodosii*, 53.

che la salvezza dell'impero non sta tanto nel fatto che un cristiano divenga imperatore, bensì in quello che l'imperatore (in senso assoluto) viva da cristiano la propria condizione. Così Ambrogio può a buon diritto affermare che gli imperatori (al plurale!) avevano bisogno della redenzione, ed addirittura giunge a paragonare l'opera di Elena al ruolo avuto da Maria nella salvezza del genere umano⁽¹³⁷⁾.

Possiamo dunque concludere – dopo questa lunga analisi – che Ambrogio offre, nel *De obitu Theodosii*, una visione ricca e meditata della figura imperiale, nella quale la vicenda personale di Teodosio viene nello stesso tempo minuziosamente ricordata ed insieme trascesa in un orizzonte più ampio, che ridefinisce completamente le coordinate in base alle quali veniva compresa l'esistenza stessa dell'impero romano. Il prossimo capitolo sarà teso a meglio comprendere la portata dell'elaborazione ambrosiana, e procederà mediante il confronto con la prospettiva tradizionale contemporanea, espressa nel panegirico di Pacato Drepanio, per ricercarne consonanze e dissonanze.

3. ELEMENTI DI NOVITÀ DELLA CONCEZIONE AMBROSIANA

3.1. *Il De obitu Theodosii ed il Panegyricus di Latino Pacato Drepanio*

Alla fine del precedente capitolo ho avuto modo di sottolineare come nel ritratto di Teodosio offerto da Ambrogio emerga con notevole chiarezza il ruolo da protagonista che la Grazia divina, rispecchiandosi nella fede dell'imperatore, svolge nel guidare la di lui vicenda personale nonché nell'indirizzare secondo la volontà celeste la complessa realtà della sua azione di governo e quindi, in ultima analisi, i destini dell'intera *res publica*. Già ho anticipato, inoltre, l'indubbio carattere di novità che questa concezione presenta, almeno per quanto riguarda la tradizione di lingua latina: ora mi appresto ad offrire, a sostegno della mia affermazione, degli elementi di approfondimento che saranno ricavati dal confronto del *De obitu Theodosii* con il panegirico che Pacato Drepanio pronunciò in onore di Teodosio in occasione del suo *adventus* (13 giugno 389^[138]) a Roma, all'indomani della vittoria sull'usurpatore Massimo.

(137) «*Visitata est Maria, ut Euam liberaret, uisitata est Helena, ut redimerentur imperatores*»: *De obitu Theodosii*, 47.

(138) Così C.E.V. NIXON, *Pacatus Drepanius. Panegyric to the Emperor Theodosius. Translated with an introduction by C.E.V. Nixon*, Liverpool, University Press, 1987, 103, n. 160.

Il panegirico di Drepanio ci è stato trasmesso in un *corpus* che contiene dodici discorsi ufficiali, composti in massima parte da retori provenienti dalla Gallia e relativi ad un periodo che spazia dal 289 al 389 d.C.⁽¹³⁹⁾. La sua importanza storica è confermata dalla contemporaneità agli avvenimenti che descrive e, benché la sua precisa aderenza al genere letterario di appartenenza imponga una doverosa cautela nel considerare le notizie in esso rinvenibili, proprio il suo carattere di ufficialità ne fa un testimone attendibile della concezione della figura imperiale così come essa veniva intesa alla fine del IV secolo.

Il confronto tra il *De obitu Theodosii* di Ambrogio ed il *Panegyricus* di Pacato è già stato proposto da vari studiosi che hanno diversamente sottolineato le affinità ovvero le discrepanze formali e contenutistiche esistenti tra i due testi⁽¹⁴⁰⁾. In particolare A. Lovino ha pubblicato nel 1989 un articolo⁽¹⁴¹⁾ nel quale vengono rimarcate soprattutto le concordanze tematiche tra i due discorsi. L'A. parla di «analoghi intenti encomiastici»⁽¹⁴²⁾ che starebbero alla base delle due orazioni, ed espone la sua tesi affermando all'inizio del suo studio:

«per alcuni aspetti le due orazioni presentano delle convergenze tematiche che è possibile far risalire alla tradizione letteraria dei panegirici: caratteristica comune appare l'esaltazione delle virtù che, secondo l'*Herrscherideal* dell'epoca, dovevano contraddistinguere il *princeps*, conferendo legittimità morale al suo potere. Pacato e Ambrogio tracciano un ritratto dell'imperatore Teodosio con l'intenzione di elogiarne le virtù morali e civili, le conquiste militari e le vittorie decisive per le sorti dell'impero»⁽¹⁴³⁾.

(139) Fa eccezione, sia per quanto riguarda l'origine gallica che per quanto riguarda la data di composizione (risale infatti al 100 d.C.) il panegirico di Plinio il Giovane per l'imperatore Traiano; ma l'eccezione si spiega con il fatto che questa orazione, che apre il *corpus*, è considerata il modello sul quale vengono esemplate le altre. Scrive Nixon (*ivi*, 2) che Plinio, «whose *Panegyric* stands at the head of the collection as an *exemplum*, was a popular author in the late fourth century». Lo stesso studioso introduce anche la suggestiva ipotesi (*ibidem*) che Pacato stesso abbia contribuito alla formazione del *corpus*, aggiungendo materiale ad una raccolta preesistente, cui avrebbe preposto il panegirico pliniano e, in seconda posizione, la sua personale fatica oratoria.

(140) Cf in particolare: F.E. CONSOLINO, *L'optimus princeps secondo s. Ambrogio: virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio*, «Rivista Storica Italiana» 96 (1984) 1025-1045; ID., *Teodosio e il ruolo*, 257-277 (soprattutto cf la n. 28 a p. 262); F. HEIM, *VIRTUS: Idéologie politique*, 341-342.

(141) A. LOVINO, *Su alcune affinità tra il Panegirico per Teodosio di Pacato Drepanio e il De obitu Theodosii di sant'Ambrogio*, «Vetera Christianorum» 26 (1989) 371-376.

(142) *Ivi*, 371.

(143) *Ivi*.

E conclude scrivendo:

«nel proporre la figura ideale del principe e nel riconoscere in Teodosio un lodevole esempio di sagacia politica e di dedizione alla causa dell'impero e della sua comunità, i due testi presentano dunque delle affinità tematiche notevoli, anche se è peraltro evidente la loro diversa impostazione, derivante essenzialmente dal differente atteggiamento religioso dei due autori, Pacato e Ambrogio»⁽¹⁴⁴⁾.

Queste affermazioni necessitano – a mio parere – di qualche chiarificazione: in particolare penso che la constatazione del «differente atteggiamento religioso» di Pacato ed Ambrogio dovrebbe essere assunta più nettamente come dato primario capace di guidare il confronto tra i testi: ciò dovrebbe condurre ad inquadrare in un'ottica un po' più ridotta le affinità tra di essi, il non riconoscimento delle quali sarebbe peraltro un peccato di superficialità.

Il primo punto di contatto che la Lovino stabilisce tra i due testi riguarda il tema della *gloria*, intesa innanzitutto in senso militare, che per Pacato risulta essere frutto del favore della Fortuna e delle qualità personali del sovrano, temprate fin dalla giovinezza al seguito delle imprese belliche del padre⁽¹⁴⁵⁾. A questo tema viene fatto corrispondere quello della «gloria eterna»⁽¹⁴⁶⁾, che secondo Ambrogio viene concessa da Dio quale premio per la *fides* e la *pietas* dimostrate da Teodosio, e che secondo l'A. deve essere ancora una volta collegato con le vittorie militari⁽¹⁴⁷⁾. A onor del vero l'espressione «gloria eterna» non compare mai nel *De obitu Theodosii*; non solo, ma il termine *gloria* e quelli ad esso collegati (*gloriosius*, *gloriosior*, *gloriatur*), che ricorrono nell'insieme sette volte⁽¹⁴⁸⁾, non sono affatto riferiti al successo militare. Nelle prime

(144) *Ivi*, 376.

(145) «*Neque enim tua illa praeterita bellicae rei gloria, quam per tot laborum experimenta quaesisti, adscribenda fortunae est*», PACATO, *Panegyricus* 8,1 (il testo verrà sempre riportato secondo l'edizione di E. GALLETTIER, *Panegyriques Latins*, vol. III, Paris, 1955, ed abbreviato: *Pan.*, seguito dall'indicazione del capitolo e del paragrafo); cf anche *Pan.* 8,2: «*ut seueri patres his quos diligunt filiiis tristiores sunt, ita illa* [scil. *Fortuna*] *te plurimis bellis et difficillimis rei publicae temporibus exercuit, dum aptat imperio*»: Pacato sembra qui proporre una concezione della Fortuna che la vede in continuo dialogo con la libertà personale del singolo, cui spetta il compito di accogliere le occasioni che essa propone in vista di un destino glorioso.

(146) A. LOVINO, *Su alcune affinità*, 372.

(147) *Ivi*: «per Ambrogio invece la gloria eterna di Teodosio deriva essenzialmente da Dio...: il vescovo di Milano non sottovaluta certo l'elemento militare... ma... ritiene che i successi militari del principe cristiano trovino il loro fondamento più profondo nel volere divino».

(148) Parr. 5 (2x); 31 (2x); 39; 52; 56.

due ricorrenze (5) Ambrogio si richiama infatti al condono fiscale promesso da Teodosio prima di morire; negli altri casi la *gloria* di cui si parla è quella dei beati, cui il defunto imperatore partecipa insieme al collega Graziano (31, 39, 52, 56).

Che Ambrogio non intendesse assolutamente riferirsi alla gloria terrena, civile o militare, risulta del tutto evidente dal fatto che quella celeste viene esplicitamente definita *uera gloria* (31) proprio in contrapposizione a quella ottenuta sul campo di battaglia («*non iam armis militum, sed meritis suis tecti, non purpureum habitum, sed amictum induti gloriae*», 52) e dall'affermazione che il ritorno di Teodosio defunto a Costantinopoli lo vede «*potentior*» e «*gloriosior*» (56), perché accompagnato da angeli e santi, che non se fosse tornato da trionfatore alla testa del suo esercito.

Il secondo ambito di convergenza stabilito dalla Lovino tra le due orazioni riguarda la sottolineatura, in termini elogiativi, della «benevolenza e del senso di giustizia di Teodosio nei confronti dei nemici e dei vinti»⁽¹⁴⁹⁾. Il dato storico, sul quale le fonti concordano⁽¹⁵⁰⁾, potrebbe spiegare già da solo la coincidenza, e del resto la stessa studiosa sembra non intenderla ad un livello più profondo rispetto a quello meramente tematico, dal momento che anch'essa rileva profonde differenze a livello delle motivazioni della *clementia* e dell'*indulgentia* imperiali⁽¹⁵¹⁾, che individua in riferimento a Pacato nel rispetto della dignità umana, ed in Ambrogio nelle virtù cristiane – segnatamente la pietà e la misericordia – esercitate da Teodosio. Non vengono invece sufficientemente sottolineate – a mio avviso – le profonde divergenze a livello della concezione della figura imperiale sulla quale l'elogio della *clementia* si innesta, che appaiono con chiarezza dal contesto.

Nel *Panegyricus* Teodosio viene esaltato per il perdono accordato, dopo la sua vittoria, a quanti – militari, civili, esponenti dell'aristocrazia romana e provinciale – avevano collaborato con Massimo, e l'enfasi con cui Pacato sottolinea questo fatto tradisce molto chiaramente il carattere interessato della lode, che va ad unirsi alla tradizionale ricorrenza del tema nei discorsi di circostanza.

(149) A. LOVINO, *Su alcune affinità*, 373.

(150) F.E. CONSOLINO (*L'optimus princeps*, 1041) scrive che «l'indulgenza di Teodosio verso i nemici vinti era un dato ammesso anche da parte pagana», e porta a sostegno della sua affermazione la testimonianza di Zosimo ed i rapporti del sovrano con il senato romano dopo la vittoria del *Frigidus*.

(151) A. LOVINO, *Su alcune affinità*, 373 (*passim*): «il principe non si è dimostrato mai superbo e indifferente alle sorti dell'esercito avversario, ma ha rivelato un profondo rispetto della libertà e della dignità degli uomini... Per Ambrogio invece sono le virtù cristiane a garantire un'azione politica svolta nel segno della giustizia e della misericordia».

za⁽¹⁵²⁾. La *clementia*, infatti, era una delle virtù tradizionalmente associate alla personalità dell'imperatore⁽¹⁵³⁾, ma l'elogio che Pacato ne fa non gli impedisce di soffermarsi con dovizia di particolari – anche cruenti – sulla punizione di Massimo⁽¹⁵⁴⁾, per affermare che in quel caso ogni forma di misericordia nei confronti dell'usurpatore sarebbe stata fuori luogo. Vero o inventato che sia⁽¹⁵⁵⁾, il particolare dell'esitazione di Teodosio nel decretare la morte di Massimo⁽¹⁵⁶⁾ risulta assai interessante per comprendere la *mens* di Pacato. Egli infatti, mentre sottolinea l'«esagerata» disposizione al perdono dell'imperatore, non si lascia sfuggire l'occasione di lodare l'iniziativa dei suoi ufficiali che mettono a morte l'usurpatore, dichiarando che in questo caso è stato un bene che il potere assoluto di Teodosio (il quale avrebbe potuto graziare il prigioniero) sia stato limitato.

Pur nel contesto dichiaratamente laudativo del panegirico, la frase «*sed bene est quod non omnia potes*» non mi sembra abbia il solo scopo di esaltare la clemenza dell'imperatore. Essa rivela i sintomi del mai completamente sopito disagio con cui veniva vissuto il rapporto tra il potere assoluto del principe e la permanenza

(152) PACATO, nonostante proclami di essersi recato a Roma, al seguito di Teodosio, «*cum admiratione uirtutum tuarum [scilicet imperatoris]*» (*Pan.* 2,1), si presenta chiaramente come il portavoce di quella élite gallica che più si era compromessa al servizio di Massimo, e che ora più necessitava del perdono del vincitore. Egli stesso dichiara il proprio imbarazzo nel trattare questo tema (*Pan.* 24,2: «*intelligo quam difficile in locum scopulosumque deuenerim*»). Cf su questo punto C.E.V. NIXON, *Pacatus Drepanius*, 4.

(153) Sul *clipeus aureus* di Augusto erano indicate le quattro virtù cardinali dell'imperatore: *uirtus, clementia, iustitia, pietas*, che ebbero sempre un ruolo paradigmatico nell'ideologia politica imperiale. Su questo tema cf le indicazioni bibliografiche offerte in: CONSOLINO, *L'optimus princeps*, 1037 n. 68.

(154) *Pan.* 52-53.

(155) C.E.V. NIXON (*Pacatus Drepanius*, 101 n. 145) ritiene «not incredible» l'episodio narrato da Pacato, ma non prende una posizione netta. Così pure GALLETTIER (*Panegyriques Latins*, 110, n. 3*).

(156) Mi sembra utile riportare alcune frasi del panegirico concernenti l'episodio (*Pan.*, 53-54, *passim*): «[dopo la cattura di Massimo] *publice publicus spoliator exiit, nectuntur manus rapaces, nudantur crura fugitiui, talis denique tuis offertur oculis qualem offerri decebat uictori captum, domino seruum, imperatori tyrannum. Nec tu illum, qua es clementia, in conspectum tuum uenire uoluisses, ne oculos istos omnibus salutare homo funebris impiaret, nisi famam confutare mendacii teque purgare eodem teste quo insimulatore uoluisses. [...] Quin iam coeperas de eius morte dubitare et deieceras oculos et uultum rubore suffuderat et cum misericordia loquebaris. Sed bene est quod non omnia potes. Tui te uindicant et inuitum. Rapitur ergo ex oculis et, ne quid posset licere clementiae, inter innumeras manus fertur ad mortem. Ecce iterum, imperator, auerteris et illam tyrannici exitus relationem grauaris*» (le sottolineature sono mie).

di quegli ideali repubblicani secondo i quali il sovrano derivava comunque la sua autorità dall'essere rivestito della dignità consolare, ideali che dovevano farsi sentire con una certa forza proprio in occasione del discorso di Pacato, pronunciato a Roma e di fronte al Senato⁽¹⁵⁷⁾.

Alla luce di queste considerazioni anche il tema della *clementia* acquista delle nuove connotazioni in relazione alla figura imperiale, della quale viene a costituire uno dei tratti fondamentali. Due appaiono le coordinate principali rinvenibili in Pacato: da un lato egli si trova nella necessità di esaltare il più possibile la clemenza di Teodosio, dovendone assicurare i benefici a sé ed ai propri conterranei; d'altro canto sembra suggerire, a partire dall'episodio appena ricordato, che anche la misericordia imperiale deve sottostare a dei limiti che si impongono per una necessità superiore relativa al bene dell'impero (in questo caso la punizione del traditore) non immediatamente identificabile con la volontà del sovrano⁽¹⁵⁸⁾. Ritengo illuminante, a questo punto, l'osservazione che G. Bonamente introduce proprio nel contesto di una riflessione sul tema della *clementia*, quando afferma⁽¹⁵⁹⁾ che «era la stessa pubblicistica ufficiale, di ascendenza in grande parte pagana, a mettere in relazione la virtù personale della moderazione con il temperamento di un potere che era, ed era avvertito, come illimitato».

Per Pacato, dunque, la *clementia* è una virtù imperiale alla quale fare ricorso in vista di una utilità contingente, ma nello stesso tempo rimane uno degli attributi di un sovrano assoluto, la cui *potestas* deve essere accettata anche se il suo riconoscimento non appare mai del tutto pacifico⁽¹⁶⁰⁾. In ogni caso Pacato non si dimo-

(157) Non è un caso che Pacato, nella *captatio benevolentiae* con cui apre il suo discorso, evochi il ricordo di tre famosi oratori dell'età repubblicana: Catone, Cicerone e Ortensio (cf *Pan.* 1,3).

(158) Cf *Pan.* 45,3: «*scimus quidem nihil umquam nouandum, cum Romanum semper imperium aut tuum futurum sit aut tuorum; pertinet tamen ad geminam rei publicae securitatem quod fieri non potest etiam non timeri*» (la sottolineatura è mia).

(159) G. BONAMENTE, *Potere politico ed autorità religiosa nel «De obitu Theodosii» di Ambrogio*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*, a cura dell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, Roma, Herder, 1979, 83-133 (la citazione è tratta da p. 97).

(160) Si delinea qui uno degli aspetti più interessanti del ruolo del panegirista nelle occasioni ufficiali. Come acutamente ha rilevato nel suo ampio studio dedicato al tema dell'*adventus* S.G. MACCORMACK (*Art and ceremony in late antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1990; in particolare cf la prima parte del volume e le pp. 19-21), il panegirico riveste lo scopo

stra capace di rinunciare alla prospettiva veicolata dalla propaganda ufficiale, che vede l'imperatore come detentore di uno *status* divino e superiore, la cui stessa misericordia contribuisce ad accrescerne l'inaccessibilità. Ciò risulta chiaramente dai numerosi passi del *Panegyricus* nei quali egli parla del sovrano come di colui che viene adorato (2,1; 6,4), come del «*deum... quem uidemus*» (4,5) che ha al suo servizio «*aliqua uis diuina*» (18,4), come del *numen* che si offre alla vista dei sudditi (21,2).⁽¹⁶¹⁾

L'affermazione della Lovino da cui siamo partiti, che cioè il fondamento dell'apprezzamento della *clementia* da parte di Pacato risieda nel «profondo rispetto della libertà e della dignità degli uomini»⁽¹⁶²⁾, mi sembra dunque da riconsiderare, sottolineando come in realtà tale rispetto venga auspicato più che rivendicato, e

fondamentale di stabilire fin dagli inizi dell'avvenimento una relazione tra coloro che accolgono (i cittadini) e colui che viene accolto (l'imperatore), ed in questo senso deve innanzitutto definire i due soggetti. Colui che viene accolto deve essere salutato come un essere superiore – per il quale si deve far uso della metafora della stella venuta dall'alto o del raggio di sole, rinvenibile anche nell'inno omerico ad Apollo – dal quale ci si attende un rinnovamento. Chi accoglie – nella persona dell'oratore, investito ufficialmente di un compito di rappresentanza – sono i cittadini, che si presentano come un insieme di gruppi ordinati (famiglie, bambini, vecchi, uomini nel pieno dell'età, sacerdoti, magistrati della città) e quindi come una totalità capace di interloquire con il sovrano assicurandolo del *consensus omnium* sul quale si giustifica il suo potere ma anche facendo eventualmente presente – seppure con molta diplomazia – un eventuale stato di sofferenza dovuto al malgoverno dei precedenti sovrani. Abbiamo quindi due elementi inseparabili che contribuiscono a dare importanza all'*adventus* fin dal primo incontro dei due soggetti coinvolti: l'espressione del consenso e la presentazione di un interlocutore – la città – capace di sostenere una «transaction of business» (*ivi*, 21). Questi due elementi si ritrovano chiaramente, a mio parere, anche nel discorso di Pacato, e possono spiegare la compresenza in esso di espressioni tendenti all'esaltazione dell'imperatore e, nello stesso tempo, di affermazioni come quella sopra riportata.

(161) Ci riferiamo qui alla concezione politico-religiosa della figura imperiale che Pacato esprime nella sua orazione, e non alle sue convinzioni religiose personali. A proposito di queste ultime notiamo che esistono diversi pareri circa la fede personale di Pacato, dei quali rende conto M. SORDI (*I rapporti tra Ambrogio e il panegirista Pacato*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, classe di Lettere» 122 [1988] 93-100) alle pp. 93-94 dell'articolo citato. La Sordi conclude definendo Pacato «un pagano tradizionalista, ma scettico, uno di quei pagani che erano disposti ad accettare l'impero cristiano e che lo servivano nelle cariche politiche antiche e nuove» (*ivi*, 94; il contributo della Sordi è ripreso anche recentemente da P. VOLPE CACCIATORE, *I panegirici di Temistio e Pacato per l'imperatore Teodosio*, in F. GUALANDRI - I. LOZZA - G. CONCA (a cura di), *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra oriente e occidente. Atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, M. D'Auria, 1993, 315-324, soprattutto p. 322 nota 40).

(162) A. LOVINO, *Su alcune affinità*, 373.

soprattutto come esso si innesti sul nodo della difficile convivenza tra gli ideali repubblicani di dignità del *civis romanus* ed il riconoscimento del potere assoluto del *princeps*⁽¹⁶³⁾. Nel tentare di comporre dinamiche così differenti Pacato non offre spunti di novità rispetto alla concezione imperiale ereditata, della quale la raccolta di panegirici in cui anche il suo discorso è contenuto ci offre un'ampia rappresentazione.

Prima di procedere oltre nell'evidenziare la differente posizione di Ambrogio e le implicazioni che essa ha in ordine alla comprensione della figura imperiale mi sembra utile riportare il giudizio conclusivo di Nixon a riguardo della visione pacatiana: «Non faceva per lui [= *Pacato*] il compito di creare un nuovo genere, il panegirico cristiano, che avrebbe celebrato un imperatore non a causa dei suoi successi militari, ma a motivo della sua fede e della sua umiltà»⁽¹⁶⁴⁾.

3.2. *Le uirtutes imperatoris nella prospettiva di Ambrogio*

Ben diversa da quella or ora evidenziata è la prospettiva ambrosiana, che si propone come fondamentale momento evolutivo non solo nel ricondurre il fondamento delle virtù alla fede – come nota giustamente pure la Lovino⁽¹⁶⁵⁾ – ma anche nel reimpostare completamente il rapporto *clementia*-figura imperiale⁽¹⁶⁶⁾.

(163) «Il riconoscimento dei limiti del potere imperiale – scrive M. Sordi – non mancava nella migliore tradizione romana, secondo la quale l'imperatore era secondo rispetto alla divinità suprema... Ma nella prassi le cose andavano spesso diversamente e la ideologia teocratica di matrice ellenistica era giunta a teorizzare, con la divinità del sovrano, l'identificazione della legge con la sua volontà: invano la tradizione senatoria aveva cercato di ricordare la differenza tra principato e dominio e che *non est princeps super leges sed leges super principem* (PLIN., *Pan.* 65,1). Ancora nell'impero cristiano il pagano Temistio (Or. 16,23) ricordava all'imperatore "Tu sei la legge vivente e superiore alle leggi scritte"» (M. SORDI, *La concezione politica di Ambrogio*, in G. BONAMENTE – A. NESTORI (a cura di), *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico* (= Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia. Atti di convegni 47-9), Macerata, Università degli Studi di Macerata, 1988, 150-151).

(164) C.E.V. NIXON, *Pacatus Drepanius*, 5.

(165) Cf *supra*, n. 151.

(166) C'è una ulteriore osservazione che richiede di essere fatta circa le differenze tra il panegirico pacatiano e l'orazione funebre ambrosiana. Essa riguarda direttamente il contesto dei due discorsi, differente non solo per il diverso tono (nel primo caso festoso, nel secondo triste e gravido di preoccupazioni), ma anche per due circostanze precise: Pacato fu ufficialmente invitato a parlare davanti all'imperatore vivente, mentre Ambrogio aveva diritto di parlare, e non all'imperatore, bensì innanzitutto alla corte ed all'esercito.

Se infatti per Pacato, come abbiamo visto, la misericordia viene ricondotta nell'ambito delle attribuzioni del sovrano assoluto, che possiede in quanto tale la *uirtus* (*Pan.* 6,1; 7,2)⁽¹⁶⁷⁾, Ambrogio afferma dal canto suo la totale appartenenza dell'imperatore all'ambito umano – dal momento che proprio nell'atto di perdonare questi si riconosce come semplice uomo⁽¹⁶⁸⁾ – ed anzi rivendica chiaramente la funzione direttrice della fede cristiana nel permettere un esercizio dell'autorità di governo che sfugga alla deriva, sempre possibile, della superbia e dell'arbitrio⁽¹⁶⁹⁾. Anche il tono complessivo che il vescovo milanese mantiene, parlando della *clementia imperatoris*, risulta decisamente diverso: per Ambrogio si tratta non di elogiare la misericordia di Teodosio nella speranza di poterne beneficiare in prima persona, bensì di proporre autorevolmente agli eredi del defunto, ma anche alla corte e all'esercito, un modello innovativo – affermatosi non senza difficoltà ed incertezze nella persona del defunto imperatore – in base al quale esercitare e comprendere l'autorità imperiale⁽¹⁷⁰⁾.

All'interno di questo modello non c'è posto per una *potestas* assoluta che non debba rendere conto ad alcuno: Ambrogio non

(167) E' interessante confrontare quanto Pacato dice a proposito del padre di Teodosio, quando scrive che in lui «*uirtutes simul omnes uigerent quae singulae in omnibus praedicantur*» (*Pan.*, 5,3), con ciò che Ambrogio precisa chiaramente quando afferma che solo «*apud dominum omnium uirtutum abundantia est, quia dominus uirtutum est*» (*De obitu Theodosii*, 25).

(168) Non si presta infatti ad alcun fraintendimento l'espressione di *De obitu Theodosii*, 16: «*bonum est misericors homo, qui, dum his subuenit, sibi consulit et in alieno remedio uulnera sua curat. Agnoscit enim se esse hominem, qui nouit ignorare, et uias Christi sequitur, qui carne suscepta maluit in hunc mundum redemptor uenire quam iudex*».

(169) Cf *De obitu Theodosii*, 12: «*si magnum est misericordem aut fidelem quemcumque hominem inuenire, quanto magis imperatorem, quem potestas ad ulciscendum impellit, sed reuocat tamen ab ultione miseratio! Quid praestantius fide imperatoris, quem non extollat potentia, superbia non erigat, sed pietas inclinet?*».

(170) Questa differenza di posizione viene ben messa in luce da F.E. CONSO-LINO (*Il discorso funebre fra oriente e occidente: Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Ambrogio*, in F. GUALANDRI - I. LOZZA - G. CONCA (a cura di), *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra oriente e occidente. Atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, M. D'Auria, 1993, 182 s.): «proprio il confronto con i panegirici latini fa rilevare la novità e l'importanza dei due discorsi di Ambrogio [il riferimento qui è sia al *De obitu Theodosii* che al *De obitu Valentiniani*]. Mentre i panegiristi possono al massimo tentare un compromesso più o meno felice fra le esigenze di una base di cui si fanno cauti portavoce e la menzione di quello che si ritiene possa far piacere al sovrano, ben più autorevole e gravido di implicazioni è l'intervento di Ambrogio, che parla da una posizione di forza (soprattutto alla morte di Teodosio, di fronte al minorente Onorio), per dire quel che Dio (e la Chiesa per Lui) si aspetta da un *pius princeps*».

esita infatti ad esaltare in Teodosio una virtù di cui invano si cercherebbero delle tracce nel *Panegyricus* di Pacato, e cioè l'*humilitas*, a partire dalla quale il vescovo milanese giunge persino a definire l'imperatore defunto «*seruus*» di Dio⁽¹⁷¹⁾. Non deve sfuggire l'importanza di questo passaggio, che viene riconosciuto da più parti come il principale elemento di novità nella concezione della figura imperiale ambrosiana⁽¹⁷²⁾: l'*humilitas*, infatti, viene a costituire uno dei punti cardine sui quali si fonda l'argomentazione del vescovo milanese. La sua trattazione si concentra nei paragrafi 27-36, proprio al centro dell'orazione, e si propone come sviluppo logico conseguente all'esaltazione, nel defunto imperatore, delle virtù della *clementia*, della *fides*, della *iustitia* e della *misericordia*.

L'*humilitas* viene innanzitutto definita *bona* (27), e l'uso di questo aggettivo richiama immediatamente i parr. 8 e 10 dell'orazione, dove già esso era stato utilizzato ben due volte da Ambrogio per qualificare un'altra virtù dell'imperatore defunto, ovvero la *fides*⁽¹⁷³⁾. Funzione caratteristica dell'*humilitas* è quella di venire in aiuto a chi si trova in pericolo o già è caduto («*humilitas... liberat periclitantes, iacentes erigit*»^[174]), e questa definizione già mette in luce l'intenzione di Ambrogio di porre in relazione l'umiltà con l'episodio della vita di Teodosio più difficile da trattare davanti alla corte ed all'esercito: la penitenza seguita alla strage di Tessalonica. Esattamente in quell'occasione l'imperatore fu in pericolo e, nonostante i tentativi di intervento del vescovo, cadde nel peccato; ma proprio quella fu anche l'occasione in cui più chiaramente si manifestò la sua *humilitas*, che tuttavia difficilmente poté essere compresa da tutti come una virtù.

Ambrogio è ben conscio della delicatezza del tema che sta per trattare, e non si sottrae ad un duplice, difficile compito: inserire nella commemorazione di un imperatore (contro ogni regola retorica) un episodio luttuoso, non propriamente apportatore di gloria,

(171) *De obitu Theodosii*, 36: «*da requiem perfectam seruo tuo Theodosio*».

(172) ●ffro qui una breve rassegna dei giudizi degli studiosi su questo tema: secondo la A. LOVINO (*Su alcune affinità*, 374) il «sentimento di umiltà e di penitenza... ha carattere esclusivamente cristiano». Per F. E. CONSOLINO (*L'optimus princeps*, 1043): «non tutte le qualità elogiate da Ambrogio potevano essere bene accettate ai pagani, ed è questo il caso della *humilitas*... Questa virtù, tanto esaltata da Ambrogio e dagli storici ecclesiastici, non viene ricordata dagli autori di parte pagana». Ancora F. E. CONSOLINO (*Teodosio e il ruolo*, 262) afferma: «con il motivo della *humilitas*, qualità che mai prima aveva caratterizzato un imperatore, Ambrogio introduce un elemento di assoluta novità...».

(173) *De obitu Theodosii*, 8: «*bona fides...*»; *De obitu Theodosii*, 10: «*bona itaque fides...*».

(174) *De obitu Theodosii*, 27.

e dimostrare convincentemente come l'umiliazione pubblica che ad esso seguì non sia da passare sotto silenzio, ma addirittura vada esaltata come uno dei momenti più lodevoli del regno di Teodosio.

Il ritratto dell'*humilitas* che il vescovo delinea non può essere considerato un aspetto secondario della sua orazione e della sua concezione della figura imperiale; la voluta inserzione – che si sarebbe purtuttavia potuta evitare con un dignitoso silenzio – di questo tema nel discorso, nonostante la sua inopportunità stilistica e l'imbarazzo che poteva creare nell'uditorio, mi spinge a considerare questo passaggio come uno dei più caratterizzanti la concezione ambrosiana.

Già ho rilevato quale sia il compito 'redentivo' nei confronti di chi sta per cadere nel peccato che Ambrogio assegna all'*humilitas*; un altro aspetto interessante è il legame diretto che viene introdotto tra la pratica di questa virtù ed il raggiungimento della salvezza ultraterrena⁽¹⁷⁵⁾, legame che già era stato stabilito in relazione alla *pietas*⁽¹⁷⁶⁾ e che verrà in seguito ripreso in rapporto alla *dilectio*⁽¹⁷⁷⁾. In particolare, il conseguimento della beatitudine viene motivato con la *sequela humilitatis Christi* e descritto nei termini del riposo ottenuto dopo la fatica nonché dell'acquisizione dell'eredità promessa da Dio a coloro che gli rimangono fedeli⁽¹⁷⁸⁾. Ma è innanzitutto Dio che rimane fedele alla sua promessa, e questo richiamo permette ad Ambrogio di mettere in luce un'ulteriore, importante caratteristica dell'*humilitas*. La fedeltà divina, infatti, fa sì che l'eredità promessa possa già venire considerata come acquisita da parte di chi conserva la fede, e sposta così il centro degli interessi del credente dalla contingenza terrena al riposo celeste. L'umiltà diviene dunque la virtù propria di chi ha accolto la promessa divina, accettando di ordinare le proprie azioni al raggiungimento della *requies perpetua* per la quale è requisito indispensabile la pratica di quella *iustitia* che Ambrogio ha appena⁽¹⁷⁹⁾ dimostrato coincidere con la *misericordia*.

(175) *De obitu Theodosii*, 27: «*ipse ad Christi peruenit requiem, qui humilitatem fuerit Christi secutus*»; *ivi*, 28: «*quia humilem se praeuit Theodosius imperator et, ubi peccatum obrepit, ueniam postulauit, conuersa est anima eius in requiem suam*».

(176) *De obitu Theodosii*, 2: «*in tabernacula Christi iure pietatis adscitus*» (la sottolineatura è mia).

(177) *De obitu Theodosii*, 32: «*ergo quia dilexit augustae memoriae Theodosius dominum deum suum, meruit sanctorum consortia*».

(178) Cf. *De obitu Theodosii*, 27-28.

(179) *De obitu Theodosii*, 26: «*non inpedit tamen iustitia misericordiam, quia misericordia ipsa iustitia est*».

L'*humilitas* è dunque una virtù che richiama perentoriamente alla considerazione delle cose celesti, ma è altrettanto chiaro – secondo la concezione espressa da Ambrogio – come l'ambito proprio in cui essa si eserciti sia innanzitutto quello terreno, che nel caso di Teodosio viene a coincidere con il suo compito di governo. Non è affatto irrilevante, a mio parere, che l'*exemplum* biblico introdotto dal vescovo per giustificare l'inserimento dell'*humilitas* come virtù imperiale sia quello del re Davide⁽¹⁸⁰⁾, e precisamente l'episodio in cui egli deve umiliarsi e chiedere perdono per un peccato di superbia commesso proprio nell'esercizio delle sue funzioni. Attraverso tale citazione scritturistica Ambrogio introduce dei criteri di giudizio sulla vicenda teodosiana che hanno lo scopo di comporne in unità l'aspetto personale e quello pubblico, la salvezza individuale del cristiano Teodosio e la *iustitia* dell'autorità dell'imperatore.

La fusione – o, meglio, il tentativo di composizione – di questi due livelli viene diversamente considerata dagli studiosi, e le conclusioni cui essi giungono si presentano ampiamente variegiate nella valutazione del significato politico del giudizio ambrosiano sull'*humilitas* dell'imperatore. La Consolino parla di una «clericalizzazione dell'immagine imperiale» conseguente all'introduzione dell'umiltà come virtù propria del sovrano, a partire dalla quale «anche le vicissitudini più squisitamente politiche di Teodosio vengono lette in chiave religiosa»⁽¹⁸¹⁾, mentre Bonamente ritiene che Ambrogio eviti intenzionalmente di sottolineare la portata politica della penitenza cui il principe si sottomise. A suo parere «l'oratore esclude ogni forma di trionfalismo, evitando di vedere nell'episodio l'imperatore piegato alla disciplina della chiesa, per considerarlo soltanto come un esempio di ascetica cristiana, nel senso che l'«umiliazione» cui si sottopose Teodosio viene vista come un momento del cammino individuale verso la «salvezza»». E ancora: «la riduzione dell'episodio al solo aspetto etico-religioso rende incompleto il discorso di Ambrogio, il quale evita, in tale modo, di darne una definizione anche sul piano politico. Proponendo la antitesi tra *privatus* ed *imperator*, l'oratore ha la possibilità di esaltare il valore morale del gesto di Teodosio obliterandone la portata e le implicazioni politiche»⁽¹⁸²⁾.

(180) Il passo biblico cui Ambrogio si riferisce al par. 27 è quello di 2Sam 24,17 (LXX), nel quale Davide pecca di orgoglio ordinando il censimento del popolo e suscitando l'ira del Signore che per tre giorni fa devastare Israele dalla peste.

(181) Le due citazioni sono tratte da CONSOLINO, *Teodosio e il ruolo*, 262-263.

(182) G. BONAMENTE, *Potere politico*, 112.

Un'attenta considerazione del testo ambrosiano mi porta a ritenere che l'affermazione di Bonamente vada discussa ed ampliata. Se è vero che dall'orazione è assente ogni espressione riconducibile ad un atteggiamento trionfalistico di Ambrogio nel considerare la penitenza pubblica di Teodosio, ciò non porta necessariamente a concludere che la prospettiva del vescovo sia ristretta all'ambito ascetico-religioso. In particolare, l'antitesi tra *privatus* ed *imperator* che Bonamente rinviene al par. 34⁽¹⁸³⁾ mi sembra ammetta una diversa interpretazione, qualora venga inquadrata in un contesto più ampio. Il vescovo, cioè, avrebbe intenzione di considerare la penitenza non come un atto compiuto da Teodosio in quanto privato cittadino, bensì come un gesto che lo coinvolge in quanto imperatore, dal momento che proprio nell'esercizio della funzione imperiale egli si è macchiato del delitto di strage. Questo suo proposito emergerebbe proprio dalla terminologia utilizzata, come mi appresto a cercare di dimostrare.

Appena prima della frase in questione Ambrogio scrive: «*Dilexi uirum, qui magis arguentem quam adulantem probaret*», e questa annotazione mi sembra richiami da vicino quel passaggio del par. 12 in cui Teodosio imperatore viene lodato per non aver ceduto ad un vizio tipico proprio di chi detiene il potere: la *superbia*⁽¹⁸⁴⁾. Se allarghiamo l'indagine al complesso dei parr. 27-34, inoltre, possiamo notare che l'oratore si riferisce a Teodosio facendo uso di termini che lo qualificano come imperatore («*humilem se praebuit Theodosius imperator*» [28]; «*augustae memoriae Theodosius*» [32, 2 volte]), e che la sua *humilitas* viene espressamente messa in relazione con l'attività di governo («*dilexi uirum misericordem, humilem in imperio*» [33]). Lo stesso ingresso di Teodosio nella Gerusalemme celeste, resogli possibile proprio dall'umiltà praticata in vita, viene commentato da Ambrogio con un versetto della Scrittura nel quale si parla dei «re della terra»⁽¹⁸⁵⁾, e la menzione della «*uera gloria*» e del «*regnum beatissimum*» (31) che colà si ottengono mi sembra chiaramente da intendere in contrapposizione al regno ed alla gloria che il defunto imperatore ha sperimentato su questa terra. Da ultimo, la frase «*quod priuati erubescunt, non erubuit imperator, publicam agere paenitentiam*» (34), che

(183) «*Quod priuati erubescunt, non erubuit imperator, publicam agere paenitentiam*».

(184) «*Quid praestantius fide imperatoris, quem non extollat potentia, superbia non erigat, sed pietas inclinet?*».

(185) «*In quam festinauit intrare Theodosius atque ingredi ciuitatem Hierusalem, de qua dictum est: Et reges terrae ferent gloriam suam in illam*» *De obitu Theodosii*, 31 (la citazione biblica si riferisce a Ap 21,24).

Bonamente adduce a sostegno della propria tesi, ritengo sia piuttosto da interpretare in stretto collegamento con la citazione biblica della quale Ambrogio si serve (27) per introdurre il tema dell'*humilitas*⁽¹⁸⁶⁾: là è Davide che parla, e che confessa di avere peccato in quanto *pastor*, ovvero in quanto re; qui è Teodosio che, avendo peccato in quanto *pastor* – come Davide –, si sottomette alla penitenza nel ruolo di *imperator*.

La prospettiva ambrosiana, dunque, non mi sembra restringere al solo ambito etico-ascetico la valutazione della penitenza imperiale: il vescovo parla di un episodio che aveva coinvolto l'imperatore romano e del quale non si poteva nascondere la portata politica. Nello stesso tempo, però, bisogna accogliere la tesi di Bonamente per quanto riguarda l'assenza dall'orazione di ogni trionfalismo. Quale potrebbe essere, allora, la chiave di lettura più corretta per comprendere il valore dell'*humilitas* all'interno della figura imperiale proposta da Ambrogio?

Penso che un utile suggerimento venga da quanto scrive F. E. Consolino, secondo la quale «il comportamento verso la Chiesa e le sue gerarchie attribuito a Teodosio da Ambrogio è in accordo con le opinioni da lui più volte sostenute circa i campi di pertinenza ecclesiastica, e la necessità che l'imperatore, in quanto cristiano, si collochi all'interno della Chiesa e non fuori di essa. Con la sua scomparsa, Teodosio gli offriva l'opportunità di una esemplificazione concreta, che si facesse proposta di comportamento per gli imperatori a venire. In coerenza con questa clericalizzazione dell'immagine imperiale, anche le vicissitudini più squisitamente politiche di Teodosio vengono lette in chiave religiosa...»⁽¹⁸⁷⁾.

E' proprio sul concetto di «esemplificazione concreta» che vorrei soffermarmi, sottolineando come la figura imperiale che Ambrogio propone agli eredi di Teodosio quale esempio da seguire non abbia i tratti della costruzione ideale, frutto di una teorizzazione avulsa dalla realtà, ma si edifichi a partire da una vicenda personale che tutti i presenti avevano avuto modo di conoscere: quella di un imperatore battezzato e quindi pienamente inserito nella compagine ecclesiale.

Proprio la coesistenza in Teodosio di due figure – imperatore romano e fedele cristiano – con le quali Ambrogio, vescovo ma anche *ciuis* romano ed ex funzionario statale, doveva contemporaneamente sostenere il confronto, mi sembra la prospettiva più

(186) «Ecce sum ego; peccavi et ego pastor male feci, et isti in hoc grege quid fecerunt? Fiat manus tua in me.» (2Sam 24,17 [LXX]).

(187) CONSOLINO, *Teodosio e il ruolo*, 262-263.

concreta a partire dalla quale si può tentare una comprensione dei dati emersi circa il tema dell'*humilitas* e delle virtù imperiali. Di esse (*uirtus*, *clementia*, *iustitia*, *pietas*)⁽¹⁸⁸⁾, secondo la prospettiva classica) il vescovo intraprende nel *De obitu Theodosii* una vera e propria rifondazione, aumentandone il numero, rivedendone la gerarchia e ricomprendendone la definizione.

La *uirtus*, forza divina che garantisce il successo militare⁽¹⁸⁹⁾, non è più posseduta dall'imperatore in quanto tale, ma viene subordinata alla fiducia nella *gratia dei* che si ottiene e mantiene per mezzo della *fides*⁽¹⁹⁰⁾. La *clementia*, come già è risultato dal confronto con il *Panegyricus* di Pacato, viene compresa non più nell'ambito ristretto della benevolenza giudiziale nei confronti dei nemici e dei malfattori come attribuzione di un sovrano assoluto, ma è identificata con il concetto più ampio della *miserecordia*, e quindi come una disposizione propria innanzitutto della divinità, della quale anche l'imperatore – come ogni uomo – beneficia⁽¹⁹¹⁾. La pratica di questa virtù da parte del sovrano è motivata dal desiderio, originato dalla fede, di conformarsi all'atteggiamento misericordioso mostrato da Dio in Gesù Cristo⁽¹⁹²⁾, che diviene quindi anche il modello da imitare per quanto riguarda un'altra virtù imperiale: la *iustitia*. Quest'ultima, infatti, viene a coincidere, nella prospettiva ambrosiana, proprio con la *miserecordia*⁽¹⁹³⁾, ed ambedue sono ricondotte esplicitamente al loro fondamento teologico⁽¹⁹⁴⁾.

(188) Cf *supra*, n.153.

(189) Cf F. HEIM, *VIRTUS: Idéologie politique*, 344-345, che definisce la *virtus* «*puissance de victoire... force surnaturelle qui rende invincible*».

(190) Ambrogio invita espressamente a non confidare nella propria *uirtus*, quando ammonisce che «*ille uincit, qui gratiam dei sperat, non qui "de sua uirtute praesumit"*» (*De obitu Theodosii*, 25).

(191) Riferendosi a Teodosio, Ambrogio scrive: «*bonum est misericors homo, qui, dum his subuenit, sibi consulit et in alieno remedio uulnera sua curat*» (*De obitu Theodosii*, 16); e più avanti, allargando il discorso alla condizione di tutta l'umanità, afferma: «*etenim si dei nos misericordia non sustentaret, quomodo in ipso exordio paruuli uiueremus, cum effusi utero de calidis in frigida, de umidis in arida piscium more iactemur, quos naufragos in hanc uitam quidam naturae fluctus expuerit?*» (26).

(192) «*Agnoscit enim se esse hominem, qui nouit ignorare, et uias Christi sequitur, qui carne suscepta maluit in hunc mundum redemptor uenire quam iudex*» (*De obitu Theodosii*, 16).

(193) «*Non inpediunt tamen iustitia misericordiam, quia misericordia ipsa iustitia est. [...] Liqueat igitur iustitiam esse misericordiam et misericordiam esse iustitiam*» (*De obitu Theodosii*, 26).

(194) «*Misericors enim et iustus dominus et deus noster miseretur (Ps 114,5)*» (*De obitu Theodosii*, 25).

Ma tra le virtù connesse all'imperatore è la *pietas* a subire, nella prospettiva ambrosiana, la maggiore trasformazione, che si concretizza nell'instaurarsi di un complesso rapporto tra di essa e la *fides*. Un primo dato che si impone all'attenzione è la ricchezza semantica del termine *pietas*, utilizzato nel *De obitu Theodosii* principalmente in due accezioni: la *pietas erga deum* e la *pietas erga homines*. In quest'ultimo significato *pietas* (ed il corrispondente aggettivo *pius*) indica principalmente il rispetto filiale nei confronti del padre, attribuito sia ad Onorio (3) che a Teodosio (53; 54), ma anche il sentimento di mutuo affetto, lealtà e sostegno (fino a comprendere persino il dovere della vendetta) esistente fra Teodosio e Graziano (39; 52)⁽¹⁹⁵⁾, nonché la sincera lealtà della corte e dei soldati nei confronti degli eredi del defunto imperatore⁽¹⁹⁶⁾. In questa prima accezione il concetto di *pietas* espresso da Ambrogio non presenta particolari novità rispetto alla visione tradizionale.

Non così è per la *pietas erga deum*, che viene costantemente ricondotta allo specifico cristiano e, pertanto, appare in questo senso assai raramente nel contesto dell'orazione (solo 3 volte), dal momento che il vescovo milanese preferisce di gran lunga il termine *fides* (ben 25 volte nel significato teologale della parola) per indicare l'attitudine dell'imperatore nei confronti di Dio. Questo cambiamento di prospettiva si può chiaramente notare nei passi del *De obitu Theodosii* in cui compare la parola *pietas*, laddove questo termine viene poi esplicitato da frasi in cui l'impiego di *fides* risulta predominante. E' il caso della parte iniziale dell'orazione, in cui leggiamo che Teodosio lasciò i figli «*pietatis suae... heredes*» (2), mentre i paragrafi successivi sono dedicati all'esaltazione della *fides* dell'imperatore, ricollegata all'*exemplum* biblico dei patriarchi che «*hereditatem nobis fidei reliquerunt*». Al par. 12

(195) Sul tema della *pietas* imperiale, intesa come la lealtà che gli imperatori hanno l'uno nei riguardi dell'altro, si sofferma anche S.G. MACCORMACK nello studio già citato (*Art and Ceremony*) alle pp. 23-24. Colà, trattando dell'*adventus* di Diocleziano e Massimiano avvenuto nel 291 a Milano, l'A. scrive: «the arrival of Diocletian and Maximian in Milan in 291 is described as an example of imperial *pietas*, meaning, here, the loyalty which the emperors had for each other. The *pietas* in question was not a personal quality practised in the course of a lifetime, but a virtue which was part of an imperial destiny, a *genesis imperatoria* [...] The imperial *pietas* was the foundation on which the atmosphere of imperial *adventus* was built up, an atmosphere of the supernatural penetrating into the natural order».

(196) «*Quo magis ac magis enitendum est, ne in hoc uiuendi munere siti simus ingrati, sed pii pignoribus principis sedulum ac patrium inpendamus adfectum. Soluite filii eius, quod debetis patri. Plus debetis defuncto quam debuistis uiuenti. Etenim si in liberis priuatorum non sine graui scelere minorum iura temerantur, quanto magis in filiis imperatoris*: *De obitu Theodosii*, 11.

Teodosio viene definito *pius*, *misericors* e *fidelis*, ma ciò che in lui è *praestantius* risulta essere la *fides*⁽¹⁹⁷⁾, alla quale viene attribuito un significato di primissimo piano: oltre ad assicurare la vittoria, assumendosi così un ruolo tradizionalmente assegnato alla *uirtus*, essa ha anche il compito di moderare l'azione di governo del principe, giacché è proprio la *fides* nella promessa divina di una ricompensa ultraterrena a rendere possibile l'accettazione, da parte dell'imperatore, della penitenza e dell'*humilitas*.

Di quest'ultimo tratto della figura imperiale mi sembra importante mettere in luce il legame con la *clementia-misericordia*, costituito dal fatto che tali virtù sono messe in diretta relazione da Ambrogio con la *sequela Christi*⁽¹⁹⁸⁾. In altre parole, *humilitas* e *clementia-misericordia* sono i due atteggiamenti 'pubblici' dell'imperatore che gli permettono di vivere concretamente – praticando la *sequela Christi* – la *fides*, che Ambrogio specifica in rapporto a Teodosio con le espressioni «*Christo adhaerere*» e «*Christo proximus* (scilicet *esse*)»⁽¹⁹⁹⁾.

Fides ed *humilitas*, dunque, entrano a pieno titolo nel novero delle virtù imperiali (*uirtus*, *clementia*, *iustitia* e *pietas*), ed il loro ingresso non è privo di conseguenze per la prospettiva tradizionale: *uirtus* e *pietas* vengono assorbite nell'ambito della *fides*, fino a fondersi praticamente con essa; la *fides* diviene così il centro focale delle virtù imperiali, intorno a cui gravitano *humilitas* e *clementia-misericordia*, avendo quest'ultima conglobato in sé la rimanente delle quattro virtù auguste, la *iustitia*. Il quadro che si ricava da questa risistemazione, in particolare dalla considerazione del ruolo egemone assunto dalla *fides*, porta con sé due importanti conseguenze legate al superamento del concetto di *pietas*.

La prima sottolineatura riguarda il carattere essenzialmente cristiano del termine *fides*: impiegandolo per descrivere l'atteggiamento imperiale nei confronti della religione, Ambrogio opera una

(197) «*Addatur eo, cuius imperatoris: imperatoris pii, imperatoris misericordis, imperatoris fidelis... [...] Quid praestantius fide imperatoris, quem non extollat potentia, superbia non erigat, sed pietas inclinet?*» (*De obitu Theodosii*, 12): in questo caso *pietas* indica la *pietas erga homines*, come suggerisce il contesto della frase, tesa ad esaltare la clemenza dell'imperatore.

(198) Si noti la prossimità terminologica e contenutistica dei due testi che seguono: «*agnoscit enim se esse hominem, qui nouit ignoscere, et uias Christi sequitur, qui carne suscepta maluit in hunc mundum redemptor uenire quam iudex*» (*De obitu Theodosii*, 16) e: «*ipse ad Christi peruenit requiem, qui humilitatem fuerit Christi secutus*» (*De obitu Theodosii*, 27).

(199) Cf *De obitu Theodosii*, 7: «*iam hoc Christo proximus loquebatur. Quis enim posset hoc dicere, nisi qui Christo se adhaerere cognosceret? Quo dicto excitauit omnes, exemplo omnes armauit, et iam certe senior aetate, sed ualidus fide*».

lettura della figura del *princeps* che la lega indissolubilmente alla prospettiva cristiana, facendo del cristianesimo il fondamento insieme storico e teologico dell'impero romano⁽²⁰⁰⁾. Non può sfuggire, infatti, il tono abbastanza imbarazzato dell'unico, fuggevole accenno che il vescovo milanese fa alla vicenda di Giuliano, che si presenta come una sorta di «pietra d'inciampo», di imprevista battuta d'arresto per la cristianizzazione dell'impero, nella quale Ambrogio vede un movimento provvidenziale ed inarrestabile della storia⁽²⁰¹⁾. Circa le conseguenze del passaggio dalla *pietas* alla *fides* mi sembra utile riportare alcune riflessioni di F. Heim, che nel suo ampio studio sulla teologia della vittoria si sofferma su questo tema prendendo in considerazione proprio il *De obitu Theodosii*. «Ambrogio non misconosce – scrive lo studioso francese – l'importanza tradizionalmente attribuita alla *pietas*: se un imperatore vuole poter contare sull'aiuto divino, deve innanzitutto essere pio. La stessa pietà è il bene più prezioso che Dio possa accordare all'imperatore [...] [Ambrogio] associa strettamente la carica imperiale alla pietà ed alla fede. Senza queste due virtù un uomo, anche se posto sul trono, non è veramente imperatore: gli mancherebbe un aspetto essenziale della sua carica, la sua "alleanza" con Dio»⁽²⁰²⁾. Nello stesso tempo, però, «fede e pietà sono associate... ma è la fede che viene per prima, poiché è essa la condizione della vera pietà nei confronti del vero Dio. [...] E' dunque questa fede, dono gratuito di Dio all'imperatore, che salva l'impero»⁽²⁰³⁾.

In secondo luogo, emerge chiaramente come il concetto di *fides* non indichi, per Ambrogio, solamente l'adesione al cristianesimo, ma sia anzi prevalente la preoccupazione del vescovo affinché l'imperatore professi la «vera fede», ovvero aderisca all'ortodossia nicena. Gli indizi testuali di questa ulteriore specificazione del termine possono essere rinvenuti nel passaggio finale del par. 49,

(200) Cf *De obitu Theodosii*, 47-48. Sul tema della cristianizzazione dell'impero e sul ruolo che in questo processo rivestono le reliquie della Passione avrò modo di tornare più avanti. Ora mi preme solo evidenziare le conseguenze immediate del mutamento che Ambrogio opera a proposito del quadro delle virtù imperiali.

(201) *De obitu Theodosii*, 51: «prona enim potestas in uitium ferebatur et more pecudum uaga sese libidine polluebant, ignorabant deum. Restrinxit eos crux domini et reuocauit a lapsu impietatis, leuauit oculos eorum, ut Christum in caelo quaererent. Exuerunt se camo perfidiae, susceperunt frena deuotionis et fidei, secuti dicentem: Tollite iugum meum super uos; iugum enim meum suaue est et onus meum leue est. Inde reliqui principes Christiani – praeter unum Iulianum, qui salutis suae reliquit auctorem, dum philosophiae se dedit errori – inde Gratianus et Theodosius».

(202) F. HEIM, *La Théologie de la Victoire*, 157-158 (*passim*).

(203) *Ivi*, 160 (*passim*).

laddove Ambrogio ha una punta polemica contro Fotiniani ed Ariani⁽²⁰⁴⁾, e nel par. 52, allorquando egli sottolinea l'eminenza della fede di Graziano e Teodosio⁽²⁰⁵⁾ – imperatori che senza tentennamenti furono educati e vissero nel cristianesimo niceno – rispetto a quella degli altri principi cristiani⁽²⁰⁶⁾.

E' sempre F. Heim a mostrare le motivazioni che stanno alla base di questo nuovo requisito che il vescovo ritiene necessario per la fede dell'imperatore. Dopo aver ribadito che «più che sulla *pietas*, Ambrogio mette dunque l'accento sulla *fides*», e che «è soprattutto questa che assicura all'imperatore l'aiuto divino», lo studioso prosegue affermando: «si può supporre che al di là delle preoccupazioni apologetiche delle sue [*scilicet* di Ambrogio] campagne antiariane, siano stati lo *choc* della sconfitta di Adrianopoli e la riflessione che ne è seguita, che hanno spinto il vescovo a privilegiare la vera fede a detrimento della tradizionale pietà. Valente [sconfitto e ucciso nel 378 dai Goti, ad Adrianopoli], infatti, non mancava di pietà; anzi, mostrava uno zelo assai fervente in favore dell'arianesimo. Ora, egli ha subito, con la morte, una sconfitta gravida di conseguenze per Roma. Perché? Dove si trovava in lui l'errore? Nel suo arianesimo evidentemente, la sua *perfidia*»⁽²⁰⁷⁾.

3.3. *Dalla ridefinizione delle uirtutes imperatoris alla riconsiderazione della figura imperiale nel suo complesso*

L'aver assegnato il primo posto alla *fides* nella ridefinizione delle virtù imperiali condotta da Ambrogio nel *De obitu Theodosii* appare dunque – sulla scorta delle acquisizioni fatte sino ad ora – come il risultato di un'operazione dal significato non limitato all'esigenza di descrivere realisticamente la figura di un imperatore defunto o anche di assicurare la fedeltà dell'esercito e della corte agli eredi legittimi. Pur prendendo le mosse da queste motivazioni contingenti, Ambrogio ha la possibilità di spaziare ben oltre la situazione

(204) «Reges adorant, et Photiniani diuinitatem eius (scilicet Christi) negant! Clauum crucis eius diademate suo praeferunt imperatores, et Arriani potestatem eius inminuunt!»: *De obitu Theodosii*, 49.

(205) «Non ergo mentita est prophetia dicens: Ambulabunt reges in lumine tuo. "Ambulabunt" plane ac maxime Gratianus et Theodosius, prae ceteris "principes"...»: *De obitu Theodosii*, 52.

(206) Cf su questo G. BONAMENTE (*Potere politico*, 117 n. 94): «non solo non vengono menzionati gli altri imperatori cristiani, ma addirittura viene detto esplicitamente che Ambrogio li considerava inferiori rispetto a Graziano e Teodosio... Il fatto è che sia Costanzo, figlio di Costantino, sia Valentiniano I e Valente, avevano o mantenuto una politica tollerante o di aperto favore verso l'arianesimo».

(207) F. HEIM, *La Théologie de la Victoire*, 166-167.

immediata, impegnandosi a ricostruire tutto un quadro di riferimenti, di simboliche e di immagini con cui sostituire, nell'immaginario degli ascoltatori, temi di ascendenza classica e paganeggiante che era intenzionato a superare.

Il confronto con il panegirico di Pacato ha mostrato come un primo ed importante aspetto di questa ridefinizione sia stata la profonda mutazione operata da Ambrogio sul quadro delle virtù imperiali, il cui esito è consistito nella loro polarizzazione intorno alla *fides*, che diviene così *princeps analogatum* di tutte le qualità del sovrano. Nell'orbita della *fides* gravita a buon diritto l'*humilitas*, che entra quindi nel novero delle *uirtutes imperatoris* e permette ad Ambrogio di valorizzare positivamente l'episodio della penitenza pubblica di Teodosio⁽²⁰⁸⁾. Nello stesso tempo, però, viene a porsi con urgenza un altro problema: il rapporto tra *auctoritas* e fede dell'imperatore, che Bonamente definisce in termini di «contrasto tra l'assunzione del potere imperiale come elemento provvidenziale e la imposizione di una disciplina penitenziale che sconvolgeva il protocollo e colpiva alla radice la *dignitas* e la *maiestas* dell'Augusto»⁽²⁰⁹⁾.

Ambrogio non poteva considerare questo problema secondo una prospettiva puramente teorica, nel confronto tra i principi giuridici dell'ordinamento romano e la teologia politica del Cristianesimo: era proprio il secondo termine a mancare ancora di sufficiente elaborazione, ed il vescovo aveva sperimentato in prima persona le conseguenze dell'«auroralità» della concezione cristiana nel corso del suo episcopato, trovandosi spesso di fronte a situazioni inedite per le quali non vi erano modelli di comportamento prestabiliti e sperimentati cui rifarsi. Gli episodi che avevano scandito il pluriennale rapporto tra Teodosio ed Ambrogio avevano già determinato una serie di prese di posizione da parte di quest'ultimo che, nonostante rivelassero «la difficoltà e la contraddittorietà di soluzioni dottrinali e pastorali escogitate *ex abrupto*, suggerite dall'urgenza delle situazioni, cariche di efficacia pratica e polemica»⁽²¹⁰⁾ e non rispondenti a una visione organica ed unitaria, tuttavia non potevano essere preterite.

La composizione e la declamazione del *De obitu Theodosii* venivano quindi ad inserirsi in questa prospettiva tutt'altro che

(208) Cf quanto scrive a questo proposito G. BONAMENTE (*Potere politico*, 112-113): «Ambrogio parlava, nel corso della celebrazione funebre, di uno dei momenti più difficili, di uno dei temi più scabrosi, e lo inseriva come elemento positivo nella sua teologia del *princeps christianus*».

(209) *Ivi*, 112.

(210) *Ivi*, 88.

stabilizzata, offrendo ad Ambrogio la possibilità di un ripensamento che gli consentisse di fornire al suo uditorio un'interpretazione complessiva dei suoi ventennali rapporti con il defunto imperatore, in grado di attenuare l'impressione che il loro svolgersi fosse stato condotto in assenza di un disegno coerente, ponendo le basi concettuali che, seppur provvisoriamente, avrebbero potuto servire da indirizzo per gli eredi.

Il valore di «sintesi logica» che Bonamente ed altri⁽²¹¹⁾ attribuiscono all'orazione ambrosiana si costituisce quindi in una prospettiva decisamente storica, che vede il vescovo milanese impegnato a ricercare il senso profondo di una serie di avvenimenti che egli stesso aveva vissuto da co-protagonista, ma che ancora aspettavano di essere riscattati dalla frammentarietà ed interpretati cogliendone nel modo più completo (allora) possibile le conseguenze politico-istituzionali. Questa ricerca aveva lo scopo di rinvenire le modalità in base alle quali ricomporre l'unità della singolare – e per certi versi inedita – figura costituita da un imperatore al tempo stesso principe e credente, laddove i due elementi dell'*auctoritas* e della *fides* si presentavano nel loro manifestarsi terreno e temporale (gli avvenimenti della vita di Teodosio e delle sue relazioni con Ambrogio), aspirando però, nello stesso tempo, a rendere presente nella storia un principio di provvidenzialità divino ed eterno.

L'esito cui il pensiero ambrosiano perviene si risolve nell'affermare che l'inserimento del *princeps* e dell'impero stesso in una prospettiva provvidenziale e metastorica è possibile solo a partire dalla *fides imperatoris*⁽²¹²⁾. Per comprendere meglio questo esito ritengo sia assai utile ricercare quali siano gli strumenti concettuali a disposizione di Ambrogio per costruire la sua interpretazione e per presentarla ad un uditorio che aveva molta familiarità con la rappresentazione *recepta* del potere imperiale. A questo uditorio il vescovo doveva rivolgersi proponendo un ritratto di Teodosio che richiamasse il meno possibile elementi legati, nell'immaginario simbolico e concettuale, al paganesimo, e che quindi si impegnasse a

(211) *Ivi*, 84. Per F. E. CONSOLINO (*Teodosio e il ruolo*, 257) il *De obitu Theodosii* «ha rilevanza non solo rispetto alla situazione politica contingente, ma anche per il tipo di rapporto fra imperatore cristiano e Chiesa che Ambrogio... propone». Secondo M. SORDI (*La concezione politica di Ambrogio*, 142) «Ambrogio è il primo a fare un bilancio della svolta religiosa come svolta determinante nella storia dell'impero».

(212) Cf in particolare il paragrafo 2., cui si può aggiungere il giudizio di G. BONAMENTE (*Potere politico*, 87), secondo il quale nel *De obitu Theodosii* «il vero parametro su cui Teodosio, ma anche i dignitari di corte, i generali, l'esercito sono chiamati da Ambrogio a misurarsi, è la sincerità della fede, è l'inserimento nel piano provvidenziale, quale è realizzato, *in primis*, dalla chiesa dei cristiani».

circondare la figura imperiale di continui rimandi alla fede cristiana. Ciò doveva inoltre avvenire non solo sul piano verbale, bensì coinvolgendo il più possibile anche l'apparato scenico e simbolico della celebrazione funebre.

Gli strumenti di cui Ambrogio disponeva, oltre al mezzo «tecnico» (ma non per questo meno importante) dell'*ars dicendi*, erano fondamentalmente due: la Sacra Scrittura, con il suo indiscusso valore di *auctoritas*, e quindi di strumento insieme argomentativo ed interpretativo della realtà; ed accanto a questa la liturgia funebre cristiana, che con il susseguirsi dei simboli e dei gesti voleva suggerire una precisa interpretazione dell'avvenimento in corso, mentre per il suo carattere di evento celebrativo gerarchicamente ordinato (e non si dimentichi il carattere «mimetico-rappresentativo» della realtà che tale gerarchia rivendica) ben esprimeva quale fosse il posto spettante all'imperatore in rapporto a Dio ed alla Chiesa. Due strumenti, peraltro, nell'utilizzo dei quali Ambrogio da molti anni si andava producendo con risultati da tutti ammirati.

Una ricerca volta ad individuare l'influenza che la Scrittura e la liturgia funebre hanno sul *De obitu Theodosii*, sia in ordine alla qualità letteraria del testo, sia in ordine al formarsi dell'argomentazione ambrosiana, si presenta quindi particolarmente interessante per il prosieguo del presente lavoro.

4. ELEMENTI COSTRUTTIVI DELLA NOVITÀ AMBROSIANA

Ho già segnalato nell'introduzione la difficoltà incontrata dagli studiosi nel confrontare il discorso pronunciato da Ambrogio con lo schema menandro delle orazioni funebri. La proposta di Steidle, assunta come ipotesi di lavoro, ha rispetto alle precedenti il merito indubbio di indicare molteplici indizi strutturali, con particolare attenzione ai rimandi ed ai collegamenti interni al testo, ma si limita ad offrire di quest'ultimo una partizione che dimostri l'appartenenza del racconto relativo all'*inventio crucis* al primitivo impianto dell'orazione, senza affrontare esaustivamente il problema della sua forma letteraria. Nello stesso tempo, il rinvenimento nel *De obitu Theodosii* di importanti elementi che conferiscono al *genus funebre*, accanto ad altri che invece se ne discostano, ha riproposto con urgenza la necessità di indagarne la struttura retorica, per verificare se l'impressione di ecletticità da essa suscitata non sia in qualche modo legata alla novità dei concetti ambrosiani che hanno finora costituito l'oggetto della ricerca.

Tale questione richiede dunque di essere nuovamente presa in considerazione, ora che lo studio del tema delle *uirtutes impe-*

ratoris ha messo in luce come Ambrogio abbia saputo riprendere un tema classico dell'ideologia politica imperiale operandone al contempo una profonda rielaborazione in chiave cristiana. L'ipotesi in base alla quale intendo muovermi suppone che quello delle *uirtutes* sia solo un aspetto, seppure importante, della prospettiva ambrosiana espressa nel *De obitu Theodosii*, e che la novità di tale prospettiva richieda di venire considerata tanto dal punto di vista tematico-contenutistico, quanto da quello formale-compositivo. Si tratta cioè di mettere in luce come l'elaborazione concettuale e teologica della figura imperiale abbia proceduto di pari passo con una profonda rivisitazione della forma oratoria che aveva il compito di esprimerla e di renderla intelligibile alla variegata assemblea che partecipava ai funerali di Teodosio.

La ricerca si soffermerà in particolare sul ruolo delle citazioni scritturistiche nel *De obitu Theodosii*: tale interesse si giustifica precisamente a partire dalla rilevanza che la Bibbia dimostra di avere nello svolgersi dell'argomentazione ambrosiana. Cercherò di mettere in luce come la considerazione nel loro insieme dei riferimenti al testo sacro offra elementi utili per una migliore comprensione della forma letteraria dell'orazione, che ne riveli più chiaramente i tratti di novità.

Un secondo punto della trattazione sarà costituito dall'approfondimento del rapporto esistente tra la scelta dei brani biblici operata da Ambrogio ed il contesto liturgico del *De obitu Theodosii*: l'accostamento di questi due ambiti espressivi e del binomio parola-rappresentazione cui essi si rifanno, mi permetterà di offrire una risposta alla questione del genere letterario dell'orazione; esso avrà inoltre lo scopo di introdurre lo studio dei simboli del potere imperiale nel loro passaggio dalla prospettiva tradizionale a quella cristiana e costituirà la terza sezione del capitolo, cui faranno seguito le conclusioni generali.

4.1. *L'articolazione dei brani biblici nel De obitu Theodosii*

Il primo dato rilevante che si coglie, accostando il testo del *De obitu Theodosii*, è senza dubbio quello della sovrabbondante presenza dei rimandi biblici: non vi è pagina che non contenga qualche citazione diretta, e non si contano le allusioni che i vari editori e traduttori segnalano in nota.

Sembra però che la constatazione di questo fatto non abbia generato un approfondimento circa il significato del ricorso così massiccio, da parte di Ambrogio, al testo biblico: Faller non fa cenno alla questione, limitandosi ad attribuire la lunghezza del

commento al Salmo 114 alle inclinazioni personali di Ambrogio, «*qui tunc de psalmis agere solebat*»⁽²¹³⁾; Ruiz dedica solo un breve paragrafo allo *stilus biblicus* di Ambrogio, sottolineando genericamente come il ricorso dei Padri alla Scrittura «*argumenta eorum mutavit vel elevavit, et rem rhetoricam quodammodo adfecit*»⁽²¹⁴⁾, ma nel caso specifico del *De obitu Theodosii* si limita a segnalare come le citazioni bibliche «*ubicumque apud eum inveniuntur*»⁽²¹⁵⁾.

Più attento e puntuale è l'approccio di Steidle, che nel ricercare i motivi a favore dell'unità testuale dell'orazione rivolge la sua attenzione sia agli elementi tematici⁽²¹⁶⁾ che alle citazioni bibliche, delle quali viene così riconosciuta la funzione strutturante. Egli, infatti, coglie un dato utile per rinvenire la scansione delle diverse parti del discorso⁽²¹⁷⁾ nel ritornare del tema della *fides* ai parr. 2, 9 e 40, ed assegna un eguale valore al ripresentarsi nei parr. 31 e 52 delle due citazioni di *Ap* 21,24 e *Is* 60,3⁽²¹⁸⁾. Ma l'osservazione più importante di Steidle circa l'esistenza di un influsso diretto e decisivo delle citazioni scritturistiche in ordine alla *dispositio* dell'orazione ambrosiana riguarda il delinearsi della figura imperiale in base allo schema delle *uirtutes imperatoris*. Dopo aver sottolineato come l'immagine di Teodosio venga tratteggiata da Ambrogio riferendosi più alle qualità morali e cristiane del sovrano che non agli avvenimenti esteriori della sua vita⁽²¹⁹⁾, egli nota che «fin dal principio *pietas* e *fides* sono i motivi fondamentali dell'immagine imperiale, e nel par. 12 vengono accostate *misericordia* e *fides*; ove si dice, in collegamento con *Pr* 20,6, che è già difficile trovare un uomo credente, ma ancora di più un sovrano credente»⁽²²⁰⁾. Successivamente, occupandosi del passaggio tra la prima e la seconda parte dell'orazione, lo studioso scrive: «la caratterizzazione della figura di Teodosio, iniziata nella prima parte del discorso, continua nella seconda, ma viene ora condotta indipendentemente dalle sue ripercussioni sull'esercito e sugli eredi, nella forma di uno sguardo retrospettivo sulla vita dell'imperatore. Per mezzo di

(213) CSEL 73, 115*.

(214) S. Ruiz, *Investigationes historicae*, 173.

(215) *Ivi*, 147.

(216) Delle sue argomentazioni ho già offerto un sunto nel capitolo introduttivo.

(217) Cf. W. Steidle, *Die Leichenrede des Ambrosius*, 99.

(218) Cf. *ivi*, 97.

(219) *Ivi*, 104: «es paßt ausgezeichnet zur Herausstellung der drei christlichen Traditionen und der Absicht, die Kaisersöhne an sie zu binden, wenn in *de ob. Theodosii*.... von äußeren Ereignissen im Leben des Kaisers eher am Rande oder indirekt gesprochen wird. Aller Nachdruck liegt auf dem Gedanken, daß Theodosius das Muster eines christlichen Herrschers, ja überhaupt eines Christen war».

(220) *Ivi*.

questo sguardo e per mezzo dell'esegesi di un intero salmo, ad esso collegato, i parr. 17-32 ritrovano la propria unitarietà» ⁽²²¹⁾.

Siamo dunque di fronte ad un primo riconoscimento dell'importanza che le citazioni bibliche hanno in ordine al costruirsi dell'argomentazione, e ciò viene notato sia dal punto di vista tematico che da quello più strettamente compositivo. In particolare risalta il ruolo del Salmo 114, a proposito del quale Steidle afferma: «è tuttavia singolare che nel *De obitu Theodosii* questi concetti [ovvero la *fides* e la *miserericordia*], e soprattutto la presentazione di una condotta di vita cristiana, siano tratteggiati con una insolita insistenza sullo sfondo di una serie di dettagliate, ed in parte letterali, citazioni bibliche» ⁽²²²⁾. Questa singolarità viene accresciuta da un'altra osservazione dello studioso, che fa notare ⁽²²³⁾ come la funzione assolutamente centrale svolta dal Salmo 114 nel *De obitu Theodosii* non abbia riscontro nelle altre orazioni funebri ambrosiane, nelle quali peraltro il ruolo delle citazioni scritturistiche non è certo secondario.

Nonostante queste significative puntualizzazioni, l'articolo di Steidle appare preoccupato soprattutto di dimostrare l'unità dell'orazione, e non si impegna in una analisi complessiva del materiale biblico. Gli spunti che vanno in tale direzione sono infatti confinati nell'ultima parte dello studio, laddove trattando della struttura del *De obitu Theodosii* l'attenzione dell'A. è rivolta principalmente a ricercarvi gli elementi propri dello schema orazionale secondo la retorica classica ⁽²²⁴⁾. Questa ricerca, tuttavia, non sembra approdare a risultati approfonditi e soddisfacenti: se infatti la scansione proposta da Steidle ⁽²²⁵⁾ appare giustificata dalla minuziosa individuazione dei rimandi tematici e letterali e degli stilemi che ritmano il succedersi delle varie sezioni, non altrettanto chiara e convincente appare la struttura d'insieme dell'orazione. In essa, infatti, vengono «classificati» secondo la denominazione consueta solo il proemio e la conclusione, mentre per il corpo centrale Steidle parla solo di «parti del discorso» ⁽²²⁶⁾, rinunciando ad assegnare il *De obitu Theodosii* ad un preciso genere letterario.

(221) *Ivi*, 108 (la sottolineatura è mia).

(222) *Ivi*, 104.

(223) *Ivi*, 106: «gewiß werden auch in *de exc. fr.* 2,71ff. und in *de ob. Val.* 58ff. ganze Partien aus Ezechiel beziehungsweise dem Hohen Lied vorgetragen und interpretiert, aber sie können weder formal noch inhaltlich mit der zentralen Stellung verglichen werden, die Psalm 114 für die Theodosiusrede hat».

(224) Steidle parla infatti di «eine Art Prooemium», di «Schlußteil» e di «Redeteile» (*ivi*, 107).

(225) Da me riportata al termine del capitolo 1.

(226) Cf *supra*, n. 224.

La conclusione del suo studio, secondo cui quest'opera di Ambrogio sarebbe «un capolavoro dell'arte oratoria cristiana», ove «nell'assoluta sicurezza della struttura viene alla luce – nonostante il contenuto così differente – un senso della forma ancora assolutamente classico»⁽²²⁷⁾, mi sembra quindi richiedere alcune precisazioni. La parte dell'affermazione di Steidle riguardante la struttura del *De obitu Theodosii* è infatti condivisibile solo se con essa si intende sottolineare l'avvenuta individuazione dell'articolarsi delle varie parti del discorso; resta invece ancora irrisolto il problema del genere letterario dell'orazione, e di conseguenza risulta decisamente imprecisato il riferimento di Steidle alla classicità della forma. Imprecisato, ma non irrilevante, perché rivelatore di un atteggiamento nella ricerca che tende a sottolineare soprattutto gli elementi di continuità tra le forme letterarie classiche e pagane e le opere cristiane, rischiando in questo modo di rendere più difficoltoso il riconoscimento dell'interdipendenza esistente tra la novità dei contenuti e l'evoluzione delle forme.

Proprio l'esistere di tale interdipendenza, e la ricerca degli elementi testuali che la dimostrano e la descrivono, stanno alla base di un articolo di Yves-Marie Duval⁽²²⁸⁾ apparso alcuni mesi prima del lavoro di Steidle, nel quale lo studioso francese si propone di esaminare la *dispositio* delle orazioni funebri di Ambrogio per dimostrare la compresenza in esse di forme letterarie tanto bibliche quanto profane. Ritengo utile soffermarmi su questo lavoro, dal momento che le conclusioni di Duval presentano punti di contatto e di superamento rispetto all'articolo di Steidle. La scelta di presentare i due autori in ordine inverso rispetto a quello cronologico è giustificata dal fatto che essi non solo appaiono aver sviluppato la loro ricerca del tutto indipendentemente⁽²²⁹⁾ e seguendo un diverso approccio metodologico, ma anche perché le riflessioni di Duval si collegano più direttamente al tema di questo capitolo, che accoglierà diversi suoi suggerimenti.

Secondo lo studioso francese il giudizio di scarsa chiarezza compositiva che pende da tempo sul vescovo di Milano non è da mettere in relazione con la mancanza nei suoi scritti, e particolar-

(227) *Ivi*, 112.

(228) Y.-M. DUVAL, *Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise*, in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident* (= Entretiens de la Fondation Hardt 23), Vandoeuvres - Genève, 1977, 235-301.

(229) Steidle non cita mai Duval, e del resto la data di composizione del suo articolo (appartenente ad un *Festschrift* datato 3.11.1977) si può presumere contemporanea – se non anteriore – alla pubblicazione dello studio di quest'ultimo (1977).

mente nelle orazioni funebri, di particelle grammaticali o di frasi indicanti il passaggio logico e retorico tra i vari elementi: al contrario, «gli *ergo*, gli *enim*, gli *igitur* abbondano» (230), come anche Steidle ha mostrato. Ma basandosi solo – o almeno soprattutto – su di essi non si giunge ad individuare uno schema compositivo riconducibile in modo soddisfacente ai modelli classici: chi ha tentato quest'impresa – aggiunge Duval – ha dovuto disporre le orazioni ambrosiane su un vero e proprio «letto di Procuste» (231). Le ragioni decisive per la comprensione di questi testi vanno ricercate nella loro forma cristiana, e più precisamente nel riferimento alla Scrittura. Da qui scaturisce il criterio di indagine che Duval così enuncia: «vorrei mostrare che la Bibbia non ha fornito solamente delle reminescenze, delle citazioni, delle idee o degli esempi; in un quadro preciso, di cui non ci si è abbastanza resi conto, ha fornito anche quelle che oserei chiamare delle vere e proprie forme letterarie» (232).

Questo metodo risulta particolarmente indicato nel caso del *De obitu Theodosii*, dal momento che – come lo studioso francese si premura di ricordare – i diversi tentativi di ricondurre tale orazione allo schema di Menandro o al modello dell'elogio polibiano hanno avuto esiti non concordi e spesso risoltisi unicamente nell'individuazione di singoli elementi disseminati lungo tutto il testo, contribuendo ad attribuire ad esso un carattere «slegato» (233). L'unità di questi elementi stilistici (elogio delle virtù, tema dell'abbandono dei mali di questo mondo, ascesa al cielo dell'anima del defunto...), «la loro coerenza e la loro organizzazione» vanno cercate «non in un piano fornito dalla retorica profana, ma in quello che suggerivano le circostanze politiche e la liturgia» (234). L'aspetto liturgico, poi, si concretizza immediatamente nella rinuncia, da parte di Ambrogio, al ricorso unilaterale ai modelli stilistici profani, che vengono affiancati e talvolta persino «rimpiazzati» (235) da una forma letteraria improntata alla Bibbia. Questa sostituzione risulta di particolare rilevanza proprio nella parte centrale dell'orazione, dove l'elogio dell'immagine imperiale è ottenuto mediante il ricorso massiccio al testo salmico, ovvero nell'ambito di quella caratte-

(230) Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 237-238.

(231) Cf *ivi*, 238: «j'ai en effet à affronter une double opinion reçue. Celle, d'une part, qui, depuis F. Rozynski, veut – mais au prix de quel traitement de Procuste! – que les *raisons funèbres* se plient aux cadres définis par Ménandre».

(232) *Ivi*.

(233) *Ivi*, 275.

(234) *Ivi*, 276.

(235) Cf *ivi*.

ristica delle orazioni funebri – la *laudatio* – che ha sollevato i maggiori problemi.

È comunque il riferimento diretto al testo del *De obitu Theodosii* che può permetterci di verificare l'importanza e l'acutezza dell'intuizione di Duval: per questo cercherò di mostrare come nell'orazione i temi biblici si intreccino con il dispiegarsi dell'argomentazione ambrosiana, contribuendo in modo decisivo a determinarne lo svolgimento.

Il punto dove la preponderanza della forma «biblica» meglio appare è senza dubbio la lunga sezione (parr. 17-37) centrale dell'orazione. Lo sviluppo del discorso segue pressoché letteralmente quello del Salmo 114 – citato per intero – che si trova così a svolgere un ruolo direttivo. E' il testo biblico, infatti, a richiedere all'oratore l'adozione della forma letteraria propria dell'esegesi, e ciò comporta due importanti effetti: a livello testuale l'alternanza delle citazioni salmiche e della loro spiegazione, affidata ad una «serie di prolungamenti omiletici»⁽²³⁶⁾ nei quali i singoli versetti vengono illuminati mediante il ricorso ad ulteriori passi biblici⁽²³⁷⁾; dal punto di vista tematico uno sviluppo del discorso dettato dall'esigenza di ottemperare al primo, indispensabile criterio ermeneutico relativo ai salmi: la ricerca della *persona* che parla nel testo sacro⁽²³⁸⁾.

Quest'ultima regola spiega l'applicazione che Ambrogio fa del salmo prima a Teodosio (nei parr. 17-32) e, successivamente (parr. 33-37), a se stesso, ponendoci di fronte ad un procedimento letterario che supera di gran lunga l'ambito di impiego delle citazioni poetiche normalmente consentito dalla retorica classica, dalla quale esse erano utilizzate – ricorda Duval – con compiti «di ornamento o di autorità»⁽²³⁹⁾. Qui è ormai scomparsa la funzione esornativa,

(236) *Ivi*, 273.

(237) Vedi ad es. i parr. 17-21, dove i vv. 1-2a del salmo vengono commentati sviluppando, nell'ordine, il tema della *dilectio* (mediante il ricorso a *Rom* 13,10 e *Dt* 6,5); l'ascesa al cielo dell'anima di Teodosio (dove l'introduzione degli angeli come suoi interlocutori provoca la citazione di *Rom* 8,38); la professione di amore per Cristo sull'esempio di Pietro (*Jo* 21,15-17) e di Paolo (*2 Tim* 4,7-8). Tutto il testo del salmo viene riletto con questo procedimento e più avanti avrò modo di sottolineare come la scansione stessa dei tratti della figura teodosiana venga «provocata» dal contenuto delle citazioni scritturistiche.

(238) Cf Y.-M. Duval, *Formes profanes*, 278: «la vraie clé de tout le développement qui va suivre et que l'on peut taxer d'accommodatice est fournie par les règles et le vocabulaire de l'exégèse – profane ou sacrée, indistinctement. Chacun sait qu'il faut chercher qui est la *personne* qui parle, quel est le πρόσωπον. Or, depuis Origène, les exégètes s'accordent à reconnaître que la principale difficulté des *Psalmes* est dans la détermination du πρόσωπον».

(239) Cf *ivi*, 283: «on a vu la place qu'il [scilicet le *Psaume* 114] occupe au centre de ce discours. Chose jamais vue dans la littérature profane – où les citations

mentre si è mantenuta quella autoritativa⁽²⁴⁰⁾, alla quale si aggiunge il ruolo strutturante nei riguardi della *dispositio* dell'orazione, evidentissimo nel delinearsi della figura di Teodosio. Le *uirtutes* dell'imperatore vengono descritte non in base ad un modello prestabilito, ma unicamente in dipendenza dalle tematiche presenti nel salmo⁽²⁴¹⁾, venendo così ad offrire motivi per l'elogio del sovrano indipendenti dai *topica laudativa* dello schema menandro⁽²⁴²⁾.

Abbiamo così, a partire dall'*incipit* salmico (v. 1: «*dilexi, quoniam audiet Dominus uocem orationis meae*», par. 17), la trattazione della *dilectio*, della quale – con procedimento tipicamente esegetico – si precisano innanzitutto i destinatari terreni, indicati nei nemici, nei traditori, nei cospiratori perdonati da Teodosio; mentre in seguito, quasi passando dal significato letterale a quello spirituale, Ambrogio si impegna ad individuarne, mediante l'accostamento di altri testi scritturistici (Rom 13,10: «*plenitudo legis enim dilectio est*», par. 17), il termine ultimo, Dio. Il procedere nella citazione del salmo (v.2: «*quoniam inclinavit aurem suam mihi, et in omnibus diebus uitae meae inuocaui eum*», parr. 21-22, *passim*), che pone l'accento sulla risposta divina all'orante, determina dapprima una breve sospensione della descrizione della figura teodosiana, che riprende (par. 22) con l'elogio della sua attitudine quotidiana alla preghiera.

La rilettura del testo scritturistico continua nei parr. 23-25, presentando una successione di temi (i «*dolores mortis*» del v. 3, che portano il discorso sulla miseria umana; la preghiera del v. 4 affinché Dio liberi l'anima dell'orante; l'affermazione della misericordia e della giustizia divina al v. 5) che, se possono apparire non pertinenti all'oggetto del discorso e tra di loro sconnessi – qualora si

poétiques ont valeur d'ornement ou d'autorité –, c'est ici l'âme de Théodose qui prononce les paroles de David...».

(240) Non specificata *expressis uerbis* nel caso del Ps 114, ma spesso ricordata nel corso dell'orazione. Cf ad es.: «*quid doceat lectio, consideremus*» (3); «*haec ergo sequenda sollemnitas, quam praescribit lectio*» (3); «*sic nos scripturae docent*» (8).

(241) D'ora in poi avrò spesso modo di citare il Sal 114, e le citazioni saranno condotte, salvo diversa indicazione, a partire dal testo usato da Ambrogio nel *De obitu Theodosii*. La numerazione dei versetti (tra parentesi) sarà quella ricavata dal confronto con il testo della Vulgata. Il testo «ambrosiano» si presenta appartenente al tipo della *Vetus latina* in circolazione nel nord Italia, benché proprio per il libro dei Salmi sia stata provata l'esistenza di influssi diretti a partire dal greco (LXX) e dagli esegeti di cui Ambrogio si serve. Per un esame sintetico ma esauriente della questione, con ampi rimandi bibliografici, vedi: E. PERETTO, *Testo biblico e sua applicazione nel De obitu Valentiniani di Ambrogio*, «Vichiana: rassegna di studi filologici e storici» 18 (1989) 99-170. Benché l'articolo si riferisca direttamente ad un'altra orazione funebre di Ambrogio, le pagine iniziali riportano osservazioni di carattere generale utili anche per la nostra ricerca.

(242) Cf per la loro elencazione *supra*, n. 106.

guardi all'orazione dall'ottica della forma classica della *laudatio funebris* –, acquistano invece una perfetta coerenza nel quadro del genere esegetico, e contribuiscono a suggerire una riconduzione delle *uirtutes* all'ambito della *dilectio*, a sua volta inscindibilmente legata alla *fides*.

Il par. 27, vero punto nodale del testo, segna l'apparire del tema dell'*humilitas*, preparato al termine del paragrafo precedente dalla citazione *ad sensum* del v. 6 («*custodiens paruulos Dominus; humiliatus sum, et liberauit me*», secondo il testo della Vulgata, che nella parafrasi ambrosiana diviene: «*ipse ergo [scilicet Dominus] custodit paruulos, aut certe eos, qui se paruulos humili confitentur adfectu*»^[243]). Anche l'introduzione di una virtù così «innovativa» nel quadro della descrizione della figura imperiale risulta quindi dipendente dal dettato salmico, come incisivamente mette in luce Duval⁽²⁴⁴⁾.

Di diverso tenore sono invece le considerazioni che su questo punto propone Bonamente⁽²⁴⁵⁾, riassumibili in due ordini di riflessione tra loro correlati, ciascuno dei quali mi sembra meritevole di una qualche osservazione. In primo luogo si può notare come egli pure colga il legame diretto esistente tra la citazione del v. 6 del Salmo 114 (alla fine del par. 26) e l'introduzione del tema dell'*humilitas* nel paragrafo successivo⁽²⁴⁶⁾; questa consapevolezza, tuttavia, non giunge a percepire come tale legame sia indice della qualità *esegetica* dell'intera sezione cui appartiene il testo considerato, e vada quindi visto in quell'ottica più ampia che ho sopra delineato. Conseguentemente Bonamente non si accorge⁽²⁴⁷⁾ che al par. 36

(243) *De obitu Theodosii*, 26. La sottolineatura è mia.

(244) Cf Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 277, n. 4, *passim*: «une annotation aussi attentive aux allusions bibliques que l'est celle du P. Faller n'a pas relevé que le développement sur l'humilité de Théodose, si important dans cette oraison funébre, est amené par le texte même du *Psaume* 114, 6b. [...] Il n'y a pas là une fausse cheville ni un hiatus dans l'exposé. [...] On est loin du décousu que l'on croit découvrir dans ces pages».

(245) G. BONAMENTE, *Potere politico*, 83-133.

(246) *Ivi*, 111, *passim*: «Ambrogio, che è legato allo spunto offertogli dal Salmo 114 (*Misericors Dominus et iustus et Deus noster miseretur. Custodiens paruulos Dominus; humiliatus sum, et liberavit me*: vv. 5-6), deve affrontare una trattazione abbastanza complessa per poter connettere due concetti distinti, quello della misericordia e della giustizia divina con quello della *humilitas*. Dopo aver preannunciato quest'ultimo alla fine del paragrafo 26°, l'oratore lo propone esplicitamente all'inizio del successivo...».

(247) *Ivi*, 116, n. 93: «è significativo che... Ambrogio riporti per la seconda volta un versetto del *Salmo* 114 (vers. 6) che precedentemente gli aveva offerto lo spunto per parlare della *humilitas* di Teodosio (par. 26), per trarne uno spunto diverso, e cioè la tutela che Dio esercita sui '*paruuli*' intesi non più come *humiles*, ma come "piccoli", e cioè sui giovani figli di Teodosio...».

non ci troviamo di fronte ad una ripresa isolata del v. 6, bensì alla riproposizione dell'intero Salmo 114, che Ambrogio sta conducendo – seppure in modo più conciso – fin dal par. 33, applicando la regola esegetica relativa alla possibilità di individuare più *προσωπα* in base ai quali interpretare il testo biblico.

La seconda considerazione circa l'articolo di Bonamente riguarda l'impostazione complessiva del rapporto tra il testo biblico e l'argomentazione ambrosiana. Più volte, infatti, l'autore parla degli «spunti» che il Salmo 114, a suo avviso, offrirebbe ad Ambrogio, dando l'impressione che il vescovo milanese si sia servito della Bibbia in modo quasi strumentale per costruire il discorso funebre nella forma dell'elogio-apoteosi dell'imperatore cristiano⁽²⁴⁸⁾. Tale impressione mi sembra rafforzata dalle osservazioni che egli formula riguardo alla struttura letteraria dei parr. 12-40, comprendenti l'*expositio* del Salmo 114: a suo parere, infatti, «l'espressione con cui l'elogio inizia (...*addatur eo, cuius imperatoris: imperatoris pii, imperatoris misericordis, imperatoris fidelis*: 12) costituisce un vero e proprio prologo, nel quale sono indicati i temi che l'oratore intende svolgere, cioè quello della *pietas*, della *misericordia* e della *fidelitas*»⁽²⁴⁹⁾. I primi due temi sarebbero svolti rispettivamente nei parr. 18-23 (*pietas*) e 24-28 (*misericordia*), mentre la trattazione della *fidelitas* sarebbe intrecciata con il tema precedente nello stesso par. 28⁽²⁵⁰⁾.

(248) *Ivi*, 109, *passim* (le sottolineature sono mie): «si può senz'altro dire che dal 12° al 40° paragrafo del *De obitu Theodosii* viene svolto non tanto il tema dell'elogio del defunto, ma una vera e propria apoteosi cristiana dell'imperatore... Tale elogio di Teodosio è intessuto sulla falsariga del Salmo 114, e si protrae per quindici paragrafi, fino al 37° dell'intero discorso, cioè fino alla ripresa in cui Ambrogio preannuncia la fine dell'orazione (...*ut quadam sermonem meum peroratione concludam*: 33) e dà inizio alla parte più strettamente personale...». Dalla citazione appena riportata non mi sembra risultare chiaramente quale estensione Bonamente assegna all'elogio di Teodosio: se infatti esso si conclude al par. 37 e si estende per quindici paragrafi, allora il suo inizio dovrebbe essere al par. 23, che però fa già parte dell'esegesi del salmo 114, iniziata al par. 17. Posso ipotizzare l'eventualità di un refuso tipografico, che abbia sostituito 37° a 32°: in questo caso l'elogio inizierebbe correttamente al par. 17 per concludersi prima della ripresa del salmo fatta da Ambrogio in prima persona.

(249) *Ivi*, 109 s.

(250) *Ivi*, 110 s.: «in effetti, compatibilmente con gli spunti offerti dal salmo 114, tali temi sono trattati nella successione indicata in quanto il tema della *pietas*, rispettivamente nei confronti di Dio e nei confronti dei sudditi, è svolto dal paragrafo 18° al 23°; quello della *misericordia* viene trattato dal paragrafo 24° al 28°, nel corso del quale si interseca con quello della *fidelitas*, con cui si conclude l'apoteosi di Teodosio». L'espressione «compatibilmente con gli spunti offerti dal salmo 114» mi sembra indicativa di una concezione che vede quasi giustapposte, in Ambrogio, l'esigenza di esporre il proprio pensiero e la necessità di tenere

Di fronte a questa proposta interpretativa, che a mio parere ancora tende a privilegiare innanzitutto la ricerca di forme ed impostazioni letterarie assimilabili a quelle delle orazioni profane, mi sembrano possibili alcune considerazioni critiche.

La prima di esse riguarda la scansione delle tre virtù imperiali proposta da Bonamente, che sembra rispondere più ad un esigenza di sistematizzazione propria del commentatore, che non ad una precisa intenzione di Ambrogio. I parr. 18-23, infatti, presentano non una, bensì una varietà di tematiche, che mi sembra forzato voler ricondurre unicamente al tema della *pietas*⁽²⁵¹⁾; innanzitutto il tema della *dilectio* (18), poi quello della condiscendenza divina (20), indi (23) quello della speranza nella tribolazione, per non citare che i principali. Lo stesso Bonamente sembra accorgersi di questa difficoltà, dal momento che sente la necessità di fornire in nota due ampie spiegazioni per giustificare il riconducimento dei vari passi al tema da lui posto come dominante⁽²⁵²⁾.

Analogo discorso si può fare per i parr. 24-28: il tema della *misericordia*, che Bonamente indica come caratteristico di questa sezione, viene in realtà visto da Ambrogio più come atteggiamento di Dio nei confronti degli uomini che non come virtù propria del cristiano, al quale vengono piuttosto riferite la *iustitia* e l'*humilitas*. Anche in questo caso, l'autore si serve di una lunga nota⁽²⁵³⁾ per ricostruire il procedimento di pensiero cui Ambrogio sarebbe stato costretto per collegare quest'ultimo concetto a quello della *miseri-*

conto dei testi biblici. Personalmente sarei più incline ad intendere il rapporto tra queste due realtà come meno conflittuale, anzi, come improntato ad una stretta interdipendenza, ancorché non sempre facile dato il suo carattere «pioneristico».

(251) In effetti, nell'ambito dei paragrafi segnalati da Bonamente il termine *pietas* non ricorre in alcun caso, se non in forma aggettivale al par. 18 («*ergo discedens e terris pia anima et sancto repleta spiritu...*»); ma qui il tema predominante mi sembra essere non la *pietas*, bensì quello dell'*ascensus ad coelum* dell'anima dell'imperatore defunto.

(252) Cf G. BONAMENTE, *Potere politico*, 110, nn. 79-80. L'argomentazione di Bonamente si basa sull'identificazione della *pietas erga deum* ed *erga homines* con la *dilectio*, la *caritas*, e la *clementia*. Ma gli si potrebbe obiettare che oltre a questi termini Ambrogio usa nel passo in questione anche le categorie – da lui non citate – della speranza e dell'amore («*non timentem utique, sed amantem, sed sperantem...*», 23). Inoltre mi sembra piuttosto strumentale voler riportare la *clementia* nell'ambito della *pietas* invece che in quello della *misericordia*. Personalmente, ritengo che la questione del rapporto tra le varie *uirtutes imperatoris* vada posta in modo ben più articolato, come ho tentato di fare nel capitolo precedente, senza voler intrappolare a tutti i costi Ambrogio in rigidi schematismi precostituiti alla concretezza dell'orazione e delle sue circostanze contingenti. Ma su questi temi avrò occasione di ritornare più avanti.

(253) *Ivi*, 111, n. 81.

cordia, sottolineando in particolare che «il presupposto *a parte hominis* per poter fruire della misericordia divina, è costituito dalla *humilitas*»⁽²⁵⁴⁾. Osservazione, quest'ultima, pienamente condivisibile, ma che personalmente ritengo si collochi su di un piano più strettamente concettuale e non sia, invece, immediatamente trasferibile su quello strutturale.

Dell'ultima virtù menzionata dallo studioso – la *fidelitas*, il cui sviluppo egli colloca nel corso del par. 28 – ben poco viene detto in sede di analisi del testo, e si può a suo riguardo notare che l'unica ricorrenza del termine nel summenzionato paragrafo si riferisce non a Teodosio, bensì a Dio⁽²⁵⁵⁾.

Da ultimo, mi sembra degno di nota il fatto che Bonamente non colga come l'esistenza, all'interno dei parr. 17-37, di numerosi passi dal tono didattico e parenetico⁽²⁵⁶⁾ deponga una volta ancora a favore dell'appartenenza della sezione al genere esegetico-omiletico, che tuttavia viene qui ad assolvere – in modo inedito – alla funzione propria della *pars laudativa* propria delle *orationes funebres* profane.

Che dire dunque, nel complesso, della proposta formulata da Bonamente? Essa mi sembra di indubbio valore per quanto riguarda l'enucleazione dei temi trattati da Ambrogio e per il loro esame dal punto di vista storico e teologico, ma nello stesso tempo appare foriera di non poche perplessità allorquando si pronuncia a riguardo della struttura letteraria dell'orazione, rivelando una preoccupazione forse un po' eccessiva di ricondurla nei confini dell'*elogium funebre*. La scelta di attribuire al par. 12 la funzione di «un vero e proprio prologo»⁽²⁵⁷⁾ risulta gravida di conseguenze negative, dal momento che – a mio parere – rischia di «ingabbiare» la ricca argomentazione ambrosiana, tralasciandone aspetti significativi⁽²⁵⁸⁾.

(254) *Ivi*.

(255) *De obitu Theodosii*, 28: «*fidelis enim deus, qui semel servis suis praeparata non subtrahit*».

(256) Caratteristici di questi passi sono l'uso della seconda persona singolare e la generalizzazione della condizione umana a partire dalla quale si danno comandi ed esortazioni a carattere morale e religioso, ottenuta sia mediante l'utilizzo del termine *homo* che mediante la prima persona plurale. Largo è pure l'impiego di frasi a carattere gnomico, ove è evidente l'intento di *docere*. Cf ad esempio i parr. 21, 22, 24, 25, 26, 29, 30.

(257) G. BONAMENTE, *Potere politico*, 110.

(258) Così, ad esempio, viene attribuita scarsa considerazione al fatto che della *clementia*, della *praerogativa ignoscendi*, della *miser cordia* di Teodosio si parla già ampiamente nei parr. 13-17, cioè al di fuori dello schema proposto da Bonamente.

Ciò vale principalmente a proposito del ruolo che Bonamente assegna alla Scrittura e, in modo particolare, al Salmo 114: il testo sacro, infatti, avrebbe a suo dire innanzitutto il compito di offrire degli spunti⁽²⁵⁹⁾ (non viene precisato se di carattere letterario o tematico o poetico) «compatibili» con l'esigenza di Ambrogio di sviluppare i temi annunciati al par. 12. In questo modo si stabilirebbe tra il testo biblico e lo sviluppo letterario-tematico dell'orazione un rapporto abbastanza artificiale, dove l'accento è posto soprattutto sulla preesistenza – nella mente del vescovo milanese – di un quadro di riferimento che verrebbe supportato dalle citazioni scritturistiche.

Ben diverso è il giudizio offerto da Duval su questo medesimo punto: lo studioso francese capovolge i termini del discorso, affermando la primarietà del ruolo della Bibbia in ordine all'articolazione del pensiero ambrosiano. Egli scrive che «bisogna in primo luogo evitare di proiettare su questa lunga spiegazione dei quadri *a priori*, come se Ambrogio seguisse innanzitutto una classificazione – o una serie – di virtù, che *illustrerebbe* con dei fatti e delle gesta di Teodosio e consacrerebbe in certo qual modo mediante un ricorso alla Scrittura. [...] Il procedimento è qui del tutto differente. Esso non consiste più nel trarre dalla Scrittura, come nel *De obitu Valentiniani*, un prologo, una prefazione, capace di dare senso ad una lista di virtù che sarebbero poi esaminate una ad una per comporre il ritratto dell'Imperatore. Qui è proprio lo stesso testo biblico – ed esso solo – a suggerire gli sviluppi»⁽²⁶⁰⁾.

In effetti, assumendo come guida il ragionamento di Duval, la comprensione dei parr. 17-37 del *De obitu Theodosii* risulta ampiamente agevolata, e diviene possibile seguire lo svolgimento del testo ambrosiano rendendo ragione di tutte le tematiche in esso sviluppate a partire dalla citazione completa del testo salmico, che Ambrogio segue fedelmente e dal quale trae ben più che dei generici «spunti».

Nello stesso tempo, uno sguardo meno preoccupato di far rientrare nel quadro menandro o polibiano i vari elementi stilistici, e che si lasci invece guidare dai rimandi biblici disseminati nel testo, può offrire degli interessanti motivi di riflessione. Il primo di essi si ricollega direttamente all'ormai familiare par. 12, che Bonamente ha posto alla base della sua interpretazione della parte centrale dell'orazione. La sua scelta viene motivata dal rinvenimento nel paragrafo in questione di una *enumeratio thematum*, caratteristica formale a partire dalla quale egli si sente autorizzato a parlare di

(259) Cf *supra*, nn. 248 e 250.

(260) Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 276 s.

un vero e proprio «prologo»⁽²⁶¹⁾. Nessun cenno viene invece fatto della citazione di *Pr* 20,6 (*LXX*) nella quale è già presente l'accostamento degli aggettivi *misericors* e *fidelis* («*magnum et honorabile est homo misericors, inuenire autem uirum fidelem difficile est*»: *De obitu Theodosii*, 12), mentre il tema della *pietas* fa la sua comparsa fin dal par. 2⁽²⁶²⁾. Mi sembra dunque possibile ipotizzare che la menzione dei tre aggettivi da parte di Ambrogio venga suggerita dal contesto più remoto per quanto riguarda *pius*, e dalla citazione biblica per quanto riguarda *misericors* e *fidelis*.

Il ritorno alla prospettiva di Duval, dopo la lunga digressione dedicata ad analizzare la proposta di Bonamente, ci permette così di coglierne ancor meglio l'importanza in ordine alla comprensione globale del testo. L'intuizione di base, secondo la quale la sezione dedicata all'analisi del Salmo 114 va compresa innanzitutto a partire dal carattere *esegetico* dello scritto ambrosiano, si rivela capace di illuminare anche altre parti dell'orazione. Proseguendo a ritroso nel testo, infatti, notiamo che il tema della fede, posto in evidenza nel par. 12 mediante la citazione di *Pr* 20,6, è in realtà presente all'attenzione di Ambrogio già dal par. 4 («*omnes enim cultus idolorum fides eius abscondit*») ed è dominante nei parr. 7-10.

È importante sottolineare che tutta l'argomentazione ambrosiana è sostenuta dal continuo rimando alla Bibbia: punto di partenza è la figura di Giacobbe (par. 4), che fornisce un modello per la fede di Teodosio, e l'esempio dei patriarchi – riletto nel nuovo Testamento come paradigma della fede cristiana⁽²⁶³⁾ – costituisce il filo conduttore dei parr. 7-9, nei quali viene messa a tema la corrispondenza della *fides* dell'imperatore all'ideale proposto dalla Scrittura. In questo quadro ritroviamo ancora la «forma biblica» di cui parla Duval, laddove (parr. 8-9) i versetti biblici citati vengono ripresi da Ambrogio ed applicati ora a Teodosio, ora ai presenti⁽²⁶⁴⁾.

(261) Cf la citazione alla n. 249.

(262) «*in tabernacula Christi iure pietatis adscitus*».

(263) I parr. 8-9 sono percorsi da una fitta trama di citazioni tratte soprattutto dalle lettere (da Ambrogio ritenute ambedue paoline) agli Ebrei ed ai Romani, e precisamente dai capitoli di esse (*Rom* 4; *Hbr* 10-11) che presentano i patriarchi come modelli di fede. Oltre alle due citazioni dirette (*Hbr* 11,1: «*quid est enim fides nisi rerum earum, quae sperantur, substantia?*» e *Hbr* 10,38: «*iustus autem ex fide uiuit; quodsi subtraxerit se, non placebit animae meae*») molte sono le allusioni, che insistono soprattutto sul tema della *hereditas fidei*. Era del tutto logico che Ambrogio, trovandosi a commentare un brano del vecchio Testamento, ricorresse innanzitutto alla rilettura spirituale che di quei personaggi viene fatta già da Paolo.

(264) Cf ad es.: «*bona fides, de qua scriptum est: Iustus autem ex fide uiuit; quodsi subtraxerit se, non placebit animae meae. Nos autem non subtrahamus nos ad dispendium animae, sed inhaeremus fidei ad animae nostrae acquisitionem*»: *De obitu Theodosii*, 8-9 (la sottolineatura è mia).

4.2. *L'importanza del contesto liturgico*

La lunga sezione che Ambrogio dedica al commento del Salmo 114 non è l'unica parte dell'orazione in cui la messa a tema del rapporto tra il testo biblico ed il dettato ambrosiano risulti fondamentale per comprendere lo sviluppo del discorso: vi sono almeno altri due punti che meritano la nostra attenzione. Il primo di essi, del quale abbiamo già fatto cenno nel precedente paragrafo, è costituito dalla duplice citazione del libro della Genesi (50,2ss. e 49,25ss.) relativa ai funerali di Giacobbe ed al ruolo che in essi svolge il figlio Giuseppe. È a partire da questo brano che si sviluppa il parallelismo Giacobbe/Teodosio e Giuseppe/Onorio dal quale prende l'avvio la trattazione della *fides* dell'imperatore e che ritorna poi alla fine dell'orazione, quando Ambrogio si rivolge direttamente a Onorio esortandolo a non dolersi per l'impossibilità di accompagnare le spoglie paterne alla sepoltura (compito al quale si era invece assoggettato Giuseppe). La rilevanza che questa immagine biblica – a motivo della posizione «strategica» in cui si trova e dell'inclusione che viene così a crearsi – riveste, non attribuibile a circostanze casuali, ci pone nella necessità di ricercarne il significato, tanto più che non pochi studiosi assegnano ad essa un ruolo del tutto secondario e giudicano il par. 3 come una inspiegabile caduta di tono dell'orazione⁽²⁶⁵⁾.

Come già in precedenza, anche in questo caso ritengo che tale giudizio sia piuttosto soggettivo e forse anche un poco ingeneroso nei confronti di Ambrogio, che difficilmente poteva permettersi di pronunciare un discorso stilisticamente zoppicante di fronte ad un uditorio così importante come era quello presente alle esequie di Teodosio. In realtà, come ho già segnalato⁽²⁶⁶⁾, la dichiarazione della qualità celebrativa del rito e dell'orazione riveste un significato notevole dal punto di vista retorico, e quindi basterebbe a giustificare ampiamente il contenuto del par. 3. Resta però da chiarire il ruolo della Bibbia in questo paragrafo: a questo propo-

(265) Cf l'opinione di G. BONAMENTE, per il quale la «parentesi» (*Potere politico*, 93) del par. 3 interrompe la trattazione del tema dell'eredità teodosiana, e che non sembra considerare rilevante il legame che la menzione di Giacobbe e di Giuseppe crea con il successivo paragrafo. G. BANTERLE (*SAEMO* 18, 17) afferma che «la giustificazione delle onoranze funebri dopo quaranta giorni, sull'esempio biblico (3-4), nonostante il richiamo ai patriarchi, non giova certo alla tensione emotiva». Da ultimo, M. REYDELLET (*La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle*, in J. FONTAINE - C. PIETRI (éd.), *Le monde latin antique et la Bible* [= *Bible de tous les temps* 2], Paris, Beauchesne, 1985, 438, n. 28) scrive che «la comparaison de Théodose avec Jacob, et celle d'Honorius avec Joseph peuvent être considérées come adventices».

(266) Cf *supra*, n. 95.

sito mi sembra illuminante il parere di Duval, che scopre nella citazione della Genesi un testo-chiave per la comprensione del *De obitu Theodosii*. Egli pure, come la gran parte dei commentatori, mette in relazione il riferimento ai funerali di Giacobbe con la necessità di giustificare l'usanza che poneva la celebrazione delle esequie dopo quaranta giorni di lutto, ma da questo confronto trae delle conclusioni di grande interesse, che introducono – accanto alla tradizione retorica ed al testo biblico – un terzo ed importantissimo interlocutore con il quale Ambrogio ha dovuto far entrare in dialogo la figura imperiale durante la fase di elaborazione dell'orazione: la liturgia funebre cristiana.

Il contesto liturgico, infatti, si rivela essere – come Duval mette chiaramente in luce ⁽²⁶⁷⁾ – l'unico motivo atto a giustificare la citazione di *Gen* 49-50: l'inserimento di questo brano nell'orazione testimonia la scrupolosità di Ambrogio non solo nel seguire le regole del culto – che prescrivevano verosimilmente la lettura ⁽²⁶⁸⁾ del brano in questione –, ma anche nel darne spiegazione ai fedeli, come fa al par. 3 quando mette a confronto (probabilmente a motivo della presenza di personaggi di alto rango residenti a Roma) l'uso milanese ed orientale ⁽²⁶⁹⁾ dei quaranta giorni di lutto con quello della chiesa romana che ne prevedeva solamente trenta ⁽²⁷⁰⁾. C'è

(267) Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 280s. (*passim*): «au tout début de son discours, Ambroise justifie en effet la cérémonie qui est en train de se dérouler quarante jours après la mort de Théodose en invoquant le délai de quarante jours des funérailles de Jacob. [...] En tout cas – et nous revenons à la composition de cette *Oraison funèbre* – Ambroise n'a très vraisemblablement pas choisi ce parallèle, dont il sera amené à montrer qu'il est boiteux».

(268) *Ivi*, 282: «il est probable que le texte biblique avait été lu – *lectio* (§ 3) – et que cette lecture appartenait à la liturgie ordinaire de l'office du quarantième jour». Si noti anche la differenza nella terminologia con la quale Ambrogio introduce e commenta, al par. 3, la citazione di *Gen* 50,2ss. («*quid doceat lectio, consideremus*» e «*haec ergo sequenda sollemnitas, quam praescribit lectio*») e quella di Dt 34,8, relativa all'usanza romana («*sed etiam in Deuteronomio scriptum est*») (le sottolineature sono mie).

(269) *Ivi*, 281: «le délai des quarante jours – plutôt que celui de trente jours connu à Rome – aurait-il été imposé à Ambroise par l'usage de Constantinople, ou appartenait-il à la liturgie milanaise? Après d'autres, je pencherais plutôt pour la seconde hypothèse». Cf anche le indicazioni bibliografiche offerte da Duval *ad locum*.

(270) *De obitu Theodosii*, 3: «*et quia alii tertium diem et tricesimum, alii septimum et quadragesimum observare consueverunt, quid doceat lectio, consideremus. Defuncto, inquit, Iacob praecipit Ioseph pueris sepulcra, ut sepelirent eum. Et sepelierunt sepulcra Israel. Et repleti sunt ei quadraginta dies; sic enim dinumerantur dies sepulturae. Et luxit eum Aegyptus septuaginta diebus. Haec ergo sequenda sollemnitas, quam praescribit lectio. Sed etiam in Deuteronomio scriptum est, quia planxerunt filii Israel Moysen diebus triginta, et consummati sunt dies luctus. Viraque ergo observatio habet auctoritatem, qua necessarium pietatis inpletur officium*».

però un altro aspetto da considerare: il vescovo milanese non si limita ad accogliere e commentare il brano biblico perché spinto e necessitato a fare ciò dalla norma liturgica, ma sa assumere senza riserve l'indicazione rituale, fino a renderla parte integrante – anzi, punto di partenza e punto di arrivo – della propria argomentazione. Duval scrive a questo proposito che l'essersi sottomesso al quadro liturgico non ha impedito ad Ambrogio «di piegarlo un po' e... di utilizzare per i suoi fini le parole della Scrittura»⁽²⁷¹⁾, riferendosi al fatto che la citazione di *Gen* 50,2ss. (più strettamente attinente al tema della sepoltura) viene ampliata al par. 4 dal ricorso a *Gen* 49,25ss. (dove si trova la benedizione che Giacobbe pronuncia sul figlio Giuseppe): personalmente, sarei incline a intendere questo «adattamento» non come un fatto negativo (i due testi sono infatti immediatamente contigui), bensì come un indice della profonda conoscenza biblica che Ambrogio dimostra di avere, e che lo porta ad approfondire, ricorrendo ad altri testi, quel legame tra l'*exemplum* scritturistico e gli avvenimenti a lui contemporanei autorevolmente proposto dalla liturgia.

Un secondo punto dell'orazione che richiede di essere preso in esame sotto il medesimo aspetto – ovvero il rapporto tra liturgia, testo biblico e rappresentazione ambrosiana della figura imperiale – è costituito dai parr. 37-38, nei quali l'oratore propone un breve confronto tra il Salmo 114 che ha appena finito di commentare in prima persona (definito salmo della «*remuneratio caritatis*»^[272]), ed il Salmo 14, nel quale – dice Ambrogio – «*perfectionem hominis accepimus*»⁽²⁷³⁾. Questa «fugace» comparsa del Salmo 14, che non viene citato esplicitamente, riveste perlomeno il carattere della singolarità, dal momento che non sembra avere alcun legame tematico con il contesto prossimo dell'orazione, e pone il problema delle motivazioni che hanno spinto il vescovo milanese a introdurre il riferimento.

La questione non è oziosa, dacché è lo stesso Ambrogio ad indicare (37) un collegamento tra il Salmo 114 ed il Salmo 14 («*ideo et "centesimus quartus decimus" psalmus inscribitur; denique supra in quarto decimo psalmo perfectionem hominis accepimus...*»): bisogna dunque capire a cosa si riferisce il termine, del tutto generico, «*supra*». Faller⁽²⁷⁴⁾ lo intende in riferimento alla numerazio-

(271) Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 282.

(272) *De obitu Theodosii*, 38: «*ideo "centesimus quartus decimus" psalmus, quia remuneratio caritatis est.*

(273) *Ivi*.

(274) CSEL 73, 390 (nell'apparato critico, *ad locum*): «*supra] scil. in eodem libro Psalmorum*». La sua indicazione viene seguita anche da G. BANTERLE, *SAEMO* 18, 236, n. 49.

ne dei salmi: rispetto al 114, il 14 sarebbe «più sopra» nell'ordine del Salterio; di diverso avviso è invece Duval, che sottolinea come lo stesso Faller abbia segnalato in apparato l'esistenza al par. 2 di una allusione al v. 1 del medesimo salmo⁽²⁷⁵⁾. Questa duplice ricorrenza non ha però in sé ulteriori elementi che la giustifichino e, come scrive lo studioso francese, «sarebbe insufficiente se non avessimo la prima orazione funebre di Ambrogio: essa ci dice che questo salmo era stato letto, in modo del tutto ordinario, ai funerali di Satiro. Senza dubbio era stato ugualmente letto ai funerali di Teodosio»⁽²⁷⁶⁾. Questo dato, desunto mediante il ricorso a criteri esterni al *De obitu Theodosii*, potrebbe – a mio avviso – venire confermato da due indizi testuali che sarebbero altrimenti apparsi insignificanti. Il primo di essi riguarda la summenzionata allusione al v. 1 del Salmo 14: il fatto che Ambrogio lo collochi proprio all'inizio dell'orazione e l'esiguità del riferimento (appena due parole: *tabernacula Christi*) mi portano a ritenere che esso si colleghi ad un testo letto *immediatamente prima* che Ambrogio pronunciasse l'orazione, e che quindi era ben presente all'attenzione degli ascoltatori; in caso contrario il rimando sarebbe andato irrimediabilmente perso. In secondo luogo, con l'espressione del par. 37 («*denique supra in quarto decimo psalmo perfectionem hominis accepimus*») il vescovo milanese sembra volersi riferire con precisione ad un evento – la lettura del salmo – appena accaduto e che ha coinvolto insieme lui ed i suoi uditori. Se così non fosse, il riferimento al testo scritturistico in questione avrebbe ben poco senso: quanti degli astanti avrebbero saputo richiamare alla mente il contenuto di un salmo del quale viene solamente detto il numero?

Anche in questo caso, dunque, è la norma liturgica a determinare l'inserimento – seppure fugace e allusivo – di un brano biblico nel corso dell'orazione, ed anche in questa occasione Ambrogio non si sottrae al compito di offrire ai fedeli qualche spunto di riflessione che agevoli la comprensione del brano letto e lo collochi nel discorso non come un corpo estraneo, bensì come un ulteriore elemento capace di illuminare la figura di Teodosio. Merita

(275) Si tratta dell'espressione «*in tabernacula Christi iure pietatis adscitus*», che richiama il testo salmico «*Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo...?*».

(276) Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 279. L'ordinarietà della lettura del Salmo 14 nel corso della liturgia funebre viene attestata dalla citazione di *De excessu Satyri I*, 61,9-10 («*agnosco oraculum; quod enim nulla ordinavit dispositio, spiritus reuelavit*»), che Duval riporta in nota al passo appena riferito, commentando (*ivi*, n. 6): «c'est la manière ordinaire d'Ambroise pour signaler un texte imposé par la liturgie, en dehors de tout choix personnel».

poi tutta la nostra attenzione il fatto che per la seconda volta sia stato evidenziato un influsso non secondario della liturgia sul contenuto dell'argomentazione ambrosiana: la cosa è ancor più degna di nota perché, nel caso del *De obitu Theodosii*, ci troviamo di fronte ad un'orazione le cui circostanze potevano agevolmente presentarsi come fonte unica d'ispirazione, rendendo così superfluo il ricorso ad altre *auctoritates* che non avessero funzione puramente esornativa.

La scelta dell'Autore, che riserva alla Bibbia ed alla norma cultuale un ruolo di primo piano in ordine all'*inuentio* ed alla *dispositio* della sua opera, non può dunque essere considerata irrilevante, e dovrà essere perciò considerata capace di fornire ulteriori elementi di riflessione, come si vedrà in seguito. Prima, però, mi sembra opportuno ritornare per un momento al blocco centrale dell'orazione, a riguardo del quale Duval offre ancora delle considerazioni interessanti.

Ho già avuto modo di mostrare – riprendendo numerosi spunti dello studioso francese – l'importanza che il Salmo 114 assume nel determinare l'andamento letterario della sezione che Ambrogio dedica al suo esame; ora, invece, vorrei riproporre anche per questo brano biblico la questione relativa alle motivazioni che ne hanno causato l'inserimento nel *De obitu Theodosii*. Notiamo innanzitutto che anche qui ci troviamo di fronte ad un uso *liturgico* del testo biblico: la frase con cui Ambrogio ne inizia l'interpretazione è abbastanza chiara al riguardo (par. 17: «*unde pulchre psalmista dixit: Dilexi, quoniam audiet Dominus uocem orationis meae. In quo psalmo, dum legitur, uelut ipsum Theodosium loquentem audiui-*
mus.»), e Duval la commenta scrivendo che «i due verbi *legitur, audiui-*
mus, non lasciano alcun dubbio sulla presenza di questo Salmo all'interno della liturgia funeraria di Milano»⁽²⁷⁷⁾. Sarebbe infatti stato, anche in questo caso, assai difficile che i fedeli riuscissero a capire il fitto intreccio di citazioni dirette, allusioni, parafrasi e commento proposto da Ambrogio senza avere da poco ascoltato la lettura integrale del testo; a tale considerazione – sulla quale lo stesso Duval si sofferma⁽²⁷⁸⁾ – possiamo aggiungere che mai come in questo caso era indispensabile – dato il ruolo che il Salmo 114 ha all'interno dell'orazione – che gli uditori fossero posti nelle migliori condizioni di ascolto e di comprensione.

(277) Ivi, 278: «les deux verbes *legitur, audiui-*
mus, ne laissent aucun doute sur la présence de ce Psaume dans la liturgie funéraire de Milan». Già O. FALLER (CSEL 73, 115*: «*lecto inter sacrum ipsum psalmo centesimo decimo quarto per lectorem...*») aveva rilevato la circostanza.

(278) Cf Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 277 s.

Ma torniamo ora alla questione con la quale abbiamo iniziato questo paragrafo, che le considerazioni appena svolte mi spingono a riformulare in questi termini: Ambrogio ha imperniato la sua orazione funebre per Teodosio su un testo biblico appositamente scelto per l'occasione, tale da fornire un ritratto del principe cristiano pienamente corrispondente alle convinzioni maturate dal vescovo milanese nei lunghi anni di stretti rapporti con il sovrano, o dobbiamo cercare altrove i motivi dell'utilizzo del Salmo 114?

Le risposte a questa domanda non sono univoche: Faller attribuisce la scelta di Ambrogio di porre il Salmo 114 come testo centrale dell'orazione alle inclinazioni personali del vescovo, «*qui tunc de psalmis agere solebat*»⁽²⁷⁹⁾, ma non dice nulla circa l'appartenenza o meno del brano biblico alla liturgia funebre consueta. Bonamente si pronuncia invece esplicitamente a favore di un'intenzionalità precisa, da parte di Ambrogio, nel suo impiego, e ritiene di ritrovare al par. 38 «l'enunciazione dei motivi per cui è stato scelto», come lettura rituale e come spunto di riflessione per l'omelia, il salmo 114»⁽²⁸⁰⁾.

Di diverso avviso è Duval, secondo il quale «il Salmo 114 era certamente stato letto, in modo del tutto ordinario, durante l'ufficio esequiale nel corso del quale questa *Orazione funebre* è stata pronunciata»⁽²⁸¹⁾. Egli giunge a questa convinzione – ribadita più volte e, per quanto ho potuto conoscere, mai contestata fino ad ora⁽²⁸²⁾ – basandosi sulle indicazioni di altre fonti patristiche (tra le quali spicca per importanza Giovanni Crisostomo, che testimonia l'uso costantinopolitano) secondo le quali il Salmo 114 faceva parte dei brani biblici normalmente letti o cantati nel corso dei funerali⁽²⁸³⁾.

(279) O. FALLER, *CSEL* 73, 115*.

(280) G. BONAMENTE, *Potere politico*, 116 (la sottolineatura è mia).

(281) Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 278.

(282) Nel corso della discussione seguita alla relazione di Duval – trascritta poi nello studio da cui ho attinto la precedente citazione – non si trovano obiezioni di sorta al proposito. Lo studioso ha in quel contesto l'occasione di aggiungere: «je ne considère pas de la même façon l'utilisation du *Psaume* 114 dans le *De obitu Theodosii* d'une part, l'utilisation des *Thrènes* de Jérémie et des éloges du *Cantique des Cantiques*... ou l'utilisation de l'*Élégie de David sur Saül et Jonathán* dans l'*Oraison funèbre de Valentinien*, d'autre part. Dans ces cas, il me semble qu'Ambroise a réellement choisi ces textes pour leur forme... [...] Le *De obitu Theodosii* est à considérer à part» (*ivi*, 300 s.).

(283) Cf *ivi*, 278: «les *Constitutions apostoliques*... citent le verset 7 du *Psaume* 114 parmi les prières et psaumes des funérailles. La prescription est confirmée par Jean Chrysostome qui, à plusieurs reprises, déclare que le *Psaume* 114 est chanté lors des funérailles». I riferimenti, che Y.-M. DUVAL offre in nota, sono: *Constitutions Apostoliques* VI 30, 3 (= *Sources Chrétiennes* 329), ed. M. METZGER, Paris, Du Cerf, 1986, tome II, 390 s.) e, per G. CRISOSTOMO, *Pan. Barn.* 3 (PG L 634); *Hom. 31 in Mt.* 3 (PG LVII 374 B-C); *Hom. 4 in Heb.* 5 (PG LXIII 43 D).

L'indicazione offerta dallo studioso francese viene dunque a confermare quanto già riscontrato a proposito del Salmo 14 e di *Gen* 49-50, mostrandoci una volta di più l'importanza del ruolo giocato dalla liturgia in ordine alla composizione del *De obitu Theodosii*. Da questa constatazione derivano alcune considerazioni che ritengo particolarmente significative.

La prima sottolineatura riguarda il fatto – più volte evidenziato da Duval⁽²⁸⁴⁾ – che i brani biblici commentati da Ambrogio, e quindi letti durante la cerimonia funebre, non sembrano essere stati da lui scelti appositamente per le esequie imperiali, così come non lo erano stati in occasione del funerale di Satiro. Questo dato si rivela interessante non solo e non tanto per l'insegnamento morale che se ne potrebbe trarre (la coerenza di Ambrogio che non si giova della propria carica per riservare un «trattamento privilegiato» a dei defunti particolarmente illustri per censo o per contiguità familiare), ma soprattutto perché viene a confermare quanto già era emerso nel corso del precedente capitolo: agli occhi del vescovo di Milano l'imperatore romano è innanzitutto un fedele cristiano, e come tale viene accompagnato dalla Chiesa all'incontro con Dio. Nella scelta di mantenere, anche per un funerale *sui generis* come quello di Teodosio, l'impianto consueto delle letture bibliche non si deve vedere, a mio avviso, alcuna volontà da parte di Ambrogio di sminuire la portata della figura imperiale, bensì la ferma convinzione che anche la vita del principe – ormai posto «dentro la Chiesa», secondo la famosa espressione del *Contra Auxentium* – deve trovare, al pari di tutti gli altri cristiani, nella Bibbia le sue regole di condotta⁽²⁸⁵⁾, e non ha diritto ad una «morale speciale» in ragione del suo stato.

(284) Cf Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 278; 279; 280; 282.

(285) Cf quanto scrive a questo proposito M. REYDELLET (*La Bible miroir des princes*, 435): «Ambroise franchit donc un pas important dans la christianisation du pouvoir impérial. A ses yeux, l'empereur est «à l'intérieur de l'Eglise». Même si, dans le contexte où elle fut prononcée, cette formule vise surtout à revendiquer la suprématie du pouvoir spirituel en matière de foi, elle signifie également que l'empereur est membre de l'Eglise. De ce fait, il doit, comme tout autre chrétien, trouver dans l'Ecriture des règles de conduite». Differente è il parere di S.G. MACCORMACK (*Art and ceremony*, 147), secondo la quale «there was in paganism and Christianity a convergence of approaches to the death of the emperor, although the method and imagery of the two approaches differed. This brought about a certain continuity of tradition in ideas of what the imperial funerary ceremonies conveyed. As in paganism, so in Christianity, these ideas assumed for the emperor a fate far more secure and tranquil than that envisaged for the average human being. For the average Christian of the late fourth century, death was no triumphant *adventus*; it was an anxious encounter with the demonic officers of the customs house of the other world». Personalmente ritengo che l'affermazione della

Parallelamente, l'adesione piena – o, per usare le parole di Duval, la «sottomissione»⁽²⁸⁶⁾ – di Ambrogio alla consuetudine rituale sta ad indicare, da parte del vescovo, la convinzione che la liturgia cristiana avesse in sé tutti gli elementi necessari non solo per onorare Teodosio, ma soprattutto per esprimere e comunicare agli astanti il senso dell'evento costituito dalla morte del sovrano, che riceveva la sua interpretazione «autorizzata» ed autorevole nel contesto della cerimonia funebre. Avrò modo più avanti di soffermarmi sui significati che tradizionalmente le esequie dell'imperatore rivestivano, e sulla loro assunzione e reinterpretazione ad opera di Ambrogio: ora vorrei mettere l'accento piuttosto sulle conseguenze che derivano dall'ingresso della liturgia nell'ambito dei soggetti abilitati a «produrre significato» in un contesto pubblico ed ufficiale.

Il primo aspetto, che presenta anche delle indubbie caratteristiche di novità, riguarda direttamente il discorso funebre, che vede profondamente trasformate la propria forma e la propria funzione. L'oratore non è più l'unico artefice della propria opera, ma nel comporla deve ormai tenere conto di nuovi ed importanti fattori. Le sue fonti non sono più solo i precetti della retorica, le circostanze politiche e l'ideologia imperiale: egli si vede indicare dalla liturgia e dalla Bibbia le linee fondamentali in base alle quali interpretare la figura del sovrano defunto, e tali indicazioni producono il loro effetto tanto sul piano della *inventio* quanto su quello della *dispositio*, rivelandosi particolarmente importanti per la riformulazione delle parti laudative e consolatorie.

La stessa orazione funebre viene in questo modo a perdere il ruolo centrale che le spettava precedentemente, e si trova inserita, con il ruolo di comprimaria, in una cerimonia composita e polifonica, che produce il suo scopo – l'interpretazione della morte dell'imperatore – solo nell'armonica interdipendenza tra le parti che la compongono. Come ben sintetizza M. Fuhrmann, discutendo la proposta di Duval, «da qui risultano alcuni elementi in ordine alla “forma” dei discorsi funebri ambrosiani: queste orazioni non

MacCormack vada sfumata, rammentando che Ambrogio è molto chiaro nel dire che la ricompensa eterna è meritata da Teodosio non per la sua condizione di imperatore, ma per la sua adesione fattiva all'ideale cristiano, che non gli ha risparmiato fatiche ed ha avuto anche momenti di crisi, quale ad esempio la colpa per la strage di Tessalonica, in seguito alla quale nemmeno al *princeps* fu risparmiata la penitenza canonica. Cf le espressioni del *De obitu Theodosii* (sottolineature mie): «*ipse* [scilicet *Theodosius*] per humilitatem peruenit ad salutem» (27); «*ille uincit, qui gratiam dei sperat, non qui “de sua uirtute praesumit”*» (25); e molte altre. Anche per gli imperatori il termine di confronto è la fede, e non sono esclusi gli esiti negativi (cf la vicenda di Giuliano al par. 51).

(286) Cf *supra*, n. 271.

sono più pienamente comprensibili in se stesse (non lo sarebbero state nemmeno per gli ascoltatori contemporanei senza la previa lettura dei brani biblici). La loro "unità" e "completezza" – nel senso della *Poetica* di Aristotele – diviene così problematica; questo tipo di completezza cede il passo alla considerazione di un "insieme" più grande, dell'intero atto culturale. Il discorso funebre, fino ad allora "autonomo" ed in sé compiuto, diviene eteronomo e parte di una realtà articolata e complessa»⁽²⁸⁷⁾.

In secondo luogo va considerata con attenzione una conseguenza che la liturgia produce sull'orazione a livello tematico. Tale conseguenza si riallaccia direttamente ai brani biblici proposti alla lettura durante il rito, e conseguentemente ripresi dall'omileta nel corso del suo intervento. I testi scritturistici impiegati – in particolare i Salmi 14 e 114 – hanno lo scopo di offrire i criteri di interpretazione della vita del defunto ponendo l'accento sulle qualità morali e religiose della sua esistenza. Essi concorrono così a costruire, rafforzandola, quella figura imperiale che Ambrogio delinea imperniandola sul tema della *fides*, fulcro delle *uirtutes imperatoris* e fondamento primo della *capacitas imperii*⁽²⁸⁸⁾. E' su questo tema che viene ora a costruirsi la *laudatio* del defunto imperatore, e la forte presenza della Bibbia porta a concepire l'elogio del sovrano secondo dei criteri del tutto innovativi: non sono più i *topica* classici a guidare Ambrogio nell'intento di fornire una descrizione encomiastica di Teodosio, ma la figura del sovrano viene ora sottoposta – con esito ampiamente positivo – al realistico giudizio della Scrittura circa la *fides* ed i *mores*.

Troviamo quindi confermata e un po' più dettagliatamente delineata nei suoi tratti principali, la *nouitas* che Ambrogio rappresenta in ordine alla concezione ed alla rappresentazione del *princeps christianus*. Tale *nouitas* si era già manifestata a livello tematico a partire dall'analisi delle virtù imperiali quali emergono dal confronto con il panegirico di Pacato; essa si arricchisce ora di elementi più propriamente attinenti all'ambito letterario, formale e retorico.

Tornando per un attimo al paragone con l'orazione pacatiana, posso ora sottolineare che gli elementi di differenziazione più sopra riscontrati vanno necessariamente integrati su un piano allo stesso

(287) Intervento di M. FUHRMANN nella *Discussion* che segue Y.-M. DUVAL, *Formes profanes...*, 300. Le osservazioni di Fuhrmann si riferiscono al complesso delle orazioni ambrosiane, ma dallo svolgimento della relazione di Duval e della discussione che ne segue (alla quale parteciparono illustri specialisti, quali R. Herzog e Alan Cameron) si evince che esse si applicano in modo del tutto particolare al *De obitu Theodosii*.

(288) Cf anche il giudizio di Bonamente riportato *supra*, n. 212.

tempo strutturale e contestuale: certamente il pubblico senatorio ed altolocato che costituiva l'uditorio del retore gallico era animato da sentimenti alquanto diversi da quelli che pervadevano i partecipanti alle esequie di Teodosio, e pure assai differente era lo scopo che si prefiggevano i due oratori. La Lovino, nell'istituire il confronto tra le due orazioni, afferma di tener conto di questo dato, e dichiara che il paragone può essere condotto solo sul piano delle «convergenze tematiche» relative alla «esaltazione delle virtù che, secondo l'*Herrscherideal* dell'epoca, dovevano contraddistinguere il *princeps*, conferendo legittimità morale al suo potere»⁽²⁸⁹⁾. Ma in questo modo la studiosa pugliese mostra di ritenere ancora possibile una «storia delle idee» che pretende di isolare gli enunciati nella loro dimensione puramente letteraria, ignorando la complessità del fatto comunicativo, rituale e simbolico all'interno del quale vengono prodotti. Così facendo essa si preclude, di fatto, proprio la comprensione di quella figura imperiale che vuole indagare, e che si rivela solo a chi ne sappia cogliere la formazione attingendo a tutti gli elementi che concorrono a delinearla.

Prima di proseguire nella ricerca penso sia importante stabilire un punto fermo, che recuperi e fissi i risultati della ricognizione operata nel corso del presente capitolo, relativamente alla questione del genere letterario del *De obitu Theodosii*. La recensione delle forti componenti di novità che Duval compie nel suo articolo rende lo studioso francese piuttosto cauto nel proporre delle classificazioni precise, e gli fa dire che gli scrittori cristiani hanno «modificato e disteso»⁽²⁹⁰⁾ i quadri retorici classici, in modo tale che la loro pratica dell'arte retorica va molto più in là della teoria, peraltro da loro ben conosciuta. Il compito di tentare una definizione delle orazioni funebri ambrosiane viene assunto da J. Fontaine nella *Discussion* seguita alla relazione di Duval. Riporto dunque la

(289) A. LOVINO, *Su alcune affinità*, 371.

(290) Y.-M. DUVAL (*Formes profanes*, 290 s.) paragona l'attitudine di chi ricerca nelle opere ambrosiane delle classificazioni troppo schematiche alla prospettiva degli stessi Padri che studiavano la Bibbia applicandovi le categorie della retorica classica, e conclude: «vouloir à tout prix retrouver l'*ars gréco-romaine* dans un texte biblique risquait de rendre aveugle à l'esthétique véritable et multiple de la Bible. On sera moins sévère pour une telle attitude en relevant que cette erreur a été, *mutatis mutandis*, celle même des critiques modernes qui ont trop étudié les oraisons funèbres d'Ambroise en projetant sur elles les cadres classiques. On y verra le signe de l'importance que conservent à l'époque les genres littéraires, quels qu'ils soient. On constatera aussi que ces Ecrivains et Ambroise en particulier ont, par mimétisme biblique, modifié, distendu ces cadres, de sorte qu'il y a davantage dans leur pratique que dans leur théorie. Ce n'est pas chose unique dans l'histoire de la littérature...».

parte del suo intervento relativa al *De obitu Theodosii*, alla quale farò seguire alcune precisazioni:

«Il genere dell'orazione funebre nasce nel cuore medesimo della liturgia cristiana, tra quelle due altre "prese di parola" che sono la lettura dei testi sacri e l'innodia. Arrivato al termine della sua maturazione ambrosiana, con l'Orazione funebre di Teodosio, tale genere coincide infine con una specie particolare del genere specificamente cristiano dell'omelia, che è allo stesso tempo esegetico e parenetico: nel nostro caso un sermone che commenta il Salmo 114 allo scopo di trarne degli insegnamenti pratici per l'uditorio della Corte e, più particolarmente, per lo stato maggiore imperiale ed il giovane Onorio. La natura singolare di questa predicazione gli permette [scil. ad Ambrogio] di prendere le distanze dai suoi modelli ed antecedenti antichi; ma gli impone anche, dal momento che si tratta di farsi comprendere efficacemente da un uditorio ufficiale, dove si mescolano ai cristiani dei convertiti di fresca data e dei letterati legati ai linguaggi della letteratura antica, di non abbandonare totalmente il ricorso ai rimandi profani... Paradossalmente, come poco prima per quanto riguarda l'apologetica, è dunque qui la preoccupazione dell'efficacia pastorale che limita una cristianizzazione totale dei temi e dell'espressione a tutti i suoi livelli»⁽²⁹¹⁾.

La proposta di Fontaine mi trova solo in parte consenziente, dal momento che l'assegnazione del *De obitu Theodosii* al genere omiletico mi sembra richiamare alcuni tratti delle conclusioni di Ruiz, che ho già discusso ampiamente nel corso del primo capitolo. In particolare ritengo che lo studioso francese non tenga nella dovuta considerazione la presenza nell'orazione di un proemio e di un epilogo chiaramente ascrivibili al genere della *oratio funebris*, e quindi sia portato a sottovalutare anche gli altri indizi retorici dello stesso genere più sopra rinvenuti⁽²⁹²⁾ relativamente alla parte centrale del testo ambrosiano.

L'avvenuto riconoscimento dell'importanza del Salmo 114 in ordine alla descrizione della figura teodosiana e la contemporanea presenza dei termini *solari* e *dolor* (parr. 33 e 35) nel corso della sua *expositio* da parte di Ambrogio mi inducono a pensare che la principale novità formale del *De obitu Theodosii* trovi invece proprio qui la sua manifestazione, consistente – a mio avviso – nel fatto che il vescovo milanese ha intenzionalmente affidato alla Scrittura il compito di guidare sia la *laudatio* del defunto (con le opportune precisazioni notate sopra⁽²⁹³⁾) sia la *lamentatio* e la *consolatio*, giungendo così a dare una forma nuova e inedita alla parte centrale della sua orazione⁽²⁹⁴⁾. Si comprende così più chiaramente anche la ragio-

(291) Intervento di J. Fontaine in: Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 292.

(292) Cf *supra*, par. 1.4.

(293) Cf *supra*, ad notam 286.

(294) Sono confortato in questa affermazione dall'opinione di Y.-M. DUVAL

ne dell'impiego di un tono esegetico-parenetico in molti passi dei parr. 17-38: esso era necessario per l'espressione dell'argomentazione biblica, ma sarebbe a mio avviso esagerato ritenere che tutta l'orazione vada compresa a partire da questo genere.

Non vi è dubbio, quindi, che Ambrogio abbia inteso pronunciare una vera *oratio funebris* per l'imperatore Teodosio, ma è altrettanto sicuro che la novità conferita dal cristianesimo a tale figura lo abbia portato a rimodellare profondamente uno schema che – nato in un ambiente pagano fortemente segnato da una *Weltanschauung* in base alla quale la lode del defunto si riduceva essenzialmente ad una *memoria* priva di speranza – si dimostrava agli occhi del vescovo bisognoso di un'ampia revisione, affinché potesse esprimere la ferma certezza di un'avvenire felice ed ultraterreno⁽²⁹⁵⁾.

Un ultimo punto resta ancora da indagare, proprio a partire dalle conclusioni appena riportate: esso pone la domanda relativa alla possibilità che una orazione funebre come quella pronunciata da Ambrogio, e quindi anche una figura imperiale presentata diversamente rispetto al modello tradizionale, riuscisse ad assolvere ai compiti che le erano attribuiti dalla consuetudine del cerimoniale. La questione, come si vede, riguarda direttamente il tema della continuità/discontinuità nella tradizione politica ed ideologica dell'impero romano, originata dal processo di cristianizzazione. A questa materia, che mi porterà ad approfondire lo scopo dell'orazione ed il significato della *inuentio crucis*, dedico il prossimo paragrafo.

(*Formes profanes*, 285 s.), che scrive: «la plasticité des textes bibliques n'a d'égale que celle qu'Ambroise confère aux cadres ou aux thèmes profanes. Car il serait erroné de dire qu'il n'y a aucune trace d'un cadre rhétorique et moins encore aucune volonté de la part d'Ambroise de se plier aux devoirs et aux joies de l'affection. [...] En réalité, quelle émotion tout au long de ce discours! N'est-il pas significatif que le seul endroit où Ambroise éclaire sa démarche soit celui où il avoue qu'il prolonge son discours pour se «consoler»? (§ 35) C'est là le seul emploi de *solari* dans cette *Oraison funèbre*. La consolation ne provient plus désormais d'une ratiocination et d'un appel à des arguments destinés à convaincre ou à charmer la raison. Elle est dans le tableau d'une vie où Ambroise découvre l'imitation de Jésus. [...] ... l'orateur [a] mis dans la bouche de l'Empereur chrétien un poème d'un roi selon le cœur de Dieu, et... il [a] fait de cette prière de l'Eglise l'essentiel de son *Oraison funèbre*».

(295) Cf anche l'intervento di P. L. Schmidt in Y.-M. DUVAL, *Formes profanes*, 297: «die Originalität des Ambrosius wäre demnach so zu bestimmen, dass er das verfügbare Repertoire von Topoi zumal der philosophischen *consolatio* frei handhabte und christlich um- bzw. überformte»; ed infine un altro passo dello stesso Duval (*ivi*, 288): «Les oraisons funèbres chrétiennes, "profanes" dans leur origine, se sont trouvées insérées dans un cadre religieux qui a réagi sur elles. [...] Mais il s'est trouvé, chez Ambroise, que la culture littéraire et philosophique s'est, à l'occasion de ce genre littéraire et de son contenu, trouvée confrontée avec une question beaucoup plus vaste et fondamentale: celle de la vérité révélée et de son expression».

4.3. *Cerimonia cristiana e cerimonia imperiale: esaltazione e successione del sovrano*

Nell'analisi della figura imperiale ho fino ad ora posto l'accento in modo particolare su quegli elementi che dimostrano la qualità eminentemente cristiana della sua presentazione da parte di Ambrogio. La raffigurazione di Teodosio come *fidelis christianus* si è infatti dimostrata essere un tratto dominante dell'orazione funebre a lui dedicata, ed è emersa in modo del tutto speciale dal fondersi dei piani retorico, biblico e liturgico.

Ma nel predisporre le esequie del sovrano, e particolarmente nell'assumere il compito – sebbene mediato dalla funzione di presidente dell'assemblea culturale – di *oratore ufficiale*, Ambrogio si apprestava a svolgere una funzione pubblica che travalicava l'ambito religioso per approdare a quello politico-istituzionale. Gli veniva infatti richiesto – dalla consuetudine, innanzitutto, ed inoltre dalla tutt'altro che serena contingenza politico-militare – non solo di commemorare dal punto di vista della fede il cristiano Teodosio, ma anche di parlare del defunto imperatore romano, offrendo una interpretazione della sua vita, della sua morte e della sua attuale condizione ultraterrena che potesse venire compresa anche dai non cristiani, e dalla quale tutti gli astanti potessero ricavare una qualche rassicurazione in ordine alla stabilità ed alla continuità del principato.

Si trattava dunque, per il vescovo milanese, di svolgere un'incarico di non poco conto e di delicatissima conduzione: integrare nella celebrazione cristiana delle esequie quei tratti del cerimoniale imperiale che – mediante un processo lungo di secoli ed iniziato ai tempi di Augusto – si erano venuti costituendo con lo scopo di guidare e dare forma al processo di elaborazione collettiva del lutto imperiale e del passaggio dei poteri al successore. Tale compito doveva essere svolto – come si è detto – con una duplice attenzione: mantenere il carattere cristiano della celebrazione (quale riflesso della cristianizzazione dell'impero che, per usare un'espressione di Bonamente, «era un fatto compiuto, anche se non esaurito»^[296]) e nello stesso tempo recuperare una modalità espressiva – fatta tanto di simboli quanto di immagini e *loci* letterari – di origine pagana, ma alla quale non si poteva rinunciare perché veicolo a tutti comprensibile di quel messaggio di continuità che era assolutamente necessario trasmettere ai presenti.

(296) Cf G. BONAMENTE, *Potere politico*, 85: «al momento in cui Teodosio scompariva, la assimilazione del Cristianesimo nell'impero romano era un fatto compiuto, anche se non esaurito».

Ambrogio non si sottrae a questa responsabilità ed assume nel *De obitu Theodosii* – reinterpretandoli in chiave cristiana – temi e simboliche già propri del cerimoniale imperiale. Troviamo quindi nella sua orazione numerosi elementi che la rendono idonea ad assolvere i due scopi individuati da S. MacCormack – nel suo ampio e dettagliato studio dedicato all'analisi delle cerimonie della tarda antichità – come propri delle esequie imperiali: «da un lato, esprimere e mantenere una certa continuità tra un imperatore ed il suo successore, e dall'altro, consegnare l'imperatore defunto al posto spettantegli in cielo»⁽²⁹⁷⁾. Questi due aspetti, che nella tradizione imperiale si erano andati sviluppando in varie forme, mantenendo sostanzialmente, soprattutto in occidente, la fisionomia di due distinti atti – la *consecratio* del sovrano defunto e la *accessio* del nuovo imperatore, nella quale era l'esercito ad avere un ruolo di primo piano⁽²⁹⁸⁾ –, sono trattati da Ambrogio in strettissima correlazione, e vengono ricondotti unitariamente al tema della *fides*.

La situazione venutasi a creare con la morte di Teodosio rendeva senza dubbio urgente e drammatica la necessità di stabilizzare il quadro politico: il fresco ricordo dei reiterati tentativi di usurpazione verificatisi sotto il regno del defunto sovrano, l'inquieta situazione delle frontiere, la giovane età di Arcadio ed Onorio facevano della successione al trono una questione tutt'altro che tranquilla, nella quale risultava decisivo il ruolo dell'esercito. E' quindi ai soldati che Ambrogio si rivolge a più riprese, ed in forma diretta, invitandoli alla fedeltà nei confronti dei legittimi eredi: la frequenza e l'insistenza di questi interventi nel corso dell'orazione⁽²⁹⁹⁾ balza immediatamente all'attenzione del lettore odierno – così come degli ascoltatori contemporanei –, e fa di questo tema uno degli aspetti fondamentali del *De obitu Theodosii*, come scrive – tra gli altri – F. E. Consolino, affermando che «scopo primario di questa orazione funebre è sostenere i diritti al trono del piccolo Onorio, facendo appello alla lealtà di corte ed esercito, in nome degli obblighi acquisiti nei confronti di Teodosio»⁽³⁰⁰⁾.

(297) Cf S.G. MACCORMACK, *Art and ceremony*, 144.

(298) La questione riguardante l'evoluzione di questi due momenti – fondamentali per lo sviluppo dell'ideologia imperiale – ed il mutare dei soggetti che vi erano coinvolti (Senato, esercito, popolazione...) è lunga e complessa, e viene trattata magistralmente dalla MacCormack nell'opera citata alla nota precedente. Da parte mia mi occuperò del tema in modo assai circoscritto, limitandomi a considerarne gli aspetti legati al contesto ed alle tematiche del *De obitu Theodosii*.

(299) Cf in particolare i parr. 2. 6-8. 10-11.

(300) F. E. CONSOLINO, *L'optimus princeps*, 1039 s. La proposta della studiosa italiana tende, come si è detto, a fare della difesa dei diritti degli eredi lo scopo principale del *De obitu Theodosii*. Pur accettando le sue osservazioni, ritengo necessario accostarle alle conclusioni di Y.-M. DUVAL, che sottolinea maggiormente

Gli argomenti che Ambrogio sviluppa per invitare i soldati alla lealtà ci mostrano un primo esempio della sua capacità di fondere la visione cristiana dell'imperatore da lui proposta con la prospettiva tradizionale: se infatti egli fonda – giocando sul doppio significato del termine latino⁽³⁰¹⁾ – la richiesta di fedeltà/*fides* rivolta all'esercito sulla fede/*fides* in Dio che ha assicurato il successo militare a Teodosio⁽³⁰²⁾, il suo discorso è perfettamente intelligibile anche ai non cristiani: come scrive infatti Heim, «la conclusione di Ambrogio è netta: "Theodosii ergo fides fuit uestra uictoria". Questa frase, messa in parallelo con "fides imperatoris militum uirtus est", mostra chiaramente che la "uirtus" conferita ai soldati dalla fede imperiale non è altro che l'antica potenza di vittoria, la forza soprannaturale che rende invincibile»⁽³⁰³⁾.

Poco più avanti, al par. 10, viene proposto, sempre alle truppe intervenute al funerale, un *exemplum* biblico tratto dal IV libro dei Re (4Reg 6,13-20): in esso si parla dell'aiuto divino che Elia, attaccato da un esercito nemico, riceve nella forma di un'armata angelica. Gli esseri celesti, invisibili agli occhi dei nemici infedeli ma non al profeta ed al suo servo, mettono in fuga gli assalitori, che se ne tornano ciechi alla loro città. L'assimilazione della cecità fisica – che causa la sconfitta militare – alla mancanza di fede è immediatamente perspicua, e si riconduce al tema dei paragrafi precedenti; ma quello che più deve attirare la nostra attenzione è il particolare dell'esercito celeste che viene in aiuto dell'uomo di fede: è sempre Heim a sottolineare questa immagine, notando che «la visione degli angeli che hanno attorniato Elia e che stanno ugualmente intorno all'imperatore credente non può non ricordare il passo del panegirico di Costantino nel quale si descrive l'armata

l'intenzione ambrosiana di rappresentare agli occhi di Onorio un modello da seguire. Lo studioso francese scrive in proposito (*Formes profanes*, 285, *passim*): «Constantin a ouvert une ère nouvelle, celle d'un Empire soumis aux lois du Christ et non plus à la puissance ni à la passion effrénées. [...] Ambroise n'a pas besoin de préciser davantage sa pensée pour qu'Honorius en découvre les leçons. [...] A Honorius, Ambroise donne... comme modèles Gratien et Theodose...». Cf anche *infra*, n.305

(301) Su questo punto mi sono già soffermato nel corso del capitolo secondo, ma la ripresa del tema mi sembra ora utile e giustificata, dacché l'allargamento di prospettive acquisito con il procedere della ricerca permette ora di cogliere assai meglio la coerenza della proposta ambrosiana.

(302) Cf gli ormai più volte citati parr. 6-8 (*passim*): «*fides militum imperatoris perfecta aetas est; est enim perfecta aetas, ubi perfecta est uirtus. Reciproca haec, quia et fides imperatoris militum uirtus est. Recognoscitis nempe, quos uobis Theodosii fides triumphos adquisiuerit. [...] Theodosii ergo fides fuit uestra uictoria: uestra fides filiorum eius fortitudo sit*».

(303) F. HEIM, *VIRTUS: Idéologie politique*, 344s.

celeste che cavalca attraverso l'aria venendo in soccorso dell'imperatore. Si può ammirare l'abilità di Ambrogio nel rimpiazzare l'immagine pagana: egli richiama i Dioscuri per mezzo di una pagina biblica perfettamente pertinente»⁽³⁰⁴⁾. Anche in questo caso, dunque, ci troviamo di fronte ad una precisa scelta del vescovo milanese, che ci mostra quanto egli fosse cosciente dell'importanza che la sua partecipazione attiva alle esequie imperiali poteva avere, in ordine al consolidamento dell'idea di un impero cristiano.

Questa medesima intenzionalità lo spinge ad incentrare tutta la figura teodosiana sulla *fides*, provocando in questo modo non solo la ridefinizione del quadro delle virtù imperiali, ma anche la rilettura della storia passata e la formulazione delle prospettive future. Ciò risalta con chiarezza sia nelle parti dell'orazione in cui Ambrogio, quasi ad ammonimento per Onorio⁽³⁰⁵⁾, delinea le condizioni per la successione al trono, sia nella rielaborazione che egli offre del tema della *consecratio* dell'imperatore defunto.

Nella descrizione dell'ascesa al cielo di Teodosio, fin dalle prime battute dell'orazione rappresentato quale abitatore della Gerusalemme celeste «*iure pietatis*» (2)⁽³⁰⁶⁾, Ambrogio riprende un motivo consueto e largamente presente nella letteratura a lui anteriore⁽³⁰⁷⁾, rileg-

(304) F. HEIM, *La théologie de la victoire*, 166. Il riferimento pagano è a *Pan.* X, 14-15, ed. E. GALLETIER, vol. II, 177 s.

(305) F. E. CONSOLINO (*Il significato dell'inventio crucis nel 'De obitu Theodosii'*, «Annali della Facoltà di Lettere di Siena» 5 [1984] 179) ritiene che Ambrogio si rivolga piuttosto alla corte, dal momento che la giovane età di Onorio rende «molto improbabile che avesse qualche potere decisionale». L'osservazione è certamente pertinente, ma non esclude l'intenzione, da parte del vescovo milanese, di mirare non tanto ad un effetto immediato, quanto piuttosto ad una sorta di «istruzione» nei confronti del giovane imperatore, che avrebbe forse ricordato le frasi ascoltate associandole ad un momento del quale certamente poteva e doveva intuire la solennità.

(306) Cf anche le seguenti espressioni: «*in illam Hierusalem supernam, ubi nunc positus dicit...*» (2); «*in quam festinaui intrare Theodosius atque ingredi ciuitatem Hierusalem...*» (31); «*beata plane, quae [scilicet Constantinopolis] paradisi incolam suscipis et habitatorem supernae illius ciuitatis augusto sepulti corporis tenebis hospitio*» (56).

(307) Nell'opera già citata alla n. 297 (S.G. MACCORMACK, *Art and ceremony*, cf soprattutto le pp. 93-145), la MacCormack ricostruisce dettagliatamente il percorso di questa immagine, mostrando le diverse sottolineature che essa riceve e che vengono determinate dall'area geografica (occidente latino ed oriente greco) e dal periodo storico (inizio del principato, ingresso e assimilazione di elementi orientali, epoca tetrarchica...) presi in considerazione. Rimandando al suo studio per una panoramica completa, mi preme qui ricordare le fasi salienti dell'evoluzione del tema. Nata in occidente come un atto della *pietas* del successore, «who conferred *consecratio*» (*ivi*, 115), la collocazione celeste dell'imperatore riceve un forte impulso dall'incontro con la prospettiva orientale, dove «the divinity of rulers, whether before or after death, was a *fait accompli*... long before Caesar and Augustus» (*ivi*,

gendolo in termini totalmente cristiani ed imperniandolo, ancora una volta, sul tema della *fides*. Il tragitto che l'anima del defunto imperatore compie per giungere al luogo del suo riposo diventa infatti l'occasione di un vero e proprio esame circa la fede e le opere⁽³⁰⁸⁾, ed il suo nuovo, definitivo *status* di *incola paradisi*⁽³⁰⁹⁾ viene descritto nell'orazione ad un duplice livello che sottolinea fortemente il permanere della presenza di Teodosio nel figlio e con il figlio, riproponendo con nuovi argomenti il tema della continuità del regno. Se infatti Ambrogio al par. 16, poco prima della descrizione dell'ascesa al cielo appena richiamata, si dice sicuro che da lassù il sovrano non mancherà di assistere i propri eredi⁽³¹⁰⁾, al termine dell'orazione lo stesso concetto viene da lui ribadito in altri termini, allorquando descrive, rivolgendosi espressamente ad Onorio, l'arrivo delle spoglie auguste a Costantinopoli⁽³¹¹⁾.

Come nota la MacCormack, «la processione del defunto imperatore verso il suo definitivo luogo di riposo è resa da Ambrogio facendo uso dell'immagine del trionfo, richiamando l'esistenza di questa immagine nelle processioni funerarie imperiali del primo impero»⁽³¹²⁾; la qualità cristiana della sua descrizione è però fuori di dubbio, dacché non solo è scomparso ogni accenno alla presenza dei senatori⁽³¹³⁾, ma lo stesso concetto di *adventus* viene profondamente mutato: «Teodosio non fu scortato, come si aspettava la Costantinopoli terrena, dall'esercito gallico e dai simboli del potere come in un *adventus* terreno, ma da angeli e santi, cosicché l'immagine ed il cerimoniale dell'*adventus*, esplicitamente richia-

114). Con l'epoca della Tetrarchia, la prospettiva viene in parte capovolta: la *consecratio* non è più intesa come un atto che parte dalla terra per concludersi in cielo, ma assume i caratteri di una legittimazione del potere terrestre, conferita dal fatto che esso rispecchia la situazione celeste: «the problem of continuity was no longer viewed entirely in terrestrial terms: continuity between an emperor and the next... became an explicit continuity between heaven and earth» (*ivi*, 120 s.).

(308) *De obitu Theodosii*, 18: «*ergo discedens e terris pia anima et sancto repleta spiritu quasi interrogantibus his, qui sibi occurrerent, cum sese ad sublimia et superna subrigeret, dicebat: "Dilexi". Nihil hoc plenius, nihil expressius. Interrogabant angeli uel archangeli: "Quid egisti in terris?" – occultorum enim solus cognitor deus –; dicebat: "Dilexi". Hoc est dicere: legem impleui, euangelium non praeteriui*».

(309) Cf *De obitu Theodosii*, 56.

(310) *De obitu Theodosii*, 16: «*Theodosius uero plenus timoris dei, plenus misericordiae, speramus, quod liberis suis apud Christum praesul adsistat, si dominus propitius sit rebus humanis*».

(311) Cf *De obitu Theodosii*, 56.

(312) S.G. MACCORMACK, *Art and ceremony*, 145.

(313) Che, come nota la studiosa americana, avevano accompagnato i funerali di Pertinace e Severo (cf *ivi*, 146).

mati, vennero trasformati in una nuova immagine di *adventus* in cielo, nella città superna»⁽³¹⁴⁾. In questo modo, conclude la studiosa americana, «Costantinopoli, luogo dei resti terreni dell'imperatore, fu legata alla Gerusalemme celeste, abitazione dell'anima dell'imperatore»⁽³¹⁵⁾, ed in questo legame si manifestava chiaramente, in termini familiari all'uditorio, la continuità del principato che Ambrogio con forza proponeva quale condizione per la stabilità dell'impero. L'assistenza che Teodosio fornirà ai figli dal cielo viene inoltre espressa con toni decisamente cristiani e tali da non lasciar adito ad alcun dubbio circa la sua nuova funzione, che non è quella di un essere divinizzato, ma «soltanto» quella di intercessore «*apud Christum*»⁽³¹⁶⁾.

La presentazione di Teodosio quale abitatore celeste non assolve solo al compito di riprendere il tema classico della *consecratio*, e conseguentemente di rinforzare il diritto a regnare di Onorio e Arcadio mediante il permanere di un legame con il padre, ora più prossimo a Dio. Come scrive la Consolino, la successione a Teodosio avviene «in una situazione ideologicamente fluida, che non pone nella continuità dinastica l'unico criterio di trasmissione del potere»⁽³¹⁷⁾: in tale contesto riallacciarsi al motivo della *consecratio*, ancorché operazione necessaria a motivo della intelligibilità della simbolica che vi era connessa, poteva non essere sufficiente. «Di qui – sempre secondo la studiosa italiana – l'opportunità di invocare in favore dei principi ereditari ragioni molteplici, riconducibili sia alla tradizione più antica che alle nuove possibilità offerte dall'adesione del *princeps* al cristianesimo»⁽³¹⁸⁾: tra queste «nuove possibilità» rientra la proposizione del tema della *inuentio crucis*, che Ambrogio effettivamente innesta, quale sviluppo del tutto autonomo, sulla propria ripresa del motivo della *consecratio*. Mi sembra dunque opportuno considerare più da vicino i parr. 39-53 dell'orazione, poiché dal loro esame scaturirà quella che ritengo essere la conferma definitiva della preminenza della *fides* quale tratto caratteristico dell'immagine imperiale ambrosiana.

All'arrivo dell'anima di Teodosio nelle regioni celesti Ambrogio fa seguire una descrizione⁽³¹⁹⁾ del suo incontro con alcuni personaggi che già hanno concluso la sua esistenza terrena. Come nota la MacCormack, il vescovo «definisce la vita futura... in base

(314) *Ivi*.

(315) *Ivi*.

(316) Cf n. 310.

(317) F. E. CONSOLINO, *Il significato dell'inventio crucis*, 176-177.

(318) *Ivi*, 177.

(319) *De obitu Theodosii*, 39-40.

all'*establishment* politico e religioso contemporaneo. Egli crea un aldilà... che i suoi ascoltatori potevano comprendere nei termini di ciò che essi già conoscevano del "qui" e "adesso"⁽³²⁰⁾. Ma lo scopo di Ambrogio non è solo quello di fornire ulteriori elementi attestanti la beatitudine di Teodosio: al di là della breve menzione dell'incontro con i figli e la moglie, la scelta delle persone che popolano l'aldilà è frutto di una precisa intenzionalità dell'oratore, che introduce in questo modo un vero e proprio giudizio storico e teologico sugli imperatori passati. L'elemento determinante è la fede, più precisamente l'ortodossia nicena, ed in base alla conformità con essa viene stabilita la sorte dei principi, che Ambrogio sembra quasi «classificare» in vari gruppi.

Godono della beatitudine eterna – e vengono quindi esplicitamente nominati – solo Graziano, che muove incontro a Teodosio, e Costantino: i primi due vengono definiti «*bonus uterque et pietatis interpres largus*»⁽³²¹⁾, a causa della loro adesione sincera alla fede nicena; Costantino, dal canto suo, trova il motivo specifico della sua presenza celeste nel fatto che «*primus imperator credidit et post se hereditatem fidei principibus dereliquit*»⁽³²²⁾. Un gradino più in basso stanno i «*reliqui principes christiani*»⁽³²³⁾, dei quali non vengono nemmeno menzionati i nomi; ed il motivo della loro inferiorità – nota Bonamente – sta nella loro «politica tollerante o di aperto favore verso l'arianesimo»⁽³²⁴⁾. Coerentemente con questa impostazione gli usurpatori Massimo ed Eugenio, rei di *perfidia*, sono collocati all'inferno, proponendo quella che la MacCormack definisce «una variante cristiana della *damnatio memoriae*»⁽³²⁵⁾.

La presenza di Costantino, e la conseguente esplicitazione del tema, già annunciato all'inizio dell'orazione⁽³²⁶⁾, dell'*hereditas fidei*, introducono il racconto dell'*inuentio crucis*⁽³²⁷⁾, che ha lo scopo di dimostrare come il principio di legittimazione al governo dell'impero che Ambrogio ritiene più importante, tale da superare persino quello dinastico, sia costituito dalla fede. La narrazione della vicenda di Elena intende mettere in luce il ruolo da protagonista che lo

(320) S.G. MACCORMACK, *Art and ceremony*, 148.

(321) *De obitu Theodosii*, 39. Cf anche al par. 52: «*non ergo mentita est prophetia dicens: Ambulabunt reges in lumine tuo. "Ambulabunt" plane ac maxime Gratianus et Theodosius, prae ceteris "principes", non iam armis militum, sed meritis suis tecti, non purpureum habitum, sed amictum induti gloriae.*»

(322) *De obitu Theodosii*, 40.

(323) *De obitu Theodosii*, 51.

(324) G. BONAMENTE, *Potere politico*, 117, n. 94. Cf anche *supra*, n. 206.

(325) S.G. MACCORMACK, *Art and ceremony*, 149.

(326) Cf *De obitu Theodosii*, 9.

(327) *De obitu Theodosii*, 41-48.

Spirito Santo svolge nel ritrovamento delle reliquie della Passione e, conseguentemente, nel fornire a Costantino i nuovi simboli del potere imperiale. Come scrive F. E. Consolino, «attribuendo ad Elena (e non a Costantino) l'ispirata dimostrazione dei disegni provvidenziali sull'impero romano, egli [*scilicet* Ambrogio] sgancia questa dimostrazione da precisi legami con i singoli sovrani, e la rende valida una volta per tutte: la pietà cristiana diventa una giustificazione supplementare del diritto al regno, e si affianca al diritto dinastico»⁽³²⁸⁾.

La «novità» delle insegne del potere imperiale (diadema e morso) non sta tanto nel loro impiego – erano ornamenti regali il cui uso si ricollegava alla tradizione greca –, quanto nel loro significato, che risulta profondamente mutato dal rapporto che essi si trovano ad avere con la Croce di Cristo. Ambedue i simboli, infatti, avevano un retroterra di significati tendenzialmente negativo: il diadema, che fa la sua comparsa definitiva nell'ambito imperiale romano solo all'inizio del IV secolo in connessione con il titolo *dominus*⁽³²⁹⁾, era il simbolo del potere assoluto, ed il morso – come ha messo in evidenza E. Villari – «si configura come simbolo di potere e [...] strumento di violenza e di costrizione» associato in particolare alla figura del tiranno⁽³³⁰⁾. Assumendo questi due oggetti – ben presenti all'immaginario collettivo con il loro significato di strumenti di oppressione – e capovolgendone completamente la funzione, il vescovo milanese compie un'operazione di grande efficacia espressiva, dotando la sua argomentazione di simboli immediatamente comprensibili, che sa rappresentare alla mente dei suoi uditori con tratti vivissimi⁽³³¹⁾.

(328) CONSOLINO, *Il significato dell'inventio crucis*, 179.

(329) Nel volume di A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1980, si trova (pp. 263-268) una dettagliata analisi dei significati e della storia dell'impiego del diadema, alla quale rimando. Lo studioso ungherese cita, per l'utilizzo di questo ornamento, «erst Licinius, bei dem sich das Diadem ebenfalls – wenn auch nicht offiziell – zeigt und vollends Constantinus...» (*ivi*, 267). Cf anche *ivi*, 266: «mit der Legalisierung des *dominus*-Titels am Anfang des 4. Jahrhunderts auch das Diadem angenommen wird».

(330) E. VILLARI, *Il «chalinus» come «sphragia» del tiranno*, «Civiltà classica e cristiana» 9 (1988) 117. Quando invece viene considerato in senso positivo – come avviene soprattutto in ambito filosofico –, il morso si configura quale «legame, freno, giusto limite alla *hybris* e alla violenza dell'animale non domato e selvaggio» (*ivi*), e quindi anche quale strumento pedagogico nei confronti dell'uomo.

(331) Benché, come sottolinea giustamente M. SORDI (*Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea*, in *Costantino il Grande. Dall'antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Macerata 18-20 Dicembre 1990*, Macerata, Università degli Studi di Macerata, 1992, t. II, 883-892) la corona ed il morso fossero oggetti preesistenti ad Ambrogio, dei quali dunque il vescovo non

L'influsso redentivo della fede cristiana sugli imperatori viene infatti descritto da Ambrogio (parr. 50-51) raffigurando gli imperatori pagani (definiti senza mezzi termini *tyranni*^[332]) come cavalli che nitriscono in preda alla libidine e come bestie dallo sguardo rivolto verso il basso, e mostrando l'azione della Croce di Cristo che come un morso ne frena l'insolenza, ne serra le mascelle e fa loro sollevare il capo, dirigendo il loro sguardo verso il cielo. L'immagine rappresentata ha doti di grande plasticità, e si affianca a quella del diadema, posto sul capo dell'imperatore affinché «*ubi sensus est, ibi praesidium*» (48). In questo caso è lo stesso oratore a farsi interprete delle riserve degli astanti nei confronti del simbolo impiegato, dal momento che si premura di precisare che la corona contenente la reliquia della Passione «*non insolentia... sed pietas est, cum defertur sacrae redemptionis*» (48). Il significato è chiaro: rendendo omaggio all'imperatore, in realtà si onora la Croce collocata sul diadema che egli porta in capo⁽³³³⁾.

La *capacitas imperii* del sovrano, dunque, deriva dalla fede, che assume i connotati dell'adesione dell'imperatore alla volontà manifestata da Dio nel consentire ad Elena il ritrovamento della Croce e dei chiodi santi⁽³³⁴⁾; questi stessi chiodi, trasformati nel morso e nel diadema, acquistano grazie ad Ambrogio la capacità di esprimere in sintesi i due requisiti fondamentali per la legittimità degli imperatori: la *fides* (raffigurata dalla croce posta sulla corona) e la *clementia* (intesa qui soprattutto come moderazione del potere assoluto e raffigurata dal morso, che recupera così il proprio significato positivo^[335]). Ho già dimostrato come queste due virtù

è l'autore («il *De obitu Theodosii* è un discorso ufficiale, pronunziato di fronte alla corte di Milano e ai soldati; e Ambrogio non parla di una corona immaginaria, ma della corona di Teodosio e di Onorio...»: *ivi*, 888), tuttavia si può parlare di una sua precisa scelta nel trattare di questi simboli e non di altri. Egli, infatti, si limita ad un rapido accenno alla porpora ed alle insegne militari (par. 52: «*Gratianus et Theodosius... non iam armis militum, sed meritis suis tecti, non purpureum habitum, sed amictum induti gloriae*»), ma è ben lontano dallo sviluppare questi due attributi imperiali come fa con il diadema ed il freno.

(332) *De obitu Theodosii*, 50: «*sed quaero: Quare sanctum super frenum, nisi ut imperatorum insolentiam refrenaret, conprimeret licentiam tyrannorum, qui quasi equi in libidines adhinnirent, quod liceret illis adulteria impune committere?*».

(333) *De obitu Theodosii*, 48: «*sapienter Helena, quae crucem in capite regum locavit, ut Christi crux in regibus adoretur*».

(334) *De obitu Theodosii*, 47: «*uisitata est Helena, ut redimerentur imperatores*».

(335) Cf *supra*, alla n. 330. Il significato positivo del freno è presente in PLATONE, *Phaedrus*, 254 c-e. Si può forse presumere che tale riferimento fosse noto ad Ambrogio, che quindi avrebbe buon gioco a mostrare la superiorità della fede, rispetto alla filosofia, come strumento di moderazione del potere. Cf una analoga giustapposizione in *De obitu Theodosii*, 14.

siano legate indissolubilmente ⁽³³⁶⁾ a livello concettuale: ora l'importanza che la loro considerazione unitaria riveste per Ambrogio riceve un'ulteriore conferma sul piano simbolico.

4.4. Osservazioni conclusive

Se torniamo, dopo questa lunga analisi, al quesito che avevo posto in apertura del precedente paragrafo – quando mi chiedevo se il *De obitu Theodosii* sapesse unire la *nouitas* ambrosiana relativa alla figura imperiale con un'enunciazione che tenesse conto dei temi tradizionalmente connessi alla morte di un sovrano – abbiamo ora alcuni elementi in più per tentare una risposta.

Ho cercato, in queste pagine, di mettere in luce come Ambrogio non solo non ignori l'importanza dei temi classici della *consecratio* e della *accessio*, ma ne sappia proporre una raffigurazione nello stesso tempo comprensibile nei termini ed innovativa nei contenuti. Nel fare ciò, inoltre, il vescovo milanese utilizza immagini e simboli (l'esercito celeste che soccorre Elia, il trionfo ultraterreno di Teodosio espresso con le forme dell'*adventus*...) che tendono a sostituire direttamente i riferimenti di stampo pagano ancora presenti all'immaginario collettivo. Da ultimo, ma non certo per importanza, mi sembra decisivo il fatto che Ambrogio abbia saputo innestare proprio su di un tema classico (l'ascesa al cielo dell'anima del defunto imperatore) la sua proposta più innovativa, cioè la sostituzione del principio di legittimità dinastica con quello basato sulla fede.

La risposta, dunque, mi sembra largamente affermativa, e tale da qualificare la stesura del *De obitu Theodosii* come un'opera di grande valore, tanto dal punto di vista dei contenuti quanto da quello dell'elaborazione formale: una profonda rivisitazione non solo dell'*oratio funebris* classica, ma anche delle cerimonie collegate alla successione imperiale.

FRANCESCO BRASCHI
Seminario Arcivescovile
Corso Venezia, 11
20121 MILANO

(336) Cf il paragrafo centrale del capitolo precedente, dedicato all'analisi delle *uirtutes imperatoris*.