

VI

Il tramonto dei valori ciceroniani (*ponos ed emporia* tra paganesimo e cristianesimo)

di ANDREA GIARDINA

1. Alla base di gran parte dell'indagine moderna intorno ai rapporti tra lavoro e valori sociali nel mondo antico, ricorre spesso un presupposto, esplicito o implicito. Secondo questo presupposto i valori che, per essere stati formulati in modo relativamente più ampio ed efficace in Cicerone, *off.* 1, 150 sg. e in altri luoghi dello stesso trattato, possiamo definire «ciceroniani»¹, si sarebbero trasformati globalmente e in modo radicale soltanto con la prevalenza della morale cristiana. La parabola, riflessa nelle molteplici esemplificazioni dei testi patristici, risulterebbe già compiuta nel IV secolo d.C.

Questo secolare luogo comune (non solo storiografico) merita più di una verifica.

¹ Non ignoro, ovviamente, l'esistenza di linee di trasformazione nel complesso degli scritti ciceroniani, né la presenza di sfumature variamente orientate all'interno di un singolo scritto ciceroniano o in opere redatte anche in anni non lontani l'una dall'altra (cfr. soprattutto le ricerche di E. NARDUCCI, ora raccolte in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, spec. il cap. VI, "Valori aristocratici e mentalità acquisitiva"): sicché il mio ricorrente riferimento, in questo saggio, al "sistema" dei valori ciceroniani, andrà inteso appunto nel senso indicato nel testo: vale a dire come il "sistema" formulato in *de officiis* 1, 150 sg. in modo tale da risultare, alla nostra considerazione, sufficientemente rappresentativo degli orientamenti *prevalenti* in Cicerone e nella cultura dei ceti alti greco-romani fino alla piena affermazione della sensibilità cristiana. Contributi rilevanti anche da parte di E. GABBA: cfr. soprattutto il saggio *Per un'interpretazione politica del 'de officiis di Cicerone'*, "RAL", 34, 1979, pp. 117-141 e le ricerche raccolte in *Del buon uso della ricchezza. Saggi di storia economica e sociale del mondo antico*, Milano 1988.

In un recente contributo dedicato alla polemica senechiana contro le *artes* (Ep. 90), Mario Pani² ha insistito sulla necessità di aggiungere – nello studio dei valori sociali nell'età dell'alto principato – all'analisi dei fenomeni di lunga durata, una prospettiva maggiormente ancorata ai tempi brevi, alle sollecitazioni che non provocano trasformazioni radicali ma che pure esprimono in modo significativo qualche forma di dialettica. Pani ha definito l'atteggiamento di Seneca «un caso di sconcerto», ponendo in evidenza l'isolamento della posizione senechiana sia nei confronti degli orientamenti precedenti sia nei confronti degli sviluppi ulteriori. Individuato l'aspetto traumatico della valutazione senechiana, in opposizione a inquadramenti che l'avevano appiattita dentro le coordinate di una mentalità diffusa e assai risalente, Pani ha invece colto come essa esprimesse una chiusura nei confronti di tendenze sociali attuali: «in sostanza Seneca pare rifiutare di fatto il tipo di struttura socioeconomica che potremmo definire 'pompeiana' per il ricordo delle botteghe annesse alle lussuose ville. Il lusso poteva creare in effetti un regime di accordo sociale, un'alleanza, fra ceti elevati ricchi e ceti bassi lavoratori, parte non piccola della plebe urbana: un connubio sotto vari aspetti spesso emergente in età giulio claudia e in buona parte operante negli ultimi anni del regno di Nerone»³. L'opportunità del richiamo di Pani – integrare alle prospettive lunghe la considerazione delle tensioni più rapide, anche se relativamente effimere – è evidente nei risultati stessi che ne sono derivati per l'intelligenza della polemica senechiana. Ma va anche detto che le consuete indagini centrate sui tempi lunghi non sono immuni da critiche nemmeno sul versante della loro stessa lunga periodizzazione. In altre parole: la prospettiva «lunga» spesso non lo è tanto da consentire la piena comprensione della natura profonda dei fenomeni considerati. Le indagini sui mestieri antichi e sulle loro rappresentazioni – che pure vantano una riflessione ormai secolare e una densa stratificazione di dibattiti – soffrono infatti di una grave rottura epistemologica, o meglio di una serie di rotture epistemologiche: i problemi vengono inquadrati, e la documentazione selezionata, in rapporto

² M. PANI, *La polemica di Seneca contro le artes* (Ep. 90). *Un caso di sconcerto*, in *Xenia. Scritti in onore di Piero Treves*, Roma 1985, pp. 141-150.

³ *Ibid.*, p. 146

alle cesure più consolidate della storia politica o alle partizioni, vecchie e nuove, degli insegnamenti accademici. Si ha talvolta l'impressione che l'obbligo, per lo storico, di giustificare i suoi periodizzamenti, passi in secondo piano rispetto a più rassicuranti abitudini. A soffrirne maggiormente è appunto la ricerca riguardante quei fenomeni che meno cambiano nel tempo o le cui trasformazioni, per la loro lentezza e per i continui recuperi che sembrano annullarle, richiederebbero gli scenari più vasti. Accade così che vengano individuati come specifici di un'epoca fenomeni che non lo sono, che si proponano false continuità, che si smarrisca (lo si diceva prima) la percezione dei mutamenti leggeri eppur significativi, che si esageri l'entità del nuovo.

La prima operazione da compiere è quella di sottrarsi al peso della categoria di «lavoro», assente, nella sua formulazione astratta, nel pensiero antico⁴. Ma anche, in notevole misura – cosa che non mi sembra sia stata mai adeguatamente sottolineata – quella di «commercio». Certo, nel vocabolario degli antichi il termine *mercatura* poteva assumere non di rado un'accezione conglobante, ma molto più spesso gli antichi tendevano a scindere, proponendo una connotazione di scala, che di fatto scomponeva – quasi fossero due attività diverse della crematistica – l'*emporion* e la *kapeleia*. Anche in questo caso, laddove la mentalità moderna tende a unificare, quella antica tende a separare. Così, più che discorsi generali sui rapporti tra mentalità e mercatura, è utile considerare i differenti livelli delle pratiche commerciali, esaminati in sé e nelle loro relazioni reciproche.

A queste scomposizioni «funzionali» corrispondono alcune scomposizioni etiche, evidenti soprattutto nella considerazione della *magna mercatura*: non sarà raro trovare, persino nello stesso testo, per esempio, spunti di ammirazione per il mercante marittimo che (come dice un'epigrafe brindisina) «sulle navi dalle vele veloci spesso percorse il grande mare»⁵ e una considerazione negativa del comportamento dello stesso tipo umano se considerato nel sistema delle relazioni sociali: come se quella dimensione etica valorizzata nel confronto tra l'uomo e gli elementi naturali si corrompesse nel momento stesso in cui l'uomo

⁴ Cfr. ora A. SCHIAVONE, *La struttura nascosta. Una grammatica dell'economia romana*, in *Storia di Roma*, 4, Torino 1989, p. 11 (con obbligatorio riferimento a J.-P. Vernant).

⁵ *CIL* IX 60 = *CLE* 1533.

entrava in contatto, non già con flutti e nemi, ma con altri uomini. Nessun autore pagano né cristiano ha mai negato il coraggio di chi affida la propria vita al mare: si sarà discussa, da varie angolazioni (anche di tono 'filosofico'), l'opportunità di questa scelta, ma non l'ardimento di chi la compiva. Il problema era un altro e consisteva in quella scintilla di avidità e di astuzia che si accendeva quando dal rapporto uomo-natura si passava a quello tra l'uomo e i suoi simili. Ancora una volta: sarebbe errato interpretare questi diversi orientamenti come «contraddizioni» o «incoerenze». L'unità delle riflessioni antiche intorno al ruolo del mercante marittimo sta proprio in questa apparente disarticolazione. Rimuovere queste specifiche caratteristiche delle riflessioni antiche in tema di mercatura vuol dire, di fatto, introdurre una modernizzazione sottile quanto insidiosa: quella frammentazione è infatti il segno unificante della mentalità antica in tema di pratiche commerciali. Anche un'indagine sul tramonto dei valori «ciceroniani» dovrà tener conto di questa prassi egiziale.

Alcune indagini che ho svolto sul rapporto tra attività commerciali e valori sociali⁶ dalla Grecia alla Roma classica, al tardoantico, con sondaggi in età medievale, mi hanno convinto che l'irruzione della sensibilità cristiana nel sistema dei valori sociali tradizionali (con particolare riferimento ai comportamenti acquisitivi) abbia prodotto effetti molto più complessi di quanto solitamente si ritenga, e abbia innescato in alcuni casi dinamiche di segno opposto a quelle che l'opinione storiografica diffusa ripete.

Così, l'*exemplum* immaginato da Cicerone nel *de officiis* (3, 50 sgg.), di un *vir bonus* che trasporta da Alessandria a Rodi una grande quantità di frumento, ritorna sostanzialmente – in pieno Medioevo – in un episodio della Vita di Gerardo di Aurillac (IX secolo), famoso modello di santità e di nobiltà. I due *exempla* propongono lo stesso principio di buon comportamento nei rapporti tra acquisizione e informazione, un principio che non accettava alcun compromesso in tema di *simulatio*⁷. Non si cercheranno, evidentemente, dirette matrici ciceroniane nella *Vita Geraldii* si tratta piuttosto della permanenza di modelli di buon

⁶ A. GIARDINA, *Le merci, il tempo, il silenzio. Ricerche su miti e valori sociali nel mondo greco e romano*, "StudStor", 27, 1986, pp. 277-302.

⁷ Nel *de officiis* è questa la posizione di Antipatro/Cicerone, contro quella, più realistica, di Diogene di Babilonia.

comportamento. Cercheremo invece queste matrici, com'è ovvio, nel *de officiis* ambrosiano: qui il vescovo di Milano aggiorna il «caso» ciceroniano alla luce di figure sociali ben più concrete e operanti nel contesto della propria città: il *vir bonus* di Alessandria viene sostituito dal *possessor avarus* che accumula avidamente le derrate nei magazzini per provocare carestie artificiali⁸, con un comportamento ben più grave di quello del *vir bonus* ciceroniano (qualora questi decidesse di tacere), e che non a caso viene assimilato a quello dell'usuraio. Ma al di là delle coincidenze letterarie, degli slittamenti e dei contesti diversamente inclinati, tra la riflessione di Cicerone e quella di Ambrogio c'è un nesso profondo che riguarda la valutazione del comportamento astuto. Cicerone, condividendo la riprovazione espressa da Antipatro, conclude il suo discorso con una serie quasi completa di termini tratti dal lessico della scaltrezza: fa infatti riferimento a un tipo di uomo *versutus, obscurus, astutus, fallax, malitiosus, callidus, veterator, vafrus*⁹. È questo il tipo sociale a cui lo conduce la riflessione intorno ai rapporti tra pratica della *mercatura* e pratica dell'*honestas*, tra interesse individuale ed etica. Ebbene: questa condanna dell'astuzia che Cicerone assume come culmine del suo discorso, è presa da Ambrogio come punto di partenza: *Sanctus in negotiationem introisse se negat; quia pretiorum captare incrementa non simplicitatis, sed versutiae est*¹⁰. Come sempre, il motivo dominante, quasi ossessi-

⁸ AMBR., *off.*, 3, 41. Sulle coincidenze letterarie tra Ambrogio e Cicerone cfr., più di recente, L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius Episcopus*, 1, Milano 1976, pp. 238 sgg., la quale accentua tuttavia, giustamente, il distacco tra il passo di Ambrogio e il "modello" ciceroniano al livello dell'esemplificazione: così anche, per esempio, G. HILTBRUNNER, *Die Schrift "De officiis ministrorum" des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild*, "Gymnasium", 71, 1964, pp. 178 sgg. (altra bibliografia nel mio *Le merci, il tempo, il silenzio* cit., p. 283, n. 26). Per la posizione di Ambrogio di fronte al commercio, ultimam. V.R. VASEY, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose. A Study on De Nabuthe*, Roma 1982, spec. pp. 154-156 (a proposito delle critiche rivolte dall'autore alle valutazioni di F.H. Dudden, va rilevato un principio di fondo, che più volte richiamerò in questo lavoro: le valutazioni delle attività commerciali negli autori antichi vanno sempre accuratamente contestualizzate e discorsi quali l'utilità dei rifornimenti a lunga distanza o il coraggio dei mercanti marittimi non vanno appiattiti sulle parallele considerazioni riguardanti il comportamento mercantile nel sistema delle relazioni sociali).

⁹ CIC., *off.*, 3, 57.

¹⁰ AMBR., *off.*, 3, 57.

vo, è quello della ragione astuta, che coglie al volo il *kairos*, gioca all'anticipo o al ritardo, conosce l'incanto della parola.

Sul versante della *tenuis mercatura*, l'opinione comune, accreditata dall'autorità di E. Troeltsch¹¹, attribuisce all'antica morale cristiana un vero e proprio capovolgimento di valori. A differenza della cultura alta pagana, che giudicò sordido il mestiere del piccolo rivenditore, quella cristiana avrebbe apprezzato, nel *kapelos/tabernarius*, la modestia della sua posizione rispetto ai grandi circuiti delle merci e del denaro. Ma basta introdurre nel dossier un passo di un'orazione di Gregorio di Nissa, per arrivare a considerazioni opposte: «Chiunque tu sia – afferma Gregorio – non potrai, da uomo, che odiare l'indole del bottegaio», un'indole talmente perversa da essere associata, anzi assimilata, a quella del più spregevole degli esseri umani, l'usuraio¹². (La stessa testimonianza di Gregorio di Nissa vale a ridimensionare l'opinione di chi contrappone un Oriente tardoantico caratterizzato da una mentalità più favorevole ai traffici e meno rigida nei confronti delle pratiche acquisitive intense e «specializzate» a un Occidente meno solcato da vivaci dinamiche economiche, e di conseguenza più avvolto nella vischiosità della tradizione: come se Antiochia rappresentasse una realtà economica sostanzialmente diversa da Milano o da Aquileia)¹³.

¹¹ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Dalle origini alla fine del medioevo*, trad. it., Firenze 1969³, per esempio p. 166.

¹² GREG. NYS., *Contra usurarios*, PG 46, col. 436 A = p. 196, 9 sgg. GEBHARDT, in W. JAEGER-H. LANGERBECK, *Gregorii Nysseni Opera*, IX, Leiden 1967 da leggere in parallelo a col. 452 C = p. 206, 20 sgg. e col. 437 A = p. 197, 12 sgg. Il fraintendimento della storiografia moderna è derivato da un'errata interpretazione di *C.Th.* XVI 2, 15 = *C.I.* I 3, 3 e di altri testi normativi, come credo di aver dimostrato in *Le merci, il tempo, il silenzio*, p. 290. Cfr. ultimam. L. DE SALVO, *Il giudizio sulla mercatura nel mondo romano*, "AFLM" 20, 1987, p. 21 con n. 58; pur accettando le mie conclusioni l'autrice invita a non "assolutizzare troppo le testimonianze del Nisseno, che, appunto, è una voce"; avvertimento forse superfluo, dal momento che ho introdotto nel dibattito il testo di Gregorio di Nissa (altri testi presento in questo lavoro) proprio in reazione a generalizzazioni errate e comunemente accolte. - La posizione di Gregorio di Nissa è fraintesa da H.J. DREXHAGE, s.v. "Handel 11 (ethisch)" in, *RAC*, XIII, 1986, col. 570: tutta l'impostazione di questo lavoro è aprioristica: le testimonianze cristiane avverse alle attività commerciali sono emarginate o distorte (oltre a Gregorio di Nissa cfr. per esempio, a col. 572, l'interpretazione dell'*Opus imperfectum in Matthæum*), mentre quelle più generiche sono regolarmente enfatizzate.

¹³ Cfr. J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain*, Paris 1966, p. 19; cfr. anche L. DE SALVO, *Il giudizio cit.*, p. 26, la

2. Lungi dall'apparire capovolte, le riflessioni elaborate dalla cultura pagana in tema di attività commerciali appaiono spesso nel pensiero cristiano come radicalizzate, quasi bloccate in dicotomie esasperate. Nulla mostra meglio questo fenomeno di un passo del commento a Matteo pervenuto in traduzione latina¹⁴ e attribuito erroneamente (come già dimostrò Erasmo) a Giovanni Crisostomo¹⁵, composto da un anonimo autore ariano¹⁶. Il testo è stato scritto dopo il 395 (anno della morte di Teodosio I il cui regno appare concluso¹⁷) e non oltre il VI secolo (considerata la fede ariana del suo autore¹⁸). Molto probabile è una sua datazione intorno all'anno 420: l'anonimo si mostra infatti coinvolto nelle polemiche pelagiane, con evidenti prese di posizione antiagostiniane in tema di grazia e libero arbitrio (cfr. soprattutto l'affermazione di col. 803: *debet autem voluntas præcedere, et*

quale ritiene che in Occidente "l'attività commerciale" fosse "ormai soltanto un atteggiamento mentale [...] non riscontrabile più nella prassi"; cfr. anche EAD., *Distribuzione geografica dei beni economici, provvidenza divina e commercio nel pensiero dei Padri*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, 2, Messina 1986, p. 105: "che Ambrogio e l'anonimo autore dell'*Opus* condannino decisamente il commercio non deve meravigliare: entrambi i vescovi operavano in regioni interne, dove il commercio (che per eccellenza era quello per mare) doveva essere una cosa remota". I testi che confutano questa opinione sono numerosi: cfr., tra gli altri, oltre al *contra usurarios* di Gregorio di Nissa, l'importante documento di Giovanni Crisostomo analizzato *infra*, n. 57.

¹⁴ Tra le due ipotesi (testo scritto direttamente in latino; testo tradotto dal greco in latino) la seconda [cfr. P. NAUTIN, *L'Opus imperfectum in Matthæum et les Ariens de Constantinople*, "RHE", 67, 1972, pp. 384 sgg.] è la più probabile, come sembra dimostrare l'esistenza di un frammento greco dell'opera passato inosservato agli studiosi: cfr. A. STUIBER, *Ein griechischer Textzeuge für das Opus imperfectum in Matthæum*, "VC", 27, 1977, pp. 146 sgg.

¹⁵ Per il testo, PG 56, coll. 601-916, da integrare con gli ampi frammenti editi da R. ETAIX, *Fragments inédits de l'Opus imperfectum in Matthæum*, "RBen", 84, 1974, pp. 271-300. Una nuova ed. è in corso di pubblicazione nel *C.Chr.* per cura di J. van Banning (il primo volume, *C.Chr.Lat.* LXXXVII B è quasi interamente dedicato ai complessi problemi della tradizione manoscritta).

¹⁶ P. NAUTIN, *L'Opus cit.*, pp. 747 sgg., ha portato elementi non trascurabili contro l'ipotesi che fosse un vescovo. Per i vari e insoddisfacenti tentativi di identificare l'autore, cfr. H.J. SIEBEN, s.v. "Opus imperfectum in Matthæum", appendice alla v. "Jean Chrysostome" del *Dictionnaire de spiritualité* VIII, 1974, col. 363.

¹⁷ Sulla possibilità che i passi in cui l'anonimo cita il Commento a Matteo di Girolamo (potrebbe derivarne un altro *terminus post quem*) siano invece interpolati, cfr. M. SIMONETTI, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia*, III, Torino 1978, p. 94.

¹⁸ M. SIMONETTI, *Note sull'Opus imperfectum in Matthæum*, "StudMed", 10,1,1969, p. 120.

sic sequitur gratia)¹⁹. Ma non mancano altri indizi in tal senso²⁰.

In vari passaggi dell'opera, l'anonimo esprime una sua radicale visione delle attività umane, che non lascia spazio né a sfumature né a possibilità di recupero. Commentando la parabola dei mercanti cacciati dal tempio, egli ne fornisce un'interpretazione estremista: nessun cristiano pratici la mercatura; in caso contrario, sia cacciato dalla Chiesa di Dio. Il mercante, infatti, è come chi pretende di andare d'accordo con due individui che sono tra loro nemici. Per riuscire nell'impresa egli deve necessariamente parlare male dell'uno all'altro e viceversa: «così, chi compra e vende, non può vivere senza la menzogna e lo spergiuro: è necessario infatti che egli giuri ai commercianti che la cosa non vale tanto quanto egli la paga, e che poi giuri anche che la stes-

¹⁹ M. SIMONETTI, *Su due passi dell'“Opus imperfectum in Matthæum” pubblicati di recente*, “Augustinianum”, 15, 1975, pp.423; sull'appartenenza dell'autore alla “Pelagian school”, cfr. ultimam. F.W. SCHLATTER, *The Pelagianism of the Opus imperfectum in Matthæum*, “VC” 41, 1987, pp. 267-285.

²⁰ Secondo una recente proposta (NAUTIN, *L'Opus cit.*, p. 746), il trattato sarebbe stato composto dopo l'anno 429. Questo parrebbe ricavarsi da due indicazioni: a) il riferimento a un insegnamento filosofico tenuto nel *Capitolium* di Costantinopoli (*Tu ipse scis, quia in illorum iudiciis scholastici præsumt, quomodo ergo possumus non homines piscatores, et sine litteris, coram illis testimonium dare? Tu enim ab initio non nos docuisti loqui, sed credere: denique cum nos discipulos congregares, non invenisti nos in Capitolio philosophicos libros legentes: sed retia in mare mittentes*: col. 758) alluderebbe all'istituzione dell'università di Costantinopoli, che cominciò a essere organizzata nel febbraio del 425 (*C.Th.* XIV 9, 3: cfr. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, pp. 63 sgg.); b) decisivo sarebbe però un riferimento agli stiliti [*Prophetæ dicuntur, non solum qui de Christo annuntiaverunt, nec qui omnino fortuna loquuntur, sed doctores dicuntur prophetæ. Ergo pseudoprophetas, pseudodoctores appellat hæresum diversarum, aut illos quos modo videmus diversis argumentis religionis speciem prætendentes. Alii enim se dicunt neque manducare, neque dormire, neque algere, neque aestuare, sed semper pendere in aere*: col. 905; sugli stiliti, cfr. ora D.T.M. FRANKFURTER, *Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria*, “VC” 44, 1990, pp. 168-198, e la voce “Stylites” del *Dictionnaire de spiritualité*, XIV, 1990, coll. 1267-1275], che ci porterebbe in un periodo successivo al 429: Simeone Stilita morì infatti nel 459 e sarebbe vissuto trent'anni sopra una colonna (in verità gli anni trascorsi su colonne dovrebbero essere circa 37, almeno a giudicare dalla c.d. Vita siriana: ai 30 anni trascorsi da Simeone sulla colonna più grande, di 36 cubiti, dobbiamo infatti aggiungere i 7 trascorsi su colonne più piccole: H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris 1923, pp.XV sgg) La debolezza del primo argomento è sottolineata dallo stesso Nautin, che osserva come l'allusione all'attività dei filosofi nel *Capitolium* di Costantinopoli non dovesse comportare necessariamente l'istituzione dell'università, e come quest'ultima sia stata con ogni probabilità la formalizzazione di un insegnamento svolto in precedenza privatamente sotto i portici. Ma altrettanto, se non più debole, è il secondo argomento, ritenuto invece decisivo dal Nautin. L'autore del commento a Matteo non si riferisce infatti in modo preciso, alle pra-

sa cosa vale più del prezzo al quale la mette in vendita»²¹. Il passo è di sapore ciceroniano: esso richiama (non sappiamo se per lettura diretta, se per influsso indiretto o semplicemente – com'è forse più probabile – per un comune fondo di mentalità) quel luogo del *de officiis* ciceroniano in cui si fa riferimento a coloro che *mercantur a mercatoribus* per poi rivendere (proprio il caso prospettato dall'anonimo): di costoro Cicerone dice che sono inevitabilmente contaminati dalla menzogna, perché «vendono subito» (*quod statim vendant*) quanto hanno appena comprato²². In ambedue i testi il movimento delle merci appare quindi serrato da una tenaglia d'inganni.

In un passo più breve ma di eccezionale interesse, l'anonimo ripresenta l'antichissima (potremmo dire archetipica) polarità tra agricoltura e commercio: «I lavori che gli uomini compiono in

tiche degli stiliti, ma imposta semplicemente una connessione tra il comportamento ascetico, che attutisce la percezione sensoriale (astinenza dal cibo, dalle bevande, dal sonno, mancata percezione termica), e la *sensazione* del vivere sospesi nell'aria. Per altro verso, il cenno al “tempo di Teodosio” come cesura particolarmente significativa e formulata in polarità col tempo di Costantino (*ex tempore Theodosii* col. 901; *a tempore Constantini, usque ad tempus Theodosii, tempore Constantini simul et Theodosii*: col. 907) non può che riferirsi al regno dell'imperatore Teodosio I; l'osservazione di J. STIGLMAYR (*Das Opus imperfectum in Matthæum*, “ZKTh”, 34, 1910, p. 29) secondo il quale l'autore scriverebbe prima di Teodosio II, perché al tempo di quest'ultimo il primo Teodosio non poteva essere indicato senza alcuna specificazione, non ha alcuna rilevanza ed è contraddetta implicitamente da un'espressione come *tempore Constantini simul et Theodosii usque nunc...* di col. 907; si aggiunga che quando si parlava dell'imperatore in carica si evitava, normalmente, di chiamarlo col solo nome senza titolo (NAUTIN, *L'Opus cit.*, p. 746). Quella di Teodosio I appare come un'epoca chiusa, ma non molto lontana: secondo l'anonimo l'occupazione delle chiese da parte dei Niceni era infatti avvenuta in tempi recentissimi: *novissime* (col. 907: *novissime autem abominatio desolationis stetit in loco sancto id est, exercitus Antichristi*, cfr. *ibid.*: *Abominationem autem desolationis diximus esse banc ipsam hæresim, quæ occupavit sanctæ Ecclesiæ loca, et multos desolavit a fide, et ipsum exercitum Antichristi, et cæteras hæreses, quæ cœperunt publice habere Ecclesias, locum obtinentes Ecclesiæ sanctum* [sul tema della persecuzione antiariana cfr. M. SIMONETTI, Per una retta valutazione dell'*Opus imperfectum in Matthæum*, “VetChr”, 8, 1971, pp. 89 sgg.].

²¹ Col 839 sg.: *Quemadmodum enim qui ambulat inter duos inimicos, ambobus placere volens, et se commendare, sine maliloquio non potest esse: necesse post enim ut et isti male loquatur de illo, et illi male loquatur de isto [cfr. col. 691]: sic qui emit et vendit, sine mendacio et periurio esse non potest: necesse est enim ut negotiatoribus hic iuret, quia non tantum valet res, quantum comparat eam, et ille iuret quia plus valet res, quam vendit”, cfr. col. 819: “Sicut enim proprium est fori, ut omnia illic venundentur, et emantur, et invicem se circumveniant ementes et vendentes...”.*

²² CIC., *off.* 3, 150.

questo mondo sono di due tipi. O si tratta di *villa* o di *negotiatio*. Quando eseguiamo un lavoro con le nostre mani, come nei campi, nei vigneti, negli orti, o lavoriamo il legno o il ferro, questo vuol dire coltivare la *villa*, cioè la terra. Quando invece non ricerchiamo il guadagno con il lavoro manuale, ma in altro modo, ricoprendo per esempio cariche pubbliche, affinché le ricchezze permangano nelle mani di qualcuno, o commerciando, questo si chiama *negotiatio*. Così, in queste due parole, si definisce ogni attività umana: onesta o disonesta²³. È significativo che l'autore dell'*Opus* non usi l'espressione *agricultura*, ma *villa*, con una predilezione lessicale agevolata senza dubbio dalla circostanza che la *villa* poteva ben apparire, agli inizi del V secolo, come la struttura produttiva dominante nelle campagne, tanto da connotarsi come sinonimo di tutte le attività agricole (cfr. per esempio l'oscillazione, o slittamento, tra *pagi* e *villæ* nel rapporto tra la costituzione imperiale rinvenuta a Trinitapoli per via epigrafica²⁴ e un frammento del Codice Teodosiano di argomento identico²⁵). La terra è, per così dire, l'elemento da cui proviene qualsiasi materia, la villa tardoantica è il luogo sociale dove l'artigianato diventa agricoltura²⁶.

²³ Col 862 sg.: *Omnis actus, quem agunt homines in hoc mundo, duplex est. Aut enim villa est, aut negotiatio. Et quando aliquem laborem quidem manuum nostrarum facimus, exercentes terram, aut aliquod opus terrenum, utputa agrum, vel vineam, vel hortum, vel opus ligni aut ferri, villam colere videmur, id est, terram. Quando autem non labore manuum nostrarum, sed aliter lucra quocumque modo consequimur, utputa honores gerere, ut divitiæ permaneant alicui, aut mercari, omne hoc negotiatio appellatur. Duobus ergo verbis omne opus humanum conclusit, sive honestum, sive inhonestum*; cfr. col. 819: *Prima ergo laus est Christiano alienum esse a foro, nullam causam habere cum illo [...] Si enim in foro permanseris, et quod habes, perdes: si autem in vinea assiduus fueris, et quod non habes, acquires*.

²⁴ AE 1984, 250.

²⁵ C.Th. I 16, 11 (del 369); cfr. A. GIARDINA-F. GRELE, *La Tavola di Trinitapoli: una nuova costituzione di Valentiniano I*, "MEFRA", 95, 1983, spec. p. 294 (oggi non riterrei però meno probabile dell'altra ipotesi quella di un aggiornamento a opera dei compilatori del Teodosiano).

²⁶ Al livello dell'organizzazione produttiva, il problema dell'artigianato agricolo fu posto con grande chiarezza, nella stessa epoca, da PALLAD. I, 6 2: *Ferrarii lignarii, doliorum cuparumque factores necessario habendi sunt, ne a labore sollempni rusticos causa desiderandæ urbis avertat*. Questo precetto ha precedenti antichi (per esempio VARRO, *rust.* 1, 16, 4; *Geop.* 2, 49, 2) ma nella tarda antichità esso assume un valore assai più generale: com'è stato osservato, gli scrittori *de re rustica* precedenti a Palladio formulavano tale raccomandazione unicamente nel caso in cui la proprietà fosse distante dalle città e dai

L'antica polarità «ciceroniana» viene qui resa con una formulazione estrema (coerente con quell'impostazione logica di tipo binario che è caratteristica dell'anonimo²⁷), che la sottopone a una tensione esasperata: nella contrapposizione tra *villa* e *negotiatio*, quest'ultimo elemento è oggetto di una condanna senza sfumature, mentre l'agricoltura si estende fino a conglobare, senza alcuna mediazione, anche le attività artigianali (*opus ligni aut ferri*). D'altro canto, le attività disoneste, ritenute tali perché non eseguite con opere manuali (*labore manuum*)²⁸, conglobano, nella prospettiva dell'anonimo, anche l'*opus dignitatis sive militiæ* (un'espressione, quest'ultima, talmente precisa da essere quasi «tecnica», indicando l'attività dei funzionari dell'amministrazione imperiale, *militia*, accanto ai governatorati e alle prefetture, *dignitates*²⁹). Lavorare il legno e il ferro equivale a coltivare

villaggi (*si a fundo longius absunt oppida aut vicî*), mentre Palladio le conferisce una validità universale. Pertanto non siamo affatto all'interno di una semplice reminiscenza letteraria, ma di una elaborazione, in chiave aggiornata, del problema dell'autarchia dei fondi (R. MARTIN *Palladius. Traité d'agriculture*, I, Paris 1976, p. 94). Il fenomeno è infatti tra i più rilevanti nella storia economica e sociale del tardo impero: tra i tanti documenti cfr. soprattutto GERONZIO, *Vita Melaniae* 21, 16-9 (L): *Dedit autem et possessionem multum præstantem redditum, quæ possessio maior etiam erat civitatis ipsius, habens balneum, artifices multos, aurifices, argentarios et cerarios*.

²⁷ Per la ricorrenza di uno «schema binario» nell'*Opus*, cfr. M. SIMONE, *Note cit.*, p. 147 (cfr. anche p. 162, n. 96).

²⁸ Cfr. anche col. 736: *In nullo enim negotio potest requies inveniri, nisi præcesserit labor*.

²⁹ Per i danni che le *occupationes lucrosæ* recano all'*homo sæcularis*, cfr. anche frg. IV 22 sgg., p. 285 Etaix: *Putas quantam occupationem doctrinæ habebant apostoli ut nec manducandi licentiam invenirent. Laudabilis quidem res, non tamen mirabilis. Si enim homo sæcularis in aliquo negotio occupatus, si fuerit illi occupatio illa lucrosa, obliviscitur esuriam propter lucra præsentia quanto magis apostoli recordari non poterant cibum terrenum propter lucrum cælestem!* Non va enfatizzata (per le ragioni espresse in apertura di questo saggio) la presenza anche nell'*Opus*, di metafore del coraggio accomunanti il *miles*, l'*agricola* e il *negotiator* (cfr. frg. 1 94 sgg. p. 280 Etaix: *Miles si bellum timeret, numquam victoria frueretur. Agricola si laborem fugeret, numquam fructus terræ colligeret. Negotiator si terræ aut maris pericula formidaret, lucra commercii non congregaret. Sic et servi Dei si periculum tentationis metuentes otiosi resideant, numquam probationis coronam inveniunt. Numquam potest esse victoria sine pugna, sic nec pugna sine labore et periculo potest esse* [cfr. anche PG 56, col. 741 (il soldato e colui che naviga *propter necessitatem, aut propter lucrum*)]: la forza delle metafore ispirate all'audacia e al coraggio del mercante marittimo era tale da giustapporsi (anche in un medesimo testo) alle più negative considerazioni del comportamento astuto dello stesso personaggio, se considerato nel contesto delle relazioni civiche e, più latamente, umane (cfr. *supra*); non se ne dovrebbero trarre considerazioni di carattere generale in senso positivo, a meno di non applicarle *tout court* anche alla mentalità cristiana relativa ai *milites* e agli *athletæ*.

la terra: questa concezione che potremmo definire «panagricola» del lavoro umano, che congloba anche l'artigianato, è lo svolgimento estremo ma coerente di alcune categorie mentali di base, e rappresenta una notevole novità nella storia della mentalità antica. Nel brevissimo *excursus* dell'anonimo ariano non c'è spazio per elaborate motivazioni o precisazioni. Se vogliamo comprendere pienamente i presupposti e le sfumature del suo ragionamento è necessario quindi ricorrere ad altri passi dell'opera e ad altri testi. È necessario, in particolare, vedere come la ben nota rivalutazione cristiana del lavoro fisico interagisca col problema della valutazione delle attività commerciali.

I testi sono numerosi: quindi possiamo scegliere un «modello» molto alto. «Gli uomini vedono la professione, il cuore lo conosce Dio»³⁰: l'affermazione di Agostino rivendica il superamento del relativismo dei valori sociali apparenti in favore di un'etica personale e intima: «in qualsiasi genere di vita che comporti un determinato lavoro non si troveranno solo individui buoni, né solo individui cattivi»³¹. La valutazione si inquadra nella discussione agostiniana dei «tre generi di vita»: l'inattivo (*otiosum*), l'attivo (*negotiosum* o *actuosum*) e il misto (*compositum* o *ex utroque modificatum* o *temperatum*). Agostino manifesta una forte predilezione per il genere di vita intermedio, ma non esclude che anche gli altri due possano condurre *ad sempiterna premia*, purché praticati nel rispetto dell'amor *veritatis* e dell'*officium caritatis*³². Questa posizione non impedisce tuttavia ad Agostino d'individuare le attività intrinsecamente dotate di un alto coefficiente d'impurità. Il discrimine è individuato sul filo di un ragionamento costruito sul concetto chiave di lavoro fisico: «una cosa è lavorare con il corpo tenendo l'animo libero, come fa l'artigiano, quando non è fraudolento né avaro né avido di beni personali; altra cosa è tenere

Queste metafore attraversano la cultura antica e medievale, fino all'età moderna: cfr. A. GIARDINA, *Il mercante*, in ID. (a cura di), *L'uomo romano*, Roma-Bari 1989, pp. 287 sgg.

³⁰ AUG., in *psalm.* XXXVI 1, 2 (C. Chr. Lat. XXXVIII D, p. 338): *Professionem vident homines, cor novit Deus.*

³¹ *Ibid.*: *in quocumque genere vitæ, quod habet aliquam professionem, non omnes inveniuntur probi, non omnes reprobi*; cfr. O. BRABANT, *Classes et professions "maudites" chez Saint Augustin, d'après les Enarrationes in Psalmos*, "REAug" 17, 1971, p. 71. Cfr. anche ultimam., R. ARBESMANN, *The attitude of Saint Augustin toward Labor*, in *The Heritage of the Early Church. Essays Florovsky*, Roma 1973, pp. 245-259.

³² AUG., *Civ.*, 19, 2.

occupato l'animo nell'ansia di accumulare denaro senza lavoro fisico, come fanno i commercianti, i procuratori, i conduttori: essi infatti sono preposti a delle cure, non lavorano con le mani, e per questo è il loro stesso animo a essere occupato dalla sollecitudine di guadagno»³³. Alla valutazione del lavoro fisico come unicamente connesso alla trasformazione della materia, si unisce qui una distinzione tra mestieri leciti e illeciti fondata sul motivo della *cura* e della *sollicitudo* che distolgono l'animo dal bene altrui (*utilitas proximi*) e dalla contemplazione di Dio (*contemplatio Dei*). In questa prospettiva, il lavoro dell'artigiano (*opifex*) è moralmente superiore a quello del commerciante: l'artigiano vende spesso direttamente il prodotto del suo lavoro, ma se evita di agire con avidità, il suo mestiere può essere approvato: nella sua operosità fisica c'è infatti una sorta di antidoto che può proteggerlo dall'inevitabile contaminazione della merce. Il mercante, invece, è maggiormente esposto alla disapprovazione, perché a renderlo spregevole è un attributo intrinseco alla sua attività: la mancanza di lavoro manuale lo rende *deses* e avvolge il suo animo nell'ansia, accomunandolo a quello dei *procuratores* e dei *conductores* (proprio come nell'*Opus imperfectum* si associa l'attività del *mercari* a quella di chi ricopre *dignitates* è arruolato nella *militia*³⁴). È probabile che l'analogia tra *negotiatio* e *opus dignitatis sive militiæ* proposta dal commentatore a Matteo svolgesse il tipo di argomentazione agostiniano (il che non presuppone necessariamente, in questo caso, la conoscenza diretta del testo di Agostino) nella direzione di un *topos* antichissimo e diffuso, che stigmatizzava il comportamento degli amministratori pubblici assimilandolo a quello dei mercanti: lo ritroviamo tra l'altro, verso la metà del IV secolo³⁵, nell'anonimo trattato *de rebus bellicis*, dove

³³ AUG., *op monach.* 15, 16 (CSEL XLI p. 557): *aliud est enim corpore laborare animo libero, sicut opifex, si non sit fraudulentus et avarus et privatae rei avidus; aliud autem ipsum animum occupare curis colligendæ sine corporis labore pecuniæ, sicut sunt vel negotiatores, vel procuratores, vel conductores; curis enim præsumt, non manibus operantur ideoque ipsum animum suum occupant habendi sollicitudine.* Sull'economia dei monasteri tardoantichi, cfr. ora M. MAZZA, *Aspetti economici del primo monachesimo orientale. Considerazioni preliminari*, in *Hestiasis* cit., 1, pp. 301-354.

³⁴ Per uno stretto confronto, analogo a quello agostiniano, tra *opus* e *sollicitudo*, cfr. *Opus imperfectum*, col. 723.

³⁵ È questa la datazione Mazzarino, da me accettata e (credo) rafforzata in ANON., *de reb. bell.*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1989, pp. XXXVII sgg.

si condannano quei governatori (*iudices*) che «tenendo in nessun conto il rispetto dovuto alle cariche che ricoprono, si credono mandati nelle province come mercanti»³⁶; ma si può risalire all'immagine lapidaria formulata da Cicerone per qualificare la condotta di Verre: «abbiamo mandato un mercante nella provincia, con l'imperio e con le scuri»³⁷; ancora oltre, potremmo ricordare Dario, ritratto da Erodoto come *kapelos*³⁸. Di questo *topos* era anche possibile un uso in riferimento alla condotta di quegli *episcopi* che, a dire di Cipriano, percorrevano le province con un animo tipicamente mercantile³⁹. Anche in questo caso, tuttavia, l'impostazione dell'anonimo ha un carattere assoluto: la metafora del governante/mercante non indica solo un esito possibile e probabile, ma un'identità connaturata.

Se la valutazione di alcune attività come moralmente apprezzabili solo se svolte tramite dispendio di *ponos* è, nei testi cristiani, relativamente banale, di enorme interesse – e stranamente quasi non rilevato (senza dubbio in conseguenza dell'errata applicazione della categoria astratta di lavoro) dagli studiosi che si sono occupati di etica e mestieri nel cristianesimo antico – è il rapporto tra il concetto positivo di *ponos* e la parallela condanna di tutte quelle attività, dalla *mercatura* ai compiti amministrativi pubblici e privati, che appaiono prive di *ponos*. Valutare le intersezioni che si verificano tra queste diverse prospettive della mentalità cristiana e intendere come i due nuclei di riflessioni vengano a riverberarsi l'uno sull'altro, può contribuire a individuare alcuni precisi percorsi in quel magma di riflessioni, enunciazioni, metafore intessute intorno ai rapporti tra attività lavorative e crematistica, che potrebbe altrimenti apparire davvero come una inestricabile 'selva senza metodo'.

³⁶ *de reb. bell.*, 4, 1.

³⁷ 2 *Verr.* 4, 8; cfr. NARDUCCI, *Modelli etici e società*, pp. 239 sg.

³⁸ HERODOT., 3, 89. Altri testi e altra bibliografia nella mia ed. del *de reb. bell.* (cit. a nota 35), p. 62.

³⁹ CYPR., *laps.* 6 (*C.Chr.Lat.* 111, p. 223): *episcopi plurimi [...] divina procuratione contempta procuratores rerum saecularium fieri; derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias oberrantes negotiationis quaestuosae numdinas aucupari; esurientibus in ecclesia fratribus, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantis faenus augere.* cfr. F MILLAR *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: the Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria*, "JRS" 61, 1971, p. 12.

Il punto fondamentale, da non smarrire, è la riluttanza, connaturata all'intero svolgersi del pensiero antico, a conferire alle attività commerciali la qualifica di *labor*: così, al *ponos gheorghikos* o della *gheorghia* («lavoro agricolo») non fa normalmente da contrappunto un *ponos* dell'*emporìa* («lavoro del commercio»), ma, per esempio, degli *emporias kindynoi* («pericoli del commercio»⁴⁰) o un'*epinoia emporias*⁴¹ («cura del commercio»); in modo identico, al *labor* dell'agricoltura non si affianca un *labor* del commercio, ma, per esempio, i *damna* del commercio⁴².

3. Rileggiamo Cicerone: «Tutti gli artigiani esercitano un'attività sordida; in una bottega, infatti, non c'è nulla che possa essere degno di un uomo libero»⁴³. Diceva Seneca: «Venerano i simulacri degli dei, li supplicano in ginocchio, li adorano; restano seduti o in piedi davanti a essi per un giorno intero; gli fanno offerte, gli sacrificano vittime; e mentre li contemplan con tanta ammirazione, disprezzano gli artefici che li hanno creati»⁴⁴. Esisteva dunque una scissione tra la considerazione per l'opera e quella per il suo autore. Osserviamo, anche qui, quel tipico procedimento scompositivo che già rilevammo a proposito della *magna mercatura*. Il coraggio del mercante marittimo non era facilmente occultabile, ma nel momento stesso in cui la merce da lui trasportata metteva in contrasto i vantaggi di una ragione insidiosa con le debolezze di chi non era in grado di opporvisi, la sua indole veniva contaminata da una sorta di fatale malattia. Così, l'opera prodotta dall'artigiano rivelava una fascinosa attitudine alla creazione, ma nel momento stesso in cui essa appariva

⁴⁰ BAS., *In divites*, PG 31, col. 280 B.

⁴¹ GRE. NYS., *contra usurarios*, PG 46, col. 437 C = p. 197, 13

⁴² AUSON. 13, 1, 1-6. Cfr. su questo punto il mio *Il mercante*, p. 272. Si tratta, è bene precisarlo, di una riluttanza quanto mai significativa, non di una regola. In una considerazione riduttiva della vita umana come segnata dal *ponos* (soprattutto in contrapposizione alla vita celeste) poteva accadere che anche le attività commerciali fossero appunto qualificate come *ponos* (per un solo esempio GRE. NYS., *de mortuis*, IX, 35, Jaeger-Langerbeck). Ma qui prevalgono altre prospettive e prevale soprattutto la sfumatura di *ponos* come "pena".

⁴³ CIC., *off.*, 1, 150: *Opificesque omnes in sordida arte versantur; nec enim quicumque ingenuum habere potest officina.*

⁴⁴ SEN., fgr. 120 *apud* LACT., *inst.*, 2, 2, 14 (*SChr.* 337, p. 38); cfr. F. COARELLI (a cura di), *Artisti e artigiani in Grecia. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1980, p. XIV.

come lo svincolo di relazioni umane (fondate sulla dipendenza o regolate, per lo stesso tramutarsi dell'opera in merce, da oscuri vantaggi e svantaggi) il suo artefice assumeva inevitabilmente tutti i connotati di un tipo umano sor dido.

I motivi della riprovazione dei mestieri artigianali nella cultura greco-romana⁴⁵ sono ben noti: la specializzazione impediva una conformazione armonica del corpo; l'ambiente di lavoro era spesso malsano e coinvolgeva i lavoratori in uno dei più immediati e istintivi fattori di repulsione: il tabù dello sporco; l'artigiano vendeva non di rado direttamente i suoi prodotti al pubblico e questo attirava su di lui la riprovazione che accomunava tutti i *tabernarii*; la diffusione della schiavitù anche nelle botteghe e nelle manufatti omologava, di fatto, tipi sociali differenti; lo stretto rapporto tra produttore e committente poneva il primo in una condizione di dipendenza che poteva apparire simile alla servitù⁴⁶.

I principali procedimenti attraverso i quali il pensiero cristiano⁴⁷ valorizzò le attività artigianali furono due. Il primo coinvolgeva il rapporto tra committente ed esecutore; il secondo poneva in risalto la distinzione tra *res* e *opus*, sullo sfondo della polarità tra *ponos* e *emporia*.

Il tema aristotelico del rapporto di dipendenza tra artigiano e committente⁴⁸ ritorna, con una straordinaria quanto quasi misconosciuta formulazione, in un passo delle *regulæ fusius tractatæ* di Basilio Magno, che può essere considerato una delle più limpide (se non la più limpida) enunciazioni dell'argomento che la cultura antica abbia lasciato: «nell'opera che abbiamo deciso di compiere, la volontà del committente ci si deve proporre quasi come uno scopo, e a esso dobbiamo dirigere il nostro impegno,

⁴⁵ C'è appena bisogno di precisare che, in questo come in altri casi, per "cultura" s'intende, senza alcun giudizio di valore, quella delle classi alte, l'unica che ci appaia, per la natura delle fonti, in forma relativamente strutturata.

⁴⁶ Per alcuni di questi motivi, il rimando d'obbligo è al celebre saggio di J.-P. VERNANT, *Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne*, e agli altri contributi raccolti in *Mythe et pensée chez les grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1971² (trad. it., Torino 1978²).

⁴⁷ Mi riferisco ovviamente a testi che presentano un livello medio o alto di elaborazione di pensiero (come quelli che in questo saggio assumo come 'esemplari'), non alle semplici enunciazioni di derivazione evangelica che Paul Veyne inserirebbe nel quadro espressivo della cristiana "morale de la douceur".

⁴⁸ J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée* cit., pp. 41 sgg. (trad. it., pp. 314 sgg.).

come si dice anche in un altro luogo: "Sono disceso dal cielo non per fare la volontà mia, ma la volontà di colui che mi ha mandato, il Padre" [...] Nello stesso modo in cui il fabbro, se si trova a forgiare una scure, tiene fisso in mente chi gli ha fatto la commissione, e lo porta nell'animo, e cerca di raggiungere la forma che gli è stata prescritta, e le dimensioni, e dirige la sua opera secondo la volontà di chi l'ha ordinata (se viene invece colto dall'oblio, realizzerà qualcos'altro o qualcosa di molto diverso da quello che ha intrapreso), così il cristiano, nel momento in cui orienta ogni sua azione, piccola o grande, verso la volontà divina, al tempo stesso esegue diligentemente la sua opera, e serba la memoria del committente [...]»⁴⁹. Questo è un vero e proprio ribaltamento di valori: la situazione di asservimento che secondo l'etica pagana si realizzava nella subordinazione del produttore al committente si tramuta ora in una sana condizione morale plasmata da una limpida asimmetria: quella del committente che pervade l'animo dell'artigiano come dio pervade l'animo del fedele. Questa morale della subordinazione si accompagna, in Basilio, – e il particolare è del massimo rilievo – alla constatazione che l'artigiano, come qualsiasi altro subordinato, deve riconoscere la propria intrinseca inferiorità e appagarsi in essa⁵⁰.

L'altro procedimento fondamentale riguarda la riflessione intorno alla categoria di *opus*. Nel passo dell'anonimo commento a Matteo dove si svolge la riflessione intorno alla parabola della cacciata dei mercanti dal tempio si risponde anche a un quesito che dovette angosciare gli antichi: che tutti gli uomini non siano forse dei mercanti? «Chi coltiva, compra i buoi per vendere le spighe; chi lavora il legno, compra il legno e vende gli utensili; e il tessitore di lino compra i tessuti, per venderli ed esporli; e l'usuraio presta denaro, per ricavare interessi»⁵¹. In verità, osserva

⁴⁹ BAS., *Regulæ fusius tractatæ*, PG 31, coll. 921 sg.

⁵⁰ Ivi, 924 C: "Nessuno, ritenendosi superiore, si porrebbe al servizio di un inferiore". Qualcuno potrebbe rilevare un'antitesi tra l'impostazione basiliana (l'animo dell'artigiano è plasmato dalla volontà del committente) e quella formulata da Agostino (vedi *supra*) a proposito del lavoro dei monaci (l'animo dell'artigiano è libero di rivolgersi a Dio perché privo di ansia di guadagno): in realtà, l'antitesi è solo apparente perché nell'un caso e nell'altro quello che risalta è un'attitudine spirituale (in Basilio più chiaramente forgiata dalla subordinazione) che si risolve, in ultima istanza, nel pieno affidamento alla volontà divina.

⁵¹ Col. 840: *Omnes enim homines videntur negotiatores. Ecce qui arat, comparat boves,*

l'anonimo, c'è un solo modo per distinguere chi è *negotiator* da chi non lo è: «non è *negotiator* chiunque compri qualcosa non per rivenderla integra e immutata, ma per trasformarla in un manufatto (*opus*)»; infatti, «colui che compra la materia prima per il lavoro, da cui ricava un manufatto, non vende la medesima cosa (che ha comprato); vende soprattutto il suo *artificium*»; di conseguenza, «il valore della cosa non è nella cosa stessa (che ha comprato), ma nella lavorazione del manufatto»⁵². Per Cicerone, rispondere in questi termini alla medesima domanda sarebbe stato inconcepibile: per lui, quello che contava non era la distinzione tra *res integra et immutata* e *res* con quel sovrappiù di *artificium* che trasformava la *res* stessa in *opus*, quanto la distinzione tra *operæ* e *artes sordidæ* da un lato, *artes non sordidæ* perché praticate soprattutto con cessione di *ingenium* con la convinzione fondamentale che la cessione di *opus* (a differenza della cessione di *ars*) fosse inevitabilmente spr egevole⁵³.

Ancora una volta: i testi della tarda antichità cristiana appaiono sostanzialmente concordi in un rifiuto estremo delle attività commerciali. Affiora talvolta la speranza che il buon cristiano possa praticare una mercatura onesta⁵⁴, ma chi abbia letto appena i Padri della Chiesa intuisce una radicata sfiducia in questa eventualità. L'ambigua collocazione dell'artigiano, produttore sì, ma troppo spesso anche venditore, è il tema che meglio esprime questa sfiducia; esso è delineato, in modo particolarmente chiaro⁵⁵, in un'omelia di Giovanni Crisostomo, sempre in margine a Matteo: gli artigiani si procurano di che vivere per mezzo di «lavo-

ut spicas vendat; et qui operatur lignum, comparat lignum, ut utensilia vendat; et linteonarius comparat linteamina, ut vendat et ostendat: et foenerator mutuatur pecuniam, ut tollat usuras.

⁵² *Ibid.*: *Ego ostendam qui non est negotiator, ut qui secundum regulam istam non fuerint intelligas omnes negotiatores esse: id est, quicumque rem comparat, non ut ipsam rem integram et immutatam vendat, sed ut opus faciat ex ea, ille non est negotiator: quia qui materiam operandi sibi comparat, unde faciat opus, ille non rem ipsam vendit, sed magis artificium suum, id est, qui rem vendit, cuius aestimatio non est in ea ipsa re, sed in artificio operis, illa non est mercatio.* Cfr. col. 6;79.

⁵³ Cfr. sempre CIC., *off.*, 1, 150: *Opificesque omnes in sordida arte versantur.*

⁵⁴ Cfr. per esempio, per una bella ed efficace enunciazione di questa possibilità, AUG., *in psalm.* LXX I, 17.

⁵⁵ Ma cfr. quanto già osservammo sopra a proposito di questo problema nel *de opere monachorum* agostiniano.

ri giusti» (*dikaioi ponoï*), perché esercitati con dispendio di sudore; ma se essi non si moderano diventano preda del male: infatti, «alla pratica di lavori giusti aggiungono l'iniquità del vendere e del comprare», fondata «sull'inganno e sulla menzogna»⁵⁶. Quella dimensione di piena armonia morale che prende vita nel rapporto tra l'artigiano e il suo *dikaïos ponos* è dunque protetta da un bozzolo molto sottile, perché la trasformazione del prodotto in merce segna in modo quasi ineluttabile il passaggio dalla *dike* all'*adikia*⁵⁷. Possiamo aggiungere, come naturale svolgimento dell'impostazione di Giovanni Crisostomo, e quindi senza sovrainterpretare, che la dimensione morale dell'artigiano⁵⁸ risulterebbe protetta da due sole condizioni: il lavoro dipendente, a mercede di un padrone, oppure un semplice e sano rapporto di committenza diretta. In ogni caso malgrado le riserve che sempre suscitava, anche nel pensiero cristiano la conversione del prodotto in merce, l'attività artigianale poteva essere valorizzata attraverso più considerazioni e venire addirittura identificata (come nell'*Opus imperfectum*) con la più degna delle attività: l'agricoltura (*villa*).

Se ci sottraiamo alla spontanea tentazione di considerare la categoria di lavoro come una categoria unificante del pensiero

⁵⁶ IOH. CHRYS., *In Matthæum Homil.*, LXI-LXII 2 (PG 58, p. 591).

⁵⁷ La pratica della mercatura contamina anche – sempre secondo Giovanni Crisostomo – gli individui “che sembrano essere i più giusti di tutti”, vale a dire i proprietari terrieri. Al lungo elenco di ingiustizie tipiche di questi personaggi (soprattutto nel loro rapporto con i coloni) si aggiunge il fatto – che Giovanni Crisostomo dà per scontato – che essi praticino attività commerciali di varia scala. Questo documento va dunque inserito, in una posizione di rilievo, nel dossier relativo al rapporto tra proprietà terriera e commercio in età tardoantica: cfr. A. GIARDINA, *Aristocrazie terriere e piccola mercatura. Sui rapporti tra potere politico e formazione dei prezzi nel tardo impero romano*, “QUCC”, n.s. 7, 1981, pp. 123-146; tra i numerosi, importanti, lavori che D. Vera ha dedicato all'argomento, cfr. soprattutto *Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità*, in A. GIARDINA (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, I, Roma-Bari 1986, pp. 367-447, 723-760. Il passo del Crisostomo, con il suo qualificare le attività dei proprietari terrieri non solo come *emporìa* ma anche come *kapeleia*, conferma in modo decisivo la mia tesi sulla connessione tra mondo dei *possessores* e *tabernæ* urbane in età tardoantica (non a caso l'imperatore Giuliano, nel *Misopogon* qualificò i curiali di Antiochia come *kektemenoi* e *kapeleuontes*).

⁵⁸ Può essere interessante notare che Crisostomo intende dimostrare che l'iniquità sta nel comportamento degli uomini, non nelle attività che essi svolgono: “Dico queste cose non per riprovare le arti, l'agricoltura, la milizia o i campi, ma la nostra condotta” (3, col. 592). Egli ha volutamente scelto tre attività secondo lui in sé non immediatamente riprovevoli, ma che tali diventano in conseguenza degli uomini: in tutte e tre l'esercizio di attività commerciali (degli artigiani e dei proprietari terrieri ho già detto, per i soldati cfr. 2, col. 591) diventa esemplificazione di una degenerazione.

antico (pagano e cristiano) e analizziamo invece i percorsi scissi di una mentalità assai più diversa che simile alla nostra, registriamo – come si è visto – esiti non coincidenti e in larga misura insospettati. Nel caso delle varie pratiche commerciali (evito ancora una volta di proposito, per i motivi sopra esposti, il termine «commercio») constatiamo, nel pensiero cristiano, una esasperazione del sistema ciceroniano, esasperazione il cui dato più evidente è la radicalizzata condanna della *tenuis mercatura* e il mantenimento delle antiche riserve sulla *magna mercatura*. Agli antichi fondamenti «teorici» del rifiuto delle pratiche commerciali – prima fra tutte il rapporto spregiudicato con il tempo e con la parola – si aggiunge ora il motivo nuovo dell'assenza di *ponos*. Simmetricamente si riscontra invece un recupero delle attività artigianali fondato proprio sul dispendio di *ponos*, sulla connessa valorizzazione della categoria di *opus*, e su una morale della subordinazione che valorizza, nel segno dei valori trascendenti, le asimmetrie delle relazioni umane.

4. Ma a un livello ancora più generale, qualsiasi riflessione sui rapporti tra *ponos*, *emporìa* e crematistica si risolve nella dialettica essenziale tra il cielo e la terra. Nei testi cristiani, l'intero lessico delle relazioni economiche acquista una sua proiezione celeste. Gli autori ripetono a gara questo motivo, con una pervasività quasi ossessiva e un rimando ove possibile puntuale alle sacre scritture⁵⁹. Ne risulta una galleria completa di proiezioni economiche nella sfera spirituale: la rinuncia ai beni di questo mondo procura non solo quel celeberrimo ed evangelico *tesoro celeste*⁶⁰, ma anche una *eredità celeste*⁶¹, un *lucro celeste*⁶², *interessi celesti*, che il Signore conferisce al centuplo per la sola ricompensa delle azioni meritevoli⁶³; se questo mondo può esse-

⁵⁹ Per i lontani presupposti evangelici di questo e di altri temi affrontati in questo lavoro, cfr. i vari saggi raccolti in AA.VV., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope del 'giovane ricco'*, Milano 1986.

⁶⁰ HIER., *Ep.* 130, 14 (p. 184); GERONZIO, *Vita Melaniæ* (G), 14 (*SCBr* 90, p. 154).

⁶¹ HIER., *Ep.* 5, 2; 20, 1; cfr. *epit. Paulæ* (*Ep.* 108), 6, 5.

⁶² *Opus imperfectum in Matthæum*, fgr. IV 22 sgg., p. 285 Etiaix; GERONZIO, *Vita Melaniæ* (G), 14 (*SCBr* 90, p. 154); 38 (p. 199): *pneumatikon kerdos*; cfr. anche ivi, 15 (p. 158): "guadagnare il Cristo" spogliandosi dei beni terreni.

⁶³ GREG. NYS., *contra usurarios*, PG 46, col. 440 = pp. 198 GEBHARDT; sulla buona *foeneratio* del fedele cristiano, cfr. anche CYPR., *bab. virg.* 11, II (*CSEL* 3, 1, p. 195); AMBR.,

re considerato un *ager*, il regno celeste è un *horreum*⁶⁴; le *possessiones caelestes* garantiscono raccolti perenni ed esenti da rischi⁶⁵; le mani del Cristo, alle quali il fedele si affida, sono come il *thesaurarium* dei fanciulli⁶⁶; non manca una *mercatura celeste*, che il buon cristiano pratica con la certezza assoluta di un giusto profitto⁶⁷; per i mercanti, il miglior luogo di mercato, infatti, è il cielo⁶⁸. Quest'ultimo tema, che appare recepito nel formulario dell'epigrafia funeraria coeva⁶⁹, ha la sua più limpida e raffinata formulazione nel racconto del viaggio di Melania e Piniano in Egitto⁷⁰. Il viaggio dei santi coniugi è rappresentato dal biografo come una vera e propria *emporie*, ma un'*emporie pneumatike*, nella quale si cedono beni in cambio di benedizioni. Come ogni autentica spedizione commerciale, anche questa comporta un'inevitabile dose di astuzia, una *panourgbia*

Tob., 55, p. 131; GIACCHERO (con riferimento a *Proverb.* 19, 17); *Opus imperfectum in Matthæum*, col. 720; ma naturalmente era ben possibile la situazione opposta: che il fedele fosse in debito nei confronti del Signore: per esempio AMBR., *pœnit.*, II 9, 80 sg. (*SCBr* 179, p. 185) [cit. da S. MROZEK, *Les phénomènes économiques dans les métaphores de l'antiquité tardive*, "Eos", 77, 1984, p. 398].

⁶⁴ *Opus imperfectum in Matthæum*, col. 655. Sul problema delle concezioni cristiane dell'agricoltura, attendiamo la pubblicazione di un lavoro complessivo di J.-M. Salamito, lavoro del quale ho avuto il privilegio di leggere una prima stesura.

⁶⁵ CYPR., *bab. virg.*, 11 (*CSEL* 3, 1, p. 195).

⁶⁶ AUG., in *psalm.* 48, 1, 12 (cfr. M ROZEK, *Les phénomènes*, p. 398).

⁶⁷ Per esempio IOH. CHRYS., *Ep. ad Olymp.* 9, 4, 56 (*SCBr* 13 bis, p. 234); cfr. anche 7, 2, 26; 8, 13, 38; 10, 13, 85; II, 1, 27; 13, 1, 33; 14, 1, 34. Esiste anche un *negotiator Christi* (contrapposto ai *negotiatores sæculi*) *qui venditis omnibus quaerit pretiosissimum margaritum* (HIER., *Ep.* 125, 4).

⁶⁸ CLEM. ALEX., *Quis dives salvetur?*, 32. Cfr. V. MESSANA, *L' economia nel 'Quis dives salvetur?': Alcune osservazioni filologiche*, "Augustinianum", 17, 1977, p. 135. Clemente Alessandrino usa precisamente il termine *panegyris*, da intendersi appunto come occasione per traffici e scambi (cfr. STRABO. 5, 4 [486], come giustamente intese già G.W. BUTTERWORTH, nell'ed. Loeb [1919], p. 338 nt.; per altro, appena poche parole prima, l'autore fa riferimento a *emporìa* e *agorà*).

⁶⁹ Cfr. per esempio P.-A. FÉVRIER, *Fouilles de Sétif. Les basiliques chrétiennes du quartier Nord-ouest*, Paris 1965, p. 84 = *AE* 1966, 563, linn. 6 sg. *breve quod est vitæ cæli commut(at) honore / vitia condemnans gaudet commercio tali*. Cfr. per esempio anche *ILCV* 985 e *ILCV* 1785. In generale, soprattutto CH. PIETRI, *La Bible dans l'épigraphie de l'Occident latin*, in J. FONTAINE-CH.. PIETRI, *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, pp. 189-205.

⁷⁰ GERONZIO, *Vita Melaniæ* (G), 37 sg. (*SCBr* 90, pp. 196 sgg., con il commento di D. Gorce).

anch'essa *pneumatike*, di cui Melania e Piniano danno prova nell'imporre la loro carità a chi la rifiuta; il risultato della spedizione è una «stiva carica di *eusebeia*»⁷¹. Attraverso l'uso di topoi tra i più radicati nella millenaria tradizione pagana in tema di etica e commercio, il biografo di Melania dà dunque forma narrativa a un totale ribaltamento di valori.

Questa trasmigrazione di valori dalla terra al cielo⁷² che è dunque possibile analizzare anche attraverso l'individuazione di slittamenti lessicali tra la sfera dell'acquisizione economica e quella dell'acquisizione spirituale, avrà, come sappiamo, una lunghissima durata. La sensibilità pagana aveva conosciuto l'uso di termini attinti ai comportamenti economici per esprimere il rapporto ineluttabile tra il tempo, la vita, la morte: si pensi al motivo della vita come *debitum*, che l'uomo deve restituire, oppure al rapporto tra vita, tempo e usura, che rappresentano due temi non rari nelle iscrizioni sepolcrali metriche⁷³. Ma in questo caso tra i temi pagani e quelli cristiani non c'è assolutamente filiazione e il loro unico punto di contatto, del tutto esterno, sta nell'impiego di termini del lessico economico per rappresentare una realtà trascendente. Eppure, a ben guardare, la sensibilità pagana tardoantica presenta elementi che ci obbligano, ancora una volta, a complicare lo scenario. Quella proiezione celeste della generosità umana che è apparsa patrimonio esclusivo della spiritualità cristiana si ritrova, sullo scorcio del quarto secolo d.C., nelle parole con le quali un senatore pagano, Tamesius Augentius Olympius, motivò la sua generosità in favore di edifici sacri; il comportamento da lui manifestato in quell'occasione lo metteva infatti in rapporto privilegiato, prima che con la città, con gli dei: il dedicante si propone infatti come un *parcus heres* che divide i propri beni con i *caelicoli*: «per i pii, perdere denaro è preferibile al lucro»⁷⁴. Ma si tratta, è inutile

⁷¹ 40 (p. 202).

⁷² Lo studio di metafore economiche, o comunque riguardanti la vita materiale, trova a mio avviso il suo maggiore interesse proprio nella prospettiva di una storia della mentalità (diversa la prospettiva di S. M. ROZEK, *Les phénomènes*).

⁷³ Cfr. S.M. MARENGO, *Note ad un carme sepolcrale epigrafico di Tellenae*, in L. GASPERINI (a cura di), *Scritti storico-epigrafici in memoria di Marcello Zambelli*, Macerata 1978, pp. 241-249 (qui documentazione e altra bibliografia).

⁷⁴ *CIL* VI, 754 = *ILS* 4269 = *CIMRM* 406.

negarlo, di uno spunto raro, non paragonabile all'organica sistematicità e alla coerenza di motivazioni che ci propongono i testi cristiani. È un documento prezioso perché invita a riflettere sull'incontro e sulla circolarità dei linguaggi (l'influsso cristiano mi sembra evidente nella formulazione stessa di una ricchezza celeste che si nutre di sacrifici materiali terreni), delle rappresentazioni, dei valori, e sull'esigenza di evitare le dicotomie e di sottrarsi alla seduzione delle formule; ma lo stesso carattere eccezionale di questa iscrizione pagana esalta la forza di quell'altra sensibilità nuova, e prospetta il suo lunghissimo avvenire, ben oltre il tramonto dei valori 'ciceroniani'.