

V. A. SIRAGO

**Gli autori del Basso Impero
nel pensiero di Francesco Arnaldi**

ESTRATTO
DA

VICHIANA

*3^a serie
Anno 2 - 1991
Fascicolo I*

NAPOLI

GLI AUTORI DEL BASSO IMPERO NEL PENSIERO DI FRANCESCO ARNALDI

Ai problemi del latino nel Basso Impero Fr. Arnaldi pose attenzione fin dai primordi della sua attività: se nel 1921 pubblicò il primo saggio su Tacito — *Le idee politiche, morali e religiose di Tacito* —, già nel 1924 si cimentava su Prudenzio — *Cristianesimo e sensibilità moderna nell'arte di Prudenzio* — e subito dopo nel 1925 portava a termine il volume *Dopo Costantino*, che però doveva veder la luce solo nel 1927, per difficoltà editoriali, edito dalla Mariotti Pacini, Pisa. In questo volume affrontava oramai l'intera panoramica della cultura tra IV e V secolo, non soltanto latina, ma anche greca, entrambe vedendo nell'ottica della rinnovata spiritualità operata dal cristianesimo. Né può dirsi che si esaurisse in età giovanile la sua attenzione su quell'epoca: anche se dominata dalle grandi figure dell'epoca classica — Virgilio, Orazio, Cicerone, Cesare —, con oscillazioni a età immediatamente precedenti o seguenti alla cosiddetta età aurea, indietro come a Plauto e Terenzio, in avanti, come più volte a Tacito, non perse mai di vista il Basso Impero, la grande epoca già esaminata e tracciata nelle linee essenziali in *Dopo Costantino*. Così ebbe modo di ritornarvi sotto il 1950 a proposito del libro di Cochrane, *Civitas Dei*, ancora nel 1953 in *Sant'Agostino nella storia della cultura antica*, e poi nel 1957 in *Classicità e Cristianesimo*, e ancora una volta su Prudenzio, un poeta particolarmente apprezzato, che aveva, direi, impressionato la sua sensibilità giovanile, nella presentazione di vari suoi brani raccolti nella Antologia del 1963. Infine nel 1967, quasi come scrupolo di coscienza, col rimorso di non aver meditato abbastanza su Ammiano Marcellino, «il continuatore di Tacito», un IV secolo visto dall'altra sponda, quella pagana, che integra e non contraddice a quanto si coglie sulla sponda cristiana.

Come possiamo vedere già dalle date, per oltre un quarantennio Fr. Arnaldi non ha mai perduto di vista gli autori del IV e V secolo, da cui anzi sembra sia rimasto particolarmente affascinato. Il saggio giovanile *Dopo Costantino* non fu un momento isolato dell'entusiasmo di neofita, ma forse costituisce il perno d'interpretazione per l'intera attività che ne sarebbe seguita: possiamo dire senz'altro che segnò il punto focale della sua interpretazione di base, concernente il mondo latino. Perfino il resto dei suoi interessi sugli autori dell'età aurea, con quelli che precedono e quelli che seguono riceve una luce chiarificatrice dall'apprezzamento e dai giudizi espressi complessivamente sugli autori del IV e V secolo. Ciò risulta ben chiaro in *Classicità e Cristianesimo* del 1957, un discorso inaugurale dell'anno accademico 1957-58, tenuto all'Istituto Universitario di Magistero «Maria SS Assunta» di Roma, dove prendendo lo spunto della difesa del latino attaccato da tesi iconoclastiche di varia estrazione, sottolinea il suo punto di vista fondamentale, che le letterature e lingue classiche — latina e greca — restano fondamentali nella cultura moderna in quanto sono state massimo veicolo per la formulazione del pensiero cristiano e sua trasmissione nel mondo cristiano moderno. Si potrebbe obiettare: «E se uno cristiano non è, che se ne fa del latino e greco?». Ma Arnaldi non concepisce nemmeno l'esistenza del non cristiano. La sua epoca non allarga l'orizzonte sul mondo tutto intero, dove c'è anche l'islamismo e l'induismo e il buddismo e lo shintoismo e tante altre credenze e non credenze, per le quali oggi si rileva non meno efficace la cultura classica — latina e greca — che delinea un complesso d'umanità che convive civilmente al di là delle credenze e dei pregiudizi, l'unica forse veramente universale, sempre valida per la convivenza in una città dell'uomo che risolva su base giuridica tutti i conflitti d'interessi particolari. Ma questo è un passo avanti compiuto negli ultimi 20 o 30 anni: e a chi è vissuto in diversa età non possiamo chiedere una realtà ancora inesistente.

Fr. Arnaldi, anche se viveva piuttosto isolato, un po' per indole e un po' per istintiva diffidenza, era idealmente inserito nella non piccola schiera di coetanei — per es. Biondo Biondi, Aldo Ferrabino, Giovan Battista Pighi, ma anche Jacques Maritain e tutto il movimento di pensiero che lo seguì —, nati a fine Ottocento e cresciuti nel primo decennio del nostro secolo, legati a una precisa ideologia che possiamo definire neoclassicismo cristiano cattolico, credenti fermamente nel binomio di classicismo e cristianesimo tra loro inscindibili. Non aveva nulla a che fare col classicismo tribunizio alla Carducci né col classicismo decadente, come illusione perduta, alla Pascoli, né struggente in un'esperienza calligrafica all'uso di Anatole France e, perché no?, anche alla D'Annunzio. Se un'origine abbastanza recente può trovarsi allo stato d'animo dei classicisti cattolici che abbiamo individuato, possiamo riscontrare nell'esperienza d'un Leone XIII, al quale il conservatorismo dommatico non aveva impedito lo sguardo sui problemi sociali dei nostri tempi, con l'intento di assorbirli o almeno sottoporli alla disciplina d'un fermo insegnamento cristiano.

Sulla formazione d'un Fr. Arnaldi pesò certamente l'ideologia cattolica di papa Leone e in parte anche di Pio X: potrei affermarlo con sicurezza, quando ripenso a certi giudizi da lui espressi a proposito dell'elezione di papa Giovanni XXIII: «solo la Chiesa riesce davvero a trasformare un contadinotto in signore e maestro universale». Dalle sue parole affiorava la sua esperienza di papa Sarto. E bisogna fermarsi a Pio X: non oltre. Si ha proprio l'impressione che l'intero insegnamento di Benedetto XV, che visse con ansia drammatica l'esperienza del primo conflitto mondiale, sia passato come di sfuggita: la sua energica condanna della guerra come strumento risolutore di divergenze, la sua insistenza nel sostenere che le questioni politiche vanno risolte col ragionamento, seduti attorno a un tavolo, e non coi cannoni, la visione dell'uomo mondiale al di sopra delle nazioni e delle ideologie fu un discorso troppo prematuro: lo possiamo apprezzare oggi dopo 70 anni, ma non fu ascoltato certamente allora, quando dominò soprattutto la voce dei cannoni, strumenti di morte, seguita dalla frenesia isterica dei nazionalismi bollenti. Il cristianesimo delle menti elette di quella generazione veniva facilmente insidiato dai facili patriottismi: da qualcosa del genere fu infetto anche il nostro buon maestro, in una forma misurata e contenuta, ma preda anche lui della febbre dell'ordine invocato dai cittadini tranquilli. Egli poté padroneggiare la tendenza dell'epoca grazie non solo al suo spirito cristiano, ma anche alla sua acuta comprensione delle cose, a una sensibilità precisa, che gli permetteva di scorgere e apprezzare intelligenza e buona volontà in qualunque giovane, senza il limite né della sua provenienza sociale né della sua ideologia: una volta prescelto per le sue doti il giovane studioso, lo sosteneva poi con salda convinzione.

Fr. Arnaldi dunque non fu un isolato, ma s'inserì in un particolare atteggiamento pur esistente al suo tempo. Aderì al classicismo cristiano, al binomio inscindibile di cristianesimo e mondo classico non solo come accettazione d'una convinzione ideologica, ma come regola di vita. Cultura ed etica per lui non furono mai separate: ogni momento della sua azione s'ispirò a quel binomio culturale, che divenne regola di comportamento, misura per se stesso e metro nei rapporti con gli altri.

Tutto questo è ben chiaro nel contenuto del suo libro giovanile, dedicato alla produzione letteraria *Dopo Costantino*, che è un po' il cartello della sua ideologia, che era già formata anche in giovane età, destinata a costituire l'essenza del suo pensiero e della sua azione. Vediamo pertanto che la sua indagine non si limita alla sola produzione latina, anche se questa mostra notevole preponderanza: accanto agli scrittori latini esamina gli autori contemporanei del mondo greco più rappresentativi — sempre limitati al campo cristiano come Basilio, i due Gregori, qualche ripetuto accenno a Sinesio, e soprattutto Giovanni

Crisostomo. Sono autori che Arnaldi sente di non poter scindere dai confratelli latini, anche se il fatto linguistico ha per lui somma importanza non solo sul piano espressivo, ma anche sulla concezione generale. Non si tratta di sfumature, ma di diversa impostazione, che Arnaldi tiene a precisare fin dalle prime pagine: ²⁴«La lingua liturgica greca è abbondante, ricca d'immagini e di termini filosofici: è sempre la libera lingua di Platone e di Paolo, che si svolge e scorre senza schemi obbligati, abbandonandosi al fluire delle idee e delle parole, tutta presa diretti dell'attimo, senza preoccupazione di periodi o di centri focali». Invece il latino è altra cosa: «La lingua liturgica latina ... tendeva a raccogliersi, a concentrarsi: netta e concisa, scande le parole, quasi volesse forzarle ad essere l'espressione sufficiente del sentimento collettivo».

Stabilita la differenza non su un piano impressionistico, ma su un ordine logico, intimamente essenziale, si può esaminare con concretezza quello che nell'una e nell'altra lingua i vari autori hanno voluto esprimere. Ora il giovane propone non un'esegesi testuale, ma un progetto di grande ardimento: di cogliere la linea spirituale che unisce i vari autori in un contesto unitario. Comprendiamo così il titolo e il sottotitolo: quello *Dopo Costantino* vuole attirare l'attenzione sul momento cronologico, sul fatto che intende soffermarsi su autori posteriori all'epoca di Costantino. A rigore Costantino non c'entra per niente, in quanto manca qualunque accenno alla sua epoca e alla problematica che la caratterizza: ma c'entra in quanto ha aperto una nuova età che vedrà la produzione di grandi nomi cristiani. Di questa nuova età Arnaldi vuol delineare a grandi tratti le caratteristiche più salienti e di qui il sottotitolo *Saggio sulla vita spirituale del IV e V sec.* Forse avrebbe indicato meglio «tra IV e V sec», perché non si tratta degli interi due sec. IV e V, ma solo di circa un trentennio, fra 380 e 410. Al centro di questo periodo campeggia la figura di S. Agostino, alle cui opere maggiori, *Confessiones* e *de Civitate Dei*, sono dedicate oltre 100 pp. cioè oltre un terzo del libro: per cui S. Agostino può considerarsi il centro motore dell'intera indagine, condotta non con la sola preoccupazione estetica all'uso del Norden, il cui libro — ormai un classico — Arnaldi mostra di aver assimilato con attenzione —, ma con lo sforzo di penetrare nella più profonda spiritualità. ⁴⁹«Molti citano e celebrano le *Confessioni*, pochi le han lette, almeno dalla prima sino all'ultima pagina. Non è un libro facile e si potrebbe anche dire che spesso è un libro noioso, per il contenuto e per la forma. Pagine mirabili si alternano con tiriterie senza fine... Ma, pur che uno si rifaccia all'epoca in cui visse Agostino, scorge dappertutto, in quest'opera, un moto rinnovatore di sentimenti e di idee». Ebbene, compito del lettore attento è quello di cogliere la somma di quei sentimenti e di quelle idee.

Ora, nelle *Confessiones* c'è il ricordo del passato, il dramma del sentimento: basti pensare all'episodio di Monica morta ad Ostia: ⁷⁵«Benedetto Croce, nel libro sulla poesia di Dante, è costretto a deviare un po' dalla linea retta dell'*Estetica*, riconoscendo come elemento poetico, anche nella poesia teologica e filosofica del *Paradiso*, gli sforzi e le gioie del pensare. In Agostino questo *lirismo* della dialettica assume aspetti ancor più vivaci». Il dramma però si placa nella visione del dio rivelato». Quindi la conclusione: «Nel movimento *lirico* del suo pensiero egli non si contraddice, perché risolve ogni contraddizione in Dio. Anche le singole verità umane vengono da Lui, ma sono tutte superate da quell'unica verità, che noi non possiamo né adeguare né comprendere. Sempre dunque soggettivismo ardente e un *oggetto*, in cui anch'esso si perde».

Segue il cap. IV dedicato al *De Civitate Dei*. Fr. Arnaldi esamina l'opera sotto i più svariati aspetti: non si limita a vederla come espressione d'un momento particolare, ma coglie la sua universalità, o meglio la globalità delle sue istanze ispirate non solo dalla discussione generale sul contrasto delle due città, ma dalla visione d'una molteplicità di problemi

riguardanti da una parte la storia dell'impero, dall'altra gli aspetti giuridici, morali e sociali della realtà romana. Insiste soprattutto nel delineare, nella situazione politica contemporanea, due tendenze, la conservatrice facente capo ai pagani e l'altra innovatrice, con la presa di posizione energica contro la prima, con toni molto più accesi di quanto li si ritrovano negli autori cristiani precedenti. Ma tutto sommato non si limita solo alle istanze contemporanee, ma lancia una visione globale su tutta la storia: la visione del passato diventa specchio per l'avvenire, senza illusione che l'accettato cristianesimo possa cambiare completamente il comportamento dell'umanità.¹¹² «Conquiste... non sarebbero mancate, ma senza raggiungere quaggiù la vittoria. Non è né disperazione, né rassegnazione, ma virile coscienza dei mali del mondo. Noi oggi, rileggendo il *De civitate*, ammiriamo stupiti il miracolo di questa concezione *sub specie aeternitatis*, che ha permesso ad Agostino di indovinare dal passato l'avvenire, tutto l'avvenire puramente umano».

Accanto ad Agostino c'è Ambrogio, un grosso personaggio non solo del pensiero cristiano, ma addirittura della classe dirigente (termine volutamente mutuato da G. Mosca).¹⁵⁹ «Uomo d'azione, egli si rivela soprattutto nelle lettere». Sul suo comportamento Arnaldi, conoscitore delle teorie liberali dello stato moderno, sarebbe tentato di fare qualche rilievo.¹⁶¹ «Lo Stato per noi se liberale non tollera intrusioni nel suo perfetto e freddo organismo giuridico, se hegeliano è troppo superbo per non credersi il depositario d'ogni autorità —, ma nella progressiva decomposizione imperiale del IV sec, troppi elementi di vita cercavano la forma regolatrice, senza poterla trovare fuori della Chiesa». Occorre questa premessa come precisazione, per giustificare vari atteggiamenti di Ambrogio, sia di fronte alle ingiunzioni di Valentiniano II e Giustina che di fronte allo stesso Teodosio, a proposito della sinagoga incendiata a Castro Callinico. Arnaldi è schierato con Ambrogio, e perciò, pur conoscendo le eventuali obiezioni, mette le mani avanti per ricostruire il personaggio ideale. Tutto sommato, si insiste a sottolineare l'indiscutibile equilibrio, tra l'azione e il pensiero, la passionalità e il profondo senso di umanità, fino a mostrare gusto finissimo di narratore.

Arnaldi è sensibile a certi brani di narrazione, che o delineano carattere e atteggiamenti di personaggi o si soffermano su quadri naturalistici, come il famoso tratto dedicato all'usignolo:¹⁷⁸⁹ «e che cosa dirò dell'usignuolo che quando vigile custode riscalda le uova col suo seno e col suo grembo, consola l'insonne fatica della lunga notte colla soavità del canto? Così che a me il suo desiderio più vivo sembra quello di voler animare le uova ch'esso riscalda, non meno colle dolci modulazioni che col calore del corpo. Imitando l'usignuolo la femmetta povera ma pudica, mentre fa girare col braccio la pietra che le serve da mola, perché non manchi il pane ai suoi piccoli, allevia col canto notturno la malinconia della povertà. E se non può raggiungere la soavità dell'usignuolo, lo imita nell'affettuosa sollecitudine».

Il meglio della personalità di Ambrogio, secondo Arnaldi, si coglie nel *De Officiis ministrorum*:¹⁷⁰ «Tra i suoi scritti è forse il più noto... Lo si giudica generalmente come un'imitazione del *De officiis* ciceroniano... Egli però non prese da Cicerone... soltanto la forma... il sacerdote, vivendo nella realtà, doveva avere tutti i mezzi per dominarla, sino all'armonia della voce e al decoro dell'aspetto... E così nel *De officiis*, giurista romano e psicologo cristiano s'accordano». In definitiva Arnaldi resta fermo alla figura di sintesi di romano e cristiano in cui riconosce¹⁸² «equilibrio di scrittore, di uomo di azione e di passione».

Di fronte ai due grandi latini, Agostino e Ambrogio, Arnaldi colloca la figura di Giovanni Crisostomo (Cap. VII), pur conoscendo tutti gli altri autori cristiani, citati in varie occasioni e ricollegati al suo scrittore preferito. Inizia con un confronto con Sinesio, ma ne coglie la ben netta differenza:¹⁸⁵ «Uomo d'azione (Sinesio), forse più pratico, più acuto e più tenace del

Crisostomo, ma con la vaga *nonchalance* di un gran signore, egli era, nell'intimo, un filosofo, più che un filosofo un sognatore. La seconda sofistica... fu il suo cibo intellettuale, nonostante gli insegnamenti di Ipazia. V'aveva aggiunto di suo, l'attività politica, l'amore per la moglie, per la campagna e per le stelle. Amava soprattutto i fantasmi, che rendono più bella e meno monotona la vita». Il Crisostomo invece si educò essenzialmente sui libri sacri, anche se da quelli profani ricavò la forma stilistica e il senso musicale.¹⁸⁸ «L'amore per la bella forma letteraria non lo abbandonò mai. Ho già detto che il Crisostomo è uno scrittore immaginoso e pur nitido, con quel suo ampio e sintetico periodare che ricorda spesso il Cicerone migliore, quando pensieri e cose, sembran fare tutt'uno coll'abbondanza delle parole, e colla sonorità del ritmo». In fondo anche il Crisostomo proveniva dalla nuova sofistica:¹⁹⁴ «la sua stessa forma letteraria è quella d'una fede serena e nitida, che sente il bisogno di espandersi nella sicura voluta d'un periodo, come nella contemplazione di un vero senza ombre». Si veda la sua concezione del sacerdozio, che rappresenta il punto d'incontro tra certi tratti pessimistici di Girolamo e la concezione autoritaria di Ambrogio.²⁰⁰ «Lo Schanz giudicò *aurea* l'epistola di Girolamo a Nepoziano, e non come documento psicologico..., ma come *vade mecum* di un sacerdote. S. Girolamo però non poté mai superare il suo tormento spirituale e molti come lui, nella storia della Chiesa, vi rimasero impigliati, troppo trascurando l'attiva bontà, rivolti com'erano a domare il demone interno... Ambrogio — una *herrschnatur*, come dicono troppo volentieri i tedeschi —, è più socratico. Giovanni sente, come lui, la funzione civile del sacerdozio, e forse son proprio le sue parole: *affermando che della terra, e di tutto quel che avvien sulla terra è più signore chi l'amministra per diritto di sacerdozio, di colui che indossa la porpora, e che non è lecito diminuire la grandezza di questa prerogativa, ma si deve morire, piuttosto che rinunciare alla libertà, che Dio ha concesso di lassù, a chi è investito di questa carica* —, che iniziano una tradizione, la quale porterà all'*Unam sanctam*, di Bonifazio VIII».

Nell'inquadratura del sommo sacerdote inserito ormai nella società viene racchiusa la figura del Crisostomo, che rappresenta il meglio dell'anima greca.

Agostino, Ambrogio e Giovanni sono i tre grandi attorno ai quali ruota il meglio del pensiero e dell'arte cristiani: gli altri più o meno sono mondi che girano attorno, rappresentando o uno dei momenti già esistenti nelle opere dei tre grandi o un termine di paragone atto a mettere in maggiore risalto la personalità del modello. Un discorso particolare meritano, a conclusione del libro, Claudiano e Prudenzio, Cap. IX, e Ausonio nel Cap. X. Il primo di questi capitoli più che al binomio mira soprattutto a collocare in massima luce l'opera di Prudenzio; Claudiano, serve come confronto, per mostrare fino a che punto può giungere l'imitazione fredda, pedissequa, della vecchia poesia mitologica.

All'esame di Prudenzio Arnaldi era giunto già qualche anno prima, forse sotto l'influsso di Fr. Ermini che fin dall'anteguerra aveva dato una nuova valutazione alla poesia di Prudenzio. Questo autore supera ogni tentativo poetico cristiano precedente (quindi confronto con Ambrogio e soprattutto con Paolino da Nola, il famoso cantore di S. Felice). Di Prudenzio si sottolinea la precisa derivazione dai modelli classici, da Orazio (e possiamo aggiungere da Virgilio, ormai immortale), ma connessa la fedeltà di interpretare il pensiero.²⁵⁴ «Il cristianesimo stava ricostituendo la trama spezzata, e Prudenzio, che è forse il più alto lirico della letteratura latina, porta a quest'opera molteplice il contributo di tutta la sua poesia». Segue una svariata disamina di molteplici passi tratti dalle opere, da cui risulta che²⁷⁰ «certo Prudenzio col *Peristephanon* ha superato più che mai la tradizione dell'arte classica. Anche metricamente egli è nel complesso originale...²⁷² Sarebbe quindi difficile parlare per queste celebrazioni dei martiri, di classicismo in senso assoluto. Contenuto e forma metrica hanno

un'intensità nuova. Ma se per classicismo s'intende l'attitudine a far rivivere in immagini vive e concrete la più variata realtà, a sentire senza assorbire, pur imprimendo ad ogni fantasma il suggello del proprio spirito —, il *Peristephanon* dispiega davanti alla nostra mente... un mondo che non è più quello della tradizione greco-latina, ma tende ad avere la stessa ampiezza e la stessa potenza di vita». Ancora una volta, i confronti segnano incisivamente la grandezza del poeta spagnolo. ²⁷³«Ma gli inni del vescovo di Cirene —, Sinesio..., ci appaiono al confronto infinitamente più poveri».

Nella serie dei confronti entra anche Claudiano, chiamato in ballo per sottolineare la sua immensa inferiorità. ²⁷⁵«Di fronte a Prudenzio, Claudiano è un poeta misero». In definitiva la sua produzione è ²⁷⁶«pseudo epica e pseudo satirica, la poesia di Claudiano ci appare qui, per lo meno donchisciottesca». E di nuovo ²⁷⁷«Scrivendo sentiva, perché non si può comporre a freddo, neanche il più insincero dei panegirici, ma dà l'idea d'uno che s'agiti per nulla». Arnaldi non si limita a frasi generali: richiama anche passi ed espressioni significative, ma non mitiga il suo giudizio. ²⁸⁰«Stilicone è il suo eroe, l'ispiratore della sua più alta poesia. Retorica a piene mani, ma che si fa perdonare: la battaglia di Pollenzo valeva bene l'esagerazione del panegirico. Peccato che non ci sia la tragedia — dell'impero e dell'uomo».

Di fronte a Prudenzio, restando però a debita distanza, si salva solo Ausonio, cui è dedicato il X ed ultimo capitolo. Ausonio attira l'attenzione del critico per una nuova cristiana sensibilità, cui sarebbe commisto il suo romanticismo nazionale. Arnaldi conosce bene certi atteggiamenti, diciamo 'biricchini' di Ausonio, fundamentalmente poeta gaudente, che ha pur lasciato, talora, una sua impronta. ²⁸⁶«Ausonio è un cattolico, che come lui ne possiamo trova a centinaia, solo a guardarsi attorno: di quelli che assistono alla messa di Natale e di Pasqua». Certo, è l'autore della *Mosella*, che però Arnaldi afferma ²⁸⁹«che, considerata isolatamente, sembra l'opera di un pagano». Al massimo merita d'essere notata la presenza dei «boschi che escludono la luce del sole, e fanno più dolce al cuore meridionale di Ausonio la sorpresa dei vigneti soleggiati, sulle rive della taciturna Mosella».

Il critico non vi si sofferma a lungo perché colpito da un altro aspetto, la rievocazione dei parenti, personaggi che hanno colpito la sensibilità di bambino, la poesia dei *Parentalia*. La rievocazione dei singoli componenti della famiglia, quella che fu e quella che resta, è condotta in modo particolare. Anche se coglie i soliti argomenti sciatti e pedestri, tiene ad avvertire ²⁹⁸«vedremo altri momenti d'inaspettata sincerità, che rendono questi epigrammi di Ausonio un genere perfettamente nuovo». Così passa in rassegna le varie figure entrate nella famiglia, da Bissula, la servetta germanica, al nonno, alla nonna, alle zie, ai fratelli, ai nipoti. Dalla famiglia propria si passa a quella più ampia dei colleghi, professori ora diremmo universitari, che Ausonio ama ricordare coi loro difetti, le manchevolezze, ma senza astio, senza spirito satirico: da ognuno coglie sempre qualche qualità che lo distingue.

Arnaldi ha colto il valore della poesia diciamo familiare, come se fosse d'una scoperta del solo Ausonio: mentre l'attenzione ai personaggi di famiglia è ampiamente documentata nell'epoca, anche là dove meno ce l'aspettiamo. È ampiamente documentata per es. negli epitafi di papa Damaso, che pure mira al ricordo dei martiri, ma si lascia sfuggire il ricordo del padre, della madre, delle sorelle, dei nipoti; è ampiamente documentata in Libanio, così umano e affettuoso verso il fratello, il figlio e la madre di suo figlio, una povera lavoratrice d'umile condizione alla cui morte il grande retore profondamente colpito fa di lei un elogio concreto, di colei che da sola compiva il lavoro di cinque persone. Insomma ad Arnaldi sembra sia sfuggito un fatto ben diffuso nell'epoca, e comprensibile, allorché l'individuo, sfiduciato nei valori della vita pubblica, accentra l'attenzione su se stesso e la ristretta vita privata che provoca i suoi immediati interessi. Una migliore riflessione sulle *Confessiones*

avrebbe potuto condurre a questi risultati.

Quanto si è detto riguarda la principale personalità di scrittori, ma nel saggio di Arnaldi c'è dell'altro: per es. ci sono due capp., il V dedicato alla *Vita Morale* e l'VIII all'*Arte Cristiana*, due capp. di visione complessiva sui molteplici problemi spirituali dell'epoca. Oramai, in età moderna, malgrado le forti esigenze monistiche del pensiero filosofico e la tendenza al monismo della scienza ufficiale, s'è creato un linguaggio che rispecchia il dualismo di fondo d'antica tradizionale cristiano-platonica, che non accenna affatto a recedere. Amiamo il binomio materia e spirito, come due essenze a sè stanti, che s'intersecano e s'intrecciano in varie combinazioni, conservando però specifiche distinzioni. Non ci preoccupiamo nemmeno di metterle in dubbio, di tentare una spiegazione logica, di assegnare ad ognuna di esse dei connotati precisi. Forse in quest'ultima generazione c'è un maggior barlume di chiarezza, ma nelle generazioni precedenti, per un buon secolo, tra quella del Rosmini e gli anni 60 del nostro secolo, la distinzione materia e spirito è stata così forte che non si avvertiva nemmeno il bisogno d'una sua dimostrazione.

A questa mentalità generale Arnaldi aggiunge il fondo ben saldo della sua fede cattolica: in fondo i due citati capitoli sono una presa di posizione contro le interpretazioni tedesche, considerate limitative se non errate, sia da una punta di risentimento patriottico, sia soprattutto da animosità di cattolico. Cattolicesimo e protestantesimo erano ancora in antitesi contrastanti. Arnaldi non esita a schierarsi tra i difensori dei valori attivi del IV sec. contro tutte le critiche sollevate in Germania: ¹¹⁵«Molti, e furono quasi sempre dei tedeschi, trovarono che il cristianesimo perdetto nel IV secolo la sua originalità [e ciò è perfino il punto di vista di S. Girolamo!], e non potè conservare la sua morale e formare la sua arte — sino naturalmente alla restaurazione protestante. L'etica naturalistica e la retorica greco-latina avrebbero chiuso in forme stereotipate e contrastanti alla stessa essenza del cristianesimo, la libera e pulsante vita della nuova fede. Sarebbe stato insomma l'ultimo grande delitto di Roma imperiale. Ora io non nego che alla base di questa interpretazione ci siano dei fatti — ma credo che l'interpretazione sia erronea». L'intero discorso che seguirà si atterrà alla precisa presa di posizione, una specie di apologia del cattolicesimo del IV secolo. Si comprende così una certa freddezza, quasi antipatia per Libanio, uno scolastico sentimentale, oppure l'irritazione contro Giuliano, un nevrastenico, un quasi dileggio verso Claudiano, che s'interstardisce sui ricami mitologici, e invece l'ammirazione sconfinata per Ambrogio e Giovanni Crisostomo: ¹⁵⁶«le due figure moralmente più espressive e più ricche di questo periodo, sono Ambrogio e Giovanni Crisostomo». In fondo, possiamo dire, sono scelte quelle due figure perché rappresentano meglio il cattolicesimo militante. E si comprende anche una certa stizza verso il Seeck, il grande studioso del Basso Impero, che solo da qualche anno — 1920/22 — aveva pubblicato la sua monumentale opera sulla decadenza dell'impero: ma Arnaldi non esita a dire, a proposito di Giovanni Crisostomo ¹⁸⁴«Lo stesso Seeck, con quel suo anticlericalismo, di marca imperiale e tedesca, non ci dice sostanzialmente nulla di nuovo. Vuol romper l'equilibrio, mostrarci nel vescovo di Costantinopoli un misogino arrabbiato, vittima della sua ingenuità di monaco, e la realtà ricostruisce proprio mentr'egli distrugge».

Per quanto riguarda l'arte, basta l'inizio del cap. VIII ²⁰²: «Ambrogio e il Crisostomo furono anche degli artisti, in cui, con due aspetti diversi, lo spirito cristiano compenetrò le forme dell'antica letteratura. Ma ho già osservato che il vero capolavoro fu la vita dei due grandi vescovi. Forse non v'è ricerca che più di quella da me intrapresa, mostri quanto c'è di vero nella teoria crociana della circolarità dello spirito, colle sue implicite gradazioni provvisorie. L'arte è il fiore di un sentimento pieno, che presuppone una volontà, come questa a sua volta un pensiero». L'accenno esplicito a Croce ci mostra ormai la strada imboccata da

Arnaldi, per cogliere il valore poetico d'ogni singola opera d'arte: vediamo un giovane che fa sue le teorie d'un acclamato maestro, in un'epoca in cui non solo egli ha letto le opere del Croce, ma ha rapporti di vita quotidiana con Gentile, nella direzione della Scuola Normale di Pisa, da cui subisce indiscutibile fascino umano e intellettuale, data la levatura morale del personaggio. Sotto un tale insegnamento Arnaldi crede di poter indicare nei grandi personaggi del IV sec. massime espressioni artistiche «per la ricchezza di pensiero, di religiosità e di umanità». I giudizi dipenderanno dalla misura del loro bagaglio valutato sia sotto l'aspetto del cristianesimo che della concezione idealistica, due barèmes di precisa identificazione.

Come dicevamo in apertura, il discorso sulla spiritualità del IV sec. non limitò, ma proseguì per lunghi anni, fino alla conclusione, come motivo dominante: direi un presupposto ideologico cui va annotata la contemporanea e susseguente attività di studioso. L'abbiamo già colto nel discorso *Classicità e Cristianesimo*, del 1957, che ora appare più chiaro dopo aver mostrato l'incidenza del cattolicesimo nella valutazione del IV sec. In fondo è il classicismo della restaurazione, seguita alla Rivoluzione ed Impero, com'è espressamente indicato con l'accento alla «Parigi della Restaurazione». È curioso però come si rivaluta il classicismo come supporto del cristianesimo, dagli ideologi della Restaurazione, mentre lo stesso Classicismo era stato alla base della Rivoluzione, come ha ampiamente documentato in un recente saggio Claude Mosse, *L'antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel 1989, 169 p. Dal che risulta che l'Antichità Classica è una molla scollata che si può tirare impunemente da qualunque parte si voglia, ma che è così piena di vitalità, così densa di contenuti ed esperienze umane da offrire sempre materia di riflessione a qualunque corrente ideologica moderna che si soffermi sui destini dell'uomo: dell'uomo l'antichità classica aveva vissuto tutti i momenti e li aveva raccolti in una compostezza stilistica. I moderni possono vantarsi del progresso tecnico, ma alle categorie umane raccolte nel mondo antico difficilmente possono aggiungere qualcosa di veramente inedito. Onde lo studio dell'antichità classica è indispensabile come studio dell'umanità nella sua più ampia esperienza di adattamento all'esigenza del vivere con tutti i problemi ch'essa comporta.

Un atteggiamento forse inatteso è quello che emerge nel 1967, nello studio sul *Continuatore di Tacito*, cioè Ammiano Marcellino. Inatteso in quanto si tratta d'un pagano, ma esso invece di interrompere mostra la continuità di Arnaldi a porre attenzione sulla spiritualità del IV secolo. Cioè l'attenzione di Ammiano può essere stata provocata dagli studi di Tacito, da Arnaldi condotti con impegno per tanti anni e sotto i vari aspetti, ma risale ai suoi interessi iniziali sul IV sec. Dopo tutto Ammiano era stato escluso dal saggio giovanile del 1927: come se l'autore sentisse il peso di quell'esclusione, ma anche il desiderio di trovar conferma. Ammiano è pagano, rappresenta il rovescio della medaglia: ma di ogni medaglia, per la sua completa comprensione, occorre esaminare il recto ed il verso.

Ammiano dunque preme sulla sensibilità di Arnaldi non solo come continuatore di Tacito, ma anche come non cristiano in un'epoca *Dopo Costantino*, in cui il critico si era soffermato sulla faccia cristiana della medaglia, trascurando volutamente l'altra faccia. Peccato però che l'esame si soffermi essenzialmente su Ammiano, con soli vaghi accenni a Libanio, che per tanti versi è il complemento di Ammiano, non solo per origine cittadina, entrambi antiocheni, ma per vicinanza ideologica — pagani entrambi, ammiratori di Giuliano, fino al rimpianto. L'attenzione è già nella dichiarazione iniziale: «Arrivo ad Ammiano Marcellino da Tacito e dal mio giovanile *Dopo Costantino*, un audace saggio sulla vita spirituale del IV e V secolo, di cui sto delineando nella mente, sull'esempio di Agostino, *si licet...* e del Marrou, la *retractatio*». Professione importante, che mostra la continua attenzione ai temi già trattati un

trentennio, e oltre, prima. Ad ogni modo, ora c'è l'esperienza rinsaldata di Tacito, il cui cono di proiezione è così lungo da coinvolgere il lontano, non dico imitatore, ma continuatore certamente. Ma Arnaldi pur conosce la diversa estrazione sociale, la diversa preparazione letteraria, la derivazione dalla classe burocratica: sa che la sua è storia, «in cui, più che i punti di vista del senato di Roma o di Costantinopoli, sembra prevalere quello dei funzionari e degli ufficiali, o forse, con un termine più preciso e comprensivo, degli intellettuali, degli 'scribi', per adoperare una formula del Marrou, di quegli uomini di cultura, che a cominciare dal II secolo... diventano una componente essenziale dell'amministrazione imperiale».

Ora, di Ammiano è difficile dare un giudizio definitivo: i primi 13 libri sono perduti — quelli che si allacciavano alle *Historiae* Tacitiane — cioè la parte compilatoria, raccolta dalle testimonianze precedenti, mentre abbiamo la seconda parte, da 14 a 31, quella vissuta direttamente dall'autore, che in parte raccoglie anche dalle esperienze personali. I libri rimasti possono essere apparsi, fin dal primo momento, di particolare interesse proprio per la nota personalistica, e ciò può essere stato la causa del suo distacco dall'opera intera. Ma è un'ipotesi sorretta dal crisma della probabilità: sarebbe stato sempre interessante conoscere i giudizi d'un militare di professione ampiamente intinto di cultura giuridica e di esperienze amministrative. Anche la seconda parte — quella rimasta —, largamente dovuta a documentazione non personale, è saldamente costruita, o almeno si attiene a una solida struttura per l'inconfondibile mentalità ed educazione dello scrittore. La sua attenzione ai motivi sociali, ai disordini amministrativi, all'ingiustizia dei ceti dirigenti è un segno d'una personalità che ad ogni modo deve distaccarsi dagli aridi compilatori, esprimendo un suggello inconfondibile ideologico, capace di spiegare un'interpretazione personale.

Arnaldi ama suddividere la parte rimasta in tre gruppi: il lib. 14 a sé, poi 15-25, infine 25-31: cioè la chiusura del regno di Costanzo II, il regno di Giuliano, infine i due fratelli Valentiniano e Valente fino alle giornate di Adrianopoli. Dal punto di vista contenutistico la divisione va bene: sotto l'aspetto strutturale, convince meno, in quanto il 14 appare come ultimo d'un lungo discorso irrimediabilmente perduto, e allora il nostro rimpianto per i libri scomparsi non ha più limite: e tutto il resto lo vediamo intimamente connesso in un quadro che porta necessariamente ad Adrianopoli. Sembra un unico, continuo atto di accusa all'insipienza dei dirigenti, accecati dalla corruzione, dal tornaconto immediato, dall'ambizione, dalla sordità, dalla meschinità, il cui operato, accumulandosi nel tempo, deve per forza sfociare nella disfatta di Adrianopoli. Adesso gli *excursus* scientifici e geografici, anche l'oscillazione del pendolo su Roma capitale giustificano il dramma finale. L'unico a salvarsi in tanto sfacelo è Giuliano, di cui si colgono anche aspetti discutibili, ma tutto sommato unica forza che si oppone coscientemente allo sfacelo generale. «Il problema di Giuliano è grosso — riconosce Arnaldi — specie per un cattolico, un cristiano di formazione profondamente, appassionatamente classica, arrivato ad Ammiano, da *Dopo Costantino*. Più facile commisurararlo ai moduli tacitiani, del Tacito degli *Annales*». In definitiva, anche in Ammiano bisogna riconoscere un energico passatismo, secondo il critico: «E qui la posizione di Ammiano, pur con le note riserve, è chiara, scoperta: il ritorno al buon tempo antico significava anche il ritorno ad una specie di paganesimo riformato e interpretato alla luce del neoplatonismo».

Eppure non sembra che ci sia in Ammiano solo l'aspirazione a un ritorno al passato idealizzato, proprio per l'interesse così profondamente posto a scrutare i molteplici aspetti della corruzione contemporanea. O meglio non si coglie solo la corruzione: si colgono anche gli aspetti positivi, i reclami contro l'ingiustizia, le energiche decisioni degli abitanti impegnati a difendersi, come i Lepcitani, pronti a prendere iniziative rischiose, e soprattutto la

mirabile rispondenza degli eserciti, costituiti di reparti obbedienti, conoscitori del mestiere e coraggiosi: quando sono bene guidati, raggiungono risultati sicuri, e anche nelle disfatte sanno districarsi e prendere iniziative degne d'alta considerazione. L'esercito è uno strumento efficiente — forse per mentalità militaresca dello scrittore? —: non ottiene risultati positivi solo se mal guidato: la colpa risiede sempre sui dirigenti, mai sulla truppa.

Insomma Ammiano non può ridursi solo a rimpianto del passato; egli crede ancora nell'efficacia della giustizia e nell'azione degli eserciti affidati a uomini responsabili. Forse, direi, se Tacito si fa sentire nell'impostazione generale — procedimento annalistico, gli *excursus*, la severità dei giudizi, brevità espressiva pregnante fino a forzare i valori verbali dei participi —, sarebbe meglio mettere Tacito da parte, se vogliamo interrogare Ammiano sulle sue vere intenzioni. Ma Arnaldi, cattolico, è colpito dal silenzio di Ammiano, più o meno intenzionale, sul problema del cristianesimo: «e questo relativo silenzio... per quel grande fatto religioso (rende) la sua incomprendione infinitamente più grave di quella del suo grande predecessore». Arnaldi dà l'impressione di credere che il IV sec. sia ormai del tutto cristiano o almeno in prevalenza: il che dalle fonti appare molto più circoscritto: il cristianesimo interessava l'organizzazione della Chiesa, certamente l'imperatore e la sua corte (solo una frazione): il resto appare largamente pagano. Arnaldi non mostra di avere coscienza di tale limitazione, che l'avrebbe agevolato a comprendere forse meglio i tre 'grandi' dell'epoca, Agostino, Ambrogio e Giovanni Crisostomo. Forse il suo limite è quello d'essere partito direttamente dal mondo cristiano e d'essere giunto ad Ammiano solo in età matura, con la mediazione di Tacito: forse sarebbe giunto a una diversa formulazione se fosse partito da Ammiano, e non solo da lui, ma anche dai grandi maestri del IV sec, sia i retori dei Panegirici latini che i grandi neosofisti Imerio, Temistio, Libanio e si fosse soffermato sul più vasto mondo pagano che andava sfociando nel credo cristiano attraverso una vasta gamma di problemi, in un drammatico travaglio di credenze, di bisogni materiali e spirituali, in uno stato d'angoscia da tutti sentita, e che solo pochi eletti riuscivano a risolvere nella soluzione religiosa.

VITO A. SIRAGO