

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FOGGIA
CATTEDRA DI LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

AUCTORES NOSTRI

Studi e testi di letteratura cristiana antica

18.2017

Comunicazione esegesi polemica
nell'antica letteratura cristiana

a cura di
Marcello Marin e Vincenzo Lomiento

E S T R A T T O

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

CLAUDIO MICAELLI

Osservazioni su alcuni aspetti di carattere filosofico e giuridico nel *De carne Christi*, nell'*Adversus Marcionem* e nel *De exhortatione castitatis* di Tertulliano

La complessità del rapporto tra Tertulliano e la filosofia è ampiamente nota agli studiosi, che non hanno mancato di rilevare come il Cartaginese, a dispetto delle invettive contro coloro che egli considerava 'patriarchi degli eretici', non abbia esitato a servirsi di concetti mutuati dalla filosofia, per difendere la causa della dottrina cristiana dagli attacchi di pagani e di cristiani giudicati eterodossi. Lo scopo del presente contributo è quello di offrire qualche nuovo elemento alla discussione attraverso l'esame di alcuni passi di Tertulliano che possono rimandare, come possibile fonte, al *De natura deorum* di Cicerone. Quest'ultimo scritto, peraltro, da molto tempo è stato individuato come fonte dossografica per Tertulliano, Minucio Felice e altri scrittori cristiani come Lattanzio¹, ma i brani che intendiamo prendere in esame sono interessanti, a nostro giudizio, per la lunga sopravvivenza che hanno avuto, nel dibattito teologico e filosofico, i temi in essi affrontati.

Il primo testo oggetto della nostra discussione è tratto dal *De carne Christi*. In esso il Cartaginese pone in risalto, con il virtuosismo stilistico che gli è proprio, le contraddizioni insanabili alle quali porterebbe il docetismo marcionita, negatore della vera carne di Cristo:

Quid dimidias mendacio Christum? Totus veritas fuit. Maluit, crede, nasci quam ex aliqua parte mentiri, et quidem in semetipsum, ut carnem gestaret sine ossibus duram, sine musculis solidam, sine sanguine cruentam, sine tunica vestitam,

¹ Cfr. I. Opelt, *Ciceros Schrift 'De natura deorum' bei den lateinischen Kirchenvätern*, «Antike und Abendland» 12/2 (1966), 141-155. Relativamente a Tertulliano e Minucio Felice è ancora utile lo studio di F. Kotek, *Anklänge an Ciceros 'de natura deorum' bei Minucius Felix und Tertullian*, Jahres-Bericht des kais. königl. Ober-Gymnasium zu den Schotten in Wien, Wien 1901, 3-51.

*sine fame esurientem, sine dentibus edentem, sine lingua loquentem, ut phantasma omnibus fuerit sermo eius per imaginem vocis*².

La forma volutamente paradossale dell'espressione, costituita da una serie di coppie antitetiche che sembrano sfidare costantemente il principio di non-contraddizione, può essere stata scelta da Tertulliano per analogia contrastiva con quanto alcuni eretici, non meglio precisati, avrebbero scritto a proposito del parto di Maria, come il Cartaginese stesso ci fa sapere in uno degli ultimi capitoli del trattato:

*agnoscimus ergo signum contradicibile conceptum et partum virginis Mariae, de quo Academici isti, 'Peperit et non peperit virgo et non virgo'. Quasi non, et si ita dicendum esset, a nobis magis dici conveniret: peperit enim quae ex sua carne, et non peperit quae non ex viri semine, et virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu*³.

Gli eretici sono qualificati da Tertulliano come espressione di una scuola filosofica (*Academici*), ma forse non c'è bisogno di scomodare la speculazione teoretica, in quanto nell'insegnamento della retorica uno dei *loci communes* di tipo probatorio più comunemente citati come esempio era il celebre *si peperit, cum viro concubuit*⁴. Sull'argomento scriverà delle osservazioni interessanti Mario Vittorino prima della sua conversione al cristianesimo, fornendo, quasi *a posteriori*, una giustificazione implicita del titolo di *Academici* attribuito da Tertulliano agli eretici: l'argomento citato da Cicerone, infatti, viene ricondotto, dal retore africano, dalla sfera del necessario a quella del probabile, il che ci richiama il 'probabilismo' degli Accademici⁵:

² Tert., *carn.* 5, 8-9.

³ Tert., *carn.* 23, 2.

⁴ Cfr. Cic., *inv.* 1, 44: *Omnis autem argumentatio, quae ex iis locis, quos commemoravimus, sumetur, aut probabilis aut necessaria debet esse. [...] Necessaria demonstratio ea, quae aliter ac dicuntur nec fieri nec probari possunt, hoc modo: 'Si peperit, cum viro concubuit'*. È probabile che il Cartaginese avverta, nella paradossale espressione da lui attribuita agli eretici, non solo una violazione dell'ortodossia, ma anche il tentativo di manipolare uno dei più noti luoghi comuni dell'insegnamento retorico. Sulle questioni testuali e dottrinali concernenti la citazione gnostica riportata da Tertulliano si veda A. Orbe, *La muerte de Jesus en la economía valentiniana. Segunda parte*, «Gregorianum» 40/4 (1959), 636-670 (653-654). Per considerazioni di carattere più generale sul rapporto tra retorica e teologia nel trattato *De carne Christi* rimandiamo al contributo di W. Otten, *Christ's Birth of a Virgin who became a Wife: Flesh and Speech in Tertullian's 'De carne Christi'*, «Vigiliae Christianae» 51/3 (1997), 247-260. Della stessa studiosa si veda anche il più recente *Tertullian's Rhetoric of Redemption: Flesh and Embodiment in 'De carne Christi' and 'De resurrectione mortuorum'*, in *Studia Patristica* 65. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, edited by M. Vinzent, 13: *The First Two Centuries, Apocrypha, Tertullian and Rhetoric, From Tertullian to Tyconius*, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2013, 331-348.

⁵ J.P. Mahé, nel suo importante commento al *De carne Christi*, parla in termini generali

Necessarium porro tale est argumentum, si ea proferat, quorum talis sit natura, ut sic fieri necesse sit; si dicas: 'Si natus est, morietur. Si peperit, cum viro concubuit'. Haec necesse est, ut se consequantur: quod si necesse habes credere, necessarium factum est argumentum. Illud tamen scire debemus, argumentum necessarium paene non esse solumque esse inter homines probabile. Nempe nobis necessarium videtur ex vero constare. Nam si probabile ex veri simili, ex vero necesse est necessarium. Inter homines autem verum latet totumque suspicionibus geritur. Ergo necessarium non potest esse argumentum. Sed tantum inter homines potest necessarium, quantum secundum opinionem humanam valet. Alioqui secundum Christianorum opinionem non est necessarium argumentum: 'Si peperit, cum viro concubuit'. Neque hoc cursus: 'Si natus est, morietur'. Nam apud eos manifestum est sine viro natum, et non mortuum. Ergo necessarium illud argumentum est, quod iam opinione persuasum est⁶.

Si deve osservare che Mario Vittorino è abbastanza approssimativo nel riportare le posizioni dottrinali dei cristiani, che in base alle sue parole sembrerebbero negare la passione e la morte di Cristo (*et non mortuus*). Viceversa Tertulliano, sempre nel *De carne Christi*, aveva energicamente sostenuto, contro il docetismo gnostico e marcionita, che la realtà della nascita di Cristo poteva essere logicamente dedotta proprio dalla realtà della sua morte, in quanto tra morte e nascita esiste un solidissimo vincolo reciproco: *At vero Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset. Non enim mori solet nisi quod nascitur: mutuuum debitum est nativitati cum mortalitate: forma moriendi causa nascendi est⁷*. Il Cartaginese, dunque, sembra avere egregiamente sfruttato il *locus communis* che sarà formulato da Mario Vittorino: *Si*

dello scetticismo come caratteristica della posizione accademica, ricordando che il Cartaginese, in *De anima* 17, considerava la svalutazione del dato sensoriale, sostenuta dagli Accademici, come la base degli errori gnostici. Cfr. *Tertullien. La chair du Christ*, 2, commentaire et index de J.-P. Mahé (*Sources Chrétien* 217), Paris 1975, 410. Notiamo, in proposito, che i sensi avevano un ruolo importante anche nell'insegnamento retorico circa il *signum*. Cfr. Cic., *inv.* 1, 48: *Signum est quod sub sensum aliquem cadit, et quiddam significat, quod ex ipso profectum videtur*.

⁶ Mar. Victorin., *rhet.* 1, 29 (ed. Halm, p. 232 l. 30-45). Per un interessante confronto tra Vittorino e Boezio cfr. T.J. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden-New York-Köln 1996, 20: «Boethius shows no sign of being aware that the syllogism about giving birth and lying with a man would be problematic from the point of view of the Christian doctrine. He seems to be assuming that there indeed is a necessary causal connection between living birth and lying with a man. Marius Victorinus, however, claims in his commentary to *De inventione* that in the view of the Christians the argument used by Cicero is not necessary. Nevertheless, there is no genuine contradiction between the teaching of the rhetoricians and the view of the Christians, for what Cicero calls 'necessary argument' is actually a type of probable argument that people generally find as necessary; in Victorinus' view, there can be no argument that would be 'necessary' in the strict sense of the word».

⁷ Tert., *carn.* 6, 6.

natus est, morietur. Tornando al contesto di polemica anti-agnostica, nel quale si colloca il passo del *De carne Christi* da noi prima citato, notiamo che una certa analogia tematica e, talora, verbale si registra con un brano del *De natura deorum* di Cicerone, nel quale si discute la dottrina epicurea circa la forma umana degli dèi, mettendo in luce le incongruenze che ne risulterebbero circa il rapporto tra gli organi del corpo e le funzioni che essi sono chiamati a svolgere:

Omnesne tibi illi delirare visi sunt, qui sine manibus et pedibus constare deum posse decreverunt? Ne hoc quidem vos movet, considerantes quae sit utilitas quaeque opportunitas in homine membrorum ut iudicetis membris humanis deos non egere? quid enim pedibus opus est sine ingressu? quid manibus, si nihil comprehendendum est? quid reliqua descriptione omnium corporis partium, in qua nihil inane, nihil sine causa, nihil supervacaneum est? Itaque nulla ars imitari sollertiam naturae potest. Habebit igitur linguam deus et non loquetur, dentes, palatum, fauces nullum ad usum, quaeque procreationis causa natura corpori adfixit, ea frustra habebit deus, nec externa magis quam interiora, cor, pulmones, iecur, caetera quae detracta utilitate quid habent venustatis? quando quidem haec esse in deo propter pulchritudinem vultis⁸.

Tertulliano, a dire il vero, discute il rapporto tra possesso delle membra e loro funzione, in quanto nel *De carne Christi* l'oggetto del dibattito non è la natura divina in sé ma la realtà dell'Incarnazione di Cristo, per cui il Cartaginese afferma, paradossalmente, che il Cristo degli gnostici parla ma senza lingua, in quanto essa non è parte di un vero corpo: si tratta, in ogni caso, di un adattamento che prende comunque l'avvio, a nostro giudizio, dalla rielaborazione del passo ciceroniano prima citato. Su quest'ultimo aveva posto la sua attenzione anche H. Chadwick, osservandone l'affinità con alcune argomentazioni di Origene sul tema della resurrezione:

«It is clear that we are on familiar ground; to pass from Origen to the reading of Cicero or Sextus is to become immediately aware that the Christian is merely taking over and slightly adapting the anti-Epicurean polemic of the Academy. The criticism made by Cotta that if the gods have bodies it is difficult to see to what use they put the various parts, is precisely that which Origen makes of the ecclesiastical doctrine of the resurrection of the body»⁹.

⁸ Cic., *nat. deor.* 1, 92.

⁹ H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, «Harvard Theological Review» 41 (1948), 83-102, pubblicato con la stessa numerazione di pagine anche in *Studies on Ancient Christianity* (Variorum Collected Studies Series 832), Aldershot-Burlington 2006. Lo studioso, p. 93, ricorda che la dottrina epicurea circa la corporeità degli dèi ci è

Il medesimo studioso osserva che anche Tertulliano, nel trattato *De resurrectione*, era perfettamente al corrente di questo dibattito e dell'uso che ne poteva venire fatto contro la dottrina della resurrezione della carne¹⁰. Le difficoltà affrontate dal Cartaginese dovevano esercitare una suggestione non indifferente sui semplici fedeli, se ancora Agostino, nei suoi *Sermones*, si troverà a dover fugare i dubbi circa la realtà del corpo risorto¹¹. La questione, peraltro, si è mantenuta a lungo viva e non solo nell'ambito della predicazione al popolo. Basterà osservare, a tale riguardo, che un filosofo e teologo come Gassendi, nell'intento di rivalutare l'epicureismo e di renderlo, per quanto possibile, compatibile con la professione di fede cristiana, si troverà a replicare al discorso anti-epicureo di Cotta nei termini seguenti:

Haec denique praeclare Cotta; nisi quod eius argumentatio non videtur evertere, quod est de ratiocinatione in humana forma praedictum; neque extendi debet ad tollendum usum membrorum, quae nostris similia cum sint, parem cum ipsis usum non habent. Videlicet hoc adversatur iis, quae profitemur de gloriosis corporibus post resurrectionem in caelo futuris. Homines quippe in illo statu habebunt quidem eadem membra; at neque edent, neque bibent, neque nubent, &c. ut Servator loquutus est. At, inquires, nonne et in ipsis dici poterunt membra inutilia? Respondeo, nequaquam; sed ut illa erunt incomparabiliter perfectiora nostris; ita et usus habitura sunt incomparabiliter perfectiores¹².

Nel passo di Gassendi si allude ad un altro brano del *De natura deorum*,

nota attraverso Filodemo e sottolinea le critiche delle quali fu fatto oggetto, in particolare da parte di Sesto Empirico: «Naturally enough, this Epicurean doctrine was an obvious target for criticism. Sextus Empiricus (adv. Math. 9.178-9) objects that if God has the power of speech, he must also have lungs and windpipe, tongue and mouth – 'but this is absurd and approaches the fantastic notions of Epicurus'».

¹⁰ Cfr. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection* cit., 91: «In this argument that if the body is to rise again some use must be found for its organs, once again we have a pagan difficulty: Tertullian is aware that this objection is being raised in his time (de Carnis Res. 4, and especially 60): *Quo enim iam, inquiunt, spelunca haec oris et dentium statio et gulae lapsus et competum stomachi et alvei gurges et intestinorum perplexa proceritas, cum esui et potui locus non erit? quo huiusmodi membra admittunt subigunt devolvunt dividunt digerunt egerunt? quo manus ipsae et pedes et operarii quique artus, cum victus etiam cura cessabit? quo renes, conscii seminum, et reliqua genitalium utriusque sexus et conceptuum stabula et uberum fontes, discessuro concubitu et fetu et educatu? postremo quo totum corpus, totum scilicet vacaturum?».*

¹¹ I dubbi dei fedeli di Agostino riguardavano non la resurrezione in sé, ma la natura e le funzioni del corpo risorto. Cfr. Aug., *serm.* 362, 7, 7: *Sed obicitur huiusmodi quaestio: Si corpora futura sunt, qualia futura sunt? Talia qualia nunc sunt, aut alterius modi? Si alterius modi, quis ille modus? Si talia, ergo ad eadem opera? Quia ergo non ad eadem praescribit Dominus, quia non ad talia docet Apostolus. Nam non ad eandem vitam, non ad eadem facta mortalia et corruptibilia et peritura atque transeuntia, non ad carnalia gaudia, non ad carnales consolationes. Si ergo non ad eadem, nec talia. Si non talia, quomodo ergo caro resurget?*

¹² *Epicuri Ethicae*, per Petrum Gassendum, 2, Lione 1675, 51.

nel quale è esposta la dottrina epicurea circa la forma umana degli dèi e la loro particolare corporeità:

Quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus¹³, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem¹⁴.

Riteniamo altamente probabile che Tertulliano abbia conosciuto questa dottrina epicurea attraverso la fonte ciceroniana. In *adv. Marc.* 3, 8, 2, in particolare, ci sembra presente una rielaborazione dell'espressione *Nec tamen... corpus est, sed quasi corpus*, formulata in modo da rendere più evidente la contraddizione del docetismo marcionita:

Et ideo Christus eius, ne mentiretur, ne falleret, et hoc modo creatoris forsitan deputaretur, non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo: proinde deus, Christus, nec deus.

Anche lo pseudo-terzulliano *Adversus omnes Haereses* descrive il docetismo con espressioni che sembrano riecheggiare, abbastanza da vicino, il testo ciceroniano:

Hic (Simon Magus) ausus est summam se dicere virtutem, id est summum deum, mundum autem ab angelis suis institutum, ad daemonem se errantem, quid esset sapientia, descendisse quaerendum, apud Iudaeos se in phantasmate dei non passum, sed esse quasi passum¹⁵.

Christum in substantia corporis non fuisse, et phantasmate tantum quasi passum fuisse¹⁶.

Hic (Cerdon) prophetas et legem repudiat, deo creatori renuntiat, superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, in phantasmate

¹³ K.R. Sanders, *Cicero 'De natura deorum' 1.48-9: 'Quasi corpus?', «Mnemosyne» 57/2 (2004), 215-218, sostiene (p. 216) che il termine *corpus*, nel passo di Cicerone, deve essere inteso nel senso di *caro* (flesh): «Velleius' point is simple and straightforward: while the gods have a human appearance – that is, while they look like human beings (with a head, neck, torso, two arms and legs, etc.) – their bodies are composed of material other than flesh and blood. The use of *corpus* to mean 'flesh' is well attested». La proposta interpretativa dello studioso rende più facile il comprendere l'uso di *caro*, da parte di Tertulliano, in luogo di *corpus*.*

¹⁴ Cic., *nat. deor.* 1, 48-49.

¹⁵ Ps. Tert., *haer.* 1, 2.

¹⁶ Ps. Tert., *haer.* 1, 4.

*solo fuisse pronuntiat, nec omnino passum sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino nec natum*¹⁷.

Il passo del *De natura deorum* da noi preso in esame non ha mancato di attirare l'attenzione anche per la forma paradossale con la quale è esposto il concetto¹⁸. Agostino, polemizzando con Giuliano di Eclano, si difenderà dall'accusa di avere parlato in modo analogo, respingendo il paragone con Epicuro proposto dal suo avversario:

*Ubi ergo me audisti sive legisti dicentem, 'non innovari homines per Baptismum, sed quasi innovari; non liberari, sed quasi liberari; non salvari, sed quasi salvari'? Absit ut ego inanem dicerem gratiam lavacri illius, in quo renatus sum ex aqua et spiritu, qua liberatus sum a reatu omnium peccatorum, vel quae nascendo traxeram, vel quae male vivendo contraxeram; [...]. Non igitur ego inanem facio Dei gratiam: sed tu eius inimicus inanem quaesisse videris iactantiam, ut in tuam disputationem introduceres Epicurum, qui negavit esse corpus deorum, sed tamquam corpus, nec sanguinem, sed tamquam sanguinem; et hac occasione de philosophorum litteris ad rem quae inter nos agitur non pertinentibus, tanto ineptius quanto velut doctius delirares*¹⁹.

Sotto il profilo propriamente filosofico, invece, è da osservare che Gassendi tenterà una sorta di conciliazione tra le affermazioni epicuree riportate da Cicerone e la posizione di Tertulliano a proposito della corporeità, a conferma del grande interesse che il pensiero del Cartaginese suscitava nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, nell'ambito delle discussioni sui concetti di corpo e di spirito²⁰. La posizione teorica espressa da Tertulliano circa la

¹⁷ Ps. Tert., *haer.* 6, 1.

¹⁸ Dal punto di vista retorico-formale il passo ciceroniano è stato analizzato da P. Aretni, *'Non corpus, sed quasi corpus': note sulla semantica di figura*, «Invigilata Lucernis» 22 (2000), 7-12.

¹⁹ Aug., *c. Iulian.* 6, 14, 44. Oltre un millennio dopo Agostino una suggestiva lettura del passo ciceroniano sarà presente anche nel *Somnium* di Justus Lipsius, come è stato osservato da J.C. Relihan, *Menippus in Antiquity and the Renaissance*, in *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, edited by R.B. Branham and M.-O. Goulet-Cazé, Berkeley-Los Angeles-London 1996, 265-293 (269): «Now our author can make out quasi-people: *quasi-nobiles* and *quasi-theologi*; Luna discourses upon *quasi-virgines*». Nella nota 12 lo studioso sottolinea, a proposito delle espressioni impiegate da Lipsius, la loro possibile ascendenza ciceroniana: «The humour here echoes the disparaging discussion of Epicurean divinities in Cicero, *De Natura Deorum* I.71-74: they have no blood but quasi blood; not a body but a quasi body (*quasi sanguis, quasi corpus*)».

²⁰ Cfr. *Petri Gassendi Diniensis Opera Omnia, Tomus Primus, Physicae Sectio I, Liber III, Florentiae 1727*, 262: *Ex quibus dico etiam Epicurum tolerari potuisse, nisi retinuisset in Deo et formam humanam et alia, quae ferri non possunt; dixisset vero solum esse Dei non corpus, sed quasi corpus; hoc est, quatenus mente concipi per intelligentiam intuitivam potest. Quin etiam pari censu videri cum Tertulliano ipso potuisset, qui cum ipsam substantiam corpus cuiusque esse censeret; et Deum quidem spiritum, sed corpus tamen esse autumaret; timuit, ut verbis*

corporeità di tutto l'esistente è stata oggetto di contrastanti giudizi, anche al di fuori dell'opera di Gassendi. Citiamo, per brevità, solo alcuni autori. Anthony Collins, tra i principali rappresentanti dei Free-Thinkers, citava Tertulliano come esempio della varietà di concezioni circa la natura divina che da sempre sarebbe esistita nella tradizione cristiana²¹. Contro Collins si schierarono in molti, tra i quali anche Richard Bentley e Armand de La Chapelle, i quali ponevano le affermazioni di Tertulliano in relazione con il pensiero stoico²². Ricordiamo, infine, che Thomas Hobbes si difese dall'accusa di ateismo, provocata dalla sua identificazione tra *corpus* e *ens*²³, allegando l'autorità di Tertulliano, del quale citava il *De carne Christi*²⁴.

dicam D. Augustini, ne Deus nihil esset, si corpus non esset; corpus quidem Deum esse censuit, sed corpus tamen esse dixit sui generis, quo indicaret, non tale esse, qualia haec omnia, quae sensibus patent; verum quidpiam aliud subtilissimum, purissimum, lucidissimum etc. Nam et dexteram, inquit, et oculos, et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis, et humani, sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit, etc. Potuisset, inquam videri Epicurus pari sensu esse, quatenus dicens Dei esse non corpus, sed quasi corpus, intellexisset corpus sui generis, hoc est, non qualia sunt densa crassaque, sed cuiusmodi potest sola mente percipi [...].

²¹ Cfr. *A Discourse of Free-Thinking, occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd free-Thinkers*, London 1713, 47: «[...] even the Christian Priests have been always, and still are, divided in their Notion of a Deity. Almost all the ancient Priests and Fathers (who were most of them Priests) of the Christian Church conceiv'd God to be material [...]». A riprova di ciò il Collins riportava in nota Tert., *adv. Prax.* 7: *Quis enim neget Deum corpus esse etsi spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa, quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est sine substantia non erit?* Il polemista inglese, a commento del passo, sottolinea la grande differenza tra il lessico filosofico dei Padri e quello dei pensatori a lui contemporanei: «By which Passage the Reader may see that Spiritus and Invisibilis had not the same sense among the Fathers which they have among the modern Divines and Philosophers, but were Words apply'd to that kind of Matter of which God and the Souls of Men consisted, in opposition to that gross Matter, of which the Earth and our Bodies consisted [...]».

²² Armand de La Chapelle tradusse in francese e corredò di note uno scritto polemico di Bentley in forma di lettera, diffuso con lo pseudonimo di Fileleutero. Cfr. *La friponnerie laïque des pretendus Esprits-forts d'Angleterre: ou Remarques de Phileleuthère de Leipsick sur le Discours de la liberté de penser, traduites de l'Anglois sur la septième édition par Mr. N.N.* (in realtà de La Chapelle), Amsterdam 1738. Relativamente al tema della corporeità di Dio si vedano, in particolare, le pp. 44 s.

²³ Sull'argomento cfr. D. Weber, *Hobbes et le corps de Dieu*, Paris 2009. Lo studioso, p. 30, ricorda come anche il pensiero di Tertulliano, nel medioevo, fosse stato oggetto di critiche, certamente determinate dal modo parziale e tendenzioso con cui la sua posizione era descritta nelle fonti secondarie. È citato, in proposito, un passo della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino (1, 20, 42): *Prædictis enim rationibus excluduntur deliramenta Iudaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum sive Anthropomorphitarum haeticorum qui Deum corporalibus lineamentis figurabant.* Il Dottore Angelico sembra qui riecheggiare il capitolo 4 del *De ecclesiasticis dogmatibus* di Gennadio, opera a lui ben nota, nella quale, peraltro, la posizione di Tertulliano è chiaramente distinta da quella degli Antropomorfiti: [...] *nihil corporeum, ut Melito et Tertullianus, nihil corporaliter effigiatum, ut Anthropomorphus et Vadianus [...]* (PL 58, 982 B).

²⁴ Cfr. Th. Hobbes, *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of*

La polemica anti-docetista del Cartaginese, tuttavia, non ha solo implicazioni di carattere ontologico, ma queste ultime sono strettamente connesse alla dottrina gnoseologica del nostro Autore, per la quale uno dei principi fondamentali è quello della assoluta oggettività dei dati forniti dalla facoltà sensoriale: il docetismo, quindi, implicitamente affermerebbe la fallacia dei sensi, che, nel caso di Cristo, avrebbero percepito come vero corpo ciò che era solo un'apparenza di corporeità. Tertulliano, al contrario, argomenta che il corpo di Cristo, dal momento che era stato oggetto del tatto di chi lo circondava, doveva necessariamente essere reale:

Hic primum manus ei iniectas animadvertens necesse habeo iam de substantia eius corporali praeferre, quod non possit phantasma credi qui contactum et quidem violentia plenum detentus et captus et ad praecipitium usque protractus admiserit. Nam etsi per medios evasit, sed ante iam vim expertus, et postea dimissus: scilicet soluto, uti adsolet, tumultu, vel etiam irrupto, non tamen per caliginem eluso, quae nulli omnino tactui succidisset, si fuisset. Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res, etiam saecularis sapientiae digna sententia est²⁵.

È nel *De anima*, tuttavia, che il Cartaginese affronta la questione da un punto di vista generale, confrontandosi con le varie scuole filosofiche, tra le quali quella degli *Academici* è fatta oggetto delle sue più dure critiche:

Contingit nos illorum etiam quinque sensuum quaestio, quos in primis litteris discimus, quoniam et hinc aliquid haereticis procuratur. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant, secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles, certe Plato in Timaeo inrationalem pronuntians sensualitatem et opinioni coimplicitam. [...] Adeo, inquit, sic quoque fallimur sensibus, dum sententias uertimus. Moderantius Stoici non omnem sensum, nec semper, de mendacio onerant. Epicurei constan-

Thomas Hobbes, of Malmesbury, written by himself, by way of a Letter to a learned Person (John Wallis D.D.), in The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart., 4, London 1840, 429: «There has hitherto appeared in Mr. Hobbes his doctrine, no sign of atheism; and whatsoever can be inferred from the denying of incorporeal substances, makes Tertullian, one of the ancientest of the Fathers, and most of the doctors of the Greek Church, as much atheists as he. For Tertullian, in his treatise De carne Christi, says plainly: omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est: that is to say, whatsoever is anything, is a body of its kind. Nothing is incorporeal, but that which has no being. There are many other places in him to the same purpose: for that doctrine served his turn to confute the heresy of them that held that Christ had no body, but was a ghost; also of the soul he speaks, as of an invisible body».

²⁵ Tert., *adv. Marc.* 4, 8, 2-3.

tius parem omnibus atque perpetuam defendunt ueritatem, sed alia uia. Non enim sensum mentiri, sed opinionem. Sensum enim pati, non opinari; animam enim opinari. Absciderunt et opinionem a sensu et sensum ab anima. [...] Non licet, non licet nobis in dubium sensus istos deuocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur, ne forte dicatur quod falso satanan prospectarit de caelo praecipitatum aut falso uocem patris audierit de ipso testificatam aut deceptus sit, cum Petri socrum tetigit, aut alium postea unguenti senserit spiritum, quod in sepulturam suam acceptauit, alium postea uini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecrauit. Sic enim et Marcion phantasma eum maluit credere, totius corporis in illo dedignatus ueritatem. Atquin ne in apostolis quidem eius ludificata natura est; fidelis fuit et uisus et auditus in monte, fidelis et gustus uini illius, licet aquae ante, in nuptiis Galilaeae, fidelis et tactus exinde creduli Thomae. Recita Johannis testationem: quod uidimus, inquit, quod audiuiimus, oculis nostris uidimus, et manus nostrae contrectauerunt de sermone uitae. Falsa utique testatio, si oculorum et aurium et manuum sensus natura mentitur²⁶.

Tra la sensazione e l'intelletto, afferma poi Tertulliano nel capitolo successivo, esiste un rapporto di mutuo scambio: *Non enim et sentire intellegere est et intellegere sentire est? Aut quid erit sensus, nisi eius rei quae sentitur intellectus? Quid erit intellectus, nisi eius rei quae intellegitur sensus?*²⁷ Nel suo magistrale commento al *De anima* J.H. Waszink²⁸ non sembra indicare una fonte particolare per questa posizione teoretica espressa dal Cartaginese, ma qualche motivo di interesse ci è offerto da un passo dell'omonimo trattato di Aristotele, nel quale l'identificazione tra senso e intelletto sembra essere attribuita ai Pre-socratici, in particolare ad Empedocle²⁹:

«È dunque in virtù di due proprietà distintive che si definisce l'anima: per il movimento da un luogo all'altro e per il pensiero (νοεῖν), l'intelligenza (φρονεῖν) e la sensazione (αἰσθάνεσθαι). Sia il pensiero che l'in-

²⁶ Tert., *anim.* 17, 1-2. 4. 13-14.

²⁷ Tert., *anim.* 18, 7.

²⁸ Cfr. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, by J.H. Waszink (Supplements to *Vigiliae Christianae* 100), Leiden-Boston 2010, 262 s.

²⁹ L'affinità tra la posizione espressa da Tertulliano e la dottrina attribuita a Empedocle da Aristotele era stata colta da J.L. Mosheim nelle sue note di commento all'opera del filosofo inglese R. Cudworth, esponente del cosiddetto 'platonismo di Cambridge'. Cfr. *The true Intellectual System of the Universe*, by Ralph Cudworth, D.D. to which are added the notes and dissertations of Dr. J.L. Mosheim, 1, London 1845, 44 nota 3: «That Tertullian believed the same as what Aristotle ascribe to Empedocles is evident from these words of his: 'Quid erit sensus, nisi eius rei, quae sentitur, intellectus? Quid erit intellectus, nisi eius rei, quae intelligitur, sensus?'». Nessun cenno ad Aristotele ed Empedocle, invece, in G.R. Hauschild, *Tertullians Psychologie und Erkenntnisstheorie*, Programm des städtischen Gymnasiums zu Frankfurt a. Main, Frankfurt a. M. 1880, 1-78, che a p. 67-68 cita lo stesso passo del *De anima*.

telligenza sono comunemente considerati come una specie di sensazione, poiché in entrambi l'anima giudica (κρίνει) e riconosce (γνωρίζει) qualcosa di esistente. Gli antichi (ἄρχαίοι), in ogni caso, identificano intelligenza (φρονεῖν) e sensazione (αἰσθάνεσθαι), come anche Empedocle ha detto: 'la saggezza per gli uomini è accresciuta secondo quanto è loro presente'³⁰; e ancora: 'da questo ne deriva che essi hanno sempre delle idee mutevoli'^{31,32}.

Coerentemente con la posizione espressa nel *De anima* Tertulliano sostiene, nel *De resurrectione*, che il pensiero è un atto 'della carne'³³.

* * *

Nella complessa e multiforme polemica contro Marcione il Cartaginese non ha dovuto contrastare solo il docetismo dell'avversario, ma si è dovuto adoperare nella difesa del Dio creatore contro le accuse che lo volevano rendere, in qualche modo, corresponsabile del peccato di Adamo, in quanto non avrebbe fatto nulla per impedirlo pur non potendone ignorare, in virtù della sua prescienza, l'imminente attuazione. La confutazione di tali accuse impegna a fondo Tertulliano nei primi capitoli del secondo libro dell'*Adversus Marcionem*, nei quali lo scrittore sviluppa alcuni concetti fondamentali della sua dottrina del libero arbitrio. Notiamo che il Cartaginese sembra dimenticare di avere lui stesso sostenuto contro il Dio di Marcione, nel primo libro del trattato, un principio che si sarebbe potuto ritorcere proprio contro

³⁰ Diels-Kranz, *Vorsokr.*, 1, 31 [21] B 106.

³¹ *Ibidem*, 108.

³² Arist., *an.* 3, 3 427a 17-25. Dell'ampia letteratura scientifica sulla dottrina della sensazione in Aristotele ci limitiamo a citare il recente e documentato saggio di E. Lamedica, *L'aisthesis di Aristotele. Analisi della teoria della sensazione nel 'De Anima'*, «Studi Urbinati B» 80 (2010), 45-68.

³³ Cfr. Tert., *resurr.* 15, 4: *Hanc denique carnis speciem, arcem animae, etiam dominus in suggestione cogitatum taxat: Quid cogitatis in cordibus vestris nequam? et, qui conspexerit ad concupiscendum iam adulteravit in corde: adeo et sine opere et sine effectu cogitatus carnis est actus.* Anche quest'ultima affermazione di Tertulliano sarà citata, con chiari intenti anticartesiani, nell'opera di Pietro Giannone *Il Triregno* 2, 14: «[...] la cognizione istessa di Dio ed il comprenderlo *sicuti est*; il conoscere e concepire tutte l'essenze delle cose; il conoscere tutti i principi e le cagioni di tutti gli effetti, nell'uomo non può sperarsi senza corpo; non può senza di questo pensare, poiché in buona filosofia, e secondo che anco conobbe Tertulliano, *ipsa cogitatio actus corporis est*». L'opera del Cartaginese è riportata in maniera molto approssimativa sotto il profilo testuale: la memoria del Giannone sembra essere influenzata dalla terminologia in uso nel dibattito filosofico del primo Settecento. Si veda, ad esempio, come si esprimeva il Wolff circa il rapporto tra anima e pensiero: «*Cogitatio igitur est actus animæ, quo sibi sui rerumque aliarum extra se conscia est*» (C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt-Leipzig² 1738, rist. Hildesheim 1968, in G.W. 2. 5, § 23, p. 16).

il Dio creatore, anche se è forse più esatto dire che è Tertulliano a ritorcere preventivamente, contro il Dio marcionita, l'accusa di non avere impedito il peccato e la punizione dell'uomo:

*Quid enim tam malignum quam nolle prodesse cum possis, quam utilitatem cruciare, quam iniuriam sinere? Totum denique creatoris elogium in illum rescribetur qui saevitias eius bonitatis suae mora iuvit. Nam in cuius manu est quid ne fiat, eius iam deputatur cum fit. Homo damnatur in mortem ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis, et pereunt iam omnes qui paradisi nullum cespitem norunt: et hoc melior aliqui deus aut nescit aut sustinet?*³⁴

Vogliamo tuttavia soffermare la nostra attenzione su un passo del secondo libro dell'*Adversus Marcionem*, nel quale il Cartaginese brevemente menziona una possibile obiezione dell'avversario, presentandola peraltro in via puramente ipotetica e senza ulteriori sviluppi dell'argomentazione:

*Sed quoniam ex hoc iam intellegimur eo struentes liberam hominis potestatem arbitrii sui, ut quod ei evenit non deo, sed ipsi debeat exprobari, ne et tu hinc iam opponas non ita illum institui debuisset, si libertas et potestas arbitrii exitiosa futura esset, hoc quoque prius defendam ita institui debuisse, quo fortius commendem et ita institutum et digne deo institutum, potiore ostensa ea causa quae ita fecit institui*³⁵.

E.P. Meijering³⁶ ha proposto per primo, a quanto ci risulta, un confronto tra il passo di Tertulliano prima citato e una sezione del *De natura deorum* di Cicerone, nella quale vengono illustrate delle obiezioni, mosse contro l'idea della provvidenza divina, che coinvolgono il tema della razionalità dell'uomo: dato che ben pochi uomini fanno un retto uso della ragione, si af-

³⁴ Tert., *adv. Marc.* 1, 22, 8.

³⁵ Tert., *adv. Marc.* 2, 6, 1.

³⁶ Cfr. E.P. Meijering, *Tertullian Contra Marcion Gotteslehren in der Polemik Adversus Marcionem I-II*, in *Philosophia Patrum: Interpretations of Patristic Texts*, edited by J.H. Waszink and J.C. van Winden, 3, Leiden 1977, 103. Lo studioso osserva che G. Quispel, *De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, Leiden 1943, 49, aveva invece considerato come possibile fonte di Tertulliano Iren., *haer.* 4, 61, 1: *Sed oportebat, inquit, eum neque angelos tales fecisse, ut possent transgredi, neque homines qui statim ingrati existerent in eum*. La preferenza per Ireneo o per Cicerone non deve tuttavia essere intesa in modo esclusivo: ciò che più interessava a Tertulliano, infatti, era la polemica contro la filosofia di Epicuro, da lui considerato l'ispiratore degli eretici. L'atteggiamento di Ireneo era analogo, come ricorda anche D. Jeffrey Bingham, *Knowledge and Love in Irenaeus of Lyons*, in *Studia Patristica* 36. Papers presented at the Thirteenth International Conference of Patristic Studies held in Oxford 1999, edited by M.F. Wiles and E.J. Yarnold with the assistance of P.M. Parvis, Leuven 2001, 184-199 (184 s.).

ferma, non si può dire che questo dono sia l'espressione di una provvidente benevolenza. Sarebbe stato auspicabile, al contrario, che all'uomo non fosse stata data la facoltà razionale, in quanto con essa è stata data anche la malizia. Il vero dono provvidenziale da fare agli uomini sarebbe stato quello di fornirli di una ragione che escludesse, necessariamente, i vizi e la colpa³⁷. Tertulliano certamente conosceva queste argomentazioni³⁸, sviluppate nell'opera ciceroniana, ma non le confuta nello specifico, perché l'accusa mossa da Marcione contro il Dio creatore non sembra essere quella di aver donato all'uomo il libero arbitrio, quanto piuttosto quella di non avere fatto niente per impedire il peccato³⁹. Una ripresa più ampia dei temi filosofici discussi nel *De natura deorum* circa la razionalità umana si avrà in Agostino, anche se non è facile determinare con certezza quanto possa avere influito sul Dottore di Ippona la conoscenza del testo ciceroniano. Nel *De Genesi ad litteram*, in polemica con interlocutori non meglio precisati⁴⁰, Agostino accenna all'ipotesi di un libero arbitrio rivolto esclusivamente al bene:

*Talem, inquit, faceret hominem, qui nollet omnino peccare. Ecce nos concedimus meliorem esse naturam quae omnino peccare nolit, concedant et ipsi non esse malam naturam quae sic facta est, ut posset non peccare si nollet [...]*⁴¹.

Gli avversari di Agostino, presumibilmente manichei, si esprimerebbero, stando al testo del *De Genesi ad litteram*, in un modo abbastanza simile a

³⁷ Cfr. Cic., *nat. deor.* 3, 76, 78: *Contra deum licet disputare liberius: 'In hominum vitiis ais esse culpam: eam dedisses hominibus rationem, quae vitia culpamque excluderet'. Ubi igitur locus fuit errori deorum? Nam patrimonium spe bene tradendi relinquimus, qua possumus falli; deus falli qui potuit? An ut Sol, in currum quom Phaethontem filium sustulit, aut Neptunus, cum Theaeus Hippolytum perdidit, cum ter optandi a Neptuno patre habuisset potestatem?; Sic, si homines rationem bono consilio a dis immortalibus datam in fraudem malitiamque convertunt, non dari illam quam dari humano generi melius fuit. Ut si medicus sciatur eum aegrotum, qui iussus sit vinum sumere, meracius sumpturum statimque periturum, magna sit in culpa, sic vestra ista Providentia reprehendenda, quae rationem dederit is, quos scierit ea perverse et improbe usuarios. Nisi forte dicitis eam nescisse. Utinam quidem; sed non audebitis, non enim ignoro, quanti eius nomen putetis.*

³⁸ Un possibile indizio di ciò è da vedere nelle parole, rivolte a Marcione, *ne et tu iam hinc opponas*: è evidente, ci sembra, che Tertulliano intende dire che l'eretico non sarebbe stato il primo a sollevare simili obiezioni.

³⁹ Cfr. Tert., *adv. Marc.* 2, 5, 1-2: *Haec sunt argumentationum ossa, quae obroditis: si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo? Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset quod sub his tribus condicionibus divinae maiestatis evenire non posset.*

⁴⁰ Cfr. Aug., *gen. ad litt.* 11, 6, 8: *Sic autem quidam moventur de hac primi hominis tentatione, quod eam fieri permiserit Deus [...].*

⁴¹ Aug., *gen. ad litt.* 11, 7, 9.

quanto leggiamo nell'opera ciceroniana, dove si riscontra una analoga forma desiderativa (*dedissent*). La risposta del Dottore di Ippona all'obiezione degli avversari è di carattere escatologico, anche se, per certi versi, essa recupera il concetto tertulliano del *certamen* come strumento offerto all'uomo per acquisire il merito⁴². L'idea, nelle sue linee generali, è già presente nel *De continentia*⁴³ e troverà la sua più compiuta espressione nel capitolo finale del *De civitate Dei* (22, 30, 3). Dopo Agostino la questione si ripresenterà in Giovanni Scoto Eriugena, che nel trattato *De praedestinatione*, scritto per combattere gli errori di Godescalco, attribuisce agli avversari una posizione di netta svalutazione e critica del libero arbitrio, visto non come un dono fatto all'uomo da Dio, ma come l'origine stessa del peccato:

*In quo loco respondendum est his qui, nolentes immo spernentes sua peccata corrigere – sed queruntur de divina operatione –, procaciter dicere solent: 'Cur deus dedit homini liberum arbitrium, quo solo peccare convincitur? Nonne melius erat, si eum ita faceret ut peccare non posset?'*⁴⁴

Gli avversari dell'Eriugena arrivano ad affermare che sarebbe stato meglio, per l'uomo, non esistere, piuttosto che sperimentare l'infelicità della condizione di peccatore: *Melius est enim non esse quam misere esse*. Quest'ultima affermazione era stata discussa e confutata, con ben altra ampiezza, nel *De libero arbitrio* di Agostino⁴⁵. L'Eriugena prende anche in considerazione l'ipotesi di un libero arbitrio necessariamente indirizzato al bene, ma diversamente da Agostino non lo inserisce nel futuro escatologico, bensì ne mette in luce l'intrinseca contraddizione logica, in quanto la libertà verrebbe ad essere, contemporaneamente, libera e non libera:

Si vero dixeritis: 'Cur deus homini tale liberum arbitrium non dedit, cum potuit, quo non nisi pie iusteque vivere vellet nec aliter velle posset, impie vero

⁴² Cfr. Tert., *adv. Marc.* 2, 10, 6: *Certamini enim dedit spatium (deus), ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum qua succiderat illi, probans suam, non dei culpam, et ita salutem digne per victoriam recuperaret, [...] et deus tanto magis bonus inveniretur, sustinens hominem gloriosorem in paradysum ad licentiam decerpentae arboris vitae iam de vita regressurum.*

⁴³ Cfr. Aug., *contin.* 6, 16: *Non autem potestas Deo defuit talem facere hominem, qui peccare non posset; sed maluit eum talem facere, cui adiaceret peccare, si vellet, non peccare, si nollet; hoc prohibens, illud praecipiens: ut prius illi esset bonum meritum non peccare et postea iustum praemium non posse peccare. Nam etiam tales sanctos suos in fine facturum est, qui omnino peccare non possint.*

⁴⁴ Citiamo da: Giovanni Scoto Eriugena. *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, edizione critica, traduzione e commento per la cura di E.S.N. Mainoldi (Per Verba 18), Firenze 2003, V, 6, pp. 56, 29-58, 3.

⁴⁵ Cfr. Aug., *lib. arb.* 3, 6, 18-8, 22.

*iniusteque vivere nec vellet nec posset', continuo vobis respondebitur: si deus in homine talem voluntatem condidisset, quae non omnimodo movere se posset, sive recte, sive perverse, non omnimodo libera esset, sed esset ex parte libera, ex parte non libera; [...] haec enim contradictorie dicuntur, quia simul fieri non possunt. Si enim verum est: libera est, falsum est: libera non est; si autem verum est: libera non est, falsum est: libera est*⁴⁶.

È difficile stabilire con certezza se l'Eriugena, nel trattare la questione, fosse a conoscenza delle obiettive analogie tra le obiezioni degli avversari e le argomentazioni di Cotta nel *De natura deorum*⁴⁷: il filosofo sembra muoversi piuttosto nel solco dell'agostinismo, anche se certe espressioni sembrano richiamare, piuttosto, Fulgenzio di Ruspe⁴⁸. Nell'età carolingia, peraltro, le opere filosofiche di Cicerone, tra le quali il *De natura deorum*, erano ben conosciute, come dimostrano gli *excerpta* ricavati da esse da Hadoardus di Corbie⁴⁹: non sono presenti in essi, tuttavia, i passi che riguardano più da vicino la polemica affrontata dall'Eriugena. Del *De natura deorum* si poteva avere anche una conoscenza indiretta attraverso le pagine agostiniane del *De civitate Dei*: è questo il caso di Floro di Lione⁵⁰. Lupo di

⁴⁶ V, 8, pp. 58, 27-60, 6. Nell'ultima parte del brano l'Eriugena mette a frutto l'insegnamento ciceroniano sulle proposizioni contraddittorie, probabilmente mediato dal commento boeziano. Cfr. Cic., *top.* 11, 49: *Sunt etiam illa valde contraria quae appellantur negantia; ea ἀποφατικὰ; Graece, contraria aientibus: Si hoc est, illud non est. Quid enim opus exemplo est? Tantum intellegatur, in argumento quaerendo, contrariis omnibus contraria non convenire.* È da rilevare che Boezio sottolinea, nel commento *ad locum*, il diverso uso terminologico di Cicerone rispetto ad Aristotele. Cfr. Boeth., in *Cic. top.* 4 (PL 64, 1119B-C): [...] *M. Tullius re quidem Aristoteli fere consentit, sed ab eo nominum interpretatione diversus est. Nam quae Aristoteles opposita, id est ἀντικείμενα, vocat, ea Tullius contraria nominat [...].*

⁴⁷ Il trattato ciceroniano non figura tra le fonti dell'Eriugena individuate in E.S.N. Mainoldi, *Le fonti del 'De praedestinatione' Liber di Giovanni Scoto Eriugena*, «Studi Medievali» Ser. 3, 45 (2004), 651-697.

⁴⁸ Cfr. Fulg. *Rusp., epist.* 17, 12, 25: *Creatus ergo primus homo de terra terrenus accepit quidem gratiam, qua potuit non peccare, si vellet, non dum tamen tantam accepit gratiam, qua nec peccare vellet omnino, nec posset [...].*

⁴⁹ L'opera di Hadoardus, nota come *Collectaneum*, è contenuta nel codice Vat. Reg. lat. 1762. Il testo è stato edito da P. Schwenke, che si servì di una trascrizione del manoscritto effettuata da Enrico Narducci: *Des Presbyter Hadoardus Cicero-Excerpte nach E. Narducci's Abschrift des Cod. Vat. Reg. 1762 mitgetheilt und bearbeitet von Paul Schwenke*, «Philologus» Suppl. 5 (1889), 397-588. Per una dettagliata esposizione delle questioni codicologiche, paleografiche e filologiche legate alla compilazione di Hadoardus, con interessanti osservazioni circa la trasmissione del *corpus* degli scritti filosofici di Cicerone, cfr. C.H. Beeson, *The 'Collectaneum' of Hadoard*, «Classical Philology» 40/4 (1945), 201-222; B. Bischoff, *Hadoard und die Klassikerhandschriften aus Corbie*, in *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 1, Stuttgart 1966, 49-63.

⁵⁰ Cfr. Flor. *Lugd., Adversus Iohannis Scoti Erigenae erroneas definitiones liber* 6 (PL 119, 140B): *Nam Cicero, sicut beatus Augustinus in libris de Civitate Dei commemorat, et ex ipsius Ciceronis verbis ostendit, in tantum conatus est divinae providentiae dispositionem evacuare, ut*

Ferrières dimostra, nelle sue opere, una vasta conoscenza delle opere dell'Arpinate, in particolare delle orazioni, dalle quali talvolta tacitamente desume concetti ed espressioni sentenziose⁵¹.

Per una esplicita ripresa del *De natura deorum* nelle questioni concernenti il libero arbitrio e l'uso della ragione da parte dell'uomo si dovrà attendere, per quanto ci consta, l'opera di Lorenzo Valla⁵², ma sarà negli scritti dell'umanista e uomo di Chiesa Girolamo Balbi⁵³ che il testo ciceroniano troverà un significativo impiego, reso ancora più interessante dal fatto che esso sembra utilizzato insieme a suggestioni che potrebbero avere la propria fonte nell'*Adversus Marcionem* di Tertulliano. In un passo del trattato *De virtute*, dedicato a Clemente VII, del quale il Balbi fu, per molti anni, prelado domestico, viene introdotta nei seguenti termini una lunga disquisizione sulla Provvidenza, che l'umanista difende contro i suoi negatori:

Cum his omnis mihi futura est colluctatio, qui quidpiam esse coeleste ac divinum suspicati, quo superna omnia reguntur, a rebus dumtaxat, quae sub hoc crassiori aere continentur, Dei providentiam abducunt. [...] Hi duplici ratione

non solum praedestinationem, sed etiam praescientiam Dei omnino negaret, hac quasi ratione volens defendere liberum hominis arbitrium [...]. Floro allude ad Aug., *civ.* 5, 9, 1, brano in cui il *De natura deorum* è espressamente nominato: [...] *Cottam fecit (Cicero) disputantem de hac re adversus Stoicos in libris De deorum natura et pro Lucilio Balbo, cui Stoicorum partes defendendas dedit, maluit ferre sententiam quam pro Cotta, qui nullam divinam naturam esse contendit.*

⁵¹ In un passo del *Liber de tribus quaestionibus* (PL 119, 629A) Lupo di Ferrières riporta le stesse obiezioni sul libero arbitrio che abbiamo trovato nel testo dell'Eriugena, ma con una forma sintattica che sembra richiamare più da vicino il brano del *De natura deorum* di Cicerone: *Sed insurgat aliquis ex numero mordaciter querulorum et dicat: Non fecisset Deus hominem, quem peccaturum sciebat. Quanto rectius diceret: Non fecisset homo quod summa facilitate vitare poterat peccatum, quo se, si verbis Dei fidem habebat, cognoverat moriturum, quantum esset divinae bonitati non congruens hominem, quem bonum post lapsum, aut etiam ex quo bonum facere posset, non condere. Aut talem fecisset, subiciat, qui peccare non posset* (cfr. Cic., *nat. deor.* 3, 76). Nella stessa opera è tacitamente ripresa anche una *sententia* ciceroniana: *Et quoniam spes impunitatis magna est peccandi illecebra [...]* (PL 119, 625A); cfr. Cic., *Mil.* 16, 43: *quis ignorat maximam inlecebram esse peccandi impunitatis spem?*

⁵² Cfr. M. Laffranchi, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano 1999, 269: «Citando dal *De officiis* e dal *De natura deorum* di Cicerone, egli delinea un quadro morale in cui l'assenza della virtù della giustizia rende la prudenza, a essa complementare, equivalente alla malizia, cioè identica a una scienza contaminata dall'ingiustizia, *versuta et fallax ratio nocendi [...]*».

⁵³ Una aggiornata sintesi bio-bibliografica su Girolamo Balbi è presente nella relativa voce curata da Godelieve Tournoy-Thoen in P.G. Bietenholz-T.B. Deutscher (edd.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto 2003³, 1, 88 s. La maggior parte delle opere dell'umanista erano rimaste inedite fino alla fine del Settecento, quando a Vienna vide la luce la loro prima edizione: *Hieronimi Balbi veneti gurcensis olim episcopi Opera poetica, oratoria, ac politico-moralia ex codicibus manuscriptis, primisque typis collegit et praefatus est Josephus de Retzer*, 2 voll., Vindobonae, apud Josephum Stahel, 1791-1792.

*ducuntur et quod cernunt in hac mundi parte tot esse noxia, tabifica, venenata, perversa, [...]. Et quod homini, cuius gratia omnia esse facta constat, pessime consultum credunt. Quid enim, inquit, refert quod a Deo immortalis sit homini ratio data, cum vix decimus quisque ea bene utatur? Ceteri vero in omne facinus praecipites ruunt, et inita subductaque ratione pessima quaeque molliuntur, ut hoc Dei munus ad perniciem hominibus, non ad bonitatem impertitum esse videatur et non dare illam, quam ita dare generi humano longe fuerit satius. Cur eiusmodi ratio non data est omnibus, quae vitia culpamque excluderet aut cur illis data, quod Deus scivit ea perverse improbeque usuros? Locum denique hunc ita colligunt; aut hominum scelera Deus ignorat aut prohibendi vim non habet aut ea prohibere non vult. Sed neque ignorat cum ignoratio rerum aliena sit a natura divina, nec est impotens, cum imbecillitas non cadat in Deum. Tertium igitur efficitur, ut mala nolit prohibere, quod malignitati, non divinitati attribuitur, cum etiam apud homines, qui non prohibet malum, cum potest, tam sit in culpa, quam si ipse flagitium faciat*⁵⁴.

L'utilizzazione del testo di Cicerone è testimoniata da corrispondenze verbali abbastanza evidenti, mentre le affinità con l'*Adversus Marcionem* di Tertulliano consistono soprattutto nell'analogia riproposizione delle tre ipotesi: o Dio è ignaro, oppure non è in grado di impedire il male, oppure non vuole impedirlo, il che sarebbe in contraddizione palese con la bontà della Sua natura⁵⁵. Il Cartaginese ragionava in maniera perfettamente simile nel passo di *adv. Marc.* 2, 5, 1 prima riportato; anche *adv. Marc.* 1, 22, 5-8 ci offre motivo di confronto, in quanto vi si afferma che il non impedire il male, pur avendone la possibilità, rende, di fatto, responsabili del male stesso: si tratta del medesimo concetto espresso dal Balbi a conclusione del passo da noi citato, anche se si deve osservare che, in questo caso, si tratta di un concetto che aveva già trovato una sua espressione in Seneca, *Troades* 291: *qui non vetat peccare, cum possit, iubet*⁵⁶. Alla luce di queste considerazioni riteniamo

⁵⁴ Hieronymus Balbus, *De virtute* 1, 33 pp. 56, 1369-57, 1384 ed. A.F.W. Sommer.

⁵⁵ È da osservare che Lattanzio, in *De ira Dei* 13, 20-22, riporta in modo analogo l'argomento epicureo contro la Provvidenza, anche se non è presa in considerazione l'ipotesi dell'ignoranza da parte di Dio: [...] *dissolvitur etiam argumentum illud Epicuri. Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult, neque potest; aut vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est; quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus; quod aequè alienum a Deo. Si neque vult, neque potest, et invidus et imbecillis est; ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit? Scio plerosque philosophorum, qui providentiam defendunt, hoc argumentum perturbari et invito pene adigi, ut Deum nihil curare fateantur, quod maxime quaerit Epicurus.*

⁵⁶ Il concetto era noto anche ad Arnobio che in *nat.* 2, 44 ne fa una utilizzazione alquanto singolare: *Sed sua, inquit, voluntate, non regis missione venerunt (animae). Et ubi pater omnipotens fuit, ubi regiae sublimitatis auctoritas, ut eas prohiberet abscedere nec in praecipites labi permetteret voluptates? Si enim degeneres futuras locorum immutationibus sciebat – scire autem debuerat causarum ut omnium constitutor – [...] universorum <malorum> non alius*

quanto meno plausibile l'ipotesi di una diretta conoscenza, da parte del Balbi, del testo dell'*Adversus Marcionem*: ricordiamo, in proposito, che nel 1521 aveva visto la luce, a Basilea, l'*editio princeps* delle opere del Cartaginese a cura del Rhenanus, mentre la composizione dello scritto del Balbi è databile al 1524-25⁵⁷. Osserviamo, infine, che l'attenzione riservata dal Balbi al testo di Cicerone, come fonte di argomenti per il dibattito sulla Provvidenza, non resterà certo un fatto isolato. Nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, infatti, il *De natura deorum* sarà sempre più spesso oggetto dell'attenzione di teologi e filosofi: questi ultimi, in particolare, riproporranno, talora in polemica con la dottrina della Chiesa, come nel caso di P. Bayle⁵⁸, le argomentazioni anti-provvidenzialistiche sviluppate nella critica di Cotta al pensiero stoico. Il gesuita Pierre Lescalopier, curatore di una importante edizione commentata dello scritto ciceroniano, ben si era reso conto della portata potenzialmente eversiva delle tesi sostenute nel terzo libro circa la Provvidenza, dedicando alla loro confutazione lunghe pagine, nelle quali citava, tra gli altri testi cristiani, anche l'*Hamartigenia* di Prudenzio⁵⁹.

* * *

Oltre all'*Adversus Marcionem* un altro scritto tertulliano, il *De exhortatione castitatis*, dedica ampio spazio al tema del libero arbitrio. L'opera è stata oggetto di analisi dettagliate da parte di J.C. Fredouille e C. Moreschini, per cui intendiamo proporre soltanto alcune osservazioni particolari. Il primo passo sul quale concentriamo la nostra attenzione è *cast. 2, 6: Proinde et tu si non oboedieris deo, qui te proposito praecepto liberae potestatis instituit, per voluntatis libertatem volens devertes in id quod deus non vult, [...]*. L'espressione

quam ipse est causa: siquidem perpessus est evagandi eas habere ius liberum quas retenturas non esse integritatis suae habitum providebat, atque ita perficitur, ut nihil intersit omnino voluntariae venerint an illius obtemperaverint iussioni, cum non prohibendo quod oportuerat prohiberi cessatione crimen fecerit proprium et retentionis dissimulatione permiserit prius.

⁵⁷ Cfr. A.F.W. Sommer, *Hieronymus Balbus: Poet, Humanist, Diplomat, Bischof: opera omnia quae supersunt*, 3, Wien 1995, 126.

⁵⁸ Nel suo *Dictionnaire historique et critique*, sotto la voce *Pauliciens*, il Bayle riporta le tesi anti-provvidenzialiste espresse da Cotta nel *De natura deorum* e polemizza con alcuni scrittori cristiani, in particolare con Lattanzio.

⁵⁹ Cfr. *Petri Lescaloperii Parisini e Societate Iesu Humanitas Theologica in qua M.T. Cicero De Natura Deorum argumentis, expositionibus, illustrationibus nunc primum insignis in lucem prodit ... Parisiis ... 1660, 669-673*. Il passo di Prudenzio è citato a p. 670: *Haec, et alia id genus cum olim audiret Christianus Poëta Prudentius, ita precabatur in Hamartigenia (vv. 650-656): Damna aures Pater alme meas, et claude meatus / obbrutescentis capitis, ne pervia tales / concipiat flexura sonos. Est perdere tanti / extinctum vitae officium de parte cerebri, / immunem modo sese anima expertemque nefandi / auditus felix stolidam conservet ab aure. / Quis ferat haec iniecta Deo convitia?*

per voluntatis libertatem volens potrebbe apparire, a prima vista, ridondante: non è forse sufficiente scrivere *per voluntatis libertatem* per esprimere il concetto del libero arbitrio? Un confronto con un brano del *De libero arbitrio* di Agostino ci aiuta a comprendere che il modo di esprimersi di Tertulliano non è, probabilmente, una semplice sovrabbondanza stilistica, ma una scelta determinata dall'intento di sottolineare l'autosufficienza della volontà, una facoltà che, analogamente alla ragione, si fonda su se stessa:

*Ev. Assentior. Sed illud me movet, quoniam de libera voluntate quaestio est, et videmus ipsam bene uti caeteris vel non bene, quomodo et ipsa inter illa quibus utimur numeranda sit. Aug. Quomodo omnia quae ad scientiam cognoscimus, ratione cognoscimus, et tamen etiam ipsa ratio inter illa numeratur quae ratione cognoscimus. An oblitus es, cum quaereremus quae ratione cognoscantur, confessum te fuisse etiam rationem ratione cognosci? Noli ergo mirari si caeteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera*⁶⁰.

Tra Tertulliano e Agostino, tuttavia, si registra anche una fondamentale divergenza, circa la possibilità di individuare la causa che determina l'allontanamento della volontà dal bene. Il Cartaginese risponde al quesito in un modo che a noi appare sostanzialmente tautologico:

*Porro si quaeris, unde venit ista voluntas, qua quid volumus adversus dei voluntatem, dicam: ex nobis ipsis. Nec temere. Semini enim tuo respondeas necesse est, siquidem ille princeps et generis et delicti Adam voluit quod deliquit*⁶¹.

Tertulliano è mosso, principalmente, dall'intento di escludere ogni responsabilità da parte di Dio per il cattivo operare dell'uomo. Tale preoccupazione è condivisa, ovviamente, da Agostino, il quale, tuttavia, lascia senza risposta l'interrogativo principale:

⁶⁰ Aug., *lib. arb.* 2, 19, 51. Il nostro riferimento al passo agostiniano non intende proporre, peraltro, l'ipotesi di un rapporto diretto tra il Dottore di Ippona e Tertulliano. In questo senso, invece, si muove il contributo di N. Cipriani, *L'ispirazione tertulliana nel 'De libero arbitrio'. Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino*. Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia (Studia Ephemeridis Augustinianum 45), Roma 1994, 165-178. Lo studioso individua nel II libro dell'*Adversus Marcionem* la fonte possibile di alcuni concetti sviluppati nel dialogo agostiniano: «La prova della bontà della libertà nei due autori corre parallela: la volontà libera è necessaria per agire rettamente e questo è un motivo più che sufficiente perché un Dio buono la dovesse concedere all'uomo, anche se l'uomo in pratica ha fatto cattivo uso del dono ricevuto» (p. 171).

⁶¹ Tert., *castit.* 2, 5.

*Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat; [...]. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere? Non est ergo iste motus ex Deo. Unde igitur est? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior: sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est*⁶².

Nel terzo capitolo del *De exhortatione castitatis* il Cartaginese, al fine di sconsigliare il passaggio a nuove nozze al *frater* cui il trattato è indirizzato, dichiara che il matrimonio è solamente permesso da Dio, la cui vera e autentica volontà impone l'obbligo morale di indirizzarsi verso ciò che Egli preferisce. Il concetto è espresso da Tertulliano nei seguenti termini:

*Nam ostendens quid magis velit, minorem voluntatem maiore delevit, quantoque notitiae tuae utrumque proposuit, tanto definivit id te sectari debere quod declaravit se magis velle. Ergo si ideo declaravit, ut id seceris quod magis vult, sine dubio, nisi ita facis, contra voluntatem eius sapis, sapiendo contra potioem eius voluntatem, magisque offendis quam promereris*⁶³.

In precedenza l'indulgenza divina era stata descritta come una sorta di *invita voluntas*, espressione paradossale con la quale lo scrittore enfatizza il carattere eccezionale della concessione del secondo matrimonio da parte di Dio:

*Ex indulgentia est quodcumque permittitur. Quae etsi sine voluntate non est, quia tamen aliquam habet causam in illo cui indulgetur, quasi de invita venit voluntate, passa causam sui quae cogit voluntatem*⁶⁴.

Secondo Cl. Aziza⁶⁵ il passaggio operato da Tertulliano dalla *minor voluntas* alla *maior voluntas* sarebbe un tipo di argomentazione di origine rabbinica. Condividiamo, in proposito, le riserve espresse da C. Moreschini⁶⁶, secondo il quale le radici del ragionamento di Tertulliano andrebbero cercate, piuttosto, nella dottrina retorica antica. Come nostro contributo alla discussione intendiamo suggerire un possibile confronto con concetti di natura

⁶² Aug., *lib. arb.* 2, 20, 54.

⁶³ Tert., *castit.* 3, 4.

⁶⁴ Tert., *castit.* 3, 2.

⁶⁵ Cl. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977, 212 s.

⁶⁶ Tertullien. *Exhortation à la chasteté*, introduction, texte critique et commentaire par C. Moreschini, traduction par J.-C. Fredouille (Sources Chrétiennes 319), Paris 1985, 136.

giuridica. Ci riferiamo, in particolare, al caso in cui ci si trova davanti alla tacita acquiescenza di una delle due parti in causa, atteggiamento a proposito del quale si usavano i termini *patientia* e *non nolle*. La questione è così illustrata da Cesare Sanfilippo:

«Il fatto obbiettivo del *non contradicere*, cioè della mancata opposizione, può derivare dalla ignoranza del fatto al quale non ci si è opposti, o dall'assenza, o dall'impossibilità fisica o giuridica di opporsi, etc. Ma se il *non contradicere* è accompagnato da determinati presupposti, quali la *scientia*, la *praesentia*, la possibilità fisica e giuridica di opporsi, allora il *non contradicere* diventa un *pati*, ossia un lasciar fare, un tollerare, insomma un *non nolle*, una acquiescenza, un 'debole assentimento'»⁶⁷.

Tra le fonti citate dallo studioso la più interessante e pertinente al nostro contributo ci pare la seguente:

*Scientiam hic (scil. in tributoria actione) eam accipimus, quae habet et voluntatem, sed, ut ego puto, non voluntatem, sed patientiam: non enim velle debet dominus, sed non nolle*⁶⁸.

Osserviamo, in proposito, che Tertulliano rimproverava, al Dio di Marcione, un atteggiamento paragonabile a quello descritto nel brano del *Digesto* prima citato: il non punire il peccato commesso dall'uomo equivale ad accordare un tacito permesso. Il concetto è chiaramente espresso in *adv. Marc.* 1, 26, 2-3:

Quale est enim ut praecepta constituat non exsecuturus, ut delicta prohibeat non vindicaturus, quia non iudicaturus, extraneus scilicet ab omnibus sensibus severitatis et animadversionis? Cur enim prohibet admitti quod non defendit admissum, cum multo rectius non prohibuisset quod defensurus non esset quam ut non defenderet quod prohibuisset? Immo et permisisse directo debuit, sine causa prohibiturus, ut non defensurus. Nam et nunc tacite permissum est quod sine ultione prohibetur.

Il confronto proposto conferma, ci sembra, che la radice del ragionamento di Tertulliano è da individuare nella cultura giuridica della tradizione romana piuttosto che nella tradizione rabbinica. Il *De exhortatione castitatis*, del resto, presenta almeno un altro importante esempio di utilizzazione, da parte del Cartaginese, di concetti di carattere giuridico: *Puto autem etiam hu-*

⁶⁷ C. Sanfilippo, *Corso di Diritto Romano. Il Mandato. Parte Prima*, Catania 1947, pubblicato di nuovo in «Rivista di Diritto Romano» 4 (2004), 8-49 (14).

⁶⁸ *D.* 14, 4, 1, 3 (Ulp. 29 ad ed.).

*manas constitutiones atque decreta posteriora pristinis prevalere*⁶⁹. Nel passo citato C. Moreschini ha ravvisato, giustamente, una forte analogia con un passo del giurista Modestino riportato in *Dig. 1, 4, 4*⁷⁰.

⁶⁹ Tert., *castit.* 6, 3.

⁷⁰ Cfr. Tertullien. *Exhortation à la chasteté* cit., 157.

SOMMARIO

- M. MARIN, Forme della comunicazione nell'antica letteratura cristiana
- M.L. ARIANO, Polemica per immagini *adversus paganos* nell'omiletica dell'Italia settentrionale di fine IV secolo
- R. INFANTE, Feste d'Israele e struttura del Quarto Vangelo: ipotesi di lavoro
- R. INFANTE, Riflettori accesi su Flavio Cresconio Corippo
- A. ISOLA, Tra cielo e terra. Disegno (quasi) perfetto di santità imperfetta
- A. LAGIOIA, Alle soglie dei *commentarii*: dall'epistola prefatoria al *prologus* geronimiano
- D. LASSANDRO, Il *De Nabuthae historia* di Ambrogio nell'edizione erasmiana del 1527
- V. LOMIENTO, La polemica antipagana nei *Discorsi* di Agostino: temi e immagini
- M. MARIN, Agostino lettore di Virgilio: memoria, riuso e contestazione
- M. MARIN, Respinte al mittente. Frece e pietre nella fortuna di un topos
- M. MARIN, *Gemma bibant*. Noterella geronimiana (*epist.* 30, 13, 2)
- C. MICAELLI, Osservazioni su alcuni aspetti di carattere filosofico e giuridico nel *De carne Christi*, nell'*Adversus Marcionem* e nel *De exhortatione castitatis* di Tertulliano
- G. SANSONE, Le tenebre del paganesimo nella polemica dell'*Adversus nationes* di Arnobio
- M. SANTAMARIA, Temi e forme della polemica antipagana nei *Sermoni* 53 e 54 di Cesario di Arles
- M. VERONESE, *Dilibatio et massa*. L'esegesi priscillianista di Rm 11, 16

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

AUTORI DEI CONTRIBUTI

Edipuglia srl, via Dalmazia, 22/b - I - 70127 Bari-S.Spirito
tel. (+39) 080 5333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: info@edipuglia.it