

IL MOTIVO DELL'*OIKEIA ARETÈ*
NEL «QUOD NEMO LAEDITUR NISI A SE IPSO»
DI GIOVANNI CRISOSTOMO

Giovanni Crisostomo, esule, per incoraggiare i suoi fedeli perseguitati a Costantinopoli, si propone nel trattatello *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* c. 2 di mostrare loro τί ἐστὶ ἀδικία (PG 52, 462; SC 103, p. 62, 2): la questione lo conduce ad affrontare il problema dell'essenza della virtù (τί ποτέ ἐστὶ ἀνθρωπίνη ἀρετή PG 52, 462; SC 103, 62, 3), perché egli considera un danno soltanto τὸ λυμαινόμενον ταύτην (PG 52, 462; SC 103, 62, 4): di nuovo alla fine di *laed.* 2 (PG 52, 462; SC 103, 66, 51 ss.), con piena coscienza dell'efficacia dell'esempio, dice esplicitamente: πρῶτον (prima di definire in che consista un torto) ὑπογράφωμεν τί ποτέ ἐστὶ ἀνθρώπου ἀρετή, ἐν ἐτέραις οὐσίαις πρότερον τὸν λόγον γυμνάσαντες ὥστε εὐμαθέστερον αὐτὸν ποιῆσαι καὶ σαφέστερον τοῖς πολλοῖς.

Vediamo quali paralleli egli istituisce ed a quale tradizione sono da riferire: Τί ποτε οὖν ἐστὶν ἵππου ἀρετή; ἄρα τὸ χρυσοῦν ἔχειν χαλινὸν καὶ τελαμῶνας τοιούτους καὶ στρωματόδεσμον ἐκ σηρικῶν νημάτων συγκείμενον καὶ τάπητας ποικίλους καὶ χρυσοπάστους καὶ φάλαρα λιθοκόλλητα καὶ πλοκάμους χρυσοῖς σχοινίοις συμπεπλεγμένους ἢ τὸ δρομικὸν εἶναι καὶ εὐσκελῆ καὶ βαδίζειν εὐρυθμα καὶ ὀπλὰς ἔχειν ἵππῳ πρεπούσας γενναίῳ καὶ ἀνδρείῳ κεκτῆσθαι τὴν ἐν ἀποδημίαις μακράϊς, τὴν ἐν πολέμοις ἀρμόζουσαν καὶ δύνασθαι καὶ ἐν παρατάξει μετὰ πολλοῦ φαίνεσθαι τοῦ παραστήματος καὶ τροπῆς γενομένης σφίζειν τὸν ἀναβάτην; Οὐκ εὐδηλον ὅτι ταῦτα ἵππου ἀρετή, οὐκ ἐκεῖνα; Τί δὲ ὄνων καὶ ἡμιόνων ποίαν φαίης ἀρετὴν εἶναι; Οὐ τὸ δύνασθαι μετ' εὐκολίας ἀχθοφορεῖν καὶ ῥαδίως τὰς ὁδοὺς διανύειν καὶ πόδας ἔχειν στερρότητα πέτρας μιμουμένους; Μὴ τὰ ἔξωθεν αὐτοῖς περικείμενα συντελεῖν τι πρὸς τὴν οἰκειάν ἀρετὴν αὐτῶν φήσομεν; οὐδαμῶς. Ἄμπελον δὲ ποίαν θαυμασόμεθα; τὴν τοῖς φύλλοις κομῶσαν καὶ τοῖς κλήμασιν ἢ τὴν τῷ καρπῷ βριθομένην; Ποίαν δὲ ἀρετὴν ἐλαίας εἶναι φαμεν; ὅταν μεγάλους ἔχῃ τοὺς κλάδους καὶ πολλὴν τὴν ἀπὸ τῶν φύλλων κόμην ἢ ὅταν τὸν οἰκεῖον καρπὸν δαψιλῆ καὶ πανταχοῦ διεσπαρμένον ἐμφαίνῃ; οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ποιῶμεν· διευκρινήσωμεν

τὴν ἀρετὴν τὴν τοῦ ἀνθρώπου καὶ βλάβην εἶναι ἐκείνην νομίσωμεν μόνην, τὴν αὐτῇ λυμαιομένην. Τί οὖν ἐστὶν ἀρετὴ ἀνθρώπου; οὐ χρήματα ἵνα πενίαν δείσῃς· οὐδὲ ὑγίεια, ἵνα φοβηθῇς ἀρρωστίαν· οὐδὲ ἡ τῶν πολλῶν ὑπόληψις, ἵνα ὑπὸ δόξαν πονηρὰν· οὐδὲ τὸ ζῆν ἀπλῶς καὶ εἰκῇ, ἵνα φοβερός σοι γένηται ὁ θάνατος· οὐδὲ ἐλευθερία, ἵνα δουλείαν φύγῃς· ἀλλ' ἡ τῶν ἀληθῶν δογμάτων ἀκρίβεια καὶ ἡ κατὰ τὸν βίον ὁρθότης. Ταῦτα οὐδὲ αὐτὸς ὁ διάβολος ἀποσυλῆσαι δυνήσεται, ἐὰν ὁ κεκτημένος αὐτὰ μετὰ τῆς προσήκουσας ἀκριβείας διαφυλάττῃ (c. 3 PG 52, 462 s.; SC 103, 68, I-70, 32).

L'enumerazione delle ἀρεταί specifiche di ogni animale ed il passaggio finale alla virtù umana è un procedimento già usato dalla filosofia antica. Probabilmente l'origine è da rintracciare nel parlare immediato e vivo di Socrate: ὦ Καλλία, ἦν δ' ἐγώ (Σωκράτης), εἰ μὲν σου τὼ υἱέε πῶ λω ἡ μόσχω ἐγενέσθην, εἴχομεν ἂν αὐτοῖν ἐπιστάτην λαβεῖν καὶ μισθώσασθαι, ὅς ἐμελλεν αὐτῷ καλῶ τε καὶ ἀγαθῶ ποιήσῃν τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν· ἦν δ' ἂν οὗτος ἡ τῶν ἵππικῶν τις ἡ τῶν γεωργικῶν· νῦν δ' ἐπειδὴ ἀνθρώπῳ ἐστόν, τίνα αὐτοῖν ἐν νῶ ἔχεις ἐπιστάτην λαβεῖν; τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν; (Pl., *Ap.* 20 A 6-B 5).

Cicerone, *fin.* 2, 13, 40, ci tramanda un pensiero di Aristotele, probabilmente dal *Protreptico*: « Hi non vederunt ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et agendum esse natum » (fr. 61, p. 72 Rose; fr. 10 c, p. 46 Walzer). Che si tratta del *Protreptico* di Aristotele, si può arguire dal confronto con un brano dell'omonima opera di Giamblico (c. 7, p. 41, 6-43, 25 Pistelli = fr. 6, p. 33 ss. Walzer), in cui non solo si considera il dominio dell'anima sulla realtà fisica come sua οἰκεία ἀρετή (ibid., p. 41, 23 Pist. = p. 34, 1 W.), ma anche si pone la contemplazione come fine dell'uomo e suo specifico compito.

Lo Stobeo, *Flor.* I, 115 (III p. 66, 13 ss. Hense) ci conserva un brano ἐκ τοῦ περὶ ἀρετῆς attribuito al pitagorico Metopo di Metaponto¹, che ha questa struttura: Ἀρετά ἐντι ἀνθρώπῳ τελειότας φύσιος ἀνθρώπῳ. ἕκαστον γὰρ τῶν ἐόντων τέλειον καὶ ἄκρον γίνεται κατὰ τὰν οἰκείαν τᾶς φύσιος ἀρετάν. Ἐπὶ πῶ τε γὰρ ἀρετὰ ἐντι ἅ ἐς τὸ ἄκρον ἄγοισα τὰν τῷ Ἐπὶ πῶ φύσιν καὶ ἐπὶ τῶν μερέων τῶν καθ' ἕκαστον ὁ αὐτὸς

¹ Lo Stobeo ci ha tramandato con questo nome due brani del tempo del neopitagorismo (*Flor.* I 115 e 116; III 66, 11 ss. Hense) caratterizzati da espressioni platoniche, stoiche e soprattutto peripatetiche, quale il concetto della virtù come mezzo (μέσον) fra due estremi (cfr. W. NESTLE, *Metopos*, RE XV 2, 1932, col. 1470, 47 ss.): a questo tratto aristotelico si può aggiungere l'idea della οἰκεία ἀρετή.

λόγος. ὁπτίλων τε γὰρ ἀρετὰ ὀξυδορκία· αὐτὰ δ' ἀκρότας ἐντὶ τᾷς ὀφθαλμῶν φύσιος. καὶ οὐάτων ἀρετὰ ὀξυακοΐα· αὐτὰ δ' ἀκρότας... καὶ ποδῶν ἀρετὰ ποδωκεία· αὐτὰ δ' ἀκρότας... ἀνάγκη δ' ἀρετὰν πᾶσαν τρία ταῦτ' ἔχειν, λόγον καὶ δύναμιν καὶ προαίρεσιν...

Il concetto della οἰκεία ἀρετή (o τέλος), volgarizzato soprattutto dall'Aristotele giovanile², ebbe grandissima diffusione sì da perdere i contorni della sua origine³: si ritrova in un brano del *De resurrectione mortuorum* di Atenagora che richiama il citato luogo del *Protreptico* aristotelico⁴: καὶ πάλιν ἄλλο (τέλος) μὲν τι τῶν ἐκ γῆς φεομένων, ἄλλο δὲ τῶν ἐπ' αὐτῆς τρεφομένων ζώων καὶ κατὰ τινα φυσικὸν εἶργμον γεννωμένων (c. 24, 3). Fra gli autori cristiani, però, ancor più vicino ad Aristotele è Clemente Alessandrino, *protr.* 10, 100, 2 s. (I p. 72, 24 ss. Staehlin)⁵: πέφυκε γὰρ ὡς ἄνθρωπος οἰκεΐως ἔχειν πρὸς θεόν· ὥσπερ οὖν τὸν ἱππὸν ἀροῦν οὐ βιαζόμεθα οὐδὲ τὸν ταῦρον κυνηγετεῖν, πρὸς ὃ πέφυκε δὲ ἕκαστον τῶν ζώων περιέλομεν, οὕτως ἀμέλει καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὴν οὐρανοῦ γενόμενον θέαν... ἐπὶ τὴν γνῶσιν παρακαλοῦμεν τοῦ θεοῦ... τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ καὶ ἐξαίρετον καὶ ἰδιωματικὸν παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα.

Giovanni segue questa tradizione: lo dimostra il termine tecnico οἰκεία ἀρετή che si trova in Metopo, Clemente, Giamblico ed in ultima analisi in Aristotele, succeduto alla προσήκουσα ἀρετή di Socrate (Pl., *Ap.* 20 B 1). Anche Platone nel primo libro della *Repubblica* aveva usato il termine οἰκεία ἀρετή: Socrate, disputando con Trasimaco (*R.* I 353 B ss.), dice che come l'occhio e l'orecchio hanno un loro specifico compito e funzione, che chiama appunto οἰκεία ἀρετή (*R.* I 353 C 1.6), così anche l'anima umana ha una virtù propria (οἰκεία ἀρετή), che è la giustizia: anche in questo passo platonico c'è il passaggio finale alla virtù dell'uomo. Successivamente l'accademico Senocrate fece sua l'espressione dell'οἰκεία ἀρετή, però a diffonderla nell'antichità fu, come ho detto, il giovane Aristotele, il quale nel *Protreptico* riprende l'argomentazione di Platone per stabilire qual è il sommo bene per l'uomo: la suprema funzione (ἔργον: cfr. Jambl., *Prot.* 6 ss., p. 37, 22 ss.; 42, 15; 52, 2; 45, 15 Pist. = p. 27 ss. e pp. 43; 35; 57 Walzer) dell'uomo è la sua suprema virtù ed il suo bene; ma la sua specifica funzione è

² Cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I-II, Firenze 1936, I p. 189.

³ Cfr. Q. CATAUDELLA, *Clemente Alessandrino, Protreptico ai Greci*, Torino, Corona Patrum Salesiana, serie greca III, 1940, p. XXVIII s.

⁴ Cfr. L. ALFONSI, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino ed in Atenagora*, «Vigiliae Christianae» 7 (1953) p. 151.

⁵ Cfr. G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano 1938, p. 21 s.; Cataudella, *op. cit.*, p. 208, n. 1.

la conoscenza, ragion per cui nella conoscenza sono la virtù e la felicità proprie dell'uomo. È l'argomentazione dell'*οἰκεία ἀρετή* (p. 42, 23 Pist. = fr. 6, p. 34 Walzer) e, come per Platone, per l'Aristotele platonizzante l'esempio preferito per determinare quale sia la virtù caratteristica dell'uomo è quello dell'occhio e della vista (p. 44, 26 Pist.; fr. 55 Rose) ⁶.

Ora, quando in esilio il Crisostomo componeva la sua penultima opera, aveva presente nella memoria questo motivo tradizionale, 'topos' su cui si era forse esercitato alla scuola del retore Libanio ⁷.

In molti dei brani citati appare l'esempio tipico del cavallo, termine di paragone anche in due detti riferiti dallo Stobeo ed attribuiti rispettivamente a Socrate e ad Aristotele: Οὕτε ἱππὸς εὐγενὴς κρίνοιτ' ἂν ὁ πολυτελῆ σκευὴν ἔχων, ἀλλ' ὁ τῇ φύσει λαμπρός, οὕτε ἀνὴρ σπουδαῖος ὁ πολῦτιμον οὐσίαν κεκτημένος, ἀλλ' ὁ τὴν ψυχὴν γενναῖος (*Flor.* I, 84; III 34, 17 ss. Hense); ... οὐδὲ γὰρ ἱππὸν — dice Aristotele —, εἰ μὴ ψέλλια χρυσᾶ καὶ σκευὴν ἔχῃ πολυτελῆ φαῦλος ὢν, τὸν τοιοῦτον ἄξιόν τινος νομίζομεν εἶναι, ἀλλ' ὅς ἂν διακείμενος ἢ σπουδαῖος, τοῦτον μάλλον ἐπαινοῦμεν (*ibid.*, 3, 25; III 201, 1 ss. H.). La contrapposizione fra le cose esterne, materiali e superflue e l'interiorità, l'essenzialità dell'uomo, la sua anima e la virtù, era un concetto ricorrente nella predicazione popolare da Socrate in poi; la concretezza dell'esempio ci fa pensare alla scuola cinica di Antistene che, prima di Aristotele, utilizzava paragoni di questo tipo nelle diatribe ⁸: del resto fra la diatriba ed il genere protreptico le interferenze sono frequenti ⁹ ed anche Antistene, secondo Diogene Laerzio 6, 1, aveva scritto un protreptico. Tuttavia anche il paragone botanico, di cui Giovanni si serve, risale probabil-

⁶ Cfr. BIGNONE, *L'Aristotele perduto* ..., I p. 189.

⁷ Cfr. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IV^e siècle*, I-III, Paris 1928-1930, III p. 521: « Le titre du traité est purement philosophique. En fait ... la part du socratisme et du platonisme ou de cet éclectisme dans lequel entraient aussi des éléments stoïciens, y est assez considérable. Il y a là comme un de ces retours à des goûts et à des études de jeunesse, qui ne sont pas rares chez un vieillard ».

⁸ Rimando, per questi temi, a G. A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig-Berlin 1909, p. 115 ss., che riferisce una gran dovizia di paragoni analoghi, la maggior parte attribuiti ai cinici: dal Gerhard (p. 129 e n. 2) sono riportati anche i due detti citati poco sopra.

⁹ Per la diatriba come genere affine al protreptico, cfr. ED. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, I-II, Leipzig 1898, I, p. 418; J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg 1909, p. 17; P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912, p. 89; A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926, p. 44 ss.; per quanto riguarda gli apologeti, cfr. M. PELLEGRINO, *Studi su l'antica Apologetica*, Roma 1947, p. 20.

mente al *Protreptico* di Aristotele: già nel passo citato di Atenagora, infatti, abbiamo trovato abbinati vegetali ed animali ed una similitudine con le piante si trova anche in Basilio, *leg. lib. gent.* 3 (PG 31, 568 B; p. 44, 6 ss. Boulenger): ἤπου καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἄρετή τῷ καρπῷ βρῦν ὥραίω, φέρει δέ τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα· οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρί γε μὴν οὐδέ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλησθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὅψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα, passo che, insieme ad altri della stessa operetta, il Lazzati¹⁰, faceva dipendere dal *Protreptico* aristotelico. Basilio apprezza anche gli ornamenti superflui, mentre Giovanni appare più rigorista ed interessato solo dell'essenzialità. La tradizione letteraria, però, è la stessa, tradizione per la quale non è da sottovalutare l'apporto di Aristotele: dal confronto col Crisostomo anche l'ipotesi del Lazzati circa la dipendenza aristotelica del brano di Basilio parrebbe trovare conferma.

Tornando all'esempio del cavallo, si nota che Giovanni si sofferma, com'è il suo stile, sulla minuta descrizione della bardatura tanto da costruire un'ἔκφρασις: però questo suo dilungarsi tradisce una nota polemica contro lo sfarzo dei ricchi bizantini da parte dell'esule che, ora più che mai, vede tutto 'sub specie aeternitatis'. La forma con cui egli esprime questa visione del mondo gli è fornita, anche in questo passo, dallo stile diatribico: la tirata finale, in cui sono passati in rassegna i beni esterni, apparenti ed effimeri, è propria della diatriba, che predilige il catalogo¹¹. In Giovanni si trovano spesso sequenze di falsi beni, che, presi uno per uno, costituiscono un motivo ricorrente nella filosofia popolare: cfr., p. es., *educ. lib.* 86 (SC 188, p. 192, 1030 ss.), dove tratta dell'educazione della ragione a dei retti giudizi di valore: Ταύτην οὐκ ἐγκαταστήσωμεν αὐτῷ (τῷ παιδίῳ) τὴν φρόνησιν καὶ ἐξασκήσωμεν ὥστε εἰδέναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, τί ποτέ ἐστι πλοῦτος, δόξα, δυνάστεια, καὶ ὥστε αὐτῶν καταφρονεῖν καὶ τῶν μεγίστων ἐφιέναι; e, poco dopo, c. 87 (SC 188, 193, 1041 ss.): Παιδευέσθω μὴδὲν ἡγεῖσθαι χρήματα, μὴδὲν δόξαν ἀνθρωπίνην, μὴδὲν δυνάστειαν, μὴδὲν θάνατον, μὴδὲν τὴν παροῦσαν ζωὴν· οὕτως ἔσται φρόνιμος, passo che ricorda uno di Basilio, *leg. lib. gent.* 2 (PG 31, 565 B; p. 42, 4-10 Boulenger), nel quale si trova una analoga elencazione e lo stesso sviluppo cristiano finale: Οὐκοῦν

¹⁰ *L'Aristotele perduto* ..., p. 39.

¹¹ Cfr. A. ULEYN, *La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe*, « Revue de l'Université d'Ottawa » 27, 1957, p. 24; H. DIETER BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen, Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, Berlin 1961, pp. 185-194: « Lasterkataloge »; pp. 206-211: « Tugendkataloge ».

οὐ προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασίλειαν αὐτὴν, οὐκ ὅ τι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ' οὐδ' εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν, ἀλλ' ἐπὶ μακρότερον πρόϊμεν ταῖς ἐλπίσι, καὶ πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν. Anche l'elenco di beni materiali, benché procedimento caro alla diatriba, può risalire alla tradizione protreptica aristotelica: nel citato passo di Basilio sempre il Lazzati¹² ravvisava una nuova utilizzazione della teoria della nullità dei beni materiali di fronte ai beni spirituali: cfr. Jambl., *Prot.* 8 (p. 47, 55-21 Pist. = fr. 59 Rose; fr. 10 a, p. 43 Walzer) e Pap. Ox. nr. 666 (fr. 57 R.; fr. 3, p. 24 W.)¹³. Ci troviamo dunque, in questo passo di *laed.* 3 che stiamo esaminando, di fronte ad una contaminazione di motivi diatribici e protreptici che già nella tradizione erano tutt'altro che distinti.

Da quanto si può ricostruire dai passi degli autori citati in questo studio, la forma paradigmatica di questo 'topos', dalla quale ogni scrittore desuneva gli sviluppi che erano più congeniali al suo carattere e più adatti alle circostanze, doveva essere la seguente:

οἰκεία ἀρετή dei vegetali: Aristotele, *prot.* (?), Atenagora, Basilio, Giovanni (della vite e dell'olivo).

οἰκεία ἀρετή degli animali: Socrate nello Stobeo (del cavallo), Platone, *Ap.* (parla Socrate: dei puledri e dei cavalli), Aristotele in Cicerone (del cavallo, del bue, del cane), Pseudo-Metopo nello Stobeo (del cavallo), Atenagora (del cavallo), Clemente (del cavallo, del toro), Giovanni (del cavallo, degli asini e dei muli).

οἰκεία ἀρετή delle membra del corpo umano: Platone, *R.* I (parla Socrate: dell'occhio e dell'orecchio), Aristotele (dell'occhio), Pseudo-Metopo (dell'occhio, degli orecchi, dei piedi).

passaggio finale all'*οἰκεία ἀρετή* dell'uomo: Platone, *Ap.* (parla Socrate: *ἀρετή ἀνθρωπίνη καὶ πολιτική*), Platone, *R.* I (parla Socrate: la giustizia), Aristotele in Cicerone (il pensiero e l'azione), Aristotele in Giamblico (la *φρόνησις* e la *θεωρία*), Atenagora (la contemplazione di Dio), Clemente (la contemplazione del cielo, la conoscenza di Dio), Basilio (la verità).

Dalla successione degli esempi e delle argomentazioni si capisce come il significato di *ἀρετή* sia passato da quello di «capacità, facoltà,

¹² *L'Aristotele perduto...*, p. 37.

¹³ Cfr. BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, p. 407 nota. Il Bignone ha documentato la fortuna di queste dottrine anche in Gregorio Nazianzeno ed in Boezio: *Nuove testimonianze e frammenti del Protreptico di Aristotele*, « RFIC » N.S. 14, 1936, 232.

proprietà » a quello di « virtù morale ». Però, mentre quasi tutti gli scrittori usano le stesse esemplificazioni, nella determinazione della virtù propria dell'uomo la situazione è più diversificata, sebbene si ravvisi una matrice aristotelica nell'aspirazione alla contemplazione del cielo e delle realtà immutabili.

Giovanni, invece, nella definizione che dà a chiusura dell'argomentazione merita una certa attenzione: è vero che egli parlando di ἡ κατὰ τὸν βίον ὁρθότης usa un'espressione stoica¹⁴, purtuttavia se in *laed.* 3 definisce la virtù ἡ τῶν ἀληθῶν δογμάτων ἀκρίβεια καὶ ἡ κατὰ τὸν βίον ὁρθότης (PG 52, 463; SC 103, 70, 29 s.) ed in *hom.* 28 in *Jo.* 2 (PG 59, 164) definisce così il cristianesimo: . . . ὁ Χριστιανισμὸς καὶ τὸ τῆς τῶν δογμάτων ὁρθότητος καὶ πολιτεῖαν ὑγιαίνουσιν ἀπαιτεῖ è segno che per Giovanni ἀρετὴ e Χριστιανισμὸς si identificano e che la virtù ha un'intrinseca forza e movente cristiano¹⁵. Del resto la successiva presenza del διάβολος, che ci collega al tema generale del trattatello¹⁶, dimostra che il motivo diatribico secondo il quale la virtù è ἀναπόβλητον¹⁷, è assunto ed interpretato con sensibilità cristiana¹⁸.

CARLO NARDI

¹⁴ Cfr. S.V.F. III p. 49, nr. 208.

¹⁵ A.-M. MALINGREY, *Jean Chrysostome, Lettre d'exil*, Paris (SC 103) 1964, p. 29 diceva che i termini del brano in cui Giovanni puntualizza il significato di ἀρετὴ (*laed.* 3 PG 52, 562 s.; SC 103, 68, 1-70, 32) « évoquaient indubitablement chez Jean des notions chrétiennes ». È probabile dato il profondo cristianesimo del Crisostomo; tuttavia il testo di *laed.* in sé e per sé ci presenta un procedimento tipicamente pagano. « L'historien ne sait que ce qu'on lui dit. Il ne pénètre pas le secret des coeurs », osserva giustamente A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, p. 267: se si prescinde dal raffronto sopra indicato non c'è dato di sapere quello che passava nella mente di Giovanni.

¹⁶ Per le influenze pagane, soprattutto socratiche e stoiche, sul tema generale dell'operetta cfr. MALINGREY, *Jean Chrysostome, Lettre d'exil*, pp. 19-26; E. AMAND DE MENDIETA, *L'amplification d'un thème socratique et stoïcien dans l'avant-dernier traité de Jean Chrysostome*, « Byzantion » 36, 1966, 353-381; M. POHLLENZ, *Die Stoa, Geschichte der einer geistigen Bewegung*, I-II, Göttingen 1959, trad. it. *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, I-II, Firenze 1967, II p. 338, n. 118; MALINGREY, *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IV^e siècle*, in « Forma futuri, Studi in onore del cardinale M. Pellegrino », Torino 1975, p. 177.

¹⁷ Cfr. OLTREMARE *op. cit.*, p. 54, thème 47.

¹⁸ Quando Giovanni parla delle insidie del diavolo non sminuisce la libertà e la responsabilità dell'uomo; anzi proprio le tentazioni ne mettono in risalto la virtù: son questi i concetti che animano, per esempio, il trattato consolatorio *Ad Stagirium a daemone vexatum* (PG 47, 423-494) e le omelie *Daemones non gubernare mundum* (o *De diabolo tentatore*) (PG 49, 241-276).