

NOTE SUL LESSICO LATINO DELLA RICCHEZZA E DELLA POVERTÀ

GUIDO MILANESE

In un articolo di alcuni anni fa, redatto in onore del compianto Giovanni Tarditi, avevo fatto osservare come la questione della *paupertas*, e la sua coerente scelta da parte di Tibullo, rappresenti un notevole crocevia tra strutture filosofiche, retoriche, culturali infine, che Tibullo riesce a invernare in una assai rimarchevole unitarietà di effetto di senso complessivo¹. In questa sede vorrei apportare qualche ulteriore osservazione in merito alla questione della povertà e affrontare la parallela questione del lessico della ricchezza, concentrando l'attenzione non su un testo in particolare, ma su un tentativo di esplorazione di un campo semantico complessivo.

Punto di partenza sarà rappresentato, anche in questo caso, da Tibullo I1, vv. 1-6; 45-7:

Divitias alius fulvo sibi congerat auro
et teneat culti iugera multa soli,
quem labor adsiduus vicino terreat hoste,
Martia cui somnos classica pulsa fugent.
Me mea paupertas vita traducat inertī,
dum meus adsiduo luceat igne focus.

[...]

quam iuvat immites ventos audire cubantem
et dominam tenero continuisse sinu,
aut, gelidas hibernus aquas cum fuderit Auster,
securum somnos imbre iuvante sequi!

Rinviando al già citato articolo per l'analisi di questo passo, basterà qui osservare come al centro della preoccupazione tibulliana sia la contrapposizione tra una condizione di *stabilitas* (la *paupertas*, che permette al poeta di essere estraneo ad ogni impegno della *vita activa*: infatti il desiderio è che la

¹ GUIDO MILANESE, *La campagna, la vita semplice. Esplorazioni tra filosofia, poesia elegiaca, lessicografia*, in: LUIGI BELLONI, GUIDO MILANESE e ANTONIETTA PORRO (eds.), *Scripta classica Iobanni Tarditi oblata*, (Milano: Vita e Pensiero, 1995).

paupertas renda possibile una *vita iners*, ossia una vita *sine arte*, la vita *sine usu* cui accenna Seneca²: recependo strutture culturali (non tecnicamente filosofiche) di derivazione epicurea, l'elegia romana viene a costituire, come ben noto, un ideale di vita che si oppone, non con le armi della teoresi, ma con quelle della poesia e della poetica, all'ideale di vita attiva dominante nella cultura romana tradizionale³. Da un punto di vista degli equilibri antropologici chiamati in causa, è evidente trattarsi di una forma di *stabilitas* che bene si incontra con l'Epicureismo nella costruzione di un tipo di vita in cui l'attesa del futuro possa essere serena (l'attesa fiduciosa di cui parla Epicuro, il πιστόν ἔλπισμα⁴ che è possibile solo perché ci si trova in una condizione di κατὰστημα che si ha appunto la fiduciosa attesa di poter mantenere anche in futuro). Ed è chiaro che una condizione di povertà non è compatibile con un quadro di questo genere: la povertà pone infatti in una situazione di oggettiva dipendenza dall'esterno e di continua incertezza sul futuro – una condizione esattamente all'opposto di quella che aspira ad ottenere l'Epicureo⁵. La *paupertas* permette, a chi ne goda, di vivere in una situazione di ἀσφάλεια: non è un caso, e conferma questa ricostruzione che pone Tibullo ai “margini” dell'Epicureismo, che a *securitas / securus* il poeta ricorra come ad elemento essenziale del suo *Lebensbild* agreste, al limitare (come tutto ciò che ha a che fare con l'Epicureismo) di una sorta di opzione quietista (II, 75 sgg.):

Hic ego dux milesque bonus: vos, signa tubaeque,
ite procul⁶, cupidis volnera ferte viris,
ferre et opes: ego composito securus acervo
despiciam dites despiciamque famem.

La sicurezza (ἀσφάλεια) cui si accennava: la fuga dalla vita attiva condu-

² ad Luc. 58, 34: Paucos longissima senectus ad mortem sine iniuria perterritus, multis *iners vita sine usu* sui iacuit.

³ Bibliografia nel mio studio citato.

⁴ PLUT. *contro Ep. beat.* 1089d = 68 Us. = fr. [23.3] ARR.². Al mio studio citato rinvio per la ricostruzione dei rapporti con Filodemo e con la tradizione epicurea,

⁵ Anche la tradizione grammaticale recepisce l'opposizione tra *egestas / paupertas* e, in greco, tra πένης e πτωχός: MILANESE, *La campagna, la vita semplice*, pp. 1112-1115.

⁶ Vale la pena di osservare che è anche caratteristicamente tibulliano il sintagma *ite procul*, che dà il segno di un allontanamento di ciò che non è “produttivo” per l'ottenimento del genere di vita al quale si aspira: così in II 4, 15 e 20 sono addirittura le Muse che vengono rifiutate dal poeta se non valgono a fargli raggiungere l'oggetto dell'amore (*ite procul, Musae*); l'espressione ricorre puntualmente nel *corpus Tibullianum* (4, 3; 6, 7). Al di fuori di Tibullo e della sua cerchia, un solo caso in Propertio (IV 6, 9), nulla in Ovidio elegiaco, un caso nelle *Metamorfosi* (XIII 466), due riprese di età imperiale (Marziale XIV 47, 1; Calpurnio Siculo II 55, in posizione metrica diversa rispetto all'inizio di verso ove lo collocano tutti gli altri). Un piccolo *device* espressivo tibulliano, dunque.

ce con sé il rifiuto delle *opes*⁷, cioè dell'attività nel settore civile, così come *signa tubaeque* rappresentano ovviamente la *vita activa* militare⁸; l'orizzonte antropologico è quello di un uomo che vive *securus* non per una scelta di astrazione dai bisogni e dalle necessità della vita concreta, ma, all'opposto, perché si trova *conposito acervo*, cioè nella condizione di poter guardare con uguale distacco *dites famemque*, ossia due forme di insicurezza esistenziale: la prima, la condizione del ricco, è di insicurezza perché, come ben sappiamo da Epicuro, il desiderio di ricchezza è una delle condizioni canoniche della cattiva infinità, cioè dell'istituzione di una *κίνησις* mai passibile di arrestarsi – una impossibilità costitutiva di raggiungere il *κατάστημα* e dunque l'*ἄσφάλεια*. Quanto alla povertà assoluta (*desipician famem*) essa è evitata per ragioni puramente fattuali, non di *Lebenswahl*, cioè viene evitata esattamente grazie alla propria condizione di *pauper* – quindi di non-*egenus*. L'aggettivo *securus* costituisce davvero uno dei legami semantici interni all'opera di Tibullo, se ad esso Tibullo affida quadri indimenticabili del suo tenue ma accorto poetare, come quello, simbolico di tutta la sua opera, di I 48:

Quam iuvat inmites ventos audire cubantem
 et dominam tenero continuisse sinu
 aut, gelidas hibernus aquas cum fuderit Auster,
securum somnos igne iuvante sequi.

o la descrizione dell'età dell'oro in I 3 46 (*ipsae mella dabant quercus, utroque ferebant / obvia securis ubera lactis oves*) e in I 10 (*non arces, non vallus erat, somnumque petebat / securus sparsas dux gregis inter oves*)⁹. L'essere *sine curis*, insomma, appare caratterizzante sia del quadro ideale fantastico-mitologico (l'età dell'oro) sia dell'immaginato mondo di perfezione elegiaco-agreste che costituisce la sostanza della immaginazione tibulliana¹⁰. Così caratteristico doveva apparire, consciamente o per abitudine compositiva non importa, questo aspetto del lessico di Tibullo da ritornare, in modo che non può essere casuale, nei componimenti di quello stesso ambiente, nel cosiddetto *corpus Tibullianum*: per "Ligdamo", il quadro della vita serena con l'amata è ancora lo stesso di Tibullo (1113, 32):

⁷ Si veda qui sotto, p. 6, per la semantica di *opes*.

⁸ Cfr. l'analisi di J.H. GAISSER, *Amor, rura and militia in Three Elegies of Tibullus: 1.1, 1.5, and 1.10*, *Latomus*, 42 (1983), pp. 58-72; sulla tematica della sicurezza nell'epicureismo e la semantica di *securus* cfr. GUIDO MILANESE, *Il "de rerum natura", i "Topica" e Boezio. Due note alla "Consolatio Philosophiae"*, *Maia*, 35 (1983), pp. 137-156 e la bibliografia ivi addotta (in particolare pp. 139-142).

⁹ Su simile registro cfr. anche II 146.

¹⁰ Su cui cfr. DAVID F. BRIGHT, *Haec mihi fingebam. Tibullus in his World*, (Leiden: Brill, 1978), *Cincinnati Classical Studies*, n.s. 3.

haec alii cupiant, liceat mihi paupere cultu
seculo cara coniuge posse frui.

con la presenza ancora una volta contestuale della *paupertas* e della tranquillità¹¹. Resta poi, a rassicurare sulla definitiva matrice culturale epicurea, il rapporto con Lucrezio nella constatazione che la morte è la condizione alla quale più di ogni altra s'addice l'aggettivo *securus* (II 4, 50: *terraque securae sit super ossa levis*); come in Lucrezio, la *securitas* è il tratto distintivo della vita degli dèi (*deos securum agere aevom* V 82; VI 58; Hor. *sat.* I 5, 101 ne assicura lo spessore divenuto proverbiale) ma è anche la *secura quies* della morte (III 211 e 939; III 977 *omni somno securius*), semplicemente perché condizione ove non è più possibile il mutamento, la *κίνησις* con la sua carica di rischio e di apertura all'indeterminato¹².

La *paupertas*, dunque, in rapporto con la *securitas*; così il *dives amator* (I 5, 46) è colui che fa svanire il sogno, che rende impossibile la realizzazione di ciò che *fingebam demens* (I 5, 20, rimartellato al v. 35); cosicché l'essere *pauper* diviene il tratto distintivo, nella stessa elegia, dell'essere amante affidabile (vv. 61 sgg.):

At tu quam primum sagae praecepta rapacis
desere, nam donis vincitur omnis amor.
pauper erit praesto semper, te *pauper* adibit
primus et in tenero fixus erit latere,
pauper in angusto fidus comes agmine turbae
subicietque manus efficietque viam,
pauper ad occultos furtim deducet amicos
vinclaque de niveo detrahet ipse pede.

con un risuonare sfacciato dell'aggettivo, in una sorta di stile litanico nell'anafora arricchita da una quasi-*complexio* al terzo verso.

Il *dives*, dunque, come anti-modello del poeta elegiaco, così come, l'abbiamo visto, l'accumulare *opes* è parte della rappresentazione dell'antigenera di vita presentato in I 1,75: *il dives amator*, la cui origine letteraria certamente è da collocarsi nella commedia¹³, rinvia ovviamente ad un genere di

¹¹ Cfr. MILANESE, *La campagna, la vita semplice*, pp. 1109-1111. Aggiungo che l'assenza dell'aggettivo in Catullo e la sua presenza del tutto irrilevante in Propertio (solo III 12, 19, in un contesto non legato alle tematiche delle quali stiamo trattando) assicura la 'tibullianità' dei casi rilevati nel *corpus Tibullianum*.

¹² Su tutti questi problemi in Lucrezio cfr. GUIDO MILANESE, *La felicità: scoperta, costruzione, ritrovamento (percorsi lucreziani)*, *Paideia*, (2003).

¹³ Sul motivo del rivale rinvio solo alla equilibrata trattazione di Cairns: FRANCIS CAIRNS, *Tibullus*.

vita in cui il raggiungimento della ricchezza (non della semplice *paupertas*) costituisce il compito esistenziale più rilevante, come bene emerge anche da analisi semantiche accurate in merito¹⁴. Quale sia il significato di ‘ricco’ ce lo suggerisce Varrone, in un prezioso capitolo ove discute la famiglia semantica relativa a ricchezza e povertà (*L.L.* V 92)¹⁵:

quae a fortuna vocabula, in his quaedam minus aperta ut *pauper*, *dives*, *miser*, *beatus*, sic alia. *pauper* a paulo lare. *mendicus* a minus, cui curri opus est minus nullo est. *dives* a divo qui ut deus nihil indigere videtur. *opulentus* ab ope, cui eae opimae; ab eadem *inops* qui effis indiget, et ab eodem fonte *copi[i]s* ac *copiosus*. *pecuniosus* a pecunia magna, *pecunia* a pecu: a pastoribus enim horum vocabulorum origo.

L’etimologia di *dives* lo riconduce ancora alla polarità “dipendenza” – “indipendenza” alla quale ci siamo riferiti a proposito della *paupertas*, che nell’orizzonte tibulliano è invece la vera sede dell’indipendenza. La lettura delle voci del *Thesaurus* lascia delusi, poiché emerge una sostanziale sinonimia tra *divitiae* e *opes*, tra *dives* e *opimus*¹⁶; ma l’articolazione semantica è in realtà assai più ricca di quanto si possa avvertire a prima vista.

Dives è colui che è dotato di un qualche bene, ma può anche non farne uso. Diciamo che *dives* / *divitiae* rappresentano il versante statico di un’opposizione, il cui tra versante dinamico è rappresentato dalla famiglia di *opes*. I membri di questa famiglia di parole vengono riferiti non a situazioni di possesso in quanto tale, ma di possesso in quanto possibilità di azione. *Opes*, infatti, si dice delle comunità (città, istituzioni): situazioni sintagmatiche di questo genere relative ad *opes* ecc. si fissano in Livio insieme a *urbs*, *regnum*, *imperium*, *civitas*. Per limitarsi a qualche caso esemplare, Turno ricorre alle potenti *opes* etrusche (I 2, 3: *inde Turnus Rutulique diffisi rebus ad*

A Hellenistic Poet at Rome, (Cambridge: Cambridge U.P., 1979), pp. 151 sgg.. Il tema diventa così topico da passare nell’elaborazione retorica di Seneca padre (*controv.* II 7, 1).

¹⁴ Si veda MONIQUE CRAMPON, *Salve lucrum ou l’expression de la richesse et de la pauvreté chez Plaute*, (Paris: Les Belles Lettres, 1985), Centre de recherches d’Histoire ancienne, 63 = *Annales Littéraires de l’Université de Besançon*, 319; più in generale presenta ancora spunti utili VITTORIO D’AGOSTINO, *Sul concetto di povertà e di ricchezza negli scrittori antichi*, *Rivista di Studi Classici*, 5 (1957), pp. 236-247.

¹⁵ Sull’aspetto etimologico, nella coscienza linguistica antica, di ciascuno di questi lemmi rinvio alle singole voci in ROBERT MALTBY, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, (Leeds: Fr. Cairns, 1991), ARCA 25. Su *miser* nella commedia P. SALAT, *L’adjectif miser ses synonymes et ses antonymes chez Plaute et Térence*, *REL*, 45 (1967), pp. 252-275.

¹⁶ Le voci *dives* e *divitiae* sono del Gudeman, e si riferisce esplicitamente (col. 1588) alla sinonimia tra *dives*, *locuples*, *opulentus*; *egeo*, *egestas*, *egenus* sono del Rudenbauer; al Suter si devono *pauper*, *paupertas*.

florentes OPES Etruscorum Mezantiumque regem eorum confugiunt); *opes* sono anche di un singolo individuo, di un re per esempio (la presa di potere di Servio dopo la morte di Tarquinio, 141, 6-7: *suas OPES firmavit [...] tantas esse OPES Serui nuntiatum est*)¹⁷. Si tratta insomma di un fatto sostanzialmente politico, che riguarda il mondo economico in quanto il possesso economico rappresenta una delle vie per accedere all'influenza politica, come risulta chiaramente da II 41, 3, relativamente alle preoccupazioni patrie di un possibile aumento eccessivo del potere di Spurio Cassio (*sed et publica patribus sollicitudo inerat largitione consulem periculosas libertati OPES struere*). È insomma la capacità di esercitare influenza sugli eventi, sicché si può dire anche degli dèi (*deorum OPES humanaque consilia rem Romanam adiuuabant*, V 49, 5, cfr. I 4, 2). Il modello semantico potrebbe essere sallustiano, se si pensa alle *opes factionis* di *Cat.* 32, 2 e *Iug.* 31, 1, alle *plebis opes* (*Cat.* 39, 1), al significativo sintagma *spes + opes* di *Iug.* 107 e 114. Un'area semantica politica, si diceva, il che è confermato dallo scarsissimo interesse di Cesare (dunque di una narrazione pur politicissima, che lascia tuttavia i fatti politici sullo sfondo) per *opes*: pochissime occorrenze, comunque solidali con l'area semantica vista in Livio e Sallustio¹⁸. Non a caso era costante l'etimologia di *oppidum* da *ops/opes*, rendendo esplicita a livello metalinguistico la solidità di un campo semantico di tipo istituzionale-politico¹⁹. Non a caso, ancora, il ricco dell'elegia è un *dives*: non è in causa, in quella situazione, l'influenza sociale della persona, ma la sua potenzialità economica.

Una polarità, si diceva: da un lato la staticità della ricchezza, il suo essere potenziale, dall'altro il suo divenire dato sociale, sia relativo alla vita associata (*opes* di un popolo o di un gruppo sociale) sia relativo al singolo (*opes* di una personalità politica). Possono esserci, nell'elegia, le *Veneris opes*, ma rientriamo allora in quell'anti-mondo che è la caratteristica dell'elegia: *hic ego miles*. Come evidenziato dal Gabba, la questione del *luxus mensae* e le polemiche ad esso collegate si spiegano bene proprio con la necessità del mantenimento del patrimonio²⁰, cioè della capacità di godere di *divitiae* ca-

¹⁷ Il carattere statico della famiglia di *dives* emerge bene di lì a poco, quando si dice (I 43, 10) *haec omnia IN DITES a pauperibus inclinata onera* (non *in opulentos*: l'operazione è fatta se non contro, almeno non con la collaborazione attiva del soggetto).

¹⁸ *bell. Gall.* VI 1, 4 (*quid populi Romani disciplina atque OPES possent*); 22, 4 (*ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque OPES cum potentissimis aequari videat*) e poche altre occorrenze.

¹⁹ Così Varrone (l.l. V 14:1 *oppidum ab opi dictum*); Paul. Fest 184 *quod ibi homines opes suas conferunt*, cfr. Serv. auct. *Aen.* 9, 605 ecc. Cicerone (*de gloria* I fr. 1, p. 61 Garbarino), che pure conferma il rapporto etimologico, scherza sulle *ineptiae Stoicorum*: IOANNA GARBARINO, *M. Tulli Ciceronis Fragmenta ex libris philosophicis, ex aliis libris deperditis, ex scriptis incertis*, (Mondadori, 1984), *M. Tulli Ciceronis Opera omnia*, pp. 61-2.

²⁰ EMILIO GABBA, *Del buon uso della ricchezza. Saggi di storia economica e sociale del mondo antico*, (Milano: Guerini e associati, 1988), *Saggi*, 7, pp. 27-44.

paci di essere *opes*, di farsi attività e non solo potenzialità; nel caso della *honestas paupertas* potrà intervenire il principe a sanare la situazione, ma nel caso della perdita viziosa delle *divitiae* le *opes* sono solo un ricordo. Lo stesso Lucrezio si incontra, nella sua descrizione dell'amore, con le preoccupazioni della classe dirigente: egli, da Epicureo, sa che distruggersi per raggiungere il potere è una follia (II 13 e 63: *ad summas emergere opes rerumque potiri*) e sa altrettanto che la classe dirigente stabilisce un rapporto tra immagine pubblica e perdita della ricchezza per ragioni futili (IV 1122-23 nella descrizione dell'innamoramento: *languent officia atque aegrotat fama vacillans / labitur interea res*). Le *divitiae*, tipicamente, non le *opes*, sono il luogo dell'accumulazione – come illudersi che davvero sfuggire dall'*egestas* (non dalla *paupertas*!) sia il segreto della sicurezza (*ἀσφάλεια*) nella vita (III 65-73)?

turpis enim ferme contemptus et acris egestas
semota *ab dulci vita stabilique* videtur
et quasi iam leti portas cunctarier ante;
unde homines dum se falso terrore coacti
effugisse volunt longe longeque remosse,
sanguine civili rem conflant *divitiasque*
conduplicant avidi, caedem caede accumulantes,
crudeles gaudent in tristi funere fratris
et consanguineum mensas odere timentque.

Si noti come la sicurezza sia sotto il segno della stabilità (*ab dulci vita stabilique*), ma si tratta di una illusione, perché l'accumulazione è ovviamente sotto il segno della cattiva infinità (*avidi*), così come tutta la strategia dell'uomo nel tentare disperatamente (egli è appunto "di-sperato") di sfuggire alla morte, che è il manifestarsi del limite come costitutivo dell'essere uomo (così il vecchio morente, che vuole ancora vita, e al quale la natura rimprovera appunto di essere privo di limite, cioè infine di non aver capito che cosa sia essere uomo). Per l'Epicureo, è vero, ricchezza e povertà sono *eventa* (= *συμπτώματα*) e scandalosamente Lucrezio elenca tra i *συμπτώματα* tutti i "valori" romani classici (I 455-8):

servitium contra *paupertas* *divitiaeque*,
libertas bellum concordia cetera quorum
adventu manet incolumis natura abituque,
haec soliti sumus, ut par est, *eventa* vocare.

ma è anche vero che nell'analisi del desiderio di ricchezza e del suo fallimen-

to come luogo di un progetto esistenziale si colloca la prova della verità dell'analisi epicurea dell'antropologia delle pulsioni (VI 9 sgg.):

nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus
omnia iam ferme mortalibus esse parata
et, pro quam possent, vitam consistere tutam,
divitiis homines et honore et laude potentis
affluere atque bona gnatorum excellere fama,
nec minus esse domi cuiquam tamen anxia cordi,
atque animi ingratis vitam vexare sine ulla
pausa atque infestis cogi saevire querellis,
intellegit ibi vitium vas efficere ipsum
omniaque illius vitio corrumpier intus,
quae conlata foris et commoda cumque venirent;
partim quod fluxum pertusumque esse videbat,
ut nulla posset ratione explerier umquam,
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quae cumque receperat, intus.

Ricchezza e potere sono la prova della verità dell'analisi epicurea perché rivelano manifestamente l'erronea antropologia che porta a costruire una vita che non potrà mai essere *stabilis*, dunque che non potrà mai essere *dulcis* (cfr. III 66): *ut nulla posset ratione explerier umquam*.

Non è vero, allora, che *dives* e divinità siano per così dire l'uno l'immagine dell'altro, secondo l'etimologia varroniana (cfr. p. 249), così serenamente calvinista nel suo riflettere un pensiero di tutti:

quod si quis vera vitam ratione gubernet,
divitiae grandes homini sunt vivere parce
aequo animo; neque enim est umquam penuria parvi.

Così la risposta di Lucrezio (V 1113-6), che sembra risuonare nella celebre definizione senecana della *paupertas* (*ego non video quid aliud sit paupertas quam PARVI possessio, ad Luc. 87, 40*), la stessa espressione del filodemo libro *Sulla ricchezza* (la *πενία* è definita τῶν ὀλίγων ὑπαρξίς)²¹: è la polemica anticinica che spinge l'Epicureismo a compiere un'analisi del processo di accumulazione che, significativo come esempio di via insensata al tempo di Epicuro, doveva esserlo ancor di più nella società romana (già del tempo di Filodemo e Lucrezio, ancora più duramente, forse, al tempo di Se-

²¹ Discussione, fonti ecc. in MILANESE, *La campagna, la vita semplice*, pp. 1115-1118.

neca) che conosceva grandi patrimoni e grandi disperazioni²².

Seneca spinge l'analisi semantica su ricchezza e povertà a livelli di grande sofisticazione: con piena consapevolezza egli giuoca l'antitesi tra *paupertas* e *inopia* sull'asse della mancanza / non mancanza, e trasforma in movenza quietamente didattica (si tratta di una *Consolatio*: *Helv. Matr.* 11) quel problema dell'accumulazione come dannazione dell'esistenza in vita che infuocava le pagine di Lucrezio:

Sed desiderat aureis fulgentem uasis supellectilem et antiquis nominibus artificum argentum nobile, aes paucorum insania pretiosum et sentorrun turbam quae quamuis magnam domum angustet, iumentorum corpora differt et coacta pinguescere et nationum omnium lapides: ista congerantur licet, numquam explebunt inexplebilern animum, non magis quam ullus sufficiet umor ad satiandum eum cuius desideritun non ex inopia sed ex aestu ardentium uiscerum oritur; non enim sitis illa sed morbus est. Nec hoc in pecunia tantum aut alimentis euenit; eadem natura est in omr̀ti desiderio qued modo non ex inopia sed ex uitio nascitur: quidquid illi congesseris, non finis erit cupiditatis sed gradus. Qui continebit itaque se intra naturalem modum, paupertatem non sentiet; qui naturalem modum excedet, eum in surrunds quoque opibus paupertas sequetur. Necessariis rebus et exilia sufficiunt, superuacuis nec regna. Animus est qui dittites facit; hie in exilia sequitur, et in solitudinibus asperrimis, cum quantum satis est sustinendo corpori inuenit, ipse bonis suis abundat et fruitur: pecunia ad animum nihil pertinet, non magis quam ad deos immortalis.

L'esiliato, al quale accade di dover vivere una vita nella *paupertas*, scopre la lezione della filosofia ellenistica in merito al limite come costitutivo, e riscopre, nella negazione del rapporto con il denaro (*pecunia*, la "moneta d'u-so"), la propria similitudine con gli dèi.

Il mondo dell'erudizione grammaticale recepisce, come spesso accade, i brandelli di questa cultura. Ma è particolarmente interessante constatare come anche il mondo cristiano abbia utilizzato l'analisi pagana di ricchezza e povertà per costruire la propria visione del problema. Come spesso accade, è dai salmi (qui il 108) che occorre muovere la ricerca:

et tu Domine Domine fac mecum propter nomen tuum

²² Il passo più ferocemente anticinico è in Seneca: *Vides enim: non uirtutis scientiam sed egestatis professus est (vit. beat. 19)*. *Egestas* non è neanche più una condizione spiacevole ma tollerabile, diventa addirittura il fine della *scientia* del filosofo, che non è più un'*ars vitae* ma una sorta di tecnica di esibizionismo pauperistico.

quia suavis misericordia tua
 libera me
 quia egenus et pauper ego sum
 et cor meum turbatum est intra me
 sicut umbra cum declinat ablatum sum
 excussus sum sicut lucustae

Nel commentare questo salmo e passi simili²³ gli esegeti cristiani veicolano tracce della sapienza linguistica antica: così dirà Cassiodoro (commento a ps. 69, 6) che *egeni enim sumus quando iugiter indigemus; pauperes autem semper ad beneficia ipsius (= Dei) avida mente properamus*. L'origine ebraica di questo nesso diceva tutt'altro: nel nesso *ānî w^ebjôn* il significato di *ānî* è quello di dipendente, servo della gleba (passerà in *πτωχὸς καὶ πέννης* nella Settanta): l'analisi di Cassiodoro mostra una spiritualizzazione evidente, pur raccogliendo l'eredità pagana. La vera voce del Cristianesimo, il suo apporto originale a questa storia di analisi semantica, è naturalmente quella di Agostino. La differenza tra *egestas* e *pauperies*, che aveva affaticato grammatici e filosofi di un'altra epoca culturale, è finita (*enarr.* 40, 1):

quid est: intellege super egenum et pauperem? ut ipsum Christum egenum et pauperem accipias, dicentem in alio psalmo: ego autem egenus et pauper sum, dominus curam habet mei.

Egestas e la *paupertas*, la cui differenziazione Cassiodoro provvedeva a salvare spiritualizzando la semantica pagana, sono qui semplicemente due modi di dire la stessa realtà. E questa realtà, conformemente alla tradizionale interpretazione cristologica del Salterio, è Cristo stesso: *egestas et paupertas, infirmitas est, ex qua crucifixus est* (*enarr.* 108, 25). Se Cristo è il povero poiché accetta la povertà, il ricco è ovviamente il contro-Cristo (Cassiodor., *expos.* ps. 69)

Sed dum dicit: ego uero egenus et pauper sum, significat illos diuites fuisse mundanos, de quibus dicit: confundantur et reuerentur inimici mei, qui quaerunt animam meam.

così come fin dall'Antico Testamento il Signore sta dalla parte degli *ānîjîm* e il Dio del Magnificat *esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes*. Ma è infine un'altra la conseguenza culturalmente e umanamente più consistente che traiamo da tutto questo percorso. L'uomo dell'antichità mirava all'in-

²³ Dt 15, 11 (*egeno et pauperi*); Job 24,14; Ps. 34, 10; 40,2; 69,6; 81,4.

dipendenza: sbagliava, secondo la condolente e insieme spietata analisi lucreziana, nell'identificare la via per raggiungere questa indipendenza, ma comunque la cercava. La saggezza dei filosofi dava una risposta ascetica, sia ch'essa fosse l'ascesi della rinuncia sia ch'essa identificasse nell'edonismo l'orizzonte di un ascetismo il cui naturale sbocco è l'uomo-dio, non più κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων ma assolutamente, senza alcuna relazionalità del κατὰ τι platonico. È il dio dei filosofi che incontra San Paolo ad Atene. Qui il percorso è l'opposto; siamo abituati a pensare che il Cristianesimo ha esorcizzato il dolore indiandolo (e quindi rendendolo sensato), mentre per il paganesimo il dolore non è umano. C'è, tuttavia, anche un altro rovesciamento operato dal Cristianesimo, ed è appunto il rifiuto dell'indipendenza come categoria dell'umanità realizzata. L'uomo non è indipendente, così come Cristo, accettando il limite, cioè l'umanità, accetta la dipendenza: *egenus et pauper sum ego*. L'ideale dell'uomo non è più l'eroicità dell'ascesi che raggiunge una condizione di indipendenza, ma l'accettazione della dipendenza come costitutiva dell'essere uomo.