

La dialogicità dell'argomentazione nell' *Octavius*  
di Minucio Felice

Tesi di  
Vito De Nardis

Direttore di tesi  
Prof. Eddo Rigotti

Presentata alla  
Facoltà di Scienze della comunicazione  
Università della Svizzera Italiana

Per il titolo di  
Dottore in Scienze della comunicazione

Febbraio 2013

## ABSTRACT

**...ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία  
παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον  
περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος ἀλλὰ  
μετὰ πραΰτητος... (1Pt. 3,15-16)**

The choice of language used by the author of Peter's First letter contains some important elements for people who like to investigate the nature and the forms of Christian argument.

The lexeme ἀπολογία, for example, refers at first, to the context of judicial debates "where questioning and self-defense speech are held ," but the term actually assumes, in the biblical text, the deepest values of announcement and testimonial evidence.

The acceptance of the forms of juridical subject by the Christians thus becomes an opportunity to talk about themselves and to announce the fundamentals of their faith.

The adjective παντὶ suggests a broad interpretation of the term apology, it allows you to cross the space borders of courtroom and evoke a communicative dimension where everyone is the way ask for the foundation of the Christian's expectation. By the reading of these first two terms emerges a figure of believers characterized by their willingness to seize every opportunity to declare and testify arguing.

The noun λόγον used to indicate the type of evidence that can be requested to Christian to defend his positions, embodies the concept of argumentum as a ratio and it is an expression of a cultural context that gave the reasoning a fundamental value to understand the world and the existence. Παντι and λόγον create a scenery marked by the passion of argument and draw nearer the Christian argumentation to the climate of a critical discussion led by reasonable interlocutors where everyone is free to advance or criticise for all in advancing a thesis or question and where there is the obligation to defend it. The semantic structure of πραΰτητος, finally, pointing the way in which the Christian adduces evidence to his thesis refers to the spiritual dimension of *suavis* characterizing the action as argumentative action aimed at persuasion.

The Scriptural passage includes another aspect theoretically relevant: the argument arises as a balance between the announcement of *veritas* and the need to communicate with each other, just in this search for balance and passion argumentative aspects of interest of *Minucius Felix Octavius* lie. The decision to announce the fundamentals of the Christian faith through the argument was based on *Minucius's* belief that the Christian truth was able to "understand and to be understood" The choice of argument then is to agree to deal with each other, catch the provocation that could have come from the pagan world where it was stated, search rules and shared values. The effort to create a space to welcome the other in the Christian *veritas* distinguishes *Minucius's* apology in line with that of Justin, Athenagoras and the attitude of all those who, beyond the historical periods, wanted to meet each other and open up to him seeking every opportunity to argue. On the basis of this willingness to argue it is possible to reshape the landscape of ancient Christian literature finding in it a double direction: one argumentative and missionary one and the other didactic. The debater is the person who recognizes the value of the other and this attitude appears as the course of a karstic river whenever Christianity comes out by itself and touches the "world," and when this need returns, the argumentative pattern of *Minucius* apology returns too. In this analysis of *Octavius* I have tried to enter the nature of *Minucius's* argument, including how it is achieved through the proclamation of Christian truth to another. This meant to grasp the novelty of the *Octavius's* discourse, his being *genus novum*, not framed within the traditional literary categories, but detectable in argumentative forms shaped by the commitment, the desire to touch the lives of the recipient of his message and involve him completely. The argument in *Octavius* becomes theology, devoted to the announcement and the call to conversion. The study of the work has developed in four chapters: the first chapter has introduced the author and the work in relation to their cultural context, the reconstruction and analysis of the argumentative structure accompanied by the examination of inferential patterns have been in the second chapter, in the third one some arguments advanced by the two speakers in terms of effectiveness have been analyzed by classical categories of interpretation. The fourth chapter has been devoted to the analysis of

argumentative discourse of Paul in Athens, and the examination of the relationship between persuasion-conversion and argument, carried out with the tools offered by

...ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία  
παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον  
περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος ἀλλὰ  
μετὰ πραΰτητος... (1Pt. 3,15-16)

social psychology and classical rhetoric. In the pages of conclusion the data emerged from the analysis have been compared with the purposes of the dissertation and it has been considered the professional impact of research.

### Riassunto

Nei termini usati dall'autore della prima lettera di Pietro è possibile reperire indicazioni di notevole importanza per chi voglia indagare la natura e le modalità dell'argomentazione cristiana. Il lessema ἀπολογία, per esempio, rimanda, in prima istanza, al contesto dei dibattimenti giudiziari “dove c'è interrogatorio e discorso di autodifesa,”<sup>1</sup> ma il termine in realtà assume, nel testo biblico, i valori più profondi di annuncio e testimonianza. L'accettazione delle modalità dell'argomentazione giuridica, da parte del cristiano, diventa, così, occasione per parlare di sé e per annunciare i fondamenti della propria fede. L'aggettivo παντὶ suggerisce una lettura ampia del termine apologia, esso permette di varcare i confini spaziali delle aule giudiziarie e di evocare una dimensione comunicativa nella quale a chiunque viene lasciata la possibilità di chiedere al cristiano il fondamento della propria speranza. Dalla lettura di questi primi due termini emerge una figura di credente caratterizzata dalla disponibilità a cogliere qualsiasi occasione per annunciare e testimoniare argomentando. Il sostantivo λόγον, usato per indicare il genere di prova che può essere richiesto al cristiano per difendere le sue posizioni, incarna il concetto di *argumentum* come *ratio* e risulta espressione di un

---

<sup>1</sup> Mazzeo, M. (2002) p. 125

contesto culturale che attribuiva al ragionamento un valore fondante per capire il mondo e l'esistenza. Παντὶ εὐλόγον creato, quindi, uno scenario improntato alla passione argomentativa e avvicina l'argomentazione cristiana al clima di una discussione critica condotta da interlocutori ragionevoli, dove vi è libertà per tutti nell'avanzare o mettere in dubbio una tesi e dove vige l'obbligo della difesa di essa. La struttura semantica di προαϋτητος, infine, indicando il modo nel quale il cristiano adduce prove alla sua tesi rimanda alla dimensione spirituale di *suavis*, caratterizzando l'azione argomentativa come azione volta alla persuasione. Il passo scritturale ha in sé un altro aspetto teoreticamente rilevante: l'argomentare si pone come equilibrio tra l'annuncio della *veritas* e l'esigenza di comunicare con l'altro; proprio in questa ricerca di equilibrio e nella passione argomentativa risiedono gli aspetti di maggiore interesse dell'*Octavius* di Minucio Felice. La decisione di annunciare i fondamenti della fede cristiana attraverso l'argomentazione riposa sulla convinzione di Minucio che la verità cristiana fosse in grado di “comprendere l'altro e di potere dall'altro essere compresa.”<sup>2</sup>

La scelta di argomentare, quindi, significa accettare di confrontarsi con l'altro, cogliere la provocazione che poteva provenire dal mondo pagano al quale si annunciava, ricercare regole e valori condivisi. Lo sforzo di creare uno spazio per accogliere l'altro dentro la *veritas* cristiana contraddistingue l'apologia di Minucio in sintonia con quella di Giustino, di Atenagora e con l'atteggiamento di tutti coloro i quali, al di là delle epoche storiche, hanno voluto incontrare l'altro e aprirsi a lui ricercando ogni occasione per argomentare. Sulla base di questa disponibilità ad argomentare è possibile ridisegnare il panorama della letteratura cristiana antica individuando in essa un duplice orientamento: uno argomentativo e missionario l'altro didattico. L'argomentatore è chi riconosce il valore dell'altro e questo atteggiamento riemerge come il percorso di un fiume carsico tutte le volte che il cristianesimo esce da sé ed entra in rapporto con il “mondo,” e quando ritorna questa esigenza ritorna il modello di apologia argomentativa di Minucio. In questa analisi dell'*Octavius* si è cercato di entrare nella natura dell'argomentazione di Minucio Felice, comprendendo come attraverso di essa si sia realizzato l'annuncio della

---

<sup>2</sup> Rizzi, M. (1993) p.212

verità cristiana all'altro. Questo ha significato cogliere la novità del discorso dell'*Octavius*, il suo essere *genus novum*, non inquadrabile dentro le categorie letterarie tradizionali, ma individuabile nelle forme plasmate dall'impegno argomentativo, dalla volontà di toccare l'esistenza del destinatario del suo messaggio e di coinvolgerlo totalmente. L'argomentazione nell'*Octavius* si fa teologia, votata all'annuncio e alla chiamata alla conversione.

Lo studio dell'opera si è sviluppato in quattro capitoli: nel primo capitolo sono stati presentati l'Autore e l'opera in relazione con il loro contesto culturale, mentre la ricostruzione e l'analisi della struttura argomentativa accompagnata dalla disamina degli schemi inferenziali è stata proposta nel secondo capitolo, nel terzo sono stati analizzati con categorie interpretative classiche alcuni argomenti avanzati dai due oratori sotto il profilo della efficacia. All'analisi argomentativa del discorso di Paolo ad Atene, e all'esame del rapporto tra conversione, persuasione e argomentazione condotto con gli strumenti offerti dalla psicologia sociale e dalla retorica classica è stato dedicato il quarto capitolo. Nelle pagine della conclusione sono state confrontate le finalità della dissertazione con i dati emersi dall'analisi e si sono prospettate le ricadute professionali della ricerca.

## RINGRAZIAMENTI

Quest'avventura chiamata dottorato è nata nel mio caso come frutto di un desiderio di crescita professionale abbinato alla necessità, quasi fisica, di esprimermi ancora su una tematica lasciata in sospeso ai tempi del conseguimento della laurea in lettere.

Nell'ateneo bolognese conobbi in occasione dell'esame di letteratura cristiana antica il prof. Paolo Serra Zanetti, un sacerdote dal cuore grande e dalla preparazione sui testi antichi encomiabile.

Seppe coinvolgermi nel mondo della ricerca con l'analisi delle opere di Paolino da Nola, nel panorama della tarda antichità da molti trascurato o dimenticato, ma dal quale sono ripartito per affrontare lo studio di un capolavoro della patrologia latina, l'*Octavius* di Minucio Felice. Questo uomo generoso e colto è scomparso da alcuni anni, ma non posso fare a meno di ricordarlo con un notevole debito di riconoscenza nelle pagine di questa dissertazione.

La mia volontà di sospendere temporaneamente l'attività di docente di Liceo per concentrarmi sulla ricerca ha incontrato la disponibilità del prof. Eddo Rigotti, docente della Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'Ateneo di Lugano, dalle stimate e riconosciute competenze in ambito classico e innovatore delle tecniche d'indagine dei fenomeni comunicativi moderni e, a questo punto posso dirlo con forza e persuasione, antichi.

La sua competenza, la sua passione nella lettura e nell'analisi dei testi greci e latini, mi hanno sempre sostenuto in questo lavoro di indagine che è stato fin dall'inizio, proprio per le difficoltà insite nelle peculiarità linguistiche del capolavoro latino, arduo e avvincente.

Senza di lui molte delle considerazioni a cui questa ricerca è giunta sarebbero rimaste inesprese, e rimarrà una pietra miliare nella storia della mia carriera che ho cominciato a scrivere nel senso più pieno solo dietro questa esperienza dottorale.

Di falsi confortatori mentre svolgevo il dottorato ne ho avuti tanti, anche molto vicini a me. Mi scoraggiavano poiché per loro dietro il conseguimento del titolo non avrei

modificato la mia preesistente situazione professionale. E' vero, sono tornato dopo tre anni a fare il docente di lettere nella cittadina dove risiedo, non percepisco uno stipendio maggiore, né tanto meno ho ricevuto incarichi di maggiore responsabilità nella scuola.

Ma il senso di soddisfazione che ho provato partecipando a convegni internazionali, scoprendo realtà conoscitive nuove durante gli incontri previsti dalla scuola dottorale Argupolis I, le preziose relazioni con chi ho conosciuto all'interno della Facoltà di Lugano mi spingono a credere di avere investito il mio tempo e le mie energie nel modo migliore possibile.

Ringrazio, pertanto, chi mi è stato vicino durante le mie ricerche e con cui mi sono confrontato più volte in modo proficuo, primo tra tutti il prof. Rigotti.

Infine, ma non in ordine di importanza, un riconoscimento lo esprimo a chi mi ha iniziato a questa avventura, con la quale ho condiviso il primo viaggio dall'Abruzzo in Svizzera, che mi ha accompagnato durante i primi incontri con il mio direttore di tesi e che non si è mai stancata di incoraggiarmi ad arrivare fin qui: Emanuela. In questi tre anni è divenuta mia moglie e madre dei miei due splendidi figli, Maria Domenica ed Antonio, ed è proprio alla mia famiglia, costruita durante gli studi argomentativi che dedico questa mia tesi.

## INDICE

1	Introduzione all'opera: Autore e contesto.....	pag. 10
1.1	L'Autore .....	pag. 10
1.2	La probabile datazione dell' <i>Octavius</i> .....	pag. 13
1.3	Il contesto storico dell' <i>Octavius</i> .....	pag. 18
1.4	L'uomo Minucio .....	pag. 27
1.5	L'opera: la vicenda narrata .....	pag. 36
1.6	L' <i>Octavius</i> come disputa .....	pag. 38
1.7	Il ruolo dello <i>status</i> nella disputa .....	pag. 54
1.8	Partizione interna del discorso di Cecilio .....	pag. 80
1.9	Partizione interna del discorso di Ottavio.....	pag. 83
1.10	I personaggi .....	pag. 85
1.11	Genere letterario .....	pag. 89
1.12	<i>Genera elocutionis</i> .....	pag. 97
1.13	Orizzonte di attesa e nuova realtà .....	pag. 108
1.14	Tradizione testuale.....	pag. 118
1.15	Incontro e <i>kairós</i> nell'apologia .....	pag. 120
2	L'argomentazione nell' <i>Octavius</i> .....	pag. 134
2.1	Analitic overview.....	pag. 138
2.1.1	Differenza di opinione .....	pag. 138
2.1.2	Prospetto del discorso di Cecilio.....	pag. 139
2.1.3	Analisi della tesi.....	pag. 141
2.1.4	Struttura argomentativa.....	pag. 156
2.1.5	Overview degli argomenti e schema argomentativo.....	pag. 165
2.1.6	Discorso di Ottavio .....	pag. 184
2.1.7	Analisi della tesi di Ottavio.....	pag. 186
2.1.8	Struttura argomentativa.....	pag. 191
2.1.9	Overview degli argomenti e schema argomentativo.....	pag. 196
3	La dimensione dell'efficacia .....	pag. 208
3.1	Persuasione .....	pag. 210

3.2	<i>Kardia</i> .....	pag. 213
3.3	La retorica .....	pag. 215
3.4	Analisi dell' <i>argumentum</i> di Cecilio .....	pag. 216
	3.4.1 Struttura argomentativa .....	pag. 220
	3.4.2 Procedimenti retorici della prima proposizione .....	pag. 222
	3.4.3 Semantica della prima proposizione .....	pag. 222
	3.4.4 Analisi della seconda proposizione .....	pag. 223
3.5	<i>Argumentum</i> di Ottavio .....	pag. 229
	3.5.1 Contesto della proposizione .....	pag. 231
	3.5.2 Semantica .....	pag. 233
	3.5.3 Retorica .....	pag. 233
4	Incontro e argomentazione nella Bibbia e nell' <i>Octavius</i> .....	pag. 239
	4.1 L'esempio di Atti .....	pag. 239
	4.2 Conversione e argomentazione .....	pag. 258
5	Conclusione .....	pag. 271
	5.1 Finalità .....	pag. 271
	5.2 Risultati .....	pag. 273
	5.3 Ricadute professionali .....	pag. 277
	Riferimenti bibliografici .....	pag. 280

## 1 Introduzione all'opera: Autore e contesto

### 1.1 L'Autore

*Itaque, cum per universam convictus nostri et familiaritatis aetatem mea cogitatio volveretur, in illo praecipue sermone eius mentis meae resedit intentio, quo Caecilium superstitiosis vanitatibus etiam nunc inhaerentem disputatione gravissima ad veram religionem reformavit (Oct. 1,5)*

Le notizie sulla persona di Minucio Felice, reperibili all'esterno dell'*Octavius*, sono da desumere da alcuni passaggi presenti nelle opere di Lattanzio e di Girolamo<sup>3</sup>. L'esame delle informazioni riportate dai due autori rende, però, evidente come la fonte comune ad entrambi sia rintracciabile nel testo stesso dell'opera di Minucio. Pertanto, dimostrandosi l'*Octavius* l'unica fonte

disponibile, l'esame delle sue pagine risulterà essere fondamentale per delineare la figura del suo Autore. Da una prima ricognizione condotta sul testo alla ricerca di dati intorno a Minucio Felice, si possono ricavare indicazioni biografiche riguardanti i *tria nomina*, la

---

<sup>3</sup> Cfr. Inst. div. V,1,22: "Ex iis, qui mihi noti sunt, Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit. Huius liber, cui Octavio titulus est, declarat, quam idoneus veritatis assertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset".

Cfr. De vir. ill. 58a: 'Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit Dialogum Christiani et ethnici disputantium, qui Octavius inscribitur. Sed et alius sub nomine eius fertur de Fato, vel contra mathematicos, qui cum sit et ipse disertus hominis, non mihi videtur cum superioris libri stylo convenire. Meminit huius Minucii et Lactantius in libris suis''.

Complessivamente S. Girolamo menziona Minucio Felice tre volte, oltre al passo riportato ne viene fatta menzione in *Ep. 48 ad Pammachium* all'interno di un elenco di autori non ordinato cronologicamente insieme a Tertulliano, Cipriano, Vittorino, Lattanzio, Ilario (PL Vol. i. p. 221), e in *Ep. 70 ad Magnum: Minucius Felix causidicus Romani fori, in libro, cui titulus Octavius est; et in altero contra Mathematicos (si tamen inscriptio non mentitur autorem) quid Gentilium scripturarum dimisit intactum?* (vol. i. p. 427). Da Girolamo si viene a conoscenza che verso la fine del IV sec. circolava sotto il nome di Minucio un trattato perduto sul destino o contro gli astrologi. Questo scritto fu ritenuto però da Girolamo per motivi stilistici non autentico.

Un'altra testimonianza su Minucio proviene da Eucherio in *Ep. ad Val.* (in PL 1,719).

Un rappresentante di detta famiglia che per primo conseguì il consolato fu Marco Minucio Augurino eletto nel 497 a.C., mentre nel 439 a.C. *Lucius Minucius Augurinus* fu eletto tribuno della plebe. Quella degli Augurini è il ramo più antico della *gens*.

professione, il probabile luogo di origine e l'ambiente romano che lo ha visto operare. Una seconda lettura permette alle pagine del dialogo di dischiudersi e lasciare emergere la ricchissima esperienza umana e la notevole personalità dell'apologista.

Si vedrà, anzitutto, cosa è possibile ricavare dai *tria nomina* desumibili dal testo.

Il *nomen Minucius* segnala l'appartenenza alla *gens Minucia*, una famiglia romana che, seppur di probabile origine patrizia, almeno nel ramo degli Augurini<sup>4</sup> si fa conoscere maggiormente attraverso i rappresentanti dei suoi rami plebei. I *Minucii* lasciarono tracce<sup>5</sup> della loro presenza nella storia di Roma dal periodo repubblicano fino all'epoca imperiale. Dai documenti a nostra disposizione, il *praenomen Marcus* risulta essere stato usato spesso da questa famiglia, mentre il *cognomen Felix* non è annoverato tra quelli adottati maggiormente; risulta una sola iscrizione<sup>6</sup> che menziona un rappresentante della famiglia *Minucia* con il *cognomen Felix*. La patria di origine di Minucio Felice potrebbe essere desunta da alcune indicazioni contenute nel testo dell'*Octavius*: in IX, 6 Cecilio riferendosi a Marco Aurelio Frontone lo definisce "*Cirtensis nostri*," Ottavio, replicando a Cecilio, risponde "*tuus Fronto*" (XXXI,2), nel capitolo II Ottavio viene

---

<sup>4</sup> Smith, W. (1870) p. 1092

<sup>5</sup> Gruter, J. (1603) p. 918

<sup>6</sup> Il suo nome è stato rinvenuto a Cartagine in una dedica su una colonna a Tebessa, mentre il nome di *Octavius Januarius* figura in una iscrizione trovata nella città algerina di Bougie (Saldae in latino), quello di Cecilio Natale compare in cinque iscrizioni trovate a Cirta. Cfr. De Labriolle (1924) p.110-111.

presentato come appena arrivato a Roma per vedere il suo amico (II,1)<sup>7</sup> e proveniente da territori oltremare (III,4 *de navigatione narratio*).

Il riferimento contenuto in II,3, relativo ad un periodo di lontananza tra i due, lascia pensare ad un rapporto di familiarità poi interrotta dall'allontanamento di Minucio. Queste informazioni, che sembrano condurre a reputare la città di Cirta in Numidia patria comune di Frontone e Cecilio e che lasciano presupporre una presenza precedente di Minucio in territori oltremare, con buona approssimazione ci permettono di individuare come luogo originario dell'Autore o la medesima città numida o comunque l'Africa settentrionale. Probabilmente, azzardando un'ipotesi, egli nasce da una famiglia i cui antenati si erano trasferiti dall'Italia in Africa nella tarda età repubblicana all'interno del flusso di coloni e commercianti che si insediò in questo periodo nei territori dell'Africa settentrionale collocati in prossimità delle coste del Mediterraneo. Cirta, insediamento con tradizione preromana, fu colonia provinciale caratterizzata da un alto grado di integrazione tra indigeni e latini; in epoca imperiale essa si presentava fiorente centro economico dell'Africa mediterranea. Questi territori ormai ricoprivano nel sistema economico integrato dell'Impero una posizione di indubbio prestigio, non solo per le produzioni manifatturiere e minerarie, ma ancora maggiormente per la produzione di grano ed olio<sup>8</sup>. In Numidia si era raggiunto un elevato livello di integrazione tra le tre componenti etniche e religiose maggioritarie ovvero quella romana, quella punica e quella numidica. Prove dello stadio avanzato del processo di sincretismo sono riscontrabili nel patrimonio epigrafico contenente gli elenchi dei magistrati e dei sacerdoti<sup>9</sup> e nell'accoglimento delle divinità puniche all'interno del pantheon romano come accadde per *Baal Hammon* identificato con Saturno e per *Tanit* assimilata a Giunone. Un altro elemento in grado di rendere testimonianza della stretta relazione tra le diverse etnie presenti sul territorio della Numidia è rappresentato dalla

---

<sup>7</sup> Oct. II,1 "*Nam negotii et visendi mei gratia Romam contenderat*

<sup>8</sup> Jacques F., & Scheid J. (2010) p. 503 ss.

<sup>9</sup> Picard, Ch.G. (1957) VIII, p. 77. E' possibile notare in tali iscrizioni la presenza di magistrati provenienti da diverse *nationes*.

struttura urbanistica delle città: in esse, infatti, al tipico impianto a scacchiera romano si affiancava uno sviluppo non pianificato, più irregolare, di matrice indigena. Da queste brevi considerazioni di carattere sociologico, emerge come nell'Africa settentrionale l'incontro con l'altro e la cooperazione tra differenti gruppi etnici siano stati gli aspetti sui quali si fondava il vivere civile. Un ulteriore dato di natura biografica desumibile dalle righe dell'*Octavius* indica in Roma la sede dove Marco Minucio Felice ha svolto l'attività di avvocato (II,3 *ad vindemiam feriae iudicariam curam relaxaverant*) e proprio nella capitale si pensa abbia scritto l'opera. Restano ignote, comunque, il momento storico nel quale avvenne il viaggio verso Roma, così come le indicazioni relative alla data di nascita e di morte e al luogo di conversione al cristianesimo.

### ***1.2 La probabile datazione dell'Octavius***

Le difficoltà che si incontrano nel delineare con precisione le vicende biografiche di Minucio si ripresentano, e in forma ancora più marcata, nel momento in cui si tenta di stabilire la datazione dell'opera. La conoscenza sicura della data di composizione dell'*Octavius* permetterebbe, peraltro, di stabilire quale sia il primo autore a comporre un'apologia in lingua latina. Al momento attuale, invece, la tradizione degli studi filologici pone due concorrenti a disputarsi il primato di iniziatore del genere apologetico, africani entrambi: Tertulliano e Minucio. La datazione delle prime due composizioni del retore di Cartagine, l'*Ad nationes* e l'*Apologeticum*, sembra essere abbastanza sicura e viene collocata, con parere unanime della critica, intorno al 197 d.C. L'attribuzione, invece, di una data certa all'opera di Minucio resta estremamente problematica, la lunga teoria dei critici impegnati a dirimere la *vexata quaestio* della priorità temporale di uno dei due autori rispetto all'altro è, in realtà, divisa in due schieramenti. Una sola cosa sembra essere certa sul rapporto tra Tertulliano e Minucio: le somiglianze formali tra alcuni passi comuni all'*Octavius* e all'*Apologeticum* lasciano pensare che uno dei due autori abbia considerato l'altro, ma stabilire sul confronto dei passaggi simili, presenti nelle due opere, quale sia l'opera da considerare come fonte dell'altra, non è impresa facile. Viene accolta in questo lavoro la proposta fatta, tra gli

altri, da Ettore Paratore di ascrivere il dialogo al II secolo d. C. e di collocare la data della sua composizione in un momento precedente all'*Apologeticum* di Tertulliano. A ricondurre l'opera di Minucio Felice dentro il II secolo d.C. contribuiscono aspetti di carattere stilistico e culturale; in prima istanza è rilevabile "il ciceronianismo di spirito e di forme"<sup>10</sup> che accomuna all'interno di questa tendenza il *Dialogus de oratoribus* spesso attribuito a Tacito, il testo di Minucio, l'*Apologia* di Apuleio e il *Panegirico di Traiano* ad opera di Plinio il Giovane. La datazione delle altre opere citate, con consenso generale, viene collocata dentro il II secolo d.C.; questo lascia inferire che l'*Octavius* sia da collocare nel medesimo secolo all'interno della stessa corrente letteraria. Un altro tratto, questa volta appartenente alla dimensione dell'immaginario, accomuna l'*Octavius* alla sensibilità e alle credenze del II secolo: il senso del demoniaco, rintracciabile nei capitoli XXVI e XXVII, è largamente diffuso nelle coscienze delle popolazioni dell'Impero di quel periodo, come dimostra la ricorsività del tema in due autori di area geografica molto diversa come Apuleio e Giustino<sup>11</sup>. La presenza e la capacità di azione nella sfera delle umane attività di creature degradate da un originario stato di grazia, se in ambito cristiano vengono considerate come minaccia alla illuminazione, alla conversione e alla vita santa, per l'animo pagano sono l'espressione di un mondo misterioso e incomprensibile che alimentava paura e incertezza. Si pensi alla concezione del rapporto tra il mondo soprasensibile e il mondo sensibile nel *De deo Socratis* di Apuleio e al modello di universo che ne deriva: un mondo privo di razionalità, dove gli eventi sono imprevedibili e le loro cause sono riposte totalmente nelle mani del caso. L'incarnarsi di questa convinzione è ben riscontrabile nel mondo narrativo apuleiano, in cui eventi inattesi si susseguono incessantemente. Altri indizi presenti nell'opera che sembrerebbero indicare nel II secolo d.C. il periodo di composizione dell'apologia, si potrebbero annoverare in un passaggio del settimo capitolo (VII,4), dove probabilmente si allude alla campagna di Lucio Vero contro i Parti (161-166 d.C.), e nel riferimento ad

---

<sup>10</sup> Paratore, E. (1971) p.XI

<sup>11</sup> Cfr. Giustino I, 26, 54, II 5, 3-4

Antonio Giuliano<sup>12</sup> presente in XXXIII,4 “spiegabile solo nell’età in cui Tacito ne aveva invertito il ricordo attingendo a lui per la digressione sugli Ebrei all’inizio del libro V delle *Historiae*.”<sup>13</sup> Questo secondo indizio sembra, inoltre, dotato di buona forza anche nell’anteporre cronologicamente Minucio a Tertulliano: quest’ultimo nel cap. XVI dell’*Apologeticum* a proposito degli Ebrei cita Tacito, ma non Antonio Giuliano. Sulla questione del rapporto Tertulliano–Minucio, un altro dato è possibile ricavarlo dall’indicazione fornita da Lattanzio nelle *Divinae Institutiones*<sup>14</sup> dove egli pone a capo di un elenco di scrittori cristiani Minucio seguito da Tertulliano e Cipriano. Inoltre, altre prove sull’anteriorità di Minucio nei confronti di Tertulliano potrebbero provenire anche dall’analisi dell’*usus scribendi* dei due autori. In merito a questo aspetto, Ettore Paratore rilevando il diverso animo con il quale Minucio e Tertulliano affrontano gli argomenti simili afferma: “di fronte alle barocche amplificazioni tertulliane, la più sobria ed essenziale esposizione di Minucio suggerisce l’impressione d’essere stato il luogo ispiratore del più turgido sviluppo operato da Tertulliano”.<sup>15</sup> Circa la necessità di stabilire una data che collochi l’*Octavius* in modo più preciso all’interno del II secolo d.C, il riferimento relativo al comportamento tenuto da Minucio in qualità di avvocato nei confronti dei cristiani prima della sua conversione (capitolo XXVIII) e le accuse di Cecilio contro quest’ultimi (capitolo IX) rendono plausibile l’inserimento dell’opera nel clima che ha caratterizzato i rapporti tra cristiani e Impero romano da Antonino Pio (138 d.C.) a Severo Alessandro (235 d.C.). Il dialogo minuciano si potrebbe collocare, con maggiore precisione, durante la prima parte del regno di Commodo<sup>16</sup> (180-192 d.C.), in un periodo di relativa pace sia per l’Impero che per i Cristiani, nel quale le denunce contro questi ultimi diminuiscono di intensità e il governo dell’imperatore sembra incontrare le aspirazioni della rivoluzione spirituale cristiana e dei sudditi in generale. La

---

<sup>12</sup> Procuratore in Giudea nel 70 d.C. come si desume da Flavio Giuseppe (*Guerra giudaica* VI, 4, 238).

<sup>13</sup> Paratore, E. (1971) p.XIV, cfr.su questa questione anche p. 67 n. 137.

<sup>14</sup> *Div.inst.* V, 1, 22 seg.

<sup>15</sup> Paratore, E.(1971) p. XXVI

<sup>16</sup> Del medesimo parere si era dimostrato Moricca U. (1933) p.17.

politica di Commodo<sup>17</sup>, inizialmente indirizzata alla ricerca della pace e della giustizia sociale, interpretava i malesseri e i desideri delle popolazioni dell'Impero e alimentò nei cristiani un senso di gioia.<sup>18</sup> Per essere ancora più accurati nella datazione, si potrebbe ipotizzare come data per la composizione dell'opera il periodo immediatamente successivo al 177,<sup>19</sup> ovvero dopo il massacro di Lione, evento cruento risultato del clima ostile nei confronti dei cristiani creato da Marco Aurelio. Nella città della Gallia si scatenò una dura persecuzione ai danni dei cristiani “suscitata dalla plebaglia della città,” durante la quale i fedeli di Cristo “dapprima sostennero con grande animo le interminabili sevizie che la folla infliggeva loro: insulti, battiture, umiliazioni, ruberie, lancio di pietre, sequestri; tutto insomma soffersero quel che una moltitudine inferocita può commettere contro avversari e nemici. Furono poi condotti nel foro e, interrogati al cospetto di tutta la folla alla presenza del tribuno e dei magistrati che presiedevano alla città, confessarono la loro fede. Furono in seguito chiusi in carcere, in attesa che arrivasse il legato. Indi furono condotti davanti a lui, e subirono ogni sorta di crudeltà in uso contro di noi”.<sup>20</sup> Il mondo romano esausto<sup>21</sup> ricercava la pace e nel periodo di quiete che seguì questi eventi cruenti, si pensò da parte degli intellettuali cristiani di poter riproporre il dialogo con le élites culturali imperiali. L'atmosfera distesa presente nei

---

<sup>17</sup> Indicativi per comprendere la volontà politica dell'imperatore la scelta degli appellativi di *Pius Felix*

<sup>18</sup> Mazzarino S. (1986) p. 433 riportando una fonte cristiana scrive: “ormai da tredici anni non si sono avute guerre, né civili né mondiali; e i Cristiani godono pace”.

<sup>19</sup> Comunque l'*Octavius* è da collocare dopo lo scritto di Frontone contro i Cristiani. Si ipotizza per Frontone il 169 come data di morte, dopo questo riferimento, infatti, non si hanno più notizie di lui. Nel 178-79 viene collocato il Discorso di verità di Celso, l'*Octavius* di Minucio presenta, nella sezione delle accuse di Cecilio al cristianesimo, diversi punti di contatto con tale opera, questo elemento potrebbe indurci a spostare dopo tale data la scrittura del dialogo minuciano.

<sup>20</sup> Eusebio di Cesarea (H.E.V, Prologo 1-4; capitoli I-IV). La Lettera è tratta dalla Storia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea pubblicata da Gustave Bardy nella collana “Sources Chrésiennes” n° 41. La traduzione del testo greco, a cura di Giuseppe Del Ton, “Scrinium Patristicum Lateranense” n° 1, Roma, 1964, è stata rivista da Paolo Siniscalco e messa in conformità con la traduzione di Claude Mondésert, s.j.

<sup>21</sup> Interessanti i risultati della ricerca condotta, con metodi diversi, da Stark R.(2007) e da Bardy G. (2002) sulle condizioni materiali e spirituali degli abitanti dell'Impero. Entrambi gli studiosi concordano nel ritenere estremamente difficoltoso il vivere quotidiano nei territori imperiali. Sulla vita nei centri urbani dell'impero si confronti Stark R.(2010) p. 37-79.

primi capitoli potrebbe essere espressione sia delle aspirazioni dei cristiani, sia della reale condizione storica in cui venne elaborato il testo.

E' possibile constatare nella struttura dell'*Octavius* un aspetto non riscontrabile nell'*Apologeticum*: nell'opera di Minucio i capitoli da V a XIII sono dedicati all'esposizione del pensiero pagano nei confronti del cristianesimo e, più in generale, nei confronti della *religio*. Strutturare la propria apologia dedicando la prima sezione di essa alla voce dell'altro, avvicina la personalità di Minucio a quella di un fervido sostenitore della necessità di superare le divergenze di opinioni per mezzo della discussione critica. Da autentico critico ragionevole, Minucio intende far scaturire la scintilla di verità dal confronto degli argomenti addotti dai due oratori disputanti, non lascia spazio nella sua mente a giudizi preconcepi sull'altro, né si abbandona alla polemica o al tono catechetico, ma la valutazione e la confutazione delle asserzioni dell'antagonista avviene solo dopo che quest'ultimo ha espresso liberamente le proprie ragioni.

Infatti, al di là di tutte le somiglianze formali e delle differenze di spirito tra le due opere, nell'ambito della riflessione filosofica una notevole distanza intercorre tra i due autori sul modo di considerare l'altro da sé e, quindi, anche le proprie esperienze di vita precedenti alla conversione. Se l'autore dell'*Apologeticum* sancisce in modo perentorio una barriera tra Cristianesimo e paganesimo fino a designare gli altri con *vos* e ad affermare "*Fiunt cristiani...et incipiunt odisse quod fuerant*",<sup>22</sup> l'autore dell'*Octavius* si dimostra fiducioso circa la possibilità di trovare con l'altro uno spazio di incontro dentro il quale poter mettere a confronto i rispettivi punti di vista. Se in Tertulliano la *veritas* cristiana è separata<sup>23</sup> dalla *lex* pagana, in Minucio il *vos* si può trasformare in un *nos* e l'altro può varcare la barriera.

---

<sup>22</sup> Apol. I, 6

<sup>23</sup> Tertulliano nel proemio dell'*Apologeticum*, attraverso la distanza sintattica sancita dall'antitesi, decreta una condizione di separatezza tra la *lex* e la *veritas*: "*si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad iudicandum, palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in causa Christianorum; si ad hanc solam speciem auctoritas vestra de iustitiae diligentia in publico aut timet aut erubescit inquirere; si denique, quod proxime accidit, domesticis indiciis nimis operata infestatio sectae huius os obstruit defensionis: liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad aures vestras pervenire*" (Ap. I,1). La gradatio ascendente creata dall'accumulazione asindetica delle protasi trova nell'apodosi costruita intorno al termine *veritas* la conclusione della sua azione.

### 1.3 Il contesto storico dell'*Octavius*

Da indicazioni fornite dallo stesso Minucio (*Oct.* II,3;<sup>24</sup> XXVIII,1-5), si viene a conoscenza che egli svolse la professione di avvocato, quindi nella sua formazione culturale un posto sicuramente di rilievo spettò alla preparazione retorica e giuridica. Ma dal testo dell'*Octavius* emerge una figura di retore che, pur possedendo una solida cultura retorica e giuridica, palesa sicure conoscenze di storia della filosofia classica e di storia romana e, in modo ancora più significativo, sembra essere profondamente informata alla cultura del confronto e dell'ascolto delle ragioni altrui. Pertanto, la formazione personale di Minucio deve essere avvenuta in consonanza con le linee programmatiche contenute nel modello educativo proposto da Crasso nel *De Oratore*. L'oratore ideale, secondo la caratterizzazione ciceroniana, svolge all'interno del consorzio umano una fondamentale funzione civilizzatrice; la sua parola è l'espressione di un'*anima culta* la quale ha sviluppato e affinato le proprie potenzialità con l'applicazione costante nei diversi ambiti della conoscenza, primo tra tutti la filosofia. Solo attraverso la imprescindibile preparazione filosofica, il retore è in grado di affrontare alla radice i problemi di senso e di valore pertinenti non solo all'ambito giuridico, ma anche alle sfere dell'etica e della fisica. Questa alta funzione etica riservata alla parola ha, nella cultura classica, come presupposti la consapevolezza della forza esercitata da essa e il senso di responsabilità di chi la proferisce. Il *verbum* di Minucio nasce da questa coscienza e si rinvigorisce ulteriormente a contatto con il *logos* delle Scritture. Dalla tradizione semitica l'autore dell'*Octavius* ha ereditato la fiducia nella capacità della parola (*dabar*) di creare comunione: nel mondo veterotestamentario essa è in prima istanza lo strumento di cui si serve Dio per relazionarsi con l'uomo, ma allo stesso modo, come essa non sacrifica la trascendenza di Dio nell'ambito del rapporto creatura-creatore, così rispetta l'alterità nelle relazioni umane. Nella dimensione neotestamentaria la parola (*logos*) conserva tutta la efficacia dinamica che possedeva

---

<sup>24</sup> "...sane et ad vindemiam feriae iudiciarum curam relaxaverant"

nell'Antico Testamento e si pone come espressione della realtà interiore dell'uomo. Una cultura della parola come quella del bacino del Mediterraneo è una cultura dell'ascolto<sup>25</sup> reciproco, e una cultura dell'ascolto è sempre una cultura del rispetto. La consapevolezza della efficacia della parola e il profondo senso di responsabilità di chi la proferisce si radicalizza nella letteratura cristiana come si può riascoltare nelle parole del Vangelo secondo Matteo "in base alle tue parole sarai giustificato, e in base alle tue parole sarai condannato" ( Mt 12,37), oppure nel versetto del Vangelo secondo Luca "l'uomo buono trae fuori il bene dal prezioso tesoro del suo cuore; l'uomo cattivo, invece, dal suo cattivo tesoro trae fuori il male. Con la bocca infatti si esprime tutto ciò che si ha nel cuore" ( Lc. 6,45).

Ma cosa significava possedere una formazione retorica nel momento storico in cui opera Minucio?

Nella società imperiale, possedere una preparazione retorica e filosofica significava possedere i requisiti per potersi dedicare alle attività letterarie, per poter svolgere ruoli di comando nella carriera politica e militare, oppure per ricoprire incarichi di responsabilità nell'apparato amministrativo imperiale. Dirà Eumenio,<sup>26</sup> circa un secolo dopo la scrittura dell'*Octavius*, "le lettere sono il fondamento di tutte le virtù, in quanto maestre di moderazione, di spirito di disciplina, di diligenza, di pazienza". Ricordare le vicende di Frontone e Agostino potrebbe risultare utile per comprendere le prospettive che si presentavano ai provinciali di estrazione medio-alta,<sup>27</sup> anche se appartenenti ad etnie africane. Essi erano chiamati ad integrarsi nel sistema politico e culturale imperiale e ad aspirare alle cariche pubbliche che venivano concesse a chi si dimostrava particolarmente dotato nell'*ars oratoria*.

In Africa le scuole di oratoria nel periodo della seconda sofistica erano i luoghi di formazione delle élites indigene e si proponevano di formare un intellettuale funzionale al programma politico imperiale. In esse si realizzava il processo di acculturazione e

---

<sup>25</sup> Si pensi all'importanza rivestita dall'ascolto nell'ambito della relazione uomo-Dio nel mondo ebraico, un chiaro ed illuminante esempio può provenire da Dt. 6,4: 'shema Israel'.

<sup>26</sup> *Pro instaurandis scholis*, 8.

<sup>27</sup> Patrizio, il padre di Agostino, era *curialis* cioè membro del consiglio municipale.

integrazione dei ceti alti locali all'interno del mondo romano. Le scuole di grammatica e retorica rappresentavano lo strumento più potente di romanizzazione, al loro interno veniva coltivato l'orgoglio di appartenere all'Impero romano e di essere un membro attivo di esso. All'interno di queste scuole molto probabilmente si è formato lo stesso Minucio condividendo con altri scrittori africani dello stesso secolo, come Floro, Frontone, Apuleio, Aulo Gellio, la stessa formazione retorica e partecipando attivamente insieme a loro al fiorire delle lettere in Africa nel II sec. d.C. Le esercitazioni scolastiche rappresentavano sia il principale veicolo di trasmissione dei codici di comportamento ritenuti appropriati per i cittadini romani aspiranti ad una carriera, sia il mezzo attraverso il quale quei codici culturali venivano messi in discussione. Proprio in quest'ultimo aspetto si celano implicazioni di notevole importanza per comprendere il valore che assumeva l'argomentazione nel mondo classico: attraverso le *controversiae* si allenava la dialogicità.

Oltre a queste considerazioni, bisogna comunque valutare un aspetto estremamente importante per uno scrittore cristiano che intende impegnarsi nel campo apologetico: la cultura retorico-letteraria per lui è una questione vitale, la retorica era il terreno stesso dell'incontro con il mondo pagano.

A Roma nel II secolo d.C. si viveva ormai a ridosso del grande secolo dell'angoscia, il cosmopolitismo della capitale nel campo religioso favoriva la diffusione crescente di culti esotici, soprattutto culti mistici e dottrine orfiche. La vita urbana si presentava caratterizzata dalla precarietà esistenziale:<sup>28</sup> alle epidemie, agli incendi e al sovraffollamento, andavano aggiunti l'alto grado di confusione sociale dovuta alla presenza di forti contingenti di immigrati. Un senso di profondo malessere si insinuava nelle masse cittadine come negli animi degli appartenenti alle classi dirigenziali. Il panorama religioso si presentava estremamente frammentato e caotico, alle divinità ufficiali e ai culti tradizionali si affiancava una numerosa schiera di divinità "etniche" a causa della presenza nella città di numerose etnie. Il bacio rivolto alla statua di

---

<sup>28</sup> Cfr. Stark, R. (2007) p. 201s

Serapide<sup>29</sup> da Cecilio palesa come le classi colte non fossero aliene dalla suggestione esercitata dalle divinità orientali e come la sensibilità per il formalismo culturale fosse ancora viva. Diversi intellettuali, dopo un primo momento di distacco e disinteresse nei confronti del crescente numero dei cristiani,<sup>30</sup> quando vennero chiamati a prendere posizione espressero un giudizio di rifiuto e di condanna nei confronti delle dottrine del cristianesimo. Ne troviamo testimonianza nel capitolo IX dell'*Octavius* dove vengono riproposte da Cecilio le accuse che il retore africano Frontone aveva mosso contro i cristiani in una sua orazione<sup>31</sup>. Altre testimonianze di atteggiamento denigratorio nei confronti della nuova religione si possono riscontrare in Luciano di Samosata, il quale nel *De morte Peregrini* ridicolizzò i cristiani<sup>32</sup> scambiandoli per una massa di dementi degni di compassione, e in Celso che nel *Discorso verace* intendeva portare un attacco contro il Cristianesimo su base filosofica cercando di dimostrare l'intima infondatezza del nuovo pensiero. Il sentimento religioso pagano, comunque si dimostrava ancora vitale nella capitale dell'Impero: auspici e rituali erano ancora molto considerati, la *religio* come attenzione formale godeva di buona diffusione come si può comprendere dai capitoli VI e VII dell'*Octavius*.

Per quanto riguarda la comunità cristiana romana, essa già nel 57 d.C. annoverava tra i suoi fedeli appartenenti alle classi patrizie, come sembra confermare il caso di Pomponia

---

<sup>29</sup> Il culto di Serapide era stato introdotto in modo solenne da Tolomeo I ad Alessandria come strumento per accostare culti e divinità egizie alla sensibilità greca. La divinità veniva presentata con caratteri che potevano essere accettati tanto dall'elemento egizio quanto da quello greco, questo tentativo intellettualistico di fondere caratteri egizi e greci si rende evidente nell'iconografia della divinità: nell'aspetto esteriore ricorda Zeus però sul capo portava un recipiente per la misura del grano in modo da poter essere associato a divinità indigene della fertilità. Il cane con tre teste, inoltre, posto a fianco del dio evocava divinità dell'oltretomba collegabili sia a Cerbero greco che ad Anubi egizio, questo rapporto con la dimensione dell'oltretomba facilitava l'assimilazione di Serapide ad Osiride.

<sup>30</sup> Secondo i risultati degli studi di Stark (2007) p.18, i cristiani nell'impero passano da 40.496 unità dell'anno 150 d.C. a 217.795 dell'anno 220.

<sup>31</sup> Non è pervenuta nessuna orazione di Frontone contro i cristiani.

<sup>32</sup> Nel *De morte peregrini* 13 Luciano afferma dei cristiani che "disprezzano la morte, credendo di essere destinati all'eternità, si considerano fratelli, disprezzano tutte le leggi, eccetto quella del loro sofista crocifisso, disprezzano tutti i beni indiscriminatamente e li ritengono comuni: sono così ingenui che qualsiasi ciarlatano si può approfittare di loro".

Grecina<sup>33</sup>. Il caso di questa patrizia romana non rimase isolato, Marta Sordi rileva che la presenza del cristianesimo in ambienti della nobiltà senatoria della capitale, che nella seconda metà del I secolo con Acilio Glabrione e i Flavi cristiani è attestata da buone fonti, appare probabile anche nella prima metà dello stesso secolo, prima della venuta a Roma di san Paolo.<sup>34</sup> Dalle affermazioni di Ignazio di Antiochia, pronunciate al suo arrivo a Roma (dove fu giustiziato di lì a poco nello stadio), si può desumere la posizione sociale elevata di molti appartenenti alla nascente chiesa di Roma. Il padre della Chiesa nel rivolgersi ai suoi confratelli della capitale li esortò a non intervenire in suo favore dicendo: “io temo infatti che il vostro amore non mi abbia a recar danno. Per voi è facile cosa il mandare a effetto ciò che volete; per me invece, sarà malagevole impresa il raggiungere Dio, se voi non avrete pietà di me”<sup>35</sup>. E’ possibile ipotizzare come nel 138-161d.C., durante il regno di Antonino Pio, la nuova comunità religiosa cristiana fosse ben distinta da quella di matrice giudaica e come essa si presentasse, nell’epoca della composizione dell’*Octavius*, ben matura e con una forte personalità fondata sulla coscienza della *potentior principalitas*.<sup>36</sup> Un segno della maturità della chiesa romana è ravvisabile anche nell’equilibrio mostrato da essa nel contemperare le influenze ellenistiche e nel tenersi lontano dalla gnosi e dall’eresia marcionita. Alla vitalità del cristianesimo romano, perfettamente organizzato a far fronte a tutte le minacce materiali che la vita metropolitana presentava ai cittadini di Roma, faceva eco il senso di impotenza e inadeguatezza che la società pagana provava di fronte alle difficoltà del vivere. Nonostante la forte attrazione che ancora esercitava la tradizione sulle coscienze delle classi colte chiamate alla conduzione dell’impero, un senso di

---

<sup>33</sup> Patrizia romana, moglie di Aulo Plauzio, comandante delle legioni inviate da Claudio alla conquista della Britannia. Nel 57, venne sottoposta a giudizio perché accusata dal marito di professare un culto non annoverabile tra quelli tradizionali. Questa potrebbe essere una delle primissime testimonianze della presenza a Roma di fedeli della nuova religione nella classe patrizia.

<sup>34</sup> Sordi, M. (1984) p.36

<sup>35</sup> Stark, R. (2007) p. 244

<sup>36</sup> Traduzione latina della formula *δυνατωτέρα ἡγεμονία* usata da Ireneo di Lione per indicare la coscienza del primato della comunità romana fondata dai due *principes* Pietro e Paolo.

insicurezza era penetrato nella aristocratica cultura filosofica. Anche gli ideali del vecchio umanesimo dimostravano la loro insufficienza rispetto al pensiero cristiano di fronte alle difficoltà da affrontare. La lontananza tra i due modelli di vita si faceva sempre più evidente e la polemica filosofica pagana indicava che la penetrazione del cristianesimo nelle file dei ceti colti era tutt'altro che un fenomeno marginale. Le accuse di empietà di Frontone, le critiche di Celso e il disprezzo del medico di corte Galeno per questa incolta comunità dei cristiani, testimoniano lo sconcerto provato dagli intellettuali pagani di fronte alla rivoluzionaria vitalità espressa dalle comunità cristiane.

Lo stato delle coscienze della classe dirigente imperiale in questa seconda metà del II secolo d.C. è paragonabile ad una moneta a due facce: su di un lato si può osservare l'immagine composta e ieratica di un pensatore, sull'altro lo stesso pensatore è riprodotto nelle forme di un uomo in preda all'inquietudine e alla ricerca di un rifugio rappresentato da una fede che potesse fornirgli una speranza. La cultura umanistica non era in grado di risolvere la crisi interiore e le forme di religiosità orientali rappresentano il tentativo di trovare risposte a questa crisi.

I rapporti tra Stato e cristiani erano governati da una condizione paradossale: durante il regno sia di Commodo che dei Severi, nulla impediva a pagani e Giudei di accusare qualcuno di Cristianesimo, ogni accusato poteva *deferri et argui* nonostante le personali convinzioni dell'imperatore nei confronti della nuova *religio*. Tutto l'iter processuale era nelle mani del magistrato competente a livello territoriale, il quale esercitava liberamente lo *ius coactionis*.<sup>37</sup> Il paradosso scaturiva dalla duplice e contraddittoria coscienza dell'impero costituita da due opposte anime, una tradizionale e una pragmatica. Questi due elementi cozzavano irrimediabilmente: tradizione significava diritto e questo era superiore anche all'imperatore, pragmatismo significava necessità di adeguare le

---

<sup>37</sup> Nel diritto romano, si definiva *ius coactionis* (letteralmente, "diritto di reprimere") una prerogativa tipica dei magistrati forniti di *imperium* che consisteva nella facoltà di reprimere qualsiasi forma di ribellione e di sedizione contro l'ordine costituito. In questo modo, i magistrati esercitavano funzioni di polizia, infliggendo pene variabili dalla multa pecuniaria al carcere, dalla fustigazione fino alla condanna a morte. Tale prerogativa dei magistrati romani fu il fondamento giuridico di molte persecuzioni contro i cristiani.

strutture di comando alla nuova realtà sociale ed economica dell'Impero. La forza della tradizione, però, era così forte che un imperatore come Commodo,<sup>38</sup> di convinzioni non apertamente anticristiane, non era in grado di revocare una consuetudine giuridica che condannava i cristiani per il *nomen ipsum* di Cristianesimo. È possibile ritrovare tutta la forza che la tradizione esercitava e il profondo senso di rispetto per essa nella tesi del *sermo*<sup>39</sup> di Cecilio: *quanto venerabilius ac melius ...maiorum excipere disciplinam* (*Oct.VI,1*)<sup>40</sup>. Conformarsi alla tradizione significava modellare il proprio comportamento sulla *pietas* al di là delle convinzioni intime, e come aspetto della *pietas* l'atto di *excipere disciplinam maiorum* era considerato di fondamentale importanza per garantire l'unità sociale dello Stato. Il rispetto della tradizione, inteso come rispetto del formalismo rituale, assicurava anche un immediato vantaggio personale derivante sia dalla venerabilità che un simile atteggiamento era in grado di conferire, sia dalla sicurezza proveniente dall'adeguare i propri comportamenti a quelli praticati dalla classe sociale di appartenenza.

Nel momento in cui Minucio scrive l'*Octavius* si vive nel periodo della Seconda sofistica,<sup>41</sup> caratterizzato da una attività letteraria enciclopedica, come dimostra la produzione di Favorino di Arles, modello di intellettuale dell'epoca, la quale spaziava dalla filosofia alla letteratura scherzosa, fino agli argomenti di interesse quotidiano<sup>42</sup>. La neosofistica è in realtà da considerarsi un importante fenomeno sociale che deve essere compreso all'interno del programma politico elaborato della classe dirigente a partire dagli ultimi decenni del secolo I d.C. Questa riconosceva come necessaria l'unificazione

---

<sup>38</sup> La concubina dell'imperatore Marcia era filocristiana e lui conduceva una politica imperiale all'insegna della pace come testimonia la scelta degli appellativi *pius felix ben* distinti *dai cognomina ex virtute*.

<sup>39</sup> *Oct. I,5* “...in illo praecipue sermone eius mentis meae resedit intentio, quo Caecilium supersitiosis vanitatibus etiamnunc inhaerentem disputatione gravissima ad veram religionem reformavit”.

<sup>40</sup> *De nat. deo. III, 2,6* «...maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.»

<sup>41</sup> Cfr. Wilamowitz, U. von (1900) p.1

<sup>42</sup> Come argomentare, per esempio, a favore dell'allattamento materno rispetto a quello della balia (cfr. Aulo Gellio in *Notti Attiche* 12,1).

dell'impero innanzitutto sotto il profilo culturale e spirituale, oltre che amministrativo. La romanizzazione in Occidente si presentava in modo diseguale e in Oriente la cultura dominante di matrice ellenistica veniva declinata in un caleidoscopio di forme diverse. A rendere ancora più complesso il quadro politico e culturale dell'impero romano erano le nuove forme di pensiero e le nuove esigenze spirituali che emergevano dentro i suoi confini, queste rappresentavano per l'azione unificante imperiale autentiche forze centrifughe. Esse andavano controllate e dominate e questa opera spettava alle élites culturali provinciali dalle quali era richiesta collaborazione. In linea di massima i neosofisti non erano politici, ma padroneggiavano la parola e grazie a questa potevano mettere in dialogo periferia e centro dell'impero. L'opera di collaborazione implicava per gli intellettuali neosofisti anche controllare l'ordine costituito ed evitare ribellioni; in questa funzione pacificatrice trovava la motivazione la parola-chiave che informava l'attività letteraria sofisticata: *concordia* (ὁμόνοια). I letterati, secondo il progetto culturale imperiale, dovevano rappresentare la voce dell'impero, essere gli araldi della grandezza di Roma e invitare tutti alla concordia.

L'impero ricercava l'unità in nome della romanità e l'istituzione delle cattedre di eloquenza, insieme all'estensione del diritto romano, erano gli strumenti più usati nelle province per perseguire questo fine. Mentre lo stato profondeva notevoli energie nell'attuazione di questo piano di romanizzazione, nei territori provinciali, però, prendevano vita movimenti di notevole intensità che procedevano in direzione contraria rispetto alla politica di unificazione e livellamento auspicata dall'impero. Il disagio sociale nelle campagne era sempre più forte e la presa di coscienza della propria forza da parte dei ceti locali, dovuta anche all'accresciuta importanza economica delle province, sfociò in Britannia, Africa ed Egitto in tumulti e rivolte. Alla letteratura neosofista rispondevano le nuove esperienze letterarie caratterizzate dalla fiducia in una parola nuova, vibrante, come quella cristiana, in grado di ridare linfa ad un mondo stanco. L'opera di Minucio, pur appartenendo in spirito a questa tendenza innovatrice e centrifuga, si pone nei confronti della letteratura neosofista in rapporto di "continuità eretica." L'autore dell'*Octavius* riesce a conservare una posizione di equilibrio tra i due

orientamenti ideologici: si fa portatore di contenuti nuovi, ma non esclude il dialogo con le posizioni che vogliono essere espressione della tradizione.

Se la parola chiave della letteratura neosofista era *concordia*<sup>43</sup>, *curiositas* era il termine che meglio di altri era in grado di cogliere in profondità l'animo di molti intellettuali di questo secolo. Questa *curiositas* spingeva Apuleio ad interessarsi contemporaneamente di magia e zoologia, induceva molti suoi contemporanei a bramare il sapere e ad inseguire una conoscenza enciclopedica. Dietro questi erratici percorsi intellettuali ed esistenziali, pulsava l'ansia di conoscenza religiosa e la profonda insoddisfazione per i saperi finora acquisiti; questa condizione spirituale caratterizzata da desiderio e delusione veniva a precisarsi ulteriormente attraverso il senso della mancanza di verità. Il percorso esistenziale di Giustino, tutto votato alla ricerca della verità, può rappresentare un valido esempio delle insoddisfazioni di molti intellettuali del secondo secolo d.C. Il filosofo palestinese attraversò varie tappe prima di approdare al porto del cristianesimo; egli attraversò diverse esperienze filosofiche, come lui stesso ci tramanda nel dialogo con Trifone,<sup>44</sup> fu prima stoico, poi aristotelico, dopo pitagorico, infine platonico, ma il suo desiderio di conoscere la verità non veniva mai estinto dalle proposte delle varie scuole di filosofia, l'insoddisfazione restava profonda. I vari orientamenti filosofici, inoltre, avevano perduto, in questo periodo di estremo sincretismo, il rigore speculativo che li aveva caratterizzati nel passato; la contaminazione tra le molteplici forme di pensiero, mentre favoriva la creazione di una *koiné* concettuale, impoveriva la forza delle proposte avanzate dalle diverse scuole offrendo soluzioni avvertite dalle coscienze più inquiete come superficiali e inconcludenti. Per meglio comprendere il senso di smarrimento e impotenza che spesso albergava nel cuore dell'uomo di formazione classica, risulta interessante riportare i momenti conclusivi del *De natura deorum* di Cicerone dove la *quaestio* sulla natura degli dei non trova una soluzione chiara e

---

<sup>43</sup> Per comprendere il ruolo svolto dai sofisti e il significato attribuito da loro a *concordia* si confronti i Discorsi di Dione Crisostomo come *Or.* XLI (agli Apamei), *Or.* XXXII (agli Alessandrini) 86-110; *Or.* XLVI (agli abitanti di Prusa) 3-9.

<sup>44</sup> Dialogo con Trifone, II

definitiva.<sup>45</sup> Di pari interesse si può considerare la serie di domande senza risposta presente nell'*epistula* LXXXVIII di Seneca: “ Da dove viene l’anima? Qual è la sua natura? Quando inizia? Passa essa da un luogo all’altro e cambia di domicilio per animare alternativamente esseri di specie differente? Non è rinchiusa una sola volta e non torna ad errare per lo spazio? E’ essa corpo o no? Cosa farà quando avrà finito di agire tramite il nostro? Come userà della libertà quando sarà uscita da questa prigione? Dimenticherà il passato e comincerà a conoscersi quando, separata dal corpo, sarà salita al cielo?”. In questo stato di profondo disagio in cui “l’uomo sembrava avere perso la sua bussola,” la ricerca di salvezza coinvolgeva le nuove esperienze religiose e si cercava una soluzione nei culti misterici.

In tale contesto storico caratterizzato dall’insicurezza, mentre all’Impero necessitava raccogliere tutte le sue forze, il fenomeno cristianesimo con gli aspetti di rinuncia alla pubblica attività, di rinuncia al culto imperiale e, grazie anche all’attività degli apologeti, con la sua già precisata ed elaborata dottrina, poteva essere visto come un pericolo per l’unità statale.

#### **1.4 L’uomo Minucio**

L’evento più rimarchevole nella vicenda personale di Minucio sicuramente è rappresentato dalla conversione. Sia nel primo capitolo che nel ventottesimo dell’*Octavius*, questa viene presentata dall’Autore come l’atto finale di un processo di

***Cum sit veritas obvia sed  
requirentibus ( Oct. 24,8)***

riappropriazione della ragione e come conquista della dimensione della luce, ovvero delle piene capacità intellettuali. Abbracciare il cristianesimo aveva significato passare dalle tenebre dell’errore allo splendore della verità e aveva permesso di scorgere le cose nel loro presentarsi e di capirne le ragioni. Dal *caeci et hebetes sentiebamus*<sup>46</sup> del periodo pre-conversione, si passa alla luce della sapienza e della verità

---

<sup>45</sup> *De nat. deo.* III, 40, 95

<sup>46</sup> *Sentiebamus* indica innanzi tutto percepire con i sensi, il giudizio rappresenta la fase successiva alla percezione sensoriale.

(*et discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem*)<sup>47</sup>. Il termine *hebes*,<sup>48</sup> legato all'idea di strumento privo di punta affilata, nell'ambito gnoseologico indica l'incapacità di discernere e di conquistare la verità, questo lessema ben esprime la condizione mentale e spirituale di chi non possiede strumenti per dirigere in modo efficace e razionale la propria azione. L'aggettivo *caecus*,<sup>49</sup> che precede questo senso di disorientamento nell'agire e nel giudicare dell'uomo presente nel lessema *hebes*, cogliendo l'aspetto sensoriale dello stato di minorità, fa pensare che tutte le facoltà psicofisiche di Minucio durante l'esperienza pagana siano state annichilate. Il ritratto di uomo che si desume da questi elementi linguistici è l'esatta antitesi sia alla figura del *sapiens* del mondo classico, sia all'*homo novus* del Cristianesimo. Ne risulta un uomo privo sia di *humanitas*, che di *libertas*. Quindi, la conversione ha rappresentato lo spartiacque tra *homo vetus* e *homo novus*, tra smarrimento e incertezza nell'azione da un lato e capacità di scorgere la verità, di individuare le cause degli eventi e di agire consapevolmente dall'altro. Inoltre i lessemi *sapientia* e *veritas* spingono a considerare la conversione al Cristianesimo come il risultato di un percorso di studio e di meditazione animato dal desiderio di cercare la verità e di comportarsi in modo conforme ad essa.

Per individuare gli elementi costitutivi della personalità di Minucio, si potrebbero considerare i dati che emergono dall'analisi linguistica dei primi tre capitoli dell'opera. Si proverà a comprendere la struttura intima dell'autore attraverso l'interpretazione

---

<sup>47</sup> Minucio Felice in *Oct.* I,4, nell'espressione *de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis*, ripropone un motivo archetipico frequente nel Vangelo di Giovanni. È l'opera di Gesù nel quarto Vangelo ad essere rappresentata come irruzione della luce nelle tenebre (cfr. Gv. 1,5; 9) e appartiene sempre al linguaggio di Giovanni anche il nesso luce-verità (Gv. 3,19-21). L'autore dell'*Octavius* infrange nel quarto paragrafo del primo capitolo il clima disteso regnante nelle prime due lessie, questo mutamento fondamentale del ritmo narrativo ha la funzione di palesare il termine gerarchicamente superiore di tutto il capitolo, la parola chiave dell'intero testo in esame: *veritas*. Essendo questo lessema un termine ponte, il momentaneo *discidium* tra mondo pagano e mondo cristiano, tra mondo dell'errore e mondo della verità ha la possibilità di ricomporsi a patto che ci si incontri proprio nella verità, nell'amore per questa, nell'onesta ricerca di questa. Si può parlare in questo caso di una rottura nella continuità tra vecchio e nuovo per ricercare basi più profonde di intesa.

<sup>48</sup> Il significato originale fa riferimento alla incapacità a tagliare.

<sup>49</sup> In greco *κοιβάλλω* equivale a *stipide ago*.

simbolica della tramatura lessicale intessuta da Minucio nell'*exordium* e nella *narratio*. I termini individuati come indicatori della personalità di Minucio Felice saranno considerati come la presentazione di sé in conformità con il principio dell'*aptum*. Nell'analisi dell'*Octavius* il concetto di *aptum* non viene considerato solo in relazione a “quanto è richiesto dalle circostanze e dagli scopi del parlare, e dalle caratteristiche del tipo o genere a cui il discorso appartiene,”<sup>50</sup> ma è inteso nella sua natura dialogica. Esso esprime il comportamento di chi intende incontrare l'altro per persuaderlo<sup>51</sup> o lasciarsi persuadere. In questa prospettiva ogni atto comunicativo con finalità persuasive è *conveniens* rispetto alla struttura interiore sia del mittente, che del destinatario e si pone come mediazione<sup>52</sup> tra l'io e l'altro. Non sarebbe possibile per un autore come Minucio essere credibile per la sua audience se non riuscisse a comunicare se stesso fedelmente all'altro senza snaturarsi e senza eludere le conoscenze e le credenze del destinatario. Scrivere l'*Octavius* poteva avere un senso se si riusciva a comunicare efficacemente le ragioni di una scelta personale ed esistenziale<sup>53</sup> non in contrasto<sup>54</sup> con i valori e le aspettative di una comunità di fruitori. Nei capitoli dell'*exordium* e della *narratio*

---

<sup>50</sup> Garavelli, B.M. (2006) p. 114

<sup>51</sup> Chi dialoga perseguendo la persuasione è disposto a lasciarsi persuadere. Il determinato e specifico agire dell'uomo dotato di *logos* consiste sia nel lasciarsi persuadere dal *logos*, sia nel parlare e ragionare (cfr. EN 1098a 3-6).

<sup>52</sup> La persuasione prevede la mediazione. Non si può chiamare a sé l'altro, non si può indurre qualcuno a fare delle scelte in consonanza con le proprie se non si consente all'interlocutore di partecipare di un ricordo-conoscenza attinto da una memoria collettiva: l'incontro parte dal condiviso. La funzione dell'*éndoxon* nel dialogo diventa rilevante, la possibilità di relazionarsi con l'altro dipende dalla sua selezione. Attraverso esso “l'interlocutore diventa co-soggetto della medesima enunciazione in cui l'*éndoxon* occorre: la ripetizione dell'*éndoxon* è immediatamente ri-ripetizione del medesimo *éndoxon* da parte dell'interlocutore (così facendo, l'interlocutore si obbliga alle conseguenze del sillogismo dialettico di cui l'*éndoxon* è premessa). Gli *éndoxa* hanno, in tale modo, la funzione di rendere pienamente presente l'interlocutore che non può non ammettere di essere situato in quella relazione, in quel contesto, in quella storia, e quindi non può non ammettere (pena una contraddizione ontica) le conseguenze di quella relazione, di quel contesto, di quella storia” (Azzoni 2003 p. 11).

<sup>53</sup> cfr. 1Pt. 3,15

<sup>54</sup> Scegliere il cristianesimo ha significato per Minucio perseguire l'*honestum* e vivere in coerenza con esso.

l'autore sembra insistere nel presentare le dimensioni del paesaggio fisico e spirituale attraverso gli aggettivi *dulcis*, *mollis*, *lenis* e i sostantivi *dulcedo* et *adfectio*. Questi lessemi insieme ai loro sinonimi possono essere letti come voci del *logos* interiore. Nello specifico, restringendo il campo di indagine, verranno considerati i termini *dulcedo* ed *adfectio* (I,1), *dulciorem* (II,1), *mollis vestigio* (II,4), *lenis unda* (III,3) e *molliter litoris* (III,4)<sup>55</sup>. Le sezioni testuali in cui sono inserite queste espressioni sono caratterizzate dal sentimento di amicizia, dall'atmosfera del ricordo, dalla dolcezza del quadro familiare animato dai bambini che balbettando tentano di pronunciare le prime parole, dall'idillico paesaggio della spiaggia di Ostia.

L'utilizzo dell'aggettivo *dulcis* sia che faccia riferimento al sentimento provato da Minucio per Ottavio, sia che venga utilizzato per designare l'eloquio ancora incerto dei bambini, evoca la *suavitas*. Questo concetto, a livello relazionale, esprime un atteggiamento verso l'altro informato dalla disponibilità all'incontro, che si manifesta nell'interessamento per la persona altrui, nell'apertura all'ascolto e nel disporsi in modo da farsi accettare dall'altro. Questa disponibilità all'apertura trova la sua motivazione profonda nella consapevolezza che l'altro da me non è un *inimicus*, ma un mio pari, un possibile *amicus*. La *suavitas* atrae, avvicina, non separa. Se si confrontano le pagine iniziali dell'*Octavius* con il proemio dell'*Apologeticum* di Tertulliano si può notare che in quest'ultimo le modalità espressive si fondano sulle antitesi (*si non licet vobis, Romani imperii antistites...liceat veritati*), le quali creano una sorta di barriera insuperabile che separa nettamente l'io dal tu. In Tertulliano la *lex* romana è separata dalla *veritas* cristiana, ugualmente fondata sull'antitesi risulta essere la contrapposizione tra *palam*, *coram*, *in publico* che si contrappongono a *veritati vel occulta via*. Vel nel contesto dell'*exordium* di Tertulliano “ha funzione allo stesso tempo attenuativa ed allitterativa; un nesso che ritroviamo assai simile in *Ad Scapulam* I,4, per evidenziare l'impossibilità del contatto diretto. In entrambi i casi, la formula tende ad enfatizzare la costitutiva differenza di qualità tra la condizione della *veritas* e le condizioni reali della

---

<sup>55</sup> “*Sensim itaque tranquilleque progressi oram curvi molliter litoris iter fabulis fallentibus legebamus*”.

possibilità che essa sia accolta”.<sup>56</sup> L’aggettivo *mollis* da intendere propriamente come cedevole, flessibile, duttile, morbido<sup>57</sup>, nell’*exordium* dell’*Octavius* designa un altro aspetto della *suavitas* di Minucio, caratterizzando l’apertura all’altro come disponibilità ad accoglierlo, ad abbracciarlo come *frater*.

*Lenis* così come *dulcis* o *mollis* anche se riferito ad un sostantivo (*unda*), che non appare immediatamente connesso con la dimensione interiore dell’Autore, si dimostra in grado invece di rivelare la natura intima di Minucio. La predisposizione a cogliere la *lenitas* nel mondo naturale è la manifestazione di una personalità che essendo *clemens*, *mitis*, *placida* si astiene da comportamenti e sentimenti caratterizzati da *severitas* o *crudelitas*<sup>58</sup>.

Tutti i termini presi in considerazione si pongono, all’interno del sistema lessicale latino, in antitesi ad *amarus* e *durus* e rivelano un mondo interiore lontano dalla violenza e dalle tendenze coercitive, caratterizzato dalla disponibilità a dialogare con l’altro e a considerare quest’ultimo non una minaccia ma una persona a cui poter concedere lo status di *hospes-amicus*. *Lenis unda* e *molli vestigio*, con i loro valori di assenza di asprezza e di flessuosa accoglienza, mentre suscitano l’immagine di una relazione ideale tra uomo e natura, alludono alla volontà dell’Autore di ricercare, in un clima di reciproco scambio, l’integrazione finale con l’altro. L’armonia delle forze naturali presente nello scenario dell’*exordium* evoca un cosmo razionale dove si contemperano le varie spinte opposte e dove si realizza la *concordia* degli elementi. Minucio dialoga con il proprio destinatario dimostrando di conoscere le sue aspirazioni e le sue necessità e si propone come l’*amicus* che può offrire una soluzione ai problemi dell’altro. La *concordia*, come è stato visto in precedenza, rappresentava l’aspirazione dell’Impero, veniva ricercata continuamente e mai veniva conquistata, Minucio la possedeva, essa era dentro di lui e desiderava comunicarla all’altro. La sua idea di *concordia* non rappresentava un

---

<sup>56</sup> Rizzi, M. (1993) p.31

<sup>57</sup> Cfr. la definizione di *mollis* nel Lexicon di Forcellini E. (1965) tomo III p. 278 : “*mollis est ita tener ut flecti possit, flexibilis*”

<sup>58</sup> Forcellini, E. (1965) tomo III p. 57: “*generatim et saepissime de hominibus eorumque actibus usurpatur, scilicet transfertur ad animum et mores, et est qui non irascitur, qui parcit, qui impetum animi cohibet, qui a severitate et crudelitate abhorret, indulgens, clemens, facilis, mitis, placidus*”.

programma politico né veniva promossa dall'Impero, nasceva dal possesso della verità cristiana, nasceva dal nuovo concetto di Dio e dal nuovo modo di relazionarsi con Lui. I tratti del carattere di Minucio Felice suggeriti dalle scelte lessicali non devono indurre a credere che l'autore dell'*Octavius* sia stato disposto al compromesso, alla facile *conciliatio* o, ancora peggio, si sia abbandonato al relativismo. Al contrario, egli si dimostra pronto ad ingaggiare una *gravissima disputatio* con Cecilio fermamente convinto della verità assoluta del suo messaggio cristiano. Il tono deciso dei seguenti passi dell'apologia allontana da Minucio ogni sospetto di facile conciliatore: *quo Caecilium superstitiosis vanitatibus etiamnunc inhaerentem disputatione gravissima ad veram religionem reformavit* (I,5); *convincam et redarguam, quamvis diversa, quae dicta sunt una veritate confirmata probataque* (XVI,4). Viene da chiedersi come possano questi due aspetti della personalità di Minucio convivere dentro la stessa persona: su di un fronte il senso dell'apertura e sull'altro la consapevolezza della profonda e inconciliabile differenza tra i due modelli di vita. La risposta si può trovare nella *suavitas*, quest'ultima prima di essere colta come apertura all'altro è da intendere come consapevolezza di avere qualcosa di nuovo e di buono da comunicare, di avere un nuovo vero e definitivo *εὐαγγέλιον*. Con questa coscienza di essere nuovo e di avere un messaggio di assoluto valore per l'altro, la *suavitas* diventa appropriazione della distanza tra il soggetto e l'altro da sé. Essa non scaturisce dalla debolezza e non è il risultato della predisposizione a condescendere con l'altro, o ancora peggio a tradire la propria fede, ma è l'andare verso l'altro animato dalla verità posseduta e dalla volontà di offrire un dono utile in grado di garantire la felicità.<sup>59</sup> Nell'analisi dell'opera di Minucio gli argomenti avanzati dall'autore cristiano sono stati intesi come donazioni atte a rispondere alle esigenze profonde dell'altro, come stimoli ad agire verso il riconoscimento della religione cristiana. L'argomento come dono implica, da parte di chi argomenta, il rendere partecipe l'interlocutore di un processo cognitivo nel quale il piacere svolge un ruolo fondamentale. Il piacere è "ciò che perfeziona l'attività,"<sup>60</sup> nel caso dell'uomo

---

<sup>59</sup> *Rhet.* 1360b 9-11: "e' intorno alla felicità, alle azioni che ad essa conducono e a quelle ad essa contrarie, che ruotano tutti i tentativi di persuadere e dissuadere."

<sup>60</sup> *EN* 1175a 21

questo è connesso con le attività realizzate con il concorso del *logos*. “Imparare e ammirare sono per lo più attività piacevoli,”<sup>61</sup> ragionare in modo piacevole insieme all’altro è requisito fondamentale dell’argomentazione. La felicità allora connessa al dono-argomento è il risultato sia della qualità del dono, che del modo in cui viene proposto<sup>62</sup>: l’*elocutio* è inscalfibile dal valore dell’oggetto. Tra *verba* e *res* deve esserci *convenientia*<sup>63</sup>.

All’interno di questa personalità appena tratteggiata si può rileggere ancora meglio il processo che ha portato alla conversione di Minucio Felice, essa assume il valore di risultato di una azione ragionata<sup>64</sup> che ha comportato la valutazione dei costi e dei benefici di un tale cambiamento di comportamento. Alla base di questo processo valutativo c’è stata la persuasione che il Cristianesimo fosse l’inveramento della *ratio* e dell’*amor*. Un percorso vicino a quello di Minucio hanno compiuto, fra gli altri, Paolino da Nola e Ilario di Poitiers,<sup>65</sup> intellettuali pagani delusi dal loro mondo e impegnati al pari di Minucio nella ricerca della verità. La conversione in tutti questi uomini rappresentò la conquista della dimensione razionale del vivere e la scoperta della razionalità dell’amore. La relazione tra verità e amore non era sfuggita alla riflessione

---

<sup>61</sup> *Rhet.* 1371a 31-32

<sup>62</sup> Cfr. in 1Pt 3,16 il valore di *πραῦτητα*.

<sup>63</sup> Cfr. Gadamer, H.G. (2001) p. 542: “Venire ad espressione nel linguaggio non significa acquistare una seconda esistenza. Il modo in cui qualcosa si presenta appartiene invece al suo essere proprio. In tutto ciò che è linguaggio, si incontra dunque una unità speculativa; c’è una differenza tra un essere e un presentarsi, che tuttavia non è una vera differenza. Il modo di essere speculativo del linguaggio rivela così il suo universale significato ontologico. Ciò che viene ad espressione nel linguaggio è qualcosa d’altro dalla parola stessa. Ma la parola è parola solo in virtù di ciò che in essa si esprime. Esiste nel suo proprio essere sensibile solo per scomparire in ciò che è detto. A sua volta ciò che viene ad espressione in essa non è qualcosa che esista prima separatamente, ma solo nella parola riceve la propria sostanziale determinatezza”

<sup>64</sup> Secondo il modello di Fishbein e Ajzen (1975) e successive modifiche (Ajzen Madden 1986 ) il comportamento come azione manifesta è l’espressione delle intenzioni di agire in un certo modo. Le intenzioni sono il risultato della relazione tra atteggiamento (evento della mente), norme soggettive e livello di percezione del controllo sul comportamento. Con questo ultimo indice si intende rilevare la credenza dei soggetti intorno alla probabilità che un comportamento sia facile o difficile da attuare.

<sup>65</sup> Bardy, G. (2002) p. 135-137

classica, non era estranea a Cicerone il quale in *Lael.* VIII, 26 afferma “*in amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum et, quidquid est, id est verum et voluntarium,*” e sempre nella stessa opera in XXV, 92 asserisce “*(simulatio) delet enim veritatem sine qua nomen amicitiae valere non potest.*” Ma è nel NT che questo binomio trova nuova vita alla luce del nuovo e pervasivo concetto di ἀγάπη; l’amore dell’uomo è una risposta all’amore di Dio (1Gv. 4, 19) e quest’ultimo rappresenta il fondamento dell’amore vicendevole tra gli uomini. L’ ἀγάπη tutto avvolge e coinvolge anche i nemici (Mt 5,43); in 1Cor 13,6 troviamo che essa si compiace della verità συγχάριται δὲ τῇ ἀληθείᾳ e nella stessa epistola in 13,13 Paolo afferma νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη τὰ τρία ταῦτα μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. In 1Gv. 3, 10 si legge “in questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo: chi non pratica la giustizia non è da Dio, come pure chi non ama il proprio fratello” e in 3,18 si può ascoltare “figli non amiamo a parole e con la lingua, ma con le opere e nella verità (ἀληθείᾳ)”. In Giovanni 1Gv 3,18 troviamo l’accostamento amore-verità, che si ripropone in 2Gv 1: ...οὕς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ ... (... che amo nella verità...).

Disponibilità all’incontro, consapevolezza di sé, desiderio di donare: questi i caratteri dell’uomo Minucio dai quali traggono sostanza il suo concetto di apologia. Ma questi caratteri personali rappresentano anche gli imprescindibili elementi fondanti senza i quali non potrà mai svilupparsi un autentico scambio argomentativo e prima ancora non potrà mai avvenire una reale apertura all’altro.

Per tentare di definire ulteriormente il mondo interiore di Minucio e la sua personalità, può essere utile considerare il valore da attribuire alla presenza degli elementi stilistici e dei nuclei contenutistici di impronta e derivazione ciceroniana presenti nella sua opera. Non è mai sfuggito ai lettori di ogni tempo dell’*Octavius* che i contenuti storico-filosofici e storico-religiosi sono desunti dall’opologista per la maggior parte dal *De natura deorum* e dal *De divinatione*. Non è mai risultato difficile, inoltre, constatare come la lingua e lo stile del dialogo abbiano nella produzione ciceroniana il loro modello formale. Le ragioni che hanno spinto Minucio Felice a considerare Cicerone come modello possono essere rinvenute nelle due considerazioni seguenti: a) i caratteri del

contesto comunicativo e la formazione culturale dei destinatari potevano giustificare allusioni, citazioni e ambientazioni ciceroniane, b) il sistema di valori del quale Cicerone si è fatto promotore nelle sue opere non si dimostrava in antitesi con le istanze etiche dell'apologista. Il primo aspetto verrà trattato quando si analizzerà la tipologia di destinatario presupposta da Minucio, mentre la disamina dei motivi inerenti al secondo aspetto potrà risultare utile a meglio delineare la personalità dell'Autore. La scelta di avvicinarsi a Cicerone rappresenta in un'epoca divisa tra asianesimo e arcaismo atticista un fenomeno abbastanza ristretto e accomuna l'*Octavius* ad un testo come il *Dialogus de oratoribus* di Tacito. Se si considera che Cicerone aveva nel suo programma politico la *concordia ordinum* la quale doveva coinvolgere tutti i *boni viri* e fondarsi sul *consensus omnium bonorum*, si può notare come questi concetti si avvicinino sia al progetto neosofista della *concordia*, sia al modello di κοινωμία del Cristianesimo. Se si prende in considerazione, inoltre, che nel programma culturale ciceroniano trovava un posto di primaria importanza il concetto di *humanitas* si può capire meglio la scelta di Minucio. Una *humanitas* immanente e attiva quella ciceroniana, equilibrato connubio di riflessione filosofica greca e impegno romano, "suprema aristocrazia dello spirito che accoglie in sé tutti gli uomini e che a tutti gli uomini si consacra e si dona".<sup>66</sup> Non di secondaria importanza è il rilevare che il *consensus* doveva realizzarsi attraverso il dialogo e il confronto, la sua ricerca, quindi, implicava il primato dell'argomentazione. Il perseguire i valori del *consensus* e dell'*humanitas* attraverso il *logos* comportava che le diverse posizioni si affrontassero proponendo i propri argomenti, e la soluzione finale promanesse dalla forza di questi, dalla loro *vis logica*<sup>67</sup>. Scegliere Cicerone non significava aderire alla sua gnoseologia o alle sue convinzioni teologiche, ma significava scegliere una cultura dell'argomentazione. Minucio va oltre l'*humanitas* immanente dello strenuo difensore della repubblica, va oltre le posizioni accademiche espresse dall'Arpinate nelle opere maggiormente presenti nelle pagine dell'*Octavius*, egli ricerca

---

<sup>66</sup> Arfelli, D. (2009) p. XXIII

<sup>67</sup> Cfr. *De nat deo*. I, 5,10 : ...*non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt.*

un consenso intorno alla Verità costruito attraverso un confronto tra interlocutori ragionevoli.

Minucio con l'*Octavius* anticipa le teorizzazioni sulla disputa condotte nel Medioevo: Pietro Cantore, nel XII secolo, scrive: «La disputa è paragonabile al muro di un edificio, in quanto nessuna verità può essere veramente capita e predicata con ardore se prima non sia stata masticata dai denti della disputa».<sup>68</sup> Nel pensiero di Abelardo, poi, è viva la coscienza della dimensione sociale dell'argomentazione come si evince dal seguente passo: "...quia ratiocinari, id est dissere sive argumentari, in cognizione non aguntur, sed in collectione disputationis." <sup>69</sup> Allo stesso modo il messaggio inviato da Minucio al suo destinatario, con la messa in scena della disputa tra Cecilio e Ottavio, si fonda sul concetto di conoscibilità della verità attraverso un processo razionale e cooperativo.

### ***1.5 L'opera: la vicenda narrata***

Mentre tre amici Minucio, Ottavio e Cecilio passeggiano lungo la spiaggia di Ostia per rigenerare le membra e trovare diletto nel contatto con la sabbia e l'acqua marina, Cecilio, scorto un simulacro di Serapide, gli invia un bacio. Questo gesto suscita la reazione sdegnata di Ottavio che giudica questo atto come frutto di cecità e volgare ignoranza. Cecilio, turbato per le parole di Ottavio, chiede di poter esaminare a fondo in una disputa le reciproche posizioni religiose. I tre amici così danno vita ad un acceso confronto seduti sui frangiflutti posti a protezione dei bagnanti, Cecilio si propone come campione della fede tradizionale di Roma e Ottavio si batte per la difesa del nuovo modello religioso rappresentato dal Cristianesimo. Minucio siede in mezzo ai due contendenti e svolge il ruolo di arbitro e giudice (cap. I-IV). Cecilio, partendo dalla considerazione che o c'è una verità che ci è tenuta nascosta o è il caso a dominare sulle vicende umane (V,13; VI, 1), afferma che è più opportuno continuare ad accettare le credenze religiose tradizionali piuttosto che abbracciare il nuovo stile di vita rappresentato dal Cristianesimo (VI,1). L'oratore pagano sostiene la non credibilità dei

---

<sup>68</sup> Pietro Cantore, PL 205, cap. 1, col. 25.

<sup>69</sup> Dal Pra, M. (1969) p. 296

cristiani adducendo come prove la empietà dei loro culti, il loro atteggiamento sacrilego, la loro presunzione nel pretendere di poter discutere della natura divina, pur essendo *rudes* e *indocti*, la loro concezione escatologica fondata su una irrazionale speranza di immortalità. In realtà, secondo Cecilio, le vicende storiche mostrano che il loro dio non è in grado di garantire ai fedeli un'esistenza dignitosa, mentre l'osservanza scrupolosa e fedele della ritualità tradizionale ha permesso ai Romani di essere a capo di un vasto e florido impero (cap. V-XIII). Terminato l'intervento di Cecilio, entra in scena Minucio prima ricordando ai contendenti che il fine della disputa non è di acquistare la lode personale ma di indagare il vero,<sup>70</sup> e poi ribadendo la necessità in sede di giudizio di pesare gli argomenti con scrupolo. Gli argomenti da approvare devono essere solo quelli che risultano veri<sup>71</sup> senza lasciarci ingannare dai lenocinii e dalla *copia verborum* (capp. XIV-XV). Dopo l'intervento del giudice Minucio, prende la parola Ottavio, il quale risponde punto per punto alle osservazioni di Cecilio, muovendo dall'attacco delle posizioni relativistiche di quest'ultimo. L'oratore cristiano premette al suo *sermo* la difesa della prerogativa di ogni uomo a interrogarsi sulle questioni divine: "ogni uomo ha diritto di cercare la verità, senza distinzioni o restrizioni di condizione sociale, culturale o di sesso."<sup>72</sup> Successivamente riconosce nella ragione l'unico mezzo per discernere il vero e, appoggiandosi all'*auctoritas* dei filosofi e a considerazioni sul mondo fisico, sostiene l'esistenza di una divina potenza che sovrintende all'universo. La mano ordinatrice di Dio, dichiara il retore cristiano, è ben leggibile nell'ordine dell'universo, purchè lo si voglia contemplare. Riprendendo la teoria di Evemero, Ottavio continua il suo intervento proclamando la natura umana delle divinità pagane e affermando che la potenza romana ha come suo fondamento non la *pietas* bensì la violenza e la sopraffazione (XXV,7). Nell'ultima parte del discorso di Ottavio, vengono confutate le notizie diffuse nel popolo sulla condotta empia dei cristiani e sulla oscenità del loro culto; egli attribuisce queste accuse alle maldicenze che la "congrega dei

---

<sup>70</sup> Oct. XIV,2 "...sed veritati disceptatio vestra nitatur"

<sup>71</sup> Oct. 14,7 "...ea vero quae recta sunt, eligere, probare, suscipere possimus."

<sup>72</sup> Oct. XVI,5 (traduzione di Paratore E. 1971).

demoni”<sup>73</sup> architetta contro i cristiani per “macchiare la gloria della *loro* castigatezza”.<sup>74</sup> Viceversa i cristiani, afferma Ottavio, nei loro costumi si dimostrano di gran lunga più sobri e morigerati dei pagani. La loro condizione sociale e il loro *status* economico, inoltre, non devono ingannare: essi trovano la loro ragione nell’anteporre la ricerca della virtù ad ogni altro bene mondano (cap. XIV-XXXVIII). Cecilio, che ha ascoltato con attenzione il discorso dell’antagonista si dichiara, al termine del monologo di Ottavio, persuaso e vinto, disposto a convertirsi; la scena finale dell’opera presenta i tre amici che si allontanano felici per la vittoria della ragione sull’errore. (cap. XXXIX-XL).

### **1.6 L’*Octavius* come disputa**

In questo paragrafo lo scritto minuciano viene considerato all’interno della dimensione dell’interaction scheme della *disputatio*<sup>75</sup>. Il concetto di disputa, nell’opera esaminata, può essere riferito sia in senso più ampio al confronto che Minucio attraverso l’*Octavius* ingaggia con i destinatari dell’opera, sia in senso più ristretto, nello specifico della struttura testuale, come scontro dovuto ad una differenza di opinione tra Cecilio e Ottavio. L’analisi dell’interazione tra Cecilio ed Ottavio e tra Minucio e il suo destinatario è condotta in due momenti successivi: il testo apologetico in una prima fase viene analizzato alla luce della dottrina delle *partes orationis* e degli *status quaestionis*, mentre in una seconda fase, meno sistematicamente, l’apologia è messa alla prova attraverso il confronto con il modello pragma-dialettico di discussione critica. La

---

<sup>73</sup> *Oct.* XXXI, 1 “*daemonum coitio*”

<sup>74</sup> Paratore, E. (1971) p.62

<sup>75</sup> *Disputatio* è un sostantivo derivato dal verbo *puto* avente come significato generale “purgare, nettare, mondare ripulire, potare” (Forcellini tomo III p. 980). Il prefisso *dis* indica, nella lingua latina, dispersione, separazione, ma anche compimento, negazione; nel caso del testo dell’*Octavius* il lessema assume il valore di dirimere, valutare le singole posizioni, analizzare il problema individuandone e separandone le componenti. Il senso di azione compiuta fino in fondo, contemplato dal prefisso, conferisce al verbo *disputare* l’idea di discussione critica. Rispetto a *sermo* possiede maggiore intensità semantica, implica una discussione ragionata finalizzata a vagliare e ad esaminare attentamente le ragioni pro e contro una tesi. Cfr. nel secondo capitolo la nota n. 361.

considerazione della disputa sia sotto il profilo retorico che dialettico intende sia fornire uno stimolo per la riflessione sugli aspetti peculiari che caratterizzano i due approcci all'argomentazione, sia promuovere una riconsiderazione del concetto di argomentazione secondo la retorica classica. L'*Octavius* per via della sua complessa natura letteraria sembra rendere possibile una duplice lettura: come racconto memoriale di un disputa tra un pagano e un cristiano e come un'argomentazione unitaria di Minucio finalizzata ad annunciare la verità cristiana al mondo pagano. A ben considerare, però, queste due prospettive non si contrappongono ma si integrano: l'*Octavius* rappresenta l'argomentazione messa in atto dall'autore cristiano presentata come interazione reale con il lettore. Cecilio in quest'ottica rappresenta il destinatario che entra nel testo e interagisce con l'apologista. L'interazione dentro il testo è figura della relazione che l'autore intende intraprendere con il lettore. L'analisi del testo si sviluppa considerando, in prima istanza, il dialogo minuciano come un'argomentazione unitaria, in un secondo tempo, invece, vengono presi in esame la partizione interna dei due monologhi di Cecilio e Ottavio. Interpretando l'*Octavius* come argomentazione di Minucio si possono identificare nella struttura generale dell'opera le seguenti *partes orationis*: un *exordium* (cap.I), una *narratio* (cap. II-IV), una *argumentatio* rappresentata dai discorsi dei due oratori che si contrappongono (V-XXXVIII), una *peroratio* (XXXIX-XL).

Nel capitolo proemiale, linguisticamente intessuto di suggestioni letterarie ciceroniane prevalentemente desunte dal *Laelius*,<sup>76</sup> viene presentata la figura di Ottavio attraverso il ricordo intenso e accorato che Minucio consegna ai propri lettori. Ad un primo livello di analisi si può rilevare come l'Autore scelga come modalità di contatto con il proprio

---

<sup>76</sup> Le prime tre lessie del primo capitolo presentano lessemi e scenari mentali appartenenti alla tradizione ciceroniana: a) per l'utilizzo di persone autorevoli (cfr. *Lael.* I, 4 *genus autem hoc sermonum, positum in hominum veterum auctoritate, et eorum illustrium, plus nescio quo pacto videtur habere*), b) per il nesso amicizia-bontà (cfr. *Lael.* V,18); c) per il legame tra amicizia e ricordo (cfr. *Lael.* VII,23 *verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui. Quocirca et absentes adsunt et egentes abundant et imbecilli valent et, quod difficilius dictu est, mortui vivunt; tantus eos honos, memoria, desiderium prosequitur amicorum*); d) per la relazione tra le attività del pensare e del ricordare (cfr. *Lael.* XXVII,104 *sed nec illa extincta sunt alunturque potius et augentur cogitatione et memoria mea...*); e) per la cadenza e la scelta lessicale del periodo incipitario (cfr. *de or. I,1* e *de div. I,1*).

destinatario la tecnica dell'analepsi producendo, così, uno scarto temporale tra tempo della storia e tempo della narrazione. La scelta dell'*'ordo artificialis* consente all'opera un pronto inserimento all'interno della consolidata tradizione letteraria della *recordatio* permettendo di evocare nell'audience i valori e le dimensioni ad essa collegati<sup>77</sup>. Le varie gamme semantiche del capitolo incipitario<sup>78</sup> sono riconducibili al lessema iperonimo *amor* il quale nell'ultima lessia è affiancato al concetto di *veritas*. Amore e verità rappresentando valori condivisi sia dalla cultura filosofica classica<sup>79</sup> che dalla cultura cristiana e anche se vissuti diversamente fungono da common ground sia tra i due disputanti nella realtà testuale, sia tra Autore dell'opera e i propri lettori nella realtà della fruizione dell'*Octavius*. Nell'*exordium*<sup>80</sup> si possono ravvisare le finalità, indicate da Quintiliano<sup>81</sup> “di preparare chi ascolta affinché sia più atto ad accogliere favorevolmente le restanti parti dell'orazione” e di “parlare dell'avvocato” rappresentato in questo caso da Ottavio protagonista dell'opera. L'*amplificatio* verticale ed orizzontale dei tratti caratterizzanti l'*ethos*<sup>82</sup> di Ottavio, è tesa a favorire nel lettore la formazione dell'immagine di quest'ultimo come *vir bonus* aumentando, in questo modo, presso il destinatario il grado di credibilità preliminare del personaggio principale. I valori ispiratori della condotta di Ottavio, come l'amore disinteressato per gli amici, rappresentano, inoltre, un terreno di incontro e dialogo tra le due visioni del mondo: la pagana e la cristiana. L'*exordium*, oltre alla funzione generale di mettere in relazione il

---

<sup>77</sup> La consuetudine alle lunghe conversazioni, l'attitudine alla meditazione e al ricordo, il forte legame di amicizia tra i partecipanti al dialogo, la passione argomentativa, appartengono al mondo spirituale del dialogo filosofico classico.

<sup>78</sup> Sia i termini appartenenti al campo semantico della riflessione e del ricordo come *cogitanti*, *recensenti*, *memoriam*, *recordatione*, *contemplatio*, che i lessemi appartenenti al campo semantico dell'amicizia come *contubernalis*, *comitem*, *concineret*, *flagraverit*, trovano fondamento nel concetto di *amor*. Cfr. *Oct.* I,3.

<sup>79</sup> Per le relazioni semantiche tra *amor*, *virtus*, *amicitia*, *honestum* cfr. Cic. *Lael.* 6,20; 8,26-28; 9,29; 14,48-50; 27,104.

<sup>80</sup> In chiave pragma-dialettica nei primi quattro capitoli si potrebbero individuare sezioni testuali assimilabili, per il ruolo svolto, alle fasi di opening stage e confrontation stage.

<sup>81</sup> *Inst.or.* IV, 5, 7.

<sup>82</sup> Sull'amplificazione dei gesti disinteressati nel genere epidittico cfr. *Rhet.* I, 3, 1359a.

testo con la tradizione letteraria e con il destinatario, a livello argomentativo svolge un duplice ruolo: a) in esso gli interlocutori ricercano uno spazio di credenze e ideali condivisi e stabiliscono le regole procedurali per condurre l'*argumetatio*, b) vengono individuati al suo interno gli elementi fondamentali per l'avviamento dell'argomentazione come la natura della controversia e l'individuazione delle posizioni assunte dai rispettivi disputanti. Entrambi questi ruoli svolti dal proemio trovano il loro terreno di incontro nella funzione di guida che il capitolo iniziale esercita sullo sviluppo futuro<sup>83</sup> dell'argomentazione. Dal tessuto linguistico del proemio dell'*Octavius* emergono già elementi che permettono di comprendere lo *status quaestionis* e le rispettive posizioni dei due oratori. Nelle antitesi, infatti, *tenebrae/lux* e *superstitiosa vanitas/vera religio* è possibile intuire lo *status* secondo il quale verrà condotta la disputa: una controversia su quale tra i due modelli di vita sia più consono all'uomo che vuole vivere secondo l'*honestum* si collocherà dentro lo *status qualitatis comparativus*.

Nei capitoli II-IV troviamo una sezione testuale identificabile, per la funzione svolta, con la *narratio*;<sup>84</sup> in questa *pars* viene presentato il setting della disputa attraverso la *descriptio locorum*.<sup>85</sup> La scena del dialogo, rappresentata dal lungomare di Ostia, viene descritta, secondo i canoni del *locus amoenus*, come spazio tranquillo, accogliente, ristoratore e dal clima mite entro il quale è possibile vivere rapporti idillici uomo-natura, uomo-uomo. All'interno della *descriptio* viene presentato dall'apologista il gesto dal quale prende avvio la controversia<sup>86</sup> e che infrange lo stato di parziale idillio<sup>87</sup> che

---

<sup>83</sup> Segre C. in merito all' esordio e alla conclusione sottolinea il valore fondamentale che ricoprono i modi " di presentare e, rispettivamente concludere il mondo immaginario istituito nel testo stesso, già indicando in partenza il tipo di sviluppo che è lecito attendersi, e viceversa sottolineando, sul finire, la tonalità con cui si vuole che sia rimeditato tutto lo sviluppo testuale ." Garavelli, B.M. (2006) p.65

<sup>84</sup> Cfr. *Inst.or.* IV, 2,31-32 "*narratio est rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio vel (ut Apollodorus finit) oratio docens auditorem, quid in controversia sit...*"

<sup>85</sup> La *digressio* costruita sul *locus amoenus* rappresenta una momentanea *aversio a materia* strategicamente usata da Minucio per rispondere a molteplici finalità: a) collocare la propria opera all'interno della produzione latina alta, b) presentare al lettore l'ordine e la bellezza del creato, c) trasmettere il clima disteso regnante tra i partecipanti.

<sup>86</sup> *Inst. or.* III,4,8 "...*ex dubiis partim nobis ipsis ad electionem sunt libera, de his deliberatur; partim aliorum sententiae commissa, de his lite contenditur*".

avvolgeva le scene iniziali dell'opera. Il bacio, inviato durante la passeggiata da Cecilio ad un simulacro di Serapide, muove la reazione di Ottavio il quale rampogna l'amico Minucio per non aver distolto il suo *inhaerentem* dalla cecità dell'errore. Cecilio interpretò il richiamo di Ottavio come un'accusa di "*inscientia*" (IV,3) rivolta a lui e intorno a questo capo di imputazione imposta il suo *sermo* sullo *status qualitatis comparativus*<sup>88</sup>. In questa *pars orationis* le posizioni dei due interlocutori si precisano ulteriormente, i ruoli si definiscono; osservando, infatti, i turni di parola si nota che Ottavio prende per primo la parola e pone la questione proponendosi come protagonista mentre Cecilio rispondendo alla critica di Ottavio con la sfida (IV,4) assume il ruolo di antagonista. Nella *narratio* anche lo *status controversiae* emerge con maggiore chiarezza: dietro l'accusa rivolta da Ottavio a Marco Minucio per lasciare Cecilio in *inperitiae vulgaris caecitate* (III,1) viene sollevata una questione sulla conoscenza intorno al modo di vita più consono all'uomo onesto. Nella frase pronunciata da Cecilio "*Si placet, ut ipsius sectae homo cum eo disputem, iam profecto intellet facilius esse in contubernalibus disputare quam conserere sapientiam*" si possono cogliere due indicazioni: una riguardo lo *status* della disputa, un'altra le premesse inesprese. Cecilio in *conserere sapientiam* coglie il senso del rimprovero di Ottavio e dimostra di accettare lo *status* della *qualitas* come *status* della disputa. La *sapientia* è parte dell'*honestum*<sup>89</sup> e alla *qualitas* vanno ricondotte tutte le questioni circa ciò che è onorevole, che è giusto, che è utile<sup>90</sup>. Il volere disputare con Ottavio (IV,4 *disputem*) lascia presupporre, inoltre, che Cecilio reputi che ci siano valori condivisi tra i due interlocutori tali da permettere lo svolgimento della disputa. La medesima formazione retorico-letteraria sicuramente può

---

<sup>87</sup> L'idillio pieno, totale, si avrà alla fine della disputa quando Cecilio sarà parte della comunità cristiana, quando passerà dallo status di *inhaerens* a quello di *amicus*.

<sup>88</sup> Piazza, F. (2008) p.91 "quando ad essere in gioco sono questioni intrinsecamente discutibili è facile che la discussione si concentri non tanto su qualità assolute (questo è giusto, questo è utile, questo è bello), quanto piuttosto sugli aspetti per cui qualcosa risulta preferibile (questo è più giusto, più utile, più bello di quest'altro). In ciascuno dei tre generi oratori, pertanto,-e soprattutto nei casi più controversi- l'abilità nel realizzare paragoni per costruire gerarchie è fondamentale per avere la meglio sull'avversario"

<sup>89</sup> Sul concetto di *honestum* cfr. *de officiis* cap. VI.

<sup>90</sup> *Inst. or.* III,6,41

essere annoverata tra gli elementi più rilevanti dello spazio comune ai due oratori e la retorica rappresenta anche il terreno di incontro tra Minucio e il suo pubblico. Tutto l'intarsio di citazioni classiche palesi o velate, che costituisce il tessuto linguistico dei primi quattro capitoli dell'*Octavius*, è volto a “persuadere il suo interlocutore che nulla di drastico e definitivo li separa, che lui stesso è simile al suo lettore, *civis romanus a pieno diritto*”<sup>91</sup>

I capitoli centrali dell'opera (V-XXXVIII) sono occupati dall'*argumentatio*, in questa *pars* vengono riportati i discorsi dei due oratori che si fronteggiano. Il confronto si svolge, per gran parte del testo, secondo le norme del processo accusatorio romano informato dalla dottrina degli *status*. Nell'*argumentatio* dell'*Octavius* si trova un aspetto di notevole interesse e grande novità: la finalità dell'apologia non viene perseguita attraverso un monologo cristiano, ma l'autore sviluppa il proprio compito attraverso un confronto di posizioni, dà voce ai suoi destinatari e intrattiene con loro una discussione. Minucio vuole che la scelta tra i due modelli di vita scaturisca da una valutazione critica delle due posizioni.

All'*exordium*, in modo circolare, corrispondono i capitoli XXXIX e XL con funzione di epilogo generale dell'opera, nella conclusione viene realizzata pienamente la condizione idillica soltanto parzialmente presente nel primo capitolo. Questo stato di completa armonia tra i tre protagonisti della disputa viene conseguito in due fasi: prima attraverso la confessione da parte di Cecilio dell'esistenza della Provvidenza divina e dell'unicità di Dio, poi attraverso il riconoscimento del valore morale della “setta” cristiana (XL,2 *de sectae iam nostrae sinceritate consentio*). L'epilogo della disputa, proprio con il riconoscimento di una verità unica e assoluta da parte dell'antagonista, pone l'*Octavius* in una posizione diversa rispetto alle dispute accademiche<sup>92</sup>, nelle quali nella conclusione veniva pronunciato un giudizio di

---

<sup>91</sup> Rizzi, M. (1993) p. 154

<sup>92</sup> *De nat. deor.* III, 40,95 “*Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*”.

probabilità. Il finale dell'apologia di Minucio, invece, si sviluppa secondo i criteri della discussione critica in base ai quali nella fase della conclusione una delle due parti riconosce la maggiore forza delle ragioni dell'altro.<sup>93</sup> La *peroratio* sancisce l'esito della disputa, indica il criterio con cui si vuole che sia compresa tutta l'apologia, svolge la ricapitolazione dei punti notevoli (*anamnesis/anakefalaiosis*): “dunque per quanto concerne la sostanza della nostra disputa, riconosco che esiste la provvidenza, mi inchino al vero Dio, testimonia anch'io la purezza di quella comunità di credenti che è ormai anche mia” (XL,2). Il *vicimus* usato da Cecilio per decretare il risultato della discussione sottolinea nella forma plurale la natura cooperativa della conquista della verità, e indica il modo di intendere tutta l'apologia: la verità è aperta a tutti<sup>94</sup> a patto che la si voglia veramente conoscere, in essa il *tu* diventa un *nos*.

Una volta individuate le *partes orationis* che costituiscono l'*Octavius* è d'uopo condurre una riflessione sul modello di valutazione delle prove che viene proposto dall'apologista per far giungere il suo lettore alla decisione finale. Nell'opera, dietro la figura del giudice Minucio si può intravedere il destinatario pagano dell'apologia chiamato dall'autore cristiano a pronunciarsi su quale modo di vivere sia preferibile. Anche se l'*Octavius* presenta molte similitudini con un processo forense, come si evince dall'analisi, gli elementi processuali convivono con la dimensione della discussione critica, non è Minucio ad emettere una sentenza, è l'ascoltatore ad essere giudice di sé. È il lettore ad essere chiamato in causa come *krités*.<sup>95</sup> In base a questa

---

<sup>93</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p.59 “ la divergenza di opinioni può considerarsi risolta solo se, per quanto riguarda ogni suo elemento, le parti sono d'accordo sul fatto che la tesi del protagonista è accettabile e il dubbio dell'antagonista deve essere ritirato, o che deve essere ritirata la tesi del protagonista. Nel primo caso, la divergenza è stata risolta in favore del protagonista; nel secondo caso, in favore dell'antagonista. In pratica, di solito è solamente una delle parti a formulare esplicitamente la conclusione...”.

<sup>94</sup> *Oct.* XXXIX, 1 “...ostendisset etiam veritatem non tantummodo facilem, sed et favorabilem.”

<sup>95</sup> Il destinatario di un discorso persuasivo è in realtà sempre un giudice (κριτής), egli è chiamato ad esprimere valutazioni sull'oratore e sui valori proposti nel discorso. “Dal momento che l'impiego dei

considerazione, quindi, il modello decisionale secondo il quale il personaggio Minucio doveva esprimere nell'*Octavius* la propria *sententia*<sup>96</sup> rappresenta il modello di decisione che l'apologista propone di assumere ai destinatari dell'opera. Le modalità che il giudice<sup>97</sup> Minucio doveva adottare per arrivare al pronunciamento rimandano ad un sistema di conduzione della disputa e di valutazione delle prove informato ai principi del processo penale di tipo accusatorio, dentro questo schema procedurale è da collocare il concetto di prova come *argumentum*. Nei sistemi di tipo accusatorio trova il proprio ambito di azione il principio del libero convincimento del giudice, mentre i processi condotti secondo una procedura inquisitoria meglio si conciliano con la logica di un sistema di prove legali. È possibile individuare l'elemento di differenziazione tra i due opposti sistemi nel ruolo svolto dal giudice e nella posizione che le parti assumono rispetto ad esso durante il processo. Nel giudizio accusatorio vi è una netta separazione tra le due figure processuali dell'accusatore e del giudice: il primo incarna il potere d'accusa, il secondo, invece, il potere di giudizio, tale facoltà, però, può essere esercitata solo se il giudice ne è investito dall'accusa. Nell'*Octavius* (IV,6 e V,1-2) il giudice viene

---

discorsi persuasivi è diretto ad un giudizio (κρίσιν) -riguardo a quel che è già noto ed è stato giudicato non c'è più bisogno di discorrere-, e dal momento che si ha giudizio anche se qualcuno, rivolgendosi ad un singolo individuo per mezzo di un discorso, lo esorta o lo dissuade, come fanno per esempio le persone che danno consigli o cercano di persuadere- il singolo individuo è in ugual misura un giudice (κριτής), perché un giudice è per così dire, un uomo che deve essere persuaso-..." (Rhet. 1391b 11-12 seg.)

<sup>96</sup> E' Cecilio a delineare il modello di condotta che il giudice deve adottare per giungere alla sentenza finale. Lo stesso modello di condotta per la valutazione delle prove, in realtà, è stato adottato proprio da Cecilio per giungere a dire " *Ego Octavio meo plurimum quantum, sed et mihi gratulor nec expecto sententiam. Vicimus et ita: ut inprobe, usurpo victoriam. Nam ut ille mei Victor est, ita ego triumphator erroris*" (Oct. XL, 1).

<sup>97</sup> Alla fine dell'opera il ruolo di Minucio nell'*Octavius* risulta essere più che di giudice in senso processualistico di garante della criticità. In tal senso è di notevole importanza il suo intervento a seguito del discorso di Cecilio (XIV-XV).

scelto da Cecilio e viene chiamato ad assolvere la funzione di arbitro *super partes*<sup>98</sup> così come previsto dal sistema accusatorio. Nell'ambito dei processi condotti con la modalità accusatoria, il giudice assiste come terzo al dialettico scambio di tesi tra le opposte parti e forma liberamente il proprio convincimento sulla base delle prove addotte da accusa e difesa. Nel contesto di questo modello processuale si sviluppa la concezione di prova intesa come *argumentum* diretto a persuadere il giudice. Nel processo di tipo accusatorio la prova è un onere di una delle parti e viene a formarsi nella fase dibattimentale, nel pieno rispetto delle regole del contraddittorio. Non compete al giudice, in un processo fondato sull'*accusatio*, cercare e scegliere le prove: egli deve formulare la propria decisione (*sententia*) *secundum conscientiam*<sup>99</sup>, attenendosi agli *argumenta* forniti dalle parti stesse. Il termine *conscientia* è da intendersi come capacità di rapportarsi con se stesso, come conoscenza retrospettiva sia delle mancanze e dei vizi che del dovere rettamente compiuto, come esame critico che conduce al giudizio su ciò che è accaduto. Nel lessema *sententia*<sup>100</sup> si

---

<sup>98</sup> Oct. IV, 6 *arbiter*; V,1-2 "...ita tibi informandus est animus, ut libram teneas aequissimi iudicis nec in alteram partem propensus incumbas, ne non tam ex nostris disputationibus nata sententia quam ex tuis sensibus provata videatur".

<sup>99</sup> Nel dibattito messo in scena da Minucio nell'*Octavius* le indicazioni presenti nel capitolo quarto e nel capitolo quinto fanno pensare che la disputa si svolga secondo la procedura di tipo accusatorio. L'analisi della *argumentatio*, inoltre, conferma tale tesi: i due interlocutori, nel rispetto dello *status*, liberamente avanzano le proprie *rationes*. La posizione del giudice come terzo rispetto alle parti e come arbitro del confronto si evince dal passaggio contenuto in IV,6: *Et cum dicto eius adsedimus, ita ut me ex tribus medium lateris ambitione protegerent: nec hoc ossequi fuit aut ordinis aut honoris, quippe cum amicitia pares semper aut accipiat aut faciat, sed ut arbiter et utrisque proximus aures darem et disceptantes duos medium segregarem*. Nel paragrafo primo del capitolo V, invece, è possibile ricavare informazioni sul modello di valutazione delle prove al quale il giudice è chiamato ad attenersi: [...] *tamen ita tibi informandus est animus, ut libram teneas aequissimi iudicis* [...]. Nella formula *tibi informandus est animus* troviamo il riferimento al giudizio *secundum conscientiam*, nel termine *animus* si fondono *conscientia* e *sententia*, convergono i valori di ragione e coscienza con i valori semantici legati alla sfera delle passioni. L'espressione *secundum conscientiam*, potrebbe indurre a pensare ad un giudizio fondato su criteri non razionali appartenenti alla dimensione passionale e del tutto aleatori. In realtà, invece, il giudice del mondo classico greco-latino decideva sulla base dell'esame critico delle prove addotte dalle parti. Cfr. sul libero convincimento del giudice il contributo di De Luca Giuseppe (1990).

<sup>100</sup> Forcellini, E. (1965) tomo IV p. 313 : "*id quod animo sentimus, quod nobis videtur, sensus, iudicium, opinio, consilium, mens, voluntas*". Cfr. *Inst.or VIII,5,1*,

concentrano le dimensioni della volontà, della ragione e del sentimento<sup>101</sup>. Esso rappresenta il risultato della percezione di un qualcosa a livello sia fisico che mentale: sensi e ragione operano all'unisono per formarsi un'idea intorno ad un dato. La decisione, quindi, implica una complessa rete di azioni che coinvolgono la persona tutta intera del giudice e che si conclude con il superamento del dubbio attraverso la separazione<sup>102</sup> da ogni controversia di ciò di cui si è persuasi. La formula *ex animi tui sententia*, nei giuramenti e nei giudizi romani, esprime la certezza del giudizio, la verità della parola che promana dall'animo, in tale espressione sono contenuti i concetti di apertura alla verità e volontà di realizzare la giustizia. Dalla cessazione del dubbio, quindi, nasce la *sententia animi* del giudice che si identifica con il sentimento del certo. La persuasione, all'interno del sistema accusatorio, ha la sua matrice nella ragione, nella coscienza e nel sentimento. Per limitare e fronteggiare il pericolo dell'arbitrio del giudice, il mondo classico ha strutturato un modello di argomentazione fondato sul rispetto delle regole procedurali connesse all'utilizzo dello *status*. Il discorso retoricamente concepito tende a conseguire un'intesa tra gli interlocutori e realizzare una argomentazione supportata da *rationes*. Queste traggono la loro forza persuasiva da un sapere comunitariamente condiviso, da un sapere, quindi, che impone regole alle quali devono sottostare i partecipanti al confronto. In questo modello processuale la sentenza giusta non è quella che obbedisce a regole predeterminate di valutazione della prova, come accade nel sistema delle prove legali, ma quella che si forma sulla base di una valutazione comparativa delle varie argomentazioni. Il metodo dell'*accusatio*, adottando le regole dell'argomentazione razionale pratica, obbedisce al principio etico secondo il quale vengono poste sullo stesso piano sia le parti in contesa che il giudice rispetto ad esse. Il processo in quest'ottica diventa un percorso

---

<sup>101</sup> Stupazzini L., Benedetti G.P. (2009) p. 161: "propriamente ciò di cui qualcuno è persuaso."

<sup>102</sup> All'ambito semantico del giudizio appartengono *decidere* (tagliare via, separare), e *certus* (da *cernere*) con il valore di separare, distinguere, vagliare. Il superamento del dubbio avviene separando le ragioni che si reputano più persuasive dalle prove addotte dall'accusa e dalla difesa.

conoscitivo caratterizzato da una ricerca cooperativa della verità. Sotto questo profilo è opportuno rilevare che il metodo probatorio–giudiziario, derivato dalla concezione classica di prova, non si è mai concretizzato in un relativismo scettico, perché, comunque, nel percorso gnoseologico del processo, la verità costituisce il *telos* da perseguire e ad esso è protesa la ricostruzione dei fatti. Ciò che muta è l’atteggiamento con cui ci si dispone di fronte ai fatti stessi, che, nella mentalità classica, è quello di una continua ed inesausta ricerca della verità, pur nella consapevolezza di non poterla mai possedere pienamente e definitivamente. La verità, allora, è da individuare nel processo di ricerca correttamente regolato e ad essa teso. Risulta opportuno, in seguito a queste riflessioni sul modello processuale di tipo accusatorio, considerare alcuni aspetti peculiari presenti nell’*Octavius*. L’apologia di Minucio, pur essendo riconducibile a questo sistema di procedure e valutazione delle prove, presenta delle novità rispetto ad esso, la più evidente delle quali riguarda il concetto di verità. Quest’ultima sicuramente è da ricercare, anche secondo l’autore cristiano, attraverso una corretta indagine, ma rappresenta comunque un dato conseguibile. Un’altra considerazione riguarda l’atteggiamento scettico presente nel discorso di Cecilio, questo non è da considerarsi come volontà dell’oratore pagano di sottrarsi alle corrette procedure di una controversia di natura accusatoria, ma, presupposta la buona fede del difensore della *religio* tradizionale,<sup>103</sup> sta ad indicare piuttosto una debolezza sostanziale delle sue posizioni. Cecilio non intende venire meno ad arte al concetto di *ratio socialis*, di cooperazione nella ricerca della verità, le sue oscillazioni ed incertezze<sup>104</sup> sono da imputare alle intime contraddizioni del modello filosofico da lui adottato.

---

<sup>103</sup> *Oct. XVI,2* “*Sed in Natalis meo versutiam nolo, non credo: procul est ab eius simplicitate subtilis urbanitas.*”

<sup>104</sup> *Oct. XVI,1* “*Nec dissimulabo principio ita Natalis mei errantem, vagam, lubricam nutasse sententiam,...*”

In tutte le *partes orationis* dell'*Octavius* viene perseguita la persuasione<sup>105</sup> del giudice-destinatario attraverso l'attivazione delle tre *entechnoi pisteis*. Queste sono "costitutive del discorso nella sua interezza, ogni strategia persuasiva che ambisca ad essere efficace dovrà necessariamente fare i conti con ciascuna di queste tre componenti."<sup>106</sup> Ogni discorso, afferma Aristotele, "è costituito da tre elementi, da colui che parla, da ciò di cui si parla e da colui a cui si parla, e il fine è rivolto a quest'ultimo, intendo l'ascoltatore."<sup>107</sup> Da questa concezione deriva che ad ogni elemento del discorso corrisponde una *pistis*. Tra le tre componenti del discorso una posizione particolare riveste il destinatario, il quale non solo è parte del discorso (*logos*), ma lo determina dall'interno, è lui il decisore (*krités*), ed è in lui che ragione e desiderio trovano il loro *kairós*. Il discorso persuasivo ha come obiettivo indurre ad una scelta, muovere all'azione, stimolare la risoluzione di un problema, ma nel mettere in atto questi suoi obiettivi esso si rivolge al destinatario-uomo considerandolo nella sua interezza. Essendo l'uomo elemento costitutivo del discorso (*logos*), ogni comunicazione non può prescindere da lui e dalla sua natura.

La disputa tra Cecilio e Ottavio può essere compresa anche come discussione critica, ovvero come "uno scambio di punti di vista in cui le parti coinvolte in una divergenza di opinioni provano sistematicamente a determinare se la o le tesi presentate siano difendibili da dubbi o obiezioni critiche."<sup>108</sup> Chi intende risolvere una divergenza di opinioni con un confronto dei punti di vista deve attraversare necessariamente quattro momenti: il momento del confronto, dell'apertura, dell'argomentazione e della conclusione. Nella prospettiva della discussione critica risulta innanzitutto importante che gli interlocutori siano disponibili a conformarsi a una procedura di discussione concordata; nell'apologia di Minucio si può constatare che l'antagonista sfida il

---

<sup>105</sup> Cfr. nota n. 90

<sup>106</sup> Piazza, F. (2008) p.50

<sup>107</sup> *Rhet.* 1358a 37-b1

<sup>108</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p.52

protagonista Ottavio secondo la prassi della disputa forense e quest'ultimo dimostra la sua disponibilità<sup>109</sup> a confrontarsi su regole comuni. Per analizzare l'*Octavius* come discussione critica, vengono utilizzate le quindici regole sulle quali si fonda la procedura pragma-dialettica.<sup>110</sup> In sede analitica, infatti, la versione estesa del modello offre un quadro teorico più appropriato per l'esame di testi argomentativi rispetto al codice di condotta semplificato costituito dalle dieci regole. Nel testo dell'*Octavius* le sezioni testuali relative alla fase del confronto sono individuabili in diversi passaggi, questo stage, infatti, presenta nell'apologia uno sviluppo in più momenti. Un primo momento che risponde alla funzione del confrontation stage si trova in III, 1 (*non boni viri est, Marce frater, nomine...sic in hac imperitia vulgaris caecitate deserere, ut...*) dove il rimprovero di Ottavio a Minucio, per aver lasciato Cecilio impigliato nella cecità dell'errore, denota il disappunto del cristiano per il gesto del pagano e sancisce una profonda differenza di opinione tra i due interlocutori sul piano dell'etica. Cecilio risponde in IV, 3-4 (*iam dudum me Octavii nostri acriter angit et remordet oratio, qua in te invectus obiurgavit negligentiae, ut me dissimulanter gravius argueret inscientiae. Itaque progrediar ulterius: de toto integro mihi cum Octavio res est*) non accettando il rimprovero di Ottavio e, pur lasciando ancora implicita la sua tesi, lascia intendere che sarà sua intenzione avanzarne una che contraddica la visione etica di Ottavio. La divergenza di opinioni si preciserà ulteriormente in V,1 dove viene individuato l'ambito della disputa<sup>111</sup> e si farà del tutto evidente nella proposizione della tesi prima di Cecilio (VI,1) e dopo di Ottavio (virtualmente collocabile in XXIX,1). Un'altra sezione dell'opera riconducibile alla fase del confronto è presente nell'*incipit* del discorso di Ottavio contenuto nel capitolo XVI. L'oratore cristiano dichiara l'inaccettabilità della tesi di Cecilio in un intervento che coinvolge i primi quattro paragrafi del capitolo, tale macrosezione è strutturata su una *dispositio* dei contenuti in *gradatio ascendens*:

<sup>109</sup> In realtà è lui a chiamare al confronto parlando per primo, è nella natura dell'apologista-argomentatore il desiderio di confrontarsi con il mondo pagano.

<sup>110</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p.157 "la procedura pragma-dialettica per discutere in modo critico è troppo tecnica perché possa essere utilizzata direttamente nel contesto di una discussione ordinaria: è un modello teorico per esaminare discorsi e testi argomentativi."

<sup>111</sup> *Oct. V,1 "de vivendi genere"*

attraverso una disamina dei punti di debolezza del ragionamento del suo interlocutore, Ottavio in XVI, 4 asserisce definitivamente come la posizione dell'antagonista sia da lui reputata inaccettabile. Nel momento del confronto secondo la procedura della discussione critica va osservata la regola n.1,<sup>112</sup> nell'*Octavius* si può constatare come i due interlocutori godano di libertà incondizionata nell'avanzare una tesi e nel mettere in discussione quella dell'avversario. Ottavio, infatti, provoca Cecilio, questo risponde proponendo la sua tesi e mettendo in discussione il pensiero di Ottavio il quale a sua volta risponde controbattendo all'antagonista.

Anche la fase di apertura presenta una struttura articolata; in modo più esplicito essa si può intravedere in IV,5 e V,1-2.<sup>113</sup> Nei passaggi contenuti in questi capitoli i due disputanti “tentano di stabilire se e in che misura esista una base rilevante in comune,”<sup>114</sup> ma è, in realtà, nel capitolo I (*exordium*) e nei paragrafi dei capitoli II e III (*narratio*), relativi alla *descriptio locorum*, che viene ricercata e stabilita una zona di incontro in merito ai valori e alle procedure condivisibili. La cultura giuridico-retorica accomuna i due oratori nel mondo testuale dell'apologia e costituisce di per sé un ampio common ground valoriale e procedurale in grado di permettere alle parti di condurre una discussione in modo proficuo. Se si guarda alla realtà della ricezione testuale dell'opera e si considera l'*Octavius* come argomentazione di Minucio rivolta ai pagani, la tradizione letterario-retorica e la cultura giuridica diviene lo spazio di incontro con il

---

<sup>112</sup> Eemeren, F. H. van. (2008) p. 116 “Non si applica alcuna condizione speciale. Questo vale tanto per il contenuto proposizionale degli atti assertivi tramite cui è espressa una tesi, quanto per il contenuto proposizionale della negazione dell'atto commissivo attraverso cui si mette in questione una tesi. Nell'asserzione di questi assertivi e commissivi negativi, non si applica alcuna condizione preparatoria speciale alla posizione o allo status di chi parla o scrive e di chi ascolta o legge”.

<sup>113</sup> In *Oct.* IV,5, vengono stabiliti il luogo, la modalità della disputa e l'atteggiamento da tenere durante il suo svolgimento (*intentius*); in V,1-2 vengono stabiliti: a) la persona del giudice, b) la sua condotta (imparzialità) e i parametri da considerare in sede di giudizio (la rilevanza o meno delle argomentazioni a prescindere dalle opinioni personali). In questi paragrafi del capitolo V Minucio ripropone un principio, già della retorica aristotelica, secondo il quale la persuasività deve risultare dal discorso stesso e non da elementi ad esso estranei. (cfr. *Rhet.* 1356a). Nei paragrafi menzionati viene, inoltre, stabilita la modalità di conduzione del confronto e viene indicato il modello secondo il quale devono essere valutate le prove.

<sup>114</sup> Eemeren, F. H. van. (2008) p.58

lettore entro il quale confrontarsi con lui.<sup>115</sup> Se si volge l'attenzione alle sezioni testuali dell'*Octavius* riconducibili all'opening stage si può rilevare che in esse vengono rispettate le regole della discussione critica dalla numero 2 alla numero 5; la regola numero 2 prevede che "l'interlocutore che ha messo in questione la tesi dell'altro interlocutore nella fase del confronto è sempre autorizzato a sfidare questo interlocutore a difendere la sua tesi." Cecilio in IV,4-5 sfida Ottavio a difendere la sua posizione invitandolo a rendere manifesta la tesi. La regola numero 3 prevede che "l'interlocutore che è stato sfidato dall'altro interlocutore a difendere la tesi che ha avanzato nella fase del confronto è sempre obbligato ad accettare tale sfida, ma solo se l'altro interlocutore è disposto ad accettare alcune premesse e regole di discussione condivise".<sup>116</sup> Anche in questo caso i personaggi dell'*Octavius* si comportano in modo consono alle procedure della discussione critica, Ottavio, infatti, accetta la sfida (IV,5-6), condivide con Cecilio la scelta di Minucio come arbitro e le regole da seguire nella discussione. La regola numero 4 prescrive che "l'interlocutore che nella fase di apertura ha raccolto la sfida a difendere la propria tesi lanciatagli dall'altro interlocutore assumerà il ruolo di protagonista nella fase dell'argomentazione, mentre l'altro interlocutore assumerà quello dell'antagonista, a meno che essi non si accordino altrimenti; la ripartizione dei ruoli è mantenuta sino alla fine della discussione." Nell'apologia di Minucio, Ottavio assumerà il ruolo di protagonista e Cecilio quello di antagonista<sup>117</sup>, il ruolo del cristiano è inoltre dimostrato anche dal titolo dell'opera. La regola numero 5 suggerisce che "gli interlocutori che assumono i ruoli di protagonista e antagonista nella fase dell'argomentazione si accordano, prima dell'inizio di tale fase, sulle regole in base alle quali decidere quanto segue. ..."; Cecilio e Ottavio si accordano sulle regole da seguire nella disputa (IV,6,V,1) scegliendo di seguire le procedure delle dispute giudiziarie

---

<sup>115</sup> Rizzi, M. (1993) p. 151 parla della cultura retorica come "il terreno stesso del confronto" tra Minucio e i destinatari della sua opera.

<sup>116</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 119

<sup>117</sup> In realtà Cecilio e Ottavio sono entrambi protagonisti della propria tesi e antagonisti della tesi avversa. Questo è possibile rilevarlo dalla struttura dei due discorsi dove ciascun oratore organizza l'intervento in una *pars costruens* e in una *pars destruens*.

fondate sul modello accusatorio e regolate dagli *status*. Le norme contenute nel sistema probatorio scelto prevedevano il modo di attaccare e difendere una tesi in base allo *status* e agli schemi argomentativi da esso implicati.<sup>118</sup>

La fase dell'argomentazione impegna i capitoli relativi ai discorsi dei due oratori (V-XIII; XVI-XXXVIII). Tale fase in una discussione critica è regolata da un insieme di norme che inizia dalla numero 6 per arrivare alla numero 13. Esse devono garantire il rispetto delle procedure di identificazione intersoggettiva, di esplicazione intersoggettiva, di inferenza intersoggettiva e di verifica intersoggettiva. Grazie all'applicazione di queste regole la fase dell'argomentazione può procedere senza ostacoli. In ambito di identificazione intersoggettiva, gli interlocutori, dopo aver partecipato congiuntamente nell'opening stage a redigere una lista di premesse condivise, possono verificare se le proposizioni espresse siano parte delle premesse condivise. Queste premesse riguardano le norme, i fatti, i valori o le gerarchie di valori che possono essere chiamati in campo nell'argomentazione; in termini di retorica classica il rispetto del contenuto proposizionale delle argomentazioni è garantito dal rispetto dello *status*. Alla stessa stregua, la verifica della validità degli argomenti, in sede di inferenza intersoggettiva,<sup>119</sup> significa rispetto delle indicazioni provenienti dallo *status*. Nell'*Octavius* è possibile riscontrare nei discorsi pronunciati da Cecilio e Ottavio il rispetto, da parte dei due oratori, delle richieste implicite nello *status qualitatis comparativus* in merito all'impiego dei *loci* e dei *genera elocutionis*. La procedura di esplicazione intersoggettiva “deve portare ad un accordo tra gli interlocutori al riguardo del tipo di schema argomentativo che è stato utilizzato nell'argomentazione”;<sup>120</sup> nell'*Octavius* i due oratori rispettano quanto stabilito dallo *status* da loro scelto al momento della fase di apertura e nel corso dell'argomentazione si attengono ad esso,

---

<sup>118</sup> *Inst. or.* VII, 4, 4

<sup>119</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p.126 “Poiché per verificare la validità degli argomenti occorre stabilire se le inferenze del protagonista sono accettabili, faremo riferimento a questa procedura come alla procedura di inferenza intersoggettiva.”

<sup>120</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p.126

rendendo le inferenze proposte da Ottavio accettabili da parte dell'antagonista. Nel momento della verifica della procedura di inferenza intersoggettiva si procede alla verifica della validità degli argomenti in base a criteri di accettabilità delle inferenze tra premesse e argomenti. Ottavio all'inizio del suo discorso (cap.XVI) rileva che Cecilio entra in contraddizione sulla relazione tra il contenuto della *ratio* circa la non esistenza degli dei e le prove addotte per confermarne la presenza nella storia umana offerte nel cap. VII. Nella procedura di verifica intersoggettiva si pondera anche l'accettabilità dello schema argomentativo attraverso dei criteri che valutino il passaggio dalla tesi agli argomenti; nell'apologia di Minucio i due oratori utilizzano nell'*argumentatio* gli stessi schemi argomentativi in rispetto delle premesse procedurali, in entrambi i discorsi pronunciati dai disputanti viene usato il *locus* della causa efficiente dall'effetto alla causa così come richiesto dallo *status comparativus*.

La fase della conclusione è isolabile nel passaggio presente in XL, 1-2 in cui Cecilio sancisce la conclusione della disputa dichiarandosi sconfitto. Secondo il modello della discussione critica questo momento è regolato dalla norma n. 14.<sup>121</sup> Nella sua *argumentatio* Ottavio ha difeso in modo conclusivo la sua tesi, difendendo con successo sia il contenuto proposizionale sia la sua forza probatoria, l'antagonista Cecilio convinto e persuaso delle argomentazioni di Ottavio ritira la sua tesi iniziale.

### ***1.7 Il ruolo dello status nella disputa***

Dall'analisi della *disputatio* è emerso il ruolo fondamentale svolto dallo *status quaestionis* per giungere ad una risoluzione ragionevole della differenza di opinione tra i

---

<sup>121</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 130 "Il protagonista è obbligato a ritirare la tesi iniziale se l'antagonista l'ha attaccata in modo conclusivo (secondo le modalità prescritte dalla regola n.9) nella fase dell'argomentazione (e ha anche rispettato le altre regole della discussione). L'antagonista è obbligato a ritirare la sua messa in questione della tesi iniziale se il protagonista l'ha difesa in modo conclusivo nella fase dell'argomentazione (e ha anche rispettato le altre regole della discussione). In tutti gli altri casi, né il protagonista è tenuto a ritirare la tesi iniziale né l'antagonista è tenuto a ritirare la sua messa in questione della tesi iniziale".

due contendenti Cecilio e Ottavio. È stato già affermato, però, come dietro questa controversia sia possibile intravedere il confronto tra Minucio e il suo destinatario; di conseguenza, l'*inventio* dei materiali che costituiscono l'intera opera, la *dispositio* della *res inventa* nelle varie *partes*, la scelta del *locus* e degli argomenti sono l'espressione della scelta di Minucio Felice di impostare la propria apologia sulla dottrina degli *status*. Ragionare con il destinatario secondo lo *status* significava, nel mondo classico, avere l'intenzione di ricercare la verità<sup>122</sup> insieme con l'interlocutore attraverso i mezzi della logica. Si dovrebbe parlare, in realtà, di logica della controversia ovvero di una logica e di una etica delle "operazioni sociali della ragione"<sup>123</sup> fondate sulla parità dei disputanti distinti nei ruoli, ma assolutamente sullo stesso piano come dignità e di fronte alle regole.

In ogni momento del processo argomentativo è possibile ravvisare, all'interno dell'*Octavius*, la natura dialogica dello *status* e il costante legame tra quest'ultimo e il concetto di *kairós*.<sup>124</sup> La funzione e la natura dello *status*<sup>125</sup> nel sistema retorico classico è da individuare attraverso l'esame delle definizioni presenti nelle opere retoriche greco-latine. Nel seguente passo, tratto da Quintiliano, così esse vengono riassunti: "alcuni lo chiamano determinazione dell'oggetto controverso, altri questione, altri ciò che appare deducibile dalla questione, Teodoro punto fondamentale cioè κεφάλαιον γενικώτατον, a cui tutto possa riferirsi."<sup>126</sup> Nonostante le molteplici definizioni che

---

<sup>122</sup> Nella forma verbale *convincam* presente in *Oct. XVI,4* è possibile vedere un valore cooperativo del verbo.

<sup>123</sup> Giuliani, A. (1975-1977) p. 9

<sup>124</sup> Il *kairós* è parte del concetto di *status*. Cfr. Carter M. (1985) p. 105-110

<sup>125</sup> Dalla radice indoeuropea \**steH2-* con la nozione di stabilire porre. In greco tale radice ha come esito ἵστημι, στάσις. "Il nome sembra derivato o dal fatto che è su questo che si svolge il primo scontro nell'arringa giudiziaria, o dal fatto che su di esso si basa la causa" (*Inst or.* III, 6, 4). Cfr. Cicerone *Part. Or* 66, *Top.* 68-71. Sull'alternanza tra *status* e *constitutio* nel lessico ciceroniano cfr. Riposati B. (1947) p. 235 n. 2

<sup>126</sup> *Inst. Or.* III,6,2 "quod nos statum, id quidam constitutionem vocant, alii quaestionem, alii quod ex quaestione appareat, Theodorus caput id est κεφάλαιον γενικώτατον, ad quod referantur omnia."

possono essere date di *status*, è possibile comprendere la sua funzione come elemento a cui si riconduce ogni aspetto dell'argomentazione:<sup>127</sup> ogni dimensione del discorso (*inventio*, *dispositio* ed *elocutio*) fa riferimento alle indicazioni dello *status* e in lui trovano unità. Nell'analisi argomentativa dell'*Octavius*, lo *status* è stato considerato prioritariamente come 'mezzo per risolvere una divergenza di opinione,' come mezzo in grado di indicare ai disputanti la direzione da intraprendere per risolvere una differenza di posizione dentro la comunità. Nel concetto di *status* è possibile individuare i caratteri della dinamicità e della centralità, della capacità generativa e della capacità di controllo,<sup>128</sup> tutte prerogative queste che appartengono anche al *locus* espressione dello *status*. Non solo i mezzi di prova nella *pars* dell'*argumentatio* venivano orientati dallo *status* verso *loci* ben precisi,<sup>129</sup> ma la scelta di uno *status* da parte di un oratore comportava che la *inventio* generale del discorso fosse orientata verso la scelta di contenuti rilevanti rispetto alla posizione che lo *status* esprimeva. L'adozione di uno *status*, quindi, impediva che l'argomentazione deragliasse dalle premesse procedurali condivise e garantiva in sede di *argumentation stage* il rispetto di esse permettendo alla discussione di svilupparsi senza ostacoli. Le operazioni contenute nelle quattro procedure pragma-dialettiche venivano garantite in una argomentazione forense romana dall'applicazione dello *status*. Nel caso fosse stato messo in dubbio la validità di un atto

---

<sup>127</sup> Cfr. *Inst. Or.* III,6,21 “ *Hermagoras statum vocat, per quem subiecta res intelligatur et ad quem probationes etiam partium referantur*”. Giuliani A.(1971) p. 55 analizzando la funzione dello *status* nel sistema ermagoreo definisce quest'ultimo “centro di argomentazioni.”

<sup>128</sup> Queste caratteristiche appartenevano anche al concetto di *στοιχείον* della Metafisica aristotelica (*Metaph.* 1014a 26ss; 1041b 11-19). Lo *στοιχείον* rappresentava l'unità minima in cui qualcosa poteva essere scomposto, ma questo elemento ultimo era dotato di capacità dinamica e produttiva. Tali peculiarità differenziavano nettamente lo *στοιχείον* dalla semplice parte di un aggregato non unitario. Esso svolgeva un ruolo paragonabile a “quello dell'uno rispetto alla molteplicità”. Cfr. Piazza, F. (2000) p.180.

<sup>129</sup> Aug. *De rhet.* 1: “*oratoris officium est, proposita questione civili, duntaxat primum ipsam intelligere, generalis sit an specialis, simplex an coniuncta ex pluribus, absoluta an comparativa; deinde cum intellexerit, invenire in ea congruentes partitioni locos et his morales seu naturales adcommo-  
dare sententias*”.  
Cic. *Top.* 21,79. “*expositis omnibus argumentandi locis primum illud intellegendum est nec ullam esse disputationem in qua non aliquis locus incurrat nec fere omnis locos incidere in omnem quaestionem et quibusdam quaestionibus alios quibusdam alios esse aptioris locos*”.

comunicativo, gli oratori potevano fare riferimento allo *status* per risolvere il problema, ma, in linea generale l'adozione dello *status* era tesa a prevenire le patologie dell'argomentazione impedendo che si verificassero violazioni delle regole. Nel caso dell'*Octavius*, come è stato già affermato, la scelta dei due oratori di servirsi nel corso del confronto del sistema accusatorio e dello *status qualitatis* ha permesso che l'argomentazione degli interlocutori si svolgesse nel rispetto delle norme della disputa. Sarà Ottavio a rilevare all'inizio del suo discorso una "incertezza"<sup>130</sup> di fondo nella relazione proposta dal suo interlocutore tra tesi e *ratio*. È possibile affermare che, delimitando l'area della divergenza ed escludendo in ogni *pars* contenuti o prove irrilevanti, lo *status* abbia garantito il rispetto del quarto comandamento per interlocutori ragionevoli: "non è consentito difendere una tesi attraverso qualcosa che non sia un argomento o attraverso un argomento che non sia pertinente per la tesi in questione".<sup>131</sup> "Studiando il fenomeno argomentativo dal punto di vista dello *status*, il momento della prova ha perduto il suo primato tradizionale: le prove infatti, in una tale concezione, andavano subordinate allo *status* "ad quem probationes partium referantur".<sup>132</sup> Lo *status* promuovendo la ricerca e la selezione delle prove<sup>133</sup> e organizzandole in base a rilevanza e pertinenza, forniva, di conseguenza, la cornice concettuale dentro la quale interpretare la prova stessa.

Le definizioni di *status* presenti nelle fonti classiche, in realtà, coinvolgevano le idee di ragione, di disputa, di errore, di contesto, di attività retorica, di *pars orationis*, di prova (intesa come *argumentum*). Prima di trattare, però, questi concetti inerenti al termine *status* vengono proposte due considerazioni circa la finalità che si intendeva perseguire

---

<sup>130</sup> In *Oct.* XVI 1-2 Ottavio utilizza spesso termini afferenti all'area semantica dell'incertezza per definire il discorso di Cecilio.

<sup>131</sup> Emeren van, F. (2008) p.159

<sup>132</sup> Giuliani, A. (1960) p. 62

<sup>133</sup> Aug. *Rhet* 1: "exinde iudicare de inventis, repudiare quae parum commode occurrerint, tum iis, quae iudicio examinarit, dare ordinem certum. Etenim, quamvis multa pertinentia inventa sint, tamen, nisi pro qualitate et magnitudine sua certis et quasi legitimis sedibus collocentur, aut oberunt aut non magno opere proficiunt". È sempre lo *status* a guidare la *dispositio*.

nel mondo classico con l'adozione degli *status* e il significato che assumeva la discussione all'interno di una controversia.

- Ragionare per *status* rispondeva alla volontà di razionalizzare il ragionamento umano e le manifestazioni di questo, le dottrine dei *genera elocutionis*, dei *genera causarum* e delle *partes orationis* rientravano in questa operazione di comprensione e organizzazione dell'attività comunicativa ed erano intimamente correlate con la teoria degli *status*. Razionalizzare il ragionamento dell'uomo significava: a) trovare e adottare metodi per ridurre le possibilità di errore e garantire la controllabilità del processo argomentativo, b) condurre discussioni secondo procedure atte a favorire la composizione dei conflitti e ad evitare lo scivolamento verso l'eristica.
- La discussione dentro lo *status* era da intendersi come *dialégesthai*, come dialogo attraverso il quale era possibile acquisire conoscenza. La soluzione<sup>134</sup> del conflitto nell'ambito del dialogo veniva ricercata all'interno del territorio comune, individuato tra i differenti punti di vista di cui si facevano carico i protagonisti del dialogo. La soluzione poteva dirsi identificata solo quando la tesi di una parte non poteva più essere smentita dalle argomentazioni della parte avversaria. È questo che accade nella conclusione dell'*Octavius* quando Cecilio ammette la sua sconfitta e decide di convertirsi al cristianesimo comprendendo come la tesi di Ottavio non possa più essere messa in discussione dagli argomenti avanzati da lui. La conduzione di una disputa, dialogicamente intesa, richiedeva che le parti fossero poste sullo stesso piano, con parità di poteri e prerogative. In questa prospettiva, il principio dell'eguaglianza era in prima

---

<sup>134</sup> Il concetto di *status* è associato a quello di μέσον come rileva Dieter (1950) p. 345: “Whithout a στάσις there can be no such ἀμφισβήτησις. The μέσον, or middle of every such ἀμφισβήτησις must necessarily be a στάσις ... This wich some rhetoricians style ζήτημα, or Quaestio, because it is the μέσον, or media, of the ἀμφισβήτησις being investigated and as such must be a στάσις; that is both a μέσον and a στάσις is indicated by the fact that both the biginning and the end or the peak of the ἀμφισβήτησις, as well of the ζήτησις, stands still, or consists in it”. Pertanto la soluzione trovata in una discussione fondata sullo *status* si pone come *mesótes* cioè come soluzione equilibrata e accettabile secondo la *opinio posita in communi omnium intellectu* (*Inst.or.* V,18).

istanza un valore etico, solo dopo costituiva un valore tecnico–giuridico. Il carattere di medietà della soluzione prevedeva la considerazione del caso concreto all'interno di categorie etiche più generali appartenenti alla cultura della comunità. Nel dominio dello *status* la soluzione finale del conflitto tra Cecilio e Ottavio non ha soltanto un valore logico, ma anche assiologico, è il risultato di una ricerca collettiva.<sup>135</sup> Non solo, però, l'esito della controversia è da leggersi all'interno del concetto di mediazione, ma anche la scelta dello *status* è ricerca della *compositio*.

Si cercherà, ora, di delineare di seguito le varie dimensioni costituenti il concetto di *status*.

La pratica argomentativa basata sullo *status* si fondava su una idea di ragione “in cui dominava il dubbio, l'opinione e in cui il fatto non era da intendersi in termini naturalistici come fatto fisico, ma appunto come ragionamento, come *argumentum*.”<sup>136</sup> Nell'ambito di una tale idea di ragione, la verità era da ricercare attraverso una *ratio probabilis* intesa come *ratio socialis*, ovvero come cooperazione tra gli interlocutori, come *ratio* del contraddittorio dove attraverso il conflitto dei punti di vista del domandante e del rispondente venivano eliminate le prove irrilevanti. La *ratio probabilis* “non implicava il riferimento ad una vaga intuizione non confortata da prove, ma alla ragione che ha impiegato tutti i mezzi idonei per ricercare la verità nel mondo del contingente.”<sup>137</sup> Una *ratio probabilis* è una *ratio artificialis* che si pone quale finalità la ricostruzione e la comprensione dei fatti dentro la categoria valutativa del normale. La *ratio probabilis* e la *ratio artificialis* sono forme di razionalità prudenziale riconducibili al concetto di *phronesis* in Aristotele, il carattere dilemmatico della conoscenza e la

---

<sup>135</sup> Cfr. Giuliani, A. (1960) p. 562. Giuliani ha osservato come Aristotele avesse individuato la verità nel dominio della prassi, nel giudizio dalle opinioni di molti poiché «ciascuno infatti possiede una propria tendenza alla verità»; e, d'altra parte, se anche le cose non appariranno subito chiare, se però saranno dette veracemente, cioè nell'esercizio di questa tendenza alla verità – e dunque tenendosi al riparo dal veleno della discussione eristica – ne deriverà «poi anche la chiarezza, traendo sempre le idee più chiare da quelle che si sogliono esporre confusamente» (*Eth. Eud.*, 1216 b 30-35).

<sup>136</sup> Giuliani, A. (1960) p. 65

<sup>137</sup> Giuliani, A. (1971) p.167

consapevolezza che potesse esistere una probabilità migliore imponevano un atteggiamento di prudenza. La *phronesis* classica ha carattere pratico, cioè concerne l'azione, calcola i mezzi per conseguire il fine buono ed esige il possesso della conoscenza dei casi individuali. Ma poiché l'azione si svolge sempre in situazioni individuali, la *phronesis* richiede una certa esperienza, la quale è appunto conoscenza dei particolari. Adottare nella scelta, nella deliberazione, un atteggiamento informato alla *prudentia* significava conoscere il generale e saper porre in relazione inclusiva un caso individuale (*argumentum*) all'interno di un caso generale (*endoxon*). Si trattava dunque, della capacità di applicare la regola generale al caso particolare. Nel ragionamento condotto nell'*Octavius* dai due interlocutori, nella premessa maggiore inespressa si può individuare il fine a cui tendere, rappresentato dalla scelta del comportamento più consono all'*honestum*, nell'*argumentum*, invece, si evince il mezzo necessario a realizzarlo. Quindi l'*endoxon* costituiva il "principio" pratico da perseguire con la *phronesis*, la quale presupponeva la virtù morale<sup>138</sup>, mentre l'*argumentum*, cioè la premessa minore, indicava il mezzo. La *phronesis* rappresentava essenzialmente la conoscenza dei mezzi, Aristotele la definisce precisamente come "capacità di deliberare bene intorno a ciò che è buono e giovevole per se stessi, non da un punto di vista particolare, per esempio su quali cose lo sono in relazione alla salute, o alla forza, ma su quali lo sono in vista del vivere bene in senso globale".<sup>139</sup> Una disputa come quella presentata dall'*Octavius*, quindi, impostata sugli *status*, era volta a far acquisire al fruitore dell'opera una conoscenza utile per l'azione, azione che doveva essere guidata dalla *prudentia*. Minucio, in effetti, ha proposto attraverso le parole di Ottavio argomenti che dovevano presentarsi informati dalla *prudentia* e che erano riconducibili dentro *endoxa* accettabili da pagani e cristiani.

Questo modo di intendere la ragione non dava luogo a concetti rigidi, ma a criteri orientativi per l'indagine, ne consegue che lo *status* costituiva un mezzo per ricercare e indagare in modo dialogico intorno ad un soggetto.

---

<sup>138</sup> EN 1144 a 7-9, 13; 114a 3-6

<sup>139</sup> EN 5, 1140 a 26-28

La pratica della disputa fondata sugli *status* presupponeva una cultura delle regole e del rispetto di esse, della lealtà, della chiarezza e della rilevanza. Ogni controversia esige una regolamentazione affinché non si sfociasse nel conflitto eristico e si potesse attraverso di essa realizzare un accrescimento della conoscenza tale da permettere la risoluzione di una divergenza di opinioni. La coscienza della complessità delle cose e la volontà di ridurre le possibilità di errore comportavano, nell'argomentazione classica, la selezione delle prove in base alla rilevanza di queste. La logica della rilevanza era una logica dell'esclusione che mirava a limitare l'errore escludendo prove non pertinenti alla causa, non appropriate alla fase della discussione ed esposte in modo non *conueniens*. La logica della rilevanza coinvolgeva l'intera orazione a cominciare dalla "preventiva definizione dello *status controversiae* rispetto al quale l'argomentazione probatoria aveva un ruolo subalterno. L'intelligibilità della natura della controversia (*an sit, quid sit, quale sit*) era il presupposto per la corretta utilizzazione dell'informazione fattuale nella discussione dialettica."<sup>140</sup> Lo *status* tendeva a promuovere una risoluzione condivisa, poteva trasformare una controversia in una collaborazione. Il *vicimus* pronunciato dall'antagonista Cecilio nella conclusione dell'*Octavius* esprime il nuovo spirito che anima gli interlocutori dopo una disputa condotta secondo gli *status*.

Secondo il pensiero retorico classico l'errore nell'argomentazione si annidava certamente nella falsità delle proposizioni asserite, ma soprattutto nella direzione della ricerca, ovvero era innanzitutto un problema di *inventio*, di circoscrizione dell'area dove ricercare contenuti concettuali idonei allo scopo. Era necessario, pertanto, prima di tutto accertare che la controversia fosse rilevante<sup>141</sup>; poi, che i mezzi argomentativi, che si intendeva utilizzare, fossero, a loro volta, rilevanti, pertinenti, rispetto alla controversia, ovvero alla natura e alle richieste dello *status*. Rilevanza della prova e rilevanza della questione venivano entrambe formulate in termini di esclusione attraverso l'eliminazione di percorsi di indagine ritenuti fuorvianti. Un'argomentazione che mirava a risolvere i

---

<sup>140</sup> Giuliani, A. (1975-1977) p. 11

<sup>141</sup> Il processo romano era articolato in due parti: *in iure* e *in iudicio*. Nella fase *in iure* dovevano essere trattate tutte le questioni preliminari, lo *status traslationis* non veniva normalmente chiamato in causa nella fase *in iudicio*. Su tale punto nella *Rhet ad Her.* (I,12,22) si afferma che "*raro venit in iudicio*".

conflitti di opinione attraverso l'applicazione dello *status* prevedeva che i caratteri di rilevanza e pertinenza fossero informati dal *kairós*, inteso non solo come conoscenza della situazione retorica<sup>142</sup> e adattamento ad essa, ma come comprensione del carattere di reciprocità dello scambio argomentativo. L'*argumentum* risultava *aptum* dentro le dimensioni del *donum* e del *munus*.

Una discussione basata sullo *status* prevedeva sempre la risoluzione della divergenza dentro una comunità, dentro un preciso momento storico e nell'ambito della cultura dei partecipanti alla disputa. L'attenzione per il contesto comunicativo<sup>143</sup> si faceva evidente nella scelta del *locus* e del termine medio, nella formulazione dell'*endoxon* e nel modo di intendere la rilevanza.<sup>144</sup> Ma nella natura dello *status* sono presenti facoltà poietiche, non solo, infatti, la *stasis* operava nel contesto e lo delimitava, ma lo interpretava trovando nuovi percorsi all'interno di esso. Così facendo, l'applicazione dello *status* creava, in realtà, un nuovo contesto; dentro l'ambito valoriale dei partecipanti allo scambio argomentativo, colto in un determinato tempo storico, lo *status* disegna nuovi spazi e nuove relazioni. Ottavio e Cecilio già dal momento in cui accettano di entrare in discussione non sono più separati, il loro dialogo genera un nuovo spazio prima inesistente. L'utilizzo dello *status*, quindi, permetteva attraverso l'interpretazione e la ricreazione di contesti il superamento dello stallo risultante dal conflitto tra posizioni divergenti. Il nucleo profondo dell'idea di contesto, considerato secondo lo *status*, era costituito dal concetto di comunità<sup>145</sup> intesa come realtà sociale ordinata fondata sulla cooperazione dialogica. Il valore classico di comunità è comprensibile partendo dalla considerazione della struttura della dialettica nel pensiero aristotelico, infatti “nella cooperazione dei dialoganti viene prefigurata una comunità politica dove il momento

---

<sup>142</sup> Intesa come insieme di contesto, pubblico e vincoli.

<sup>143</sup> Sulla definizione del contesto comunicativo cfr. Rigotti E., Rocci A. (2006).

<sup>144</sup> Nel triplice aspetto di rilevanza di contenuto, di tempo e forma.

<sup>145</sup> *Cum + munus* ovvero bene appartenente o accessibile a molti, bene che ciascuno mette a disposizione degli altri. La comunità è fondata sul donare reciproco qualcosa all'altro, dalla somma dei doni nasce quel patrimonio comune accessibile a tutti i partecipanti.

della formazione del consenso è cruciale per il mantenimento dell'ordine<sup>146</sup>. L'*amicitia* assurgeva a modello dell'ordine isonomico nella comunità,<sup>147</sup> e permetteva la realizzazione “della giustizia naturale al di fuori di elementi coercitivi come il processo, l'amicizia rivelava la possibilità di determinare la giusta composizione dei conflitti, rivelando la naturale tendenza dell'uomo allo scambio e alla comunità. In *amicitia* si può comprendere ogni relazione spontanea dove la soluzione dei conflitti è affidata alla cooperazione delle stesse parti interessate, in essa prende vita il concetto di eguaglianza nello scambio della verità e della utilità”.<sup>148</sup> Il legame di amicizia risultava saldo, quindi, nella misura in cui ognuno aveva il suo, in virtù dell'uguaglianza tra ciò che si dava e ciò che si riceveva: l'*amicitia* configurava un'idea di “giustizia come reciprocità.”<sup>149</sup> Il concetto di contesto così inteso va ben oltre l'idea di situazione vigente nel momento del dibattito, più che insieme di dimensioni che sono da considerare e che caratterizzano lo scenario, rappresenta lo spazio dell'opportunità, dello scambio. Sulla base di questa rilevazione, rispettare il contesto significava per Minucio relazionarsi con l'altro in modo da considerare sia la dimensione del dono reciproco presente nella dialogicità, sia l'ordine come meta ultima da conseguire con la disputa. Nell'*Octavius*, pertanto, l'*exordium* strutturato sull'*amicitia*, l'*argumentum* inteso come dono reciproco dentro lo scambio dialogico, l'esito finale scaturito dai partecipanti e non dall'intervento del giudice, testimoniano il senso classico di comunità presupposto dall'adozione dello *status*. In una comunità, infatti, intesa come ordine fondato sul consenso, la divergenza di opinione era parte di quell'ordine e rappresentava il momento dell'integrazione tra le varie componenti, a patto che si argomentasse. Il consenso, la concordia, la giustizia si dovevano realizzare, nell'ideale, escludendo terzi, le parti interessate da sole dovevano trovare soluzione ai conflitti.

---

<sup>146</sup> Giuliani, A. (2000) p.15

<sup>147</sup> Si consideri gli intenti contenuti nel *Laelius* ciceroniano: Cicerone si auspicava una rifondazione della società sull'*amicitia* autenticamente intesa e universalmente diffusa.

<sup>148</sup> Giuliani, A. (2000) p. 17

<sup>149</sup> Giuliani, A. (2000) p. 15

L'applicazione degli *status* prevedeva un concetto di attività retorica come *officium*. La lezione aristotelica, sposata da Cicerone, fondava *l'ars rhetorica* non sulle *partes orationis*, ma sugli *officia oratoris*, ovvero sugli impegni che dovevano coinvolgere il retore nel preparare l'orazione: *héuresis (inventio)*, *lexis (elocutio)*, *taxis (dispositio)*. Aristotele “sottolineava l'opportunità che il trattamento dei materiali della causa fosse svolto per stadi successivi<sup>150</sup>: la *inventio* di tutti i possibili mezzi di persuasione doveva necessariamente precedere il loro arrangiamento nelle diverse parti. I vantaggi che da questa maniera di procedere potevano derivare alla coesione e alla coerenza del discorso sono del tutto evidenti: al momento in cui inizia a dare forma al suo discorso, l'oratore ha già a disposizione un set completo di argomenti da distribuire tra le diverse sezioni; quando sceglieva quelle dell'*exordium*, egli era già in grado di prevedere a quali avrebbe fatto ricorso nelle parti successive; tutti i passaggi risultavano concatenati in maniera più efficace.”<sup>151</sup> Inserita in questa visione di attività retorica basata sull'*officium* l'azione dello *status* non era limitata alla situazione iniziale, ma coinvolgeva ogni momento della discussione e ogni *officium* dell'oratore.

L'utilizzo degli *status* presupponeva, inoltre, un'idea di retorica intesa come teoria dell'argomentazione razionale. Pensata in questi termini *l'ars bene dicendi* rappresentava un modo per perseguire la conoscenza della verità all'interno di un dibattito. Essa rispondeva ad un metodo razionale in cui la conoscenza era considerata soprattutto come ricerca di elementi comuni con l'altro. Un aspetto di questo modo di concepire la retorica, nell'ambito del procedimento probatorio, era rappresentato dal minore interesse mostrato per l'obiettività del fatto rispetto al ragionamento. L'evento che costituiva reato era il risultato della rappresentazione che, di esso, veniva fatta nel contraddittorio e nel confronto competitivo e dialettico delle parti. Anche se nella topica ciceroniana si cerca di individuare il fondamento logico dei *loci extrinseci* nella loro *vis argumentativa* che Cicerone individuava nel *testimonium*,<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> *Rhet.* 1403b 6-8

<sup>151</sup> Narducci, E. (2010) p.51-52

<sup>152</sup> Definito come: “*omne quod ab aliqua re externa sumitur ad faciendam fidem*” (Top. 19,73).

normalmente sono le prove artificiali ad attrarre la maggiore attenzione: *apud bonum iudicem plus argumenta valent quam testes* (*De rep. I, 38, 59*). Tutto gravitava, quindi, intorno alla ricostruzione del fatto, attività questa peculiare della *artificialis ratio*. Il fatto rappresentava, in realtà, la prova del fatto e la prova del fatto era *argumentum* scaturito da un ragionamento condotto nell'ambito del confronto.

Le considerazioni, appena esposte, sul concetto di retorica coinvolgono riflessioni sulla natura dell' *inventio* e sulla relazione tra le *partes rhetoricae*. *L'ars inveniendi* è stata spesso identificata con l'*argumentatio*, con la teoria dei luoghi e delle prove, ma l'*inventio* nella concezione classica è, in realtà, una “logica delle relazioni tra la controversia e la prova”<sup>153</sup> articolata in due momenti: la teoria della controversia (*status*) e la teoria della prova (*argumentatio*). Formazione delle questioni e natura argomentativa della prova appartengono allo stesso sistema all'interno del quale al *thema decidendum* compete il ruolo di principio ordinatore.

Nella concezione classica di retorica vigeva una visione unitaria tra le *partes rhetoricae*: “esse non vanno considerate isolatamente, ma nei rapporti di distinzione/connessione con gli stadi che precedono e quelli che seguono. La statica del complesso edificio della retorica – in cui sono inserite le varie parti – poggiava sulle solide fondamenta della *ars inventionis*.”<sup>154</sup> Al recupero della visione unitaria consegue il riconoscimento alla retorica dello statuto di *ars hermeneutica*: ossia “come logica del giudizio capace di attrarre la problematica del “fatto” nell'area della qualità”<sup>155</sup>. La valutazione dell'opportunità di un gesto e delle conseguenze di una decisione attrae il criterio di verità dentro l'ambito della normalità.

Ma il ruolo dell'invenzione non deve oscurare la funzione svolta dalle altre parti della retorica nella organizzazione del discorso. Senza la relazione strettissima tra *inventio dispositio* ed *elocutio*, la natura dialogica e sociale dell'argomentazione non sarebbe mai espressa, la ricerca conoscitiva resterebbe un momento del tutto privato, interno al

---

<sup>153</sup> Giuliani, A. (1975-1977) p. 9

<sup>154</sup> Giuliani, A. (1975-1977) p. 10

<sup>155</sup> Giuliani, A. (1975-1977) p. 8

soggetto. Le modalità del dire rappresentavano innanzitutto una esigenza logica e dialogica.

Le *partes orationis* in un confronto impostato sullo *status* non rappresentavano blocchi concettuali pensati separatamente, come accadeva nella prassi delle scuole di retorica, ma diventano strutture funzionali al tutto. Esse erano da considerare come fenomeno di *dispositio* e costituivano le fasi richieste dallo *status* per giungere alla risoluzione del conflitto per mezzo del confronto.

All'interno di un dibattito condotto attraverso gli *status* oltre all'*inventio* anche l'*elocutio* e la *dispositio* erano in relazione con esso. Nella *elocutio* era lo *status* che esigeva dall'oratore l'adozione nel discorso di un *genus elocutionis aptum* rispetto al modello filosofico del parlante, ai contenuti da trasmettere e alla finalità delle azioni comunicative. L'*elocutio* doveva rispondere ai criteri di comprensibilità e sincerità. Nel momento della *dispositio* lo *status* guidava la collocazione del materiale invento in base alla pertinenza di questo con la situazione comunicativa e le funzioni della singola *pars*.

Dentro il concetto di *status* operava l'idea di *kairós*. Tutte le azioni richieste dallo *status* erano condotte, nel rispetto del *kairós*<sup>156</sup> ovvero nella ricerca dell'equilibrio e del giusto momento per compiere azioni necessarie alla risoluzione della differenza di opinione. L'idea di equilibrio contenuta in *kairós* implicava l'incontro, la *mesótes*, l'individuazione di ciò che risultava adatto all'altro, la costituzione di uno spazio dove gli opposti si bilanciavano. Ma ricercare l'equilibrio dentro il contesto inteso come comunità significava ricercare l'equilibrio dentro la reciprocità del porgere e dell'accettare, il rispetto del contesto, quindi, implicava la considerazione della dimensione del dono.

Alla luce delle considerazioni condotte in merito alla relazione tra *status* e *partes rhetoricae*, nell'*Octavius* a livello di *inventio* lo *status* orienta la scelta di contenuti e

---

<sup>156</sup> La radice indoeuropea del termine *kairós* (\**krr*) è portatrice dell'idea di armonia, unione. “ Il sostantivo *kairós* originariamente la giusta misura, il giusto rapporto, ciò che si addice, ciò che è adatto, oppure ciò che è determinante. Oltre al significato oggettivo e temporale, *kairós* può avere anche quello locale di posto giusto, posizione adatta. In senso oggettivo-temporale, *kairós* indica la situazione critica che richiede una decisione e nella quale l'uomo si trova coinvolto a causa del destino” (DCBNT p. 1812).

argomenti verso aree concettuali in relazione con le idee di *amicitia*, *veritas*, *utile*, *iustum*<sup>157</sup>, confluenti nel concetto iperonimo di *honestum*. Ma l'*honestum* è da ricondurre all'ambito dello *status qualitatis*.

La *dispositio* generale dell'opera in *exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio*, risponde alle richieste dello *status*, il quale prevedeva che gli oratori attraversassero diverse fasi per giungere ad una risoluzione ragionevole della disputa come, per esempio, la ricerca di uno spazio condiviso e l'accordo sulle procedure.

L'oratore nell'*officium* dell'*elocutio*, guidato dallo *status*, aveva il compito di manifestare chiaramente il proprio pensiero scegliendo il *genus dicendi* adatto ad esprimere le proprie concezioni, così all'interno dell'apologia di Minucio si può notare come il discorso di Cecilio risulti condotto secondo i canoni del *genus medium*, mentre il discorso di Ottavio è strutturato sulle modalità del *genus grave*. Anche il *genus dicendi*, quindi, è un fenomeno voluto dallo *status* che imponeva agli oratori la *perspicuitas*<sup>158</sup> e la *convenientia* tra pensiero e parola.

Nell'*exordium* dell'*Octavius* l'oratore orienta la *dispositio* dei materiali inventi in modo da inserire nel capitolo proemiale i concetti di *amicitia* e *veritas*, lessemi che costituivano solidi elementi per costruire una vasta zona di incontro con l'altro. Nel proemio Minucio si propone di ricercare un equilibrio con il suo interlocutore, la disputa fondata sugli *status* prevedeva che le parti trovassero anzitutto un accordo sui valori, sulla base dei quali si sarebbero dovute giudicare le prove addotte nella fase

---

<sup>157</sup> *Inst.or.* VII, 1-3

<sup>158</sup> cfr. Cic. *Top.* 17,63 "*quae appetitionem animi iudiciumque tangunt*". Risultano essere cose *perspicuae* ciò che discende "dal nostro mondo interiore, dalla nostra parte affettiva e volitiva, e perciò *notae* e *perspicuae*" (Riposati p. 133). L'idea di *perspicuitas*, autentica *virtus argumentationis*, non rappresenta soltanto una forma di chiarezza adattata al destinatario e finalizzata a fissare bene il concetto in relazione all'uditorio, ma dietro questa chiarezza c'è un'etica del dialogo come apertura, come momento per farsi conoscere, rendersi noto. Essa prevede un discendere in sé, prendere coscienza di sé, rivelarsi nel modo migliore, mettere l'altro nelle condizioni migliori per comprendermi. Nella dimensione dell'apologia il comunicarsi significa essere disponibili a conoscere ed incontrare l'altro. Dirimere una divergenza e annunciare il proprio messaggio trova nell'applicazione dello *status* il metodo migliore per dialogare efficacemente con l'interlocutore. Lo *status* esige *perspicuitas* perché è *perspicuitas*, è apertura alla conoscenza della *quaestio*. La risoluzione della differenza di opinione, nel mondo della testimonianza apologetica, avviene quando un annuncio riesce a comprendere le reali necessità dell'altro e a rispondergli.

dell'argomentazione. Inoltre, a livello di *elocutio*, la collocazione nel primo capitolo dell'antitesi<sup>159</sup> tra razionale/irrazionale, luce/tenebre<sup>160</sup> permetteva una prima esternalizzazione delle posizioni senza la quale sarebbe stato impossibile in seguito stabilire l'area del disaccordo. Il *genus elocutionis grave*, modalità espressiva della certezza e della verità, usato da Minucio nell'*exordium*, rispondeva alla *perspicuitas* e alla *convenientia* presentando il pensiero cristiano con il *genus dicendi aptius* ad esprimerne il modello teologico.

Nella *narratio* il confronto secondo lo *status* prevedeva che dopo la individuazione di uno spazio valoriale condiviso le due posizioni si palesassero nei rispettivi ruoli, chiarissero il punto in questione e accettassero le norme che derivavano dall'aver stabilito quello *status* come centro di argomentazione. Lo *status* agisce sulla *dispositio* della *narratio* permettendo una più chiara identificazione del conflitto, la *res inventa* viene disposta da Minucio in modo che la disputa possa essere riconosciuta dentro la comparazione tra due modelli di vita. Le norme che vengono stabilite in questa fase riguardavano i *loci* utilizzabili, gli argomenti proponibili e la lingua da adottare, tutto in osservanza delle richieste dello *status qualitatis*. La *narratio* verte sul *genus elocutionis grave*, questo permetteva prima a Minucio e poi ad Ottavio, nella finzione letteraria, di esprimere compiutamente il proprio pensiero<sup>161</sup>. *Exordium* e *narratio* rappresentavano momenti importanti di un confronto: la natura dialogica dello *status* esige che tra le parti ci fosse accordo su valori e procedure prima di entrare nella fase dell'*argumentatio*. Nella *argumentatio* lo *status* guidava la formulazione della tesi (*elocutio*), indirizzando la lingua verso il *genus elocutionis* pertinente al modello mentale di chi l'avanzava: nell'*Octavius* la tesi di Cecilio viene espressa in *genus medium*, quella di Ottavio in *genus grave*. Nell'esposizione delle prove la modalità comunicativa veniva adattata in funzione dello scopo che l'oratore si prefiggeva di conseguire: il genere debole (*genus tenue*) veniva impiegato per attaccare e demolire le posizioni dell'avversario, il genere

---

<sup>159</sup> Fenomeno di *elocutio* e *dispositio*.

<sup>160</sup> *Inst.or. VII,1-3*

<sup>161</sup> Si potrebbe parlare di *narratio* fondata sul *ductus* del *verum consilium* espressione della *perspicuitas*. Circa la teoria del *ductus* si consulti Fortunaziano (Montefusco *Rhet.* 72-5).

forte (*genus grave*) per costruire la propria credibilità. Inoltre, lo *status* imponeva che il difensore rispondesse in modo appropriato all'accusatore, utilizzando il *genus tenue* per opporsi al *genus grave* e il *genus grave* per demolire il *tenue*. Si veniva così a creare un dialogo strutturato su coppie antitetiche di *genera elocutionis* all'interno del quale si ricercava, nelle azioni messe in opera dagli oratori, la rilevanza di relazione.<sup>162</sup> La medesima rilevanza di relazione tra *genera elocutionis* si può osservare anche se si considera l'*Octavius* come argomentazione del cristiano Minucio con il suo destinatario pagano: l'apologista risponde al modello teologico debole di quest'ultimo con una modalità di scrittura *grave*. Lo *status*, inoltre, promuoveva la risoluzione del conflitto orientando l'*inventio* nella fase dell'*argumentatio* verso *loci* più idonei a rispondere alle richieste poste da esso. Entrambi gli oratori nell'*Octavius* hanno trovato nel *locus* della causa efficiente (dall'effetto alla causa) lo schema argomentativo più adatto a dirimere la questione su quale modello religioso fosse opportuno adottare.

Nella conclusione lo *status* continua ad esercitare il controllo sul processo argomentativo garantendo che le conclusioni dei discorsi di Cecilio e Ottavio siano rilevanti rispetto allo sviluppo dell'argomentazione.

Una funzione forte dello *status* come quella esercitata nella retorica ciceroniana era frutto di sistemi di pensiero dove l'argomentazione rivestiva un ruolo centrale per la ricerca della verità, e dove il contraddittorio rappresentava, in ambito giuridico, l'unica possibilità per interpretare i segni e giungere ad una soluzione equa del caso. Nella dialettica processuale, secondo il modello della verità probabile, la stessa ricostruzione del fatto diventava una ricostruzione artificiale condotta dal ragionamento: *coniectura artificiali ratione colligitur*.<sup>163</sup>

Lo *status* concepito in posizione di predominanza all'interno del sistema argomentativo influenzava la natura della prova, provocando uno slittamento dal segno all'*argumentum*, solo all'interno di una concezione dove il momento dell'*artificium* prende il sopravvento

---

<sup>162</sup> Cfr. Eemeren, F. H. van (2008) p.65-78

<sup>163</sup> *Inst.or. VI,4,4*

sull'aspetto fisico del segno la prova può essere compresa come *argumentum*,<sup>164</sup> come ragionamento sul *semeion*, come espressione della *ratio socialis* e della *ratio probabilis*. Ma prima ancora di entrare nel merito della natura della prova, è necessario considerare il valore del *locus* e dell'*endoxon*.

Il *locus* rappresentava il fondamento logico sul quale riposava l'*argumentum*, esso era richiesto dallo *status* per soddisfare il criterio della rilevanza dei mezzi di prova. Il *locus* rappresentava il principio logico-razionale<sup>165</sup> dell'argomentazione, era l'espressione della volontà di fondare sulla ragione la discussione umana.<sup>166</sup> Come *elementum*<sup>167</sup> dell'argomentazione il *locus* aveva capacità generativa e valutativa, individuava in sede euristica l'ambito dentro il quale collocare il termine medio e valutava, in sede di giudizio, la pertinenza dell'*argumentum* con il *locus* e lo *status*. Come "sorgente delle cose"<sup>168</sup> tutto scaturiva e tutto si riconduceva ad esso. Il *locus* era da considerare come una proprietà del termine in grado di assumere quest'ultimo sotto un punto di vista universale tanto da diventare principio da cui è possibile ricavare *argumenta*.

Nel sistema retorico classico, inteso come sistema probatorio,<sup>169</sup> l'*endoxon* rappresentava la premessa maggiore inespressa del sillogismo retorico (*enthymema*) indicante il contesto generale dentro il quale leggere l'*argumentum*. Esprimeva la relazione tra Termine medio e Predicato, ma la relazione endossale era una relazione topica, conteneva il *locus* ed era voluta dallo *status*. L'idea di *endoxon*, ossia "ciò che appare accettabile a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a

---

<sup>164</sup> Cfr. Cic, *Top.*, 2, 8; *De Rep.*, I, 38, 59: *apud bonum iudicem argumenta plus quam testes valent*.

<sup>165</sup> Per l'interpretazione del *locus* in Cicerone cfr. Boeth. *In Cic. Top* 1054 B; *de diff. top.* 1052 B,C,D. 1053 A,B.

<sup>166</sup> *De off.* I,4,11: "*homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias*". Cfr.*Or.* 33,116

<sup>167</sup> *Top.* IV,25. Il *locus* viene definito *sedes* in II,8 e *thesaurus* in *de fin.* IV,4,10.

<sup>168</sup> In *de or.* II,27,117 è definito *fontis rerum* in contrasto con *rivolos*.

<sup>169</sup> *Rhet.* I, 1, 1354a 13

tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri”<sup>170</sup> presenta alcuni punti di contatto con il concetto di massima d’esperienza enunciato da Stein. Proprio su quest’ultima, nell’ambito della pratica processuale, il giudice fondava il proprio ragionamento giudiziale. Secondo la definizione datane da Stein, le massime d’esperienza sono “definizioni o giudizi ipotetici di contenuto generale, indipendenti dal caso concreto da decidersi nel processo e dalle sue circostanze singole, guadagnate mediante l’esperienza, ma autonome rispetto ai singoli casi dalla cui osservazione sono tratte, e oltre i quali pretendono valere per altri casi.”<sup>171</sup> Dentro la concezione di *argumentum* come *ratio*, l’*endoxon* rappresentava il risultato di un ragionamento induttivo che portava dentro l’argomentazione il frutto dell’esperienza a partire dal quale era possibile procedere deduttivamente. Grazie alla sua natura, quindi, l’*enthymema* coniugava metodo induttivo e metodo deduttivo cercando di conservare la relazione più stretta possibile con i valori della comunità. Gli *endoxa* rappresentavano, dunque, il fondamento di conoscenze generali che servivano per la comprensione e valutazione delle prove. Fare ricorso alla conoscenza veicolata dagli *endoxa* significava, nel contesto del dibattimento giudiziale, utilizzare nella fase cognitiva del processo quelle conoscenze comuni patrimonio di ogni uomo, distinguibili dalle conoscenze personali del giudice, in grado di limitare il libero arbitrio del giudice e di permettere un controllo sul giudizio di fatto. Gli *endoxa* “non si possono ignorare, bisogna prenderli in considerazione, altrimenti si rischia di fare un discorso che nessuno comprende o che non interessa a nessuno”.<sup>172</sup> Essi sono costituiti da proposizioni che hanno già raccolto un comprovato consenso; sono premesse profondamente radicate nel “contesto storico, o culturale, o linguistico in cui tutti si muovono e che condiziona ogni argomentazione.”<sup>173</sup> Non si può fare a meno di constatare che la forza di un ragionamento, sia giuridico che apologetico, fosse riposta per la retorica classica, nel carattere di condivisibilità degli argomenti

---

<sup>170</sup> Aristotele *Topici*, A, I, 100 b 22

<sup>171</sup> È questa la traduzione fatta da Carnelutti, F. (1915) p. 82 nt. 1

<sup>172</sup> Berti, E. (1984) p. 205 ss.

<sup>173</sup> In tal senso cfr. Cavalla, F. (1992) pp. 724-725.

proposti, i quali pur non avendo il carattere della dimostrabilità scientifica, dovevano presentare un elevato grado di credibilità. Posto che il discorso giudiziario come quello apologetico era rivolto anche ad un auditorio, esso poteva dirsi provato allorquando l'antagonista non era in grado di provare la falsificazione di quegli argomenti avanzati dal protagonista. Considerato che l'*argumentum* traeva forza dall'essere inserito nell'*endoxon*, si poteva dimostrare la contraddittorietà dell'altrui argomento demolendo l'*endoxon* a fondamento di esso, ed è questo che mette in atto Ottavio strutturando le proprie premesse minori su concetti ancora più profondi e maggiormente solidi rispetto a quanto fatto da Cecilio.

L'azione del provare, in un contesto dialogico come quello apologetico o giuridico, significava in prima istanza esaminare ogni parte della questione per difendere la propria tesi e dare prova della propria posizione, ma contemporaneamente implicava anche contestare e demolire le prove della parte avversaria. Provare una tesi con un argomento inteso come *ratio* implicava sia sostenere con delle argomentazioni la propria tesi, sia demolire le argomentazioni della tesi avversaria in un confronto dialettico nel quale vi erano delle regole e un ordine razionale da rispettare. In questo modo, proprio perché inserito in una struttura logico-razionale, era assicurata la possibilità di un controllo del metodo probatorio.

L'*argumentum*,<sup>174</sup> quindi, dentro il contesto dialogico di una disputa, costituiva una proposta di ragionamento<sup>175</sup> cooperativo indirizzata all'altro, era espressione della *ratio socialis*<sup>176</sup> in grado di coinvolgere la dimensione cognitiva ed emotiva dell'interlocutore. Gli *argumenta*, come già evidenziato, in una discussione basata sullo *status* erano subordinati a quest'ultimo, attraverso una complessa logica delle esclusioni e degli errori, diventavano rilevanti soltanto quelle prove che ogni particolare *status* ammetteva.

---

<sup>174</sup> In ambito giuridico l'*argumentum* come *ratio* è una prova ricostruita attraverso un ragionamento logico condotto secondo regole condivise e radicato nel *locus*.

<sup>175</sup> La prova, sempre in ambito giuridico, può essere definita come quella formulazione linguistica di un ragionamento che, partendo da fatti acquisiti (i dati probatori raccolti), risale ad una regola d'esperienza per arrivare al fatto da provare, si può, quindi, sostenere che essa sia argomentazione.

<sup>176</sup> Cfr. Dal Pra, M. (1969) p. 296 r. 23

La supremazia dell'*argumentum-ratio* sul segno non è facilmente comprensibile, però, se non si considera che, nel sistema greco-latino degli *status* la controversia sulla qualità occupava un rilievo maggiore fra gli *status rationales* (στοχασμός, *status coniecturalis*; ὄρος, *status definitionis*; ποιότης, *status qualitatis*; μετάληψις, *status translationis*). Quindi, è possibile parlare di *argumentum-ratio* solo nell'ambito di una ricerca della verità fondata sulla dottrina degli *status* dentro la quale la *qualitas* aveva un posto di preminenza. Vigeva dentro il sistema degli *status* una gerarchia, una scala progressiva e ascendente e questo significava che l'interrogarsi circa la possibilità di aver compiuto un fatto o meno veniva attratto dalla riflessione intorno all'utilità, la legalità, la ragionevolezza, la correttezza, l'onestà del fatto stesso. Tutto il ragionamento si trovava a gravitare intorno al *quale sit*, cioè al giudizio di valore che si doveva esprimere sull'evento in relazione alle coordinate culturali della comunità. "Anche quando la questione era di mero fatto il conoscere appariva un valutare."<sup>177</sup> Una controversia fondata sulla qualità, rinviava sempre ad una divergenza di opinioni sul valore di un fatto, ad una decisione fra ciò che era giusto e ciò che era utile, oppure tra ciò che era utile ed era onesto e trovava la sua conclusione in una decisione ragionevole. La scelta ragionevole si fondava sul concetto di probabile: *probabile autem est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quondam similitudinem*<sup>178</sup>. L'*argumentum* inserito nella *qualitas* rappresentava una proposta con un buon grado di probabilità. L'idea del normale, del probabile, rinviava alla opinione comune circa un evento, rinviava alla credibilità, a ciò che riusciva ad essere in consonanza con i desideri, le aspettative e le pratiche consuete in una comunità. Sull'idea di normalità si fondava il concetto di probabile e questo chiamava in campo la gerarchia di valori che ogni cultura ha alle sue fondamenta: non tutte le azioni o i modi di essere sono collocabili dentro il probabile, poiché sullo stesso piano ne esistono alcuni

---

<sup>177</sup> Giuliani, A.(1971) p.59

<sup>178</sup> *De inv.*, I, 29, 46. Si consideri anche I, 30, 48: '*Credibile*' est, quod sine ullo teste auditoris opinione firmatur hoc modo: "Nemo est, qui non liberos suos incolume set beatos esse cupiat."

eticamente preferibili.<sup>179</sup> La ricerca della normalità in una civiltà comportava la ricerca dell'eticamente corretto. Quindi, lo *status qualitatis* implicava una discussione su ciò che poteva essere definito normale in un determinato contesto sociale, la considerazione di un fatto sotto il profilo del *quale sit* richiedeva sempre l'attribuzione di un valore ad un fatto.

Si propone, di seguito, una tabella sinottica nella quale vengono presentate le *partes orationis* identificabili nell'*Octavius* comparate con gli stages e dove viene considerato il ruolo dello *status* per ogni *pars*.

<i>Pars orationis</i>	Fase della discussione (stage)	<i>Status</i>
<p><i>Exordium</i> cap.I</p> <p>Consente la formazione di una base comune di valori tra gli interlocutori. Si inizia a delineare nel capitolo proemiale la differenza di opinione e la natura della disputa.</p>	<p>Opening stage I, IV,4; V,1-2</p> <p>Fase di estrema importanza di una discussione critica, in essa viene condotta la ricerca di un fondamento comune tra le parti in merito a valori e procedure.</p> <p>Nell'opening stage l'antagonista sfida il protagonista e il protagonista accetta la sfida, entrambe le parti esternalizzano la propria disponibilità a dibattere e</p>	<p>In questa <i>pars</i> lo <i>status</i> definisce il compito condiviso. Esso richiede ai partecipanti alla disputa un accordo sui valori e situa la <i>res inventa</i> in modo da facilitare l'incontro con l'altro. Orienta, inoltre, l'<i>elocutio</i> verso il <i>genus elocutionis</i> più adatto ad esprimere il modello mentale dell'oratore e a dialogare con l'antagonista.</p>

<sup>179</sup> Cfr. *Inst. or.*, V, 10, 16: *Credibilium autem genera sunt tria: unum firmissimum, quia fere accidit ut "Liberos a parentibus amari", alterum uelut propensius: "Eum qui recte ualeat in crastinum perventurum", tertium tantum non repugnans: "in domo furtum factum ab eo qui domi fuit".*

	trovano un accordo sulle regole da adottare nella discussione.	
<p><i>Narratio</i> II-IV</p> <p>Emerge la differenza di opinione, avviene l'esternalizzazione delle posizioni dei due oratori Cecilio e Ottavio.</p>	<p>Confrontation stage: III,1;IV,3-4;</p> <p>In questo stage “si chiarisce che una tesi non è accettata perché viene messa in dubbio o contraddetta, di conseguenza si forma una divergenza di opinioni”.<sup>180</sup></p>	<p>Il confronto condotto secondo lo <i>status</i> prevede che nella <i>narratio</i> le due posizioni si palesino nei rispettivi ruoli, chiariscano il punto in questione e accettino le norme che derivano dall'aver stabilito quello <i>status</i> come punto di riferimento per l'argomentazione. Lo <i>status</i> agisce sulla <i>dispositio</i> ponendo come compito, nel concreto del</p>

<sup>180</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 59

		dibattito, la comparazione tra modelli di vita. L' <i>elocutio</i> è orientata verso il <i>genus elocutionis</i> che meglio permette di esprimere le posizioni dei due oratori in osservanza del principio di <i>convenientia</i> e <i>perspicuitas</i> .
<p><i>Argumentatio</i> (V-XIII; XVI-XXXVIII)</p> <p>Ogni oratore avanza argomenti sia a sostegno della propria tesi che finalizzati a demolire gli argomenti e le posizioni dell'avversario.</p>	<p>Argumentation stage (V-XIII; XVI-XXXVIII)</p> <p>In questa fase “il protagonista presenta a sostegno della sua tesi gli argomenti concepiti per superare i dubbi o per confutare la replica critica dell'antagonista.</p> <p>L'antagonista esamina l'argomentazione per valutare se può ritenerla accettabile”<sup>181</sup></p>	<p>Lo <i>status</i> guida la formulazione della tesi (<i>elocutio</i>), orientando la modalità comunicativa verso il <i>genus dicendi</i> pertinente al modello mentale dell'oratore, al contesto e al compito: Cecilio struttura la propria tesi in <i>genus medium</i>, Ottavio in <i>genus grave</i>. Lo <i>status</i>, inoltre, guida il <i>genus elocutionis</i>, nella fase dell'argomentazione adattando quest'ultimo alle diverse mosse dell'interazione argomentativa: <i>genus tenue</i> per la <i>pars destruens</i>, <i>genus grave</i> per la <i>pars costruens</i>. Lo <i>status</i> impone che il difensore all'interno della dialogicità</p>

<sup>181</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 59

		<p>della disputa risponda in modo consono all'accusatore, utilizzando <i>genus tenue</i> per demolire il <i>grave</i> e <i>genus grave</i> per demolire il <i>tenue</i>. Si vengono così a creare un dialogo a distanza tra <i>genera elocutionis</i> dove si ricerca la rilevanza di relazione. Lo <i>status</i>, inoltre, promuove la risoluzione del conflitto orientando l'<i>inventio</i> nella fase dell'<i>argumentatio</i> verso i <i>loci</i> più idonei a rispondere alle sue richieste. Dall'altro canto, gli <i>endoxa</i> ai quali si agganciano le prove addotte dai due oratori sono da leggere nell'<i>Octavius</i> dentro la cornice concettuale dell'azione onesta voluto dallo <i>status qualitatis</i>.</p>
<p><i>Peroratio</i> (XXXIX-XL) (questi capitoli fanno riferimento alla conclusione l'apologia letta come discorso di</p>	<p>Conclusion stage (XL, 1-2) Viene stabilito il risultato della discussione.</p>	<p>Lo <i>status</i> continua ad esercitare il controllo sul processo argomentativo garantendo che le conclusioni dei discorsi di Cecilio e Ottavio siano rilevanti</p>

<p>Minucio al suo destinatario. Non vengono indicate le conclusioni dei singoli discorsi analizzate separatamente nei paragrafi dedicati alla struttura dei discorsi dei due retori)</p> <p>Viene deciso l'esito della disputa</p>		<p>rispetto allo sviluppo dell'argomentazione.</p>
--	--	--

Dal grafico emerge come la fase dell'opening stage non sia identificabile con l'*exordium*: sequenze riconducibili al momento dell'apertura si trovano nell'*exordium* e nella *narratio*, mentre atti comunicativi relativi al confrontation stage si riscontrano nella *narratio*<sup>182</sup>. Nel testo dell'*Octavius* segmenti testuali appartenenti a più *partes* concorrono a svolgere le funzioni pertinenti alla fase d'apertura, questo aspetto può essere dovuto alla particolare attenzione che Minucio doveva dedicare all'opening stage per non pregiudicare la possibilità di annunciare all'altro il suo messaggio. Il contesto comunicativo in cui prende vita l'apologia vede una minoranza (cristiana) che invia un messaggio ad una maggioranza (pagana), questa condizione potrebbe aver influenzato il modo di compiere determinate azioni: Minucio sceglie la via della gradualità sia nel trovare un accordo con il suo destinatario sulle regole procedurali, sia nel consolidare con attenzione i punti in comune individuati. Ma vi è anche una motivazione insita nella natura del sistema retorico ciceroniano fondato sugli *officia oratoris* e non sulle *partes*, ogni *pars* opera in sinergia con le altre per il perseguimento della finalità generale del discorso retorico e, pertanto, svolge più funzioni garantendo la fluidità di passaggio tra le diverse *partes* all'interno del *sermo*. Una retorica dell'*officium* presuppone una visione

<sup>182</sup> *Oct.* III,1; IV, 3-4;

unitaria dell'*ars rhetorica* dove sono i rapporti di connessione e distinzione tra le *partes rhetoricae* a caratterizzare il sistema. Questo modo di intendere la retorica e l'attività del retore potrebbero essere alcune delle motivazioni per la non precisa corrispondenza tra opening stage ed *exordium*.

L'approccio retorico all'argomentazione secondo il modello classico non è antitetico a quello dialettico, il secondo è compreso nel primo, la retorica contempla in sé la risoluzione della divergenza di opinione: il convincimento è parte della persuasione. Quest'ultima si fonda sulla considerazione che l'attività sociale della discussione è il luogo dove si realizza il nesso tra *logos, polis* e felicità.<sup>183</sup> Logica etica e istituzioni sono, nel mondo classico, in stretta relazione. La retorica, secondo la definizione aristotelica, non è l'arte di persuadere, è "la capacità di trovare ciò che, per ciascun argomento, può risultare persuasivo"<sup>184</sup> ovvero il *syloghizesthai* persuasivo si fonda sulla consapevolezza che la struttura interiore dell'uomo è fondata sul nesso di ragione e desiderio<sup>185</sup>. Dall'analisi dell'*Octavius* è emerso che la conduzione di una discussione fondata sugli *status* permette di risolvere un conflitto di opinione comprendendo e definendo innanzitutto l'area di disaccordo, individuata quest'ultima la natura della risoluzione è già evidente. Intanto, in questa ricerca comune dell'area del disaccordo gli interlocutori si incontrano, ricercano motivi condivisi, trovano un equilibrio. Quel punto di equilibrio sarà il fulcro dell'argomentazione, punto di partenza e di arrivo di ogni movimento argomentativo. Lo *status* continua ad agire nella disputa fino alla conclusione di essa dettando le fasi della risoluzione e guidando il processo in tutte le sue fasi, promuovendo una discussione critica tra gli interlocutori e facilitando una soluzione condivisa. Esso controlla che venga sempre garantita la rilevanza degli enunciati in ogni momento del confronto. La ricerca della rilevanza imposta dallo *status* implicava, nel momento dell'*inventio*, la delimitazione dell'ambito nel quale individuare i contenuti da proporre, mentre in sede di *dispositio* la *res inventa* veniva proposta in

---

<sup>183</sup> Lo Piparo, F. (2003) p. 31

<sup>184</sup> *Rhet.* 1355b 26

<sup>185</sup> *EN* 1139b 4-5

modo da facilitare il processo di risoluzione.<sup>186</sup> La comprensione del significato di *status*, quindi, è da rintracciare dietro la prassi e le pratiche tramandate dai testi classici; lo *status* però, non si deve confondere con una procedura, è un principio gerarchicamente superiore sul quale si fondano le procedure, è il principio generatore e organizzatore dell'argomentazione in grado di orientare contenuti (*inventio*), forme (*genera dicendi*) e tempi (*dispositio*).

Risulta necessario, dopo aver delineato il significato dell'argomentazione per il mondo classico, rilevare la profonda differenza che intercorre tra l'argomentare di un cristiano e l'argomentare di chi ha una idea scettico-accademica della verità: il primo ha certezze, ha una fede, ha una verità, il secondo presenta attitudini simili a chi ha una concezione critica della ragionevolezza. Quest'ultimo non è certo di nulla<sup>187</sup> e si comporta in modo scettico “di fronte a qualsiasi pretesa di accettabilità, da chiunque essa sia avanzata e a qualunque cosa si riferisca”.<sup>188</sup> “Per questo tipo di persone il dubbio è un'attitudine intrinseca al loro modo di vivere, e la critica un modo di risolvere problemi. Il discorso argomentativo e i testi sono perciò visti come modi di individuare i punti deboli di una tesi. La tendenza ad immunizzare una tesi nei confronti di ogni possibile critica e qualsiasi forma di fondamentalismo sono, perciò, da considerarsi come attitudini da contrastare. Questo richiede un approccio non dogmatico e antiautoritario, oltre alla diffidenza nei confronti dei principi irremovibili o della pretesa di infallibilità.”<sup>189</sup> Di fronte all'incertezza, invece, Cecilio si lascia guidare nell'azione dal criterio del più probabile e dalla “presunzione a favore del passato.”<sup>190</sup> Egli, pur mettendo in dubbio ogni posizione, nel momento della scelta opta per l'*auctoritas maiorum*. Per quanto

---

<sup>186</sup> Permettendo, in questo modo, agli interlocutori di trovare accordi valoriali e procedurali prima di entrare nella fase dell'argomentazione.

<sup>187</sup> Eemeren van, F. (2008) p.24: “il punto di partenza della concezione critica della ragionevolezza è che, filosoficamente parlando, non si può essere certi di nulla”. Cfr. *Oct.* V,2,3.

<sup>188</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 24

<sup>189</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 156 n. 7

<sup>190</sup> Giuliani, A. (1971) p. 108

riguarda Ottavio, l'atteggiamento critico dell'oratore cristiano è da individuare nella volontà a sottoporre al vaglio la sua verità, nella disponibilità a valutare la fondatezza delle proprie posizioni "accertandosi di tutte le cose"<sup>191</sup> e nel "fornire ragioni"<sup>192</sup> della sua fede.

### ***1.8 Partizione interna del discorso di Cecilio***

Il *sermo* di Cecilio contenuto nei capitoli V-XIII è divisibile internamente in quattro parti:

- a) la prima parte interessa il capitolo V e pone le premesse teoriche<sup>193</sup> dentro le quali collocare la tesi (VI,1),
- b) i capitoli VI e VII costituiscono la *confirmatio (pars costruens)* della tesi: in essi vengono presentate la motivazione dell'istituzione dei sacri riti e viene sostenuta l'utilità della religione politeista tradizionale,
- c) i capitoli VIII-XII, pur nella forma della *pars destruens* della *confutatio*, svolgono sempre il ruolo di *confirmatio* attraverso argomenti che minando la credibilità della posizione cristiana rafforzano la tesi di Cecilio. Gli argomenti presenti in questi capitoli potrebbero essere intesi dialogicamente come difesa anticipata di ipotetici contro-argomenti mossi dall'avversario,
- d) il cap. XIII funge da *peroratio*.

---

<sup>191</sup> cfr. 1Ts 5,21

<sup>192</sup> cfr. 1Pt. 3,15-16

<sup>193</sup> La cornice teorica dentro la quale andrà a collocarsi la tesi di Cecilio può essere sintetizzata dall'affermazione del retore pagano contenuta in V,3: "tutte le cose umane sono dubbie, incerte, e come sospese nel vuoto, e tutte piuttosto verosimili che vere". Un'enunciazione simile si trova in Cic. *de nat. deo. I,1,1; 5,12*. La tesi di Cecilio "...quanto val meglio, e quanto non è più rispettoso accogliere senz'altro come maestra la dottrina di verità, ricevuta dai propri antenati..." (VI, 1), presenta analogie con *de nat. deo. III, 4, 9: sed quia non confidebas tam esse id perspicuum quam tu velis, propoterea multis argumentis deos esse docere voluisti. Mihi enim unum sat erat, ita nobis maioris nostros tradidisse.*

*Ratio*

*Confirmatio (pars costruens)* }  
*Refutatio (pars destruens)* } *Rationis confirmatio*  
*Peroratio*

La *ratio*, vicina alle posizioni scettico-accademiche, viene sostenuta da Cecilio con argomenti tratti prevalentemente dal modello fisico democriteo, così la non necessità di un Dio creatore, giudice e artefice viene provata, innanzitutto, per mezzo di considerazioni tratte dalla constatazione della casualità degli eventi.<sup>194</sup> La tesi strutturata in forma comparativa (VI,1) possiede la sua matrice culturale nel pensiero espresso nella conclusione del capitolo precedente (V,13) e trova immediata difesa, nella fase argomentativa che segue, attraverso prove tratte dalle considerazioni sulla storia romana (VI, 2-3). La motivazione dei culti tradizionali<sup>195</sup> (cap.VII) avviene facendo ricorso prevalentemente all'*auctoritas* della tradizione scritta. Nei capitoli VIII-XII vengono prodotti in tono derisorio argomenti in forma di accuse prima contro i Cristiani definiti come audaci, irriverenti e volgari (VIII), poi contro i loro culti (IX), il loro Dio (X), le loro credenze come la conflagrazione, la resurrezione, il giudizio finale (XI) e la vita eterna (XII). In questi capitoli l'oratore pagano mira a minare la credibilità dei Cristiani e del loro pensiero dimostrandone l'intima irrazionalità. Sotto il profilo giuridico, si potrebbe interpretare la lunga serie di accuse rivolte da Cecilio ai Cristiani come ἀντικατηγορία<sup>196</sup> (*translatio criminis*). In XII,7 si può riscontrare nella esortazione a non investigare le plaghe celesti la conclusione della sezione accusatoria dell'oratore

---

<sup>194</sup> Argomenti e strategie retoriche (come la insistita sequenza di domande) vicine a quelle utilizzate nel cap. VI si possono riscontrare nel discorso di Velleio, nel libro primo del *de natura deorum* di Cicerone.

<sup>195</sup> Tesi e argomenti a favore dell'esistenza degli dei, del loro intervento nelle vicende umane e del valore della tradizione, vengono desunte prevalentemente dal discorso dello stoico Balbo nel libro II capitoli 5-6 del *de natura deorum*.

<sup>196</sup> *Inst.or.* III, 10, 4. Cfr. *Rhet.*1398a. Gli argomenti esposti da Cecilio in questa sezione si possono intendere come risposta all'osservazione di Ottavio (III,1) interpretata, dall'oratore pagano, come accusa di *inscientia* (IV,3).

pagano. Nel cap. XIII, epilogo<sup>197</sup> dell'intervento di Cecilio, mentre viene riproposto, come unico atteggiamento ragionevole di fronte a tematiche metafisiche, l'adozione del sistema del dubbio, si ribadisce l'immagine dei Cristiani come audaci e temerari; gli argomenti addotti dal difensore della tradizione nella *peroratio* vengono desunti *ex autoritate* dalla tradizione filosofica accademica.

La *dispositio* degli argomenti all'interno del *sermo* segue l'ordine nestoriano, con le argomentazioni più solide collocate nella prima sezione e nell'epilogo e la distribuzione nel mezzo e raccolte insieme<sup>198</sup> degli argomenti con minore forza probante.

L'argomentazione di Cecilio impostata sullo *status qualitatis* comparativo indica che l'oratore intende difendere la sua posizione entrando nella natura (*quale sit*) della tesi, ovvero considerando il valore etico che si attribuisce alla scelta di *excipere disciplinam maiorum* e riflettendo sulle conseguenze di tale scelta. Lo *status* nella disputa dell'*Octavius* è, in realtà, stato stabilito da Ottavio, il quale con il suo rimprovero ha toccato in *imperitiae vulgaris caecitate*<sup>199</sup> la sfera dell'*honestum*: la conoscenza del vero nel sistema etico latino è la prima parte sulla quale si fonda l'*honestum*.<sup>200</sup>

### ***1. 9 Partizione interna del discorso di Ottavio***

La replica di Ottavio nei capitoli XVI-XXXVIII, si attua in quattro momenti successivi, in modo da conformarsi alla *dispositio* del discorso di Cecilio e da rispondere alle richieste della tesi da lui avanzata. Il seguente schema mostra il disporsi delle varie *partes* all'interno del discorso:

---

<sup>197</sup> Sull'epilogo cfr. *Rhet.* III,19,1419b 11-14: “disporre l'ascoltatore favorevolmente nei propri confronti e sfavorevolmente nei confronti dell'avversario; amplificare e sminuire; suscitare emozioni nell'ascoltatore; ricapitolare”.

<sup>198</sup> *Inst.or.* V, 12, 4-6

<sup>199</sup> *Oct.* 3, 1. *Imperitus* equivale ad *ignarus, inscitus*.

<sup>200</sup> *De off.* 1,6, 18 “*ex quattuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primis ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam: omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus, labi autem, errare, nescire, decipi et malum et turpe ducimus.*”

- a) I Capp. XVI-XIX con funzione di *ratio*,
- b) i capp. XX-XXVII svolgono il ruolo di *refutatio* degli argomenti proposti da Cecilio nei capitoli VI-VII,
- c) i capp. XXVIII-XXXVII fungono da *confirmatio* della propria tesi,
- d) il cap. XXXVIII rappresenta la *peroratio*.

*Ratio*

*Refutatio (pars destruens)* } *Rationis confirmatio*  
*Confirmatio (pars costruens)* }

*Peroratio*

Nella prima parte (capitoli XVI-XIX) Ottavio risponde alla *ratio* di Cecilio, pronunciata in tono accademico, con la categorica affermazione “...*convincam et redarguam, ..., quae dicta sunt, una veritate confirmata probataque*” (XVI,4). Successivamente l’oratore cristiano procede nella sua argomentazione sostenendo che la ragione divina sia la causa prima dell’universo e che l’esistenza della Provvidenza possa essere ravvisata nel mondo fisico in tutta la sua sapienza e grandiosità<sup>201</sup>. Con la dimostrazione dell’unicità di Dio per mezzo di argomenti fondati sull’*auctoritas* di poeti e filosofi e sull’osservazione del mondo fisico,<sup>202</sup> Ottavio mira a costruire solide premesse per poter efficacemente procedere nella demolizione del sistema delle conoscenze tradizionali, confutando quanto sostenuto da Cecilio nei capitoli VI e VII. La *pars destruens* (XX-XXVII)<sup>203</sup> si concretizza in sei fasi, in ognuna delle quali vengono esaminati e confutati

<sup>201</sup> Argomenti tratti dal mondo della *physis* si incontrano nel secondo libro del *de natura deorum* (cfr. tra gli altri II, 2, 4-5; 5,15; 6,17 e 44, 115: “...*aut vero alia quae natura mentis et ratione expers haec efficere potuit quae non modo ut fierent ratione egerunt sed intellegi qualia sint sine summa ratione non possunt?*”). Tali argomenti sono presenti, però, anche nella letteratura biblica in special modo nei libri sapienziali e nella tradizione paolina.

<sup>202</sup> Cfr. Sap.1,7; 8,1, 6; 13,1-3. Per il NT cfr. Rm. 1,20

<sup>203</sup> Nell’ottica di una comparazione tra modelli come accade nello *status qualitatis comparativus* la *pars destruens* rappresenta una *confirmatio* della propria tesi.

aspetti culturali e credenze religiose del mondo classico.<sup>204</sup> Dal capitolo XXVIII fino al XXXVIII, per la *confirmatio* della tesi, Ottavio articola il suo intervento in due momenti: prima rivolge la sua attenzione alla confutazione capillare<sup>205</sup> delle accuse contro i cristiani mosse da Cecilio nei capitoli VIII-XII, successivamente si impegna a dimostrare la fondatezza razionale della proposta cristiana, opponendo (attraverso la *correctio* e la *translatio criminis*) la purezza e morigeratezza dei costumi cristiani agli empì comportamenti pagani. L'intenzione che muove l'intera *pars costruens* della *confirmatio* è espressa nella constatazione contenuta in XXVIII, 1 “*Quam autem iniquum sit, incognitis inexploratis iudicare, quod facitis, nobis ipsis paenitentibus credite*”. La *confirmatio* nelle pagine dell'apologia svolge il ruolo del *docere* tradizionalmente attribuito dalla manualistica retorica alla *narratio*. Le prove addotte a sostegno della tesi in realtà presentano e spiegano i riti, le credenze, il modello teologico della religione cristiana, ma mentre spiegano annunciano il nuovo. Quindi all'*argumentatio* nell'*Octavius* spettano compiti relativi alla diffusione della conoscenza e all'annuncio del messaggio cristiano. Prevalentemente le prove a sostegno della tesi sono desunte dall'*auctoritas* di storici e filosofi e dall'esperienza personale.<sup>206</sup>

La strategia confutatoria di Ottavio verte sulla soluzione di conservare l'articolazione dei capi d'accusa dell'avversario smontandoli uno per uno (*emolienda singula*).<sup>207</sup> Anche il discorso di Ottavio è improntato dallo *status qualitatis*<sup>208</sup> in osservanza delle regole stabilite da entrambi gli oratori in fase di opening stage.

---

<sup>204</sup> Le fasi dell'attacco sono così distribuite: a) negazione dei prodigi, b) affermazione dell'umanità degli dei, c) irrazionalità del culto delle immagini, d) irrazionalità dei riti e delle cerimonie sacre, e) analisi delle basi reali del potere romano, f) revisione critica della tradizione degli auspici e degli auguri.

<sup>205</sup> *Inst.or.* V, 13, 11-13

<sup>206</sup> Sulla solidità delle prove tratte dalla propria persona cfr. *Inst.or* V, 12,13

<sup>207</sup> Sul modo di confutare le prove avversarie per separazione e rimozione cfr. *Inst.or.* V,12,11-12

<sup>208</sup> Questo non significa che lo *status coniecturalis* sia ignorato, essendo, infatti, la verità il primo caposaldo della dignità di una dottrina anche l'*an sit* risulta rilevante. Ma questo viene ad essere attratto nell'area della *qualitas* che risulta essere lo *status* predominante.

### **1. 10 I personaggi**

I personaggi chiamati in causa nella disputa sono tre: Minucio impegnato nel duplice ruolo sia di narratore del dialogo avvenuto tra Cecilio e Ottavio, sia di giudice (*krités*) della disputa, Ottavio conterraneo di Minucio, Cecilio assiduo frequentatore di quest'ultimo.<sup>209</sup> Il primo a prendere la parola nell'opera è Ottavio che in III,1 rimprovera a Minucio, dopo il bacio inviato da Cecilio in direzione di una statua di Serapide, la colpa di lasciare avvolto nella cecità di una sì volgare ignoranza il fedele compagno. Da questo rimprovero prenderà avvio l'intervento di Cecilio, sostenitore della *religio* tradizionale e aspro accusatore dei Cristiani. Nel discorso di quest'ultimo vengono proposti "tutti gli argomenti che l'odio del paganesimo, nelle lotte quotidiane, orali e scritte, aveva accumulati contro la tesi cristiana".<sup>210</sup> Cecilio in sede di teoria della conoscenza si colloca sulle posizioni del probabilismo accademico, "una sorta di scetticismo pragmatistico che, anche senza negare l'esistenza di una verità oltre i fenomeni, si preoccupa fundamentalmente di garantire la possibilità di una conoscenza probabile, utile a orientare l'azione e ad essa funzionalizzata"<sup>211</sup>. Questa posizione nei confronti dei problemi gnoseologici ha come corrispettivo in ambito religioso un atteggiamento oscillante fra il riconoscere la non fondatezza della religione tradizionale e la necessità politica<sup>212</sup> del suo mantenimento come strumento principale per garantire l'unità dello Stato romano. In questioni religiose, di fronte all'incertezza nella sfera conoscitiva, Cecilio preferisce giustificare le sue scelte con l'adesione alla tradizione e al pensiero della maggioranza. Questa dicotomia tra sfera comportamentale e ambito delle conoscenze scientifico-filosofiche che caratterizzava il mondo interiore di Cecilio sarà compresa da Ottavio e smascherata nella sua irrazionalità. Alcuni passaggi tratti dai capitoli iniziali dell'intervento dell'oratore pagano come V, 2 (*omnia in rebus humanis*

---

<sup>209</sup> Definito in III,1 " *Hominem domi forisque lateri tuo inhaerentem*".

<sup>210</sup> Moricca, U. (1933) p. 18. Per una rassegna delle accuse contro i Cristiani concepite nell'ambito filosofico greco si consideri le tesi sostenute da Celso nel *Discorso vero*.

<sup>211</sup> Conte, G. B. (2007) pag. 21

<sup>212</sup> Cfr. *de nat. deo*. III, 4, 9 (discorso di Cotta)

*dubia, incerta, suspensa magisque omnia verisimilia quam vera*), e VI, 3 (*quippe antiquitatis caerimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consueti quantum adstruxerit vetustatis*) lasciano intravedere le parole chiave del discorso di Cecilio, nel quale si evincono lessemi appartenenti ai campi semantici del dubbio, dell'incertezza e della tradizione. Le posizioni espresse da Cecilio nell'*Octavius* avvicinano questo personaggio ai sentimenti e alla visione del mondo, sia di Cotta nel *de natura deorum* di Cicerone, che di Celso nel *Discorso di verità*<sup>213</sup>. La tesi di Cecilio (VI,1), inoltre, è ben inserita nel clima culturale della neosofistica, rappresentando nella sua formulazione l'espressione del programma politico imperiale incentrato sulla difesa della romanità e sulla promozione della *concordia*. Sotto il profilo dell'analisi argomentativa e retorica, comunque, la tesi dell'oratore pagano pone un problema rilevante in merito alla sua classificazione in base alla dottrina degli *status*. Nelle pagine di questo studio la tesi di Cecilio è stata considerata all'interno della *qualitas* comparativa, ma la relazione tra il pensiero espresso dall'oratore pagano nella *ratio* intorno all'esistenza di una divinità, e la tesi del suo *sermo* rimane di difficile comprensione<sup>214</sup>. Se intimamente non si crede nell'esistenza delle divinità, come è possibile reputare azione onesta ed utile continuare ad accettare la *disciplina maiorum*?<sup>215</sup> Si può discutere della *qualitas* di un gesto sapendo che questo sia fondato su una inconsistenza? È possibile parlare del *quale sit* ignorando *l'an sit*?<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> Negli argomenti di questi ultimi è possibile intravedere la difficoltà della filosofia ellenistico-romana nel dare risposte definitive, complete ed esaustive alle esigenze spirituali dei ceti colti.

<sup>214</sup> Ottavio in XVI,1 così si esprime intorno al discorso di Cecilio: "*Nec dissimulabo principio ita Natalis mei errantem, vagam, lubricam nutasse sententiam, ut sit nobis ambigendum, utrum versutia turbata sit, an vacillaverit per errorem*".

<sup>215</sup> Nel secondo capitolo di questo lavoro, nel corso dell'analisi della tesi di Cecilio, si cercherà di comprendere la natura complessa della proposizione del pensatore pagano.

<sup>216</sup> Una motivazione di questa posizione può essere trovata nella differenza che esisteva nel mondo romano tra la sfera della religiosità e l'atteggiamento filosofico. In questioni di religione vigeva il rispetto della tradizione, la discussione filosofica, invece, era lo spazio dell'argomentazione e della razionalità (cfr. *de nat. deo*. III, 2, 6). Su tale aspetto si consideri la riflessione sul termine *religio* condotta nella nota, contenuta in questo capitolo, numero 226. Cecilio pone la tesi pensando al tasso di probabilità e di credibilità di quest'ultima e scegliere la *vetustas*, l'*utilitas* e la *salubritas* (VIII,1) della religione tradizionale garantiva un grado maggiore di credibilità iniziale. Si potrebbe cogliere,

Il personaggio di Ottavio incarna, invece, il pensatore che ha compreso e abbandonato il mondo vano e superstizioso delle credenze pagane, che ha cambiato il suo genere di vita convertendosi al Cristianesimo, che ha deciso di “abbandonare le opinioni degli antichi qualora fossero false”<sup>217</sup>. Nel suo pensiero non si intravedono incertezze gnoseologiche, nella sua persona non esistono dicotomie tra conoscenze possedute e pratiche comportamentali, la sua vita è informata dalla coerenza. Il personaggio di Ottavio rappresenta il pensatore che ha scelto il modello di vita adottato dai Cristiani, dopo aver compreso che la profonda purezza e razionalità dei loro costumi era lo specchio della verità che possedevano. La differenza a livello gnoseologico tra Cecilio e Ottavio viene rivelata dalle affermazioni contenute nelle premesse dei rispettivi discorsi, contrariamente a Cecilio, Ottavio dimostra di avere fiducia in una verità e di non oscillare tra posizioni contrastanti<sup>218</sup>.

Minucio interviene palesemente nell’opera come κριτής<sup>219</sup> nei capp. XIV, 2-7 e XV, 2 prima ricordando ai due contendenti la finalità della controversia in atto (condotta non per acquistare lode, ma per indagare il vero “*sed veritati disceptatio vestra nitatur*”), poi, rivolta l’attenzione agli ascoltatori,<sup>220</sup> esprimendo la propria preoccupazione per la loro

---

inoltre, dietro l’affermazione dell’oratore pagano la preoccupazione per diffusione del cristianesimo nelle classi colte romane; la posizione da lui espressa, quindi, potrebbe essere stata rivolta sia ai neoconvertiti cristiani per farli riflettere sul mondo di relazioni e privilegi che hanno lasciato, sia ai praticanti la *religio* tradizionale per esortarli a non abbandonare la *disciplina maiorum*. Sarebbe da considerare anche la politica imperiale della *concordia*, la potrebbe avere avuto un peso rilevante sulla formazione di posizioni simili a quella espressa da Cecilio nell’*Octavius*.

<sup>217</sup> Giustino Apologia I, 2,1: “la ragione suggerisce che quelli che sono davvero pii e filosofi onorino e amino solo il vero, evitando di seguire le opinioni degli antichi qualora siano false. Infatti la retta ragione suggerisce non solo di non seguire chi agisce o pensa in modo ingiusto, ma bisogna che in ogni modo e al di sopra della propria vita, colui che ama la verità, anche se è minacciato di morte, scelga sia di dire sia di fare il giusto”

<sup>218</sup> *Oct.* XVI,1 “*nec dissimulabo principio ita Natalis mei errantem, vagam, lubricam nutasse sententiam, ut sit nobis ambigendum, utrum versutia turbata sit, an vacillaverit per errorem*”; XVI,3 “*cui non est veri stabile iudicium, prout infida suspicio spargitur, ita eius dubia opinio dissipatur*”, XVI 4 “*una veritate confirmata probataque.*”

<sup>219</sup> Nonostante l’ambientazione da processo giudiziario, la funzione di Minucio non consisterà, in realtà, nel pronunciare una sentenza, bensì nel promuovere la criticità, egli incarna la figura ideale di ascoltatore- κριτής (*Rhet.* 1358b 1-2).

<sup>220</sup> *Oct.* XIV, 4

incapacità a distinguere il vero dal falso. Se Minucio, nel suo ruolo di personaggio dell'*Octavius*, sostiene la criticità, come autore dell'opera esige lo stesso atteggiamento dai suoi lettori. L'incertezza che sembra avvolgere ogni cosa, afferma Minucio, è il risultato di questa incapacità a discernere e dell'avventatezza con cui si presta consenso alle affermazioni altrui. Il giudice chiude il suo intervento dichiarando: "*id quod criminarius, inquam, in commune, nisi fallor, compendium protuli, ut examine*<sup>221</sup> *scrupoloso nostram sententiam non eloquentiae tumore, sed rerum ipsarum soliditate libremus.*"<sup>222</sup> L'intervento di Minucio, compreso all'interno di una discussione critica, è da intendersi come esortazione, rivolta agli oratori, ad orientare le loro azioni verso la risoluzione della divergenza di opinioni e a rispettare la regola della pertinenza.

Il suo discorso si presenta strutturato sulla opposizione *eloquentia/veritas*, i lessemi si dispongono all'interno del testo in due campi semantici antitetici: "*tumor, subtilitas et ubertas dicendi, verborum lenocinia*" fanno riferimento al termine *eloquentia* mentre *quae recta sunt, singula ponderemus, soliditas rerum*<sup>223</sup> (XIV,7) sono in relazione con il concetto di *veritas*. Il tenore complessivo dell'intervento di Minucio si avvicina allo spirito che dovrebbe animare una discussione critica nella quale "il potere o la forza non sono decisivi, lo sono invece la qualità dell'argomentazione e la critica."<sup>224</sup> La posizione di *iudex (ut libram teneas aequissimi iudicis, V,1)* implica che Minucio nella dimensione

---

<sup>221</sup> *Examen* (costituito da *ex+ago*) indica lo spingere fuori da luogo chiuso, quindi portare alla luce la realtà intima di un fatto. *Soliditas* (derivato da *salus* con significato di intero), rimanda all'idea di compattezza, evocando assenza di ambiguità e verità sostanziale delle prove. Minucio intende riportare la disputa con i lessemi *examine* e *soliditas rerum* nel campo del confronto giocato sulla verità degli argomenti adottati dai contendenti. Parallelamente si sta rivolgendo ai lettori dell'opera invitandoli a vagliare e valutare le argomentazioni di Cecilio e Ottavio, campioni di due diverse Weltanschauungen, secondo ragione senza lasciarsi irretire da componenti esterne alla ragione.

<sup>222</sup> *Oct. XV,2*

<sup>223</sup> *Oct. XIV,7* "*Nos proinde solliciti, quod utrimque omni negotio disseratur et ex altera parte plerumque obscura sit veritas, ex altero latere mira subtilitas, quae nonnumquam ubertate dicendi fidem confessae probationis imitetur, diligenter quantum potest singula ponderemus, ut argutias quidem laudare, ea vero quae recta sunt, eligere, probare, suscipere possimus*". Risulta forte l'invito di Minucio a ponderare criticamente gli argomenti e a prestare attenzione all'abbondanza delle parole e alla sottigliezza dell'argomentare potendo queste imitare l'attendibilità di una prova. La scelta di una tesi deve cadere su ciò che risponde a giustizia. *Rectus* indica ciò che è dritto schietto, senza artifici, coerente, giusto.

<sup>224</sup> Emeren, F. H. van (2008) p. 116

testuale dell'*Octavius* si fa carico di un punto di vista laico, di un giudizio obiettivo<sup>225</sup>, la stessa obiettività che Minucio richiede ai suoi lettori per valutare la proposta contenuta nella sua opera.

### ***1.11 Genere letterario***

Prima di considerare se sia possibile ascrivere l'*Octavius* all'interno di un genere letterario tradizionale e di esaminare le relazioni tra l'apologia e le forme della tradizione, si tenterà di cogliere la specificità del fine perseguito dall'apologia di Minucio Felice.

L'apologia in questo studio è stata interpretata come uno strumento conoscitivo preparatorio all'azione, come ricerca di una strada per annunciare. L'intenzione di annunciare implica in primo luogo il chiarimento interno al soggetto, successivamente la conoscenza dell'altro. Senza questa fase dedicata alla conoscenza di sé, incontrare l'altro, comunicarsi, farsi riconoscere e individuare nella propria unicità e realtà diventa impossibile e parimenti diventa impossibile accogliere l'altro. L'attività dell'annuncio finalizzato alla conversione del pagano<sup>226</sup> era operazione caratterizzata da un grado elevato di responsabilità, un'azione comunicativa o un concetto usato in modo poco opportuno avrebbe pregiudicato per sempre la possibilità di relazionarsi con l'altro: l'apologista era condannato a non sbagliare. Tale specificità del discorso apologetico, non permette di ascriverlo ad uno dei generi letterari tradizionali in quanto estremamente polimorfo.

La dimensione della ricerca è di importanza fondamentale per un genere letterario destinato a farsi carico del confronto tra due culture: la conoscenza profonda di sé e dell'altro sono requisiti imprescindibili per far sì che il tentativo di dialogo interculturale non fallisca ancora prima di essere stato intrapreso. Si procederà adesso nell'individuazione nell'*Octavius* della presenza degli elementi formali appartenenti ai *genera causarum* classici.

---

<sup>225</sup> Obiettività che nel processo accusatorio il giudice consegue con una riflessione *secundum conscientiam* sugli argomenti espressi da entrambe le parti.

<sup>226</sup> Rizzi, M. (1993) p. 209-213

La presenza di alcuni termini di grande pregnanza semantica disseminati nei primi capitoli (I-V) permette di individuare alcuni caratteri macroscopici dei generi letterari classici presenti nell'apologia di Minucio. Lessemi o sintemi come *disputatio* (I,5), *veram religionem*<sup>227</sup> (I,5), *inscientiae*<sup>228</sup> (IV,3), *sapientiam*<sup>229</sup> (IV,4), *arbiter*<sup>230</sup> (V,1), *libram iudicis* (V,1), *adhuc ipsa philosophia deliberat* (V,5), oppure come *at nos pudorem non facie, sed mente praestamus; [...]* *Convivia non tantum pudica colimus sed et sobria ...casto sermone, corpore castiore...* (XXXI,5) si possono organizzare in tre gamme semantiche appartenenti rispettivamente all'ambito della filosofia, all'ambito della prassi processuale, all'ambito epidittico, collocando così il testo dentro la cornice

---

<sup>226</sup> La *religio* ha valore politico e sociale. Ne vengono fornite in epoca classica due differenti etimologie: la prima avanzata da Cicerone che intende *religio* come un sostantivo deverbale del verbo *legere* inteso nel significato etimologico della radice i.e. *√lg*, quindi nel senso di 'cogliere, raccogliere, riunire'; la seconda ipotizzata da autori cristiani come Lattanzio e Tertulliano i quali considerano il sostantivo come derivato del verbo *ligare* 'legare'. Per il glottologo Emile Benveniste tra le due proposte è da preferire la prima. *Religio* potrebbe significare etimologicamente 'ritornare su ciò che si è fatto' e quindi 'massima attenzione nello svolgere un compito'. Il termine non implicherebbe in prima istanza il rapporto con il divino, ma farebbe riferimento al metodico esercizio del culto. Cicerone in *de inv.* II,161 dice: *religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert*. La religione quindi esula dalla natura della divinità, rappresenta un insieme di istituzioni e di riti che non coinvolge le credenze. Per l'Arpinate la religione è concepibile come mezzo fondamentale per garantire la compattezza e la funzionalità dello Stato. Nel testo di Minucio unire un termine come *religio*, legato alle manifestazioni cultuali, all'aggettivo *veram* significa avere l'intenzione di spostare il discorso religioso nell'ambito della ricerca filosofica sul concetto di vero.

<sup>228</sup> *Inscientia*: in senso generale il termine assume il significato di non conoscere, non sapere; in ambito filosofico assume la connotazione di ignoranza filosofica, sapere non fondato, non consapevole. Nel pensiero aristotelico la scienza è conoscenza dimostrativa, ovvero conoscenza attraverso la quale "si conosce la causa di un oggetto cioè si conosce perché l'oggetto non può essere diverso da com'è" (An. Pr. I, 2, 71b 9 e sgg.). Per lo stoicismo "la scienza è la comprensione sicura, certa e immutabile fondata sulla ragione" (Sesto E. Adv. Math. VII, 151). L'accusa di *inscientia* quindi coinvolge la sfera filosofica, Cecilio si è sentito chiamare in causa come filosofo.

<sup>229</sup> *Sapientia*: in latino indica l'abilità nel giudicare il valore e il corso delle cose, il saper essere prudente nel giudicare. Cecilio usa questo termine in risposta al giudizio espresso da Ottavio (III,1). Sino ad Aristotele e in Platone sapienza e saggezza si sovrapponevano, indicavano la condotta razionale della vita umana, con Aristotele la sapienza diventa la "più perfetta delle scienze. Il sapiente deve sapere non solo ciò che deriva dai principi ma essere nel vero anche intorno ai principi. Sicché la sapienza può dirsi insieme intelletto e scienza ed essendo a capo delle scienze sarà la scienza delle cose più eccellenti" (EN. VI, 7, 1141a 16). L'oggetto specifico della sapienza è il necessario: ciò che non può essere altrimenti (EN, 1041b 11).

<sup>230</sup> *Arbiter* chi giudica e modifica una situazione secondo equità e secondo il suo personale apprezzamento, *iudex* chi giudica e modifica una situazione secondo la *lex*.

di un *genus mixtum* caratterizzato dalla confluenza e fusione, dei tratti distintivi del dialogo filosofico, del dibattito giudiziario e della dimostrazione in ambito etico.

L'*Octavius* si presenta come dialogo filosofico nelle sequenze testuali dedicate alle considerazioni intorno alla natura divina<sup>231</sup> e alla natura dei fenomeni fisici; delle tre funzioni del dialogo<sup>232</sup> filosofico classico, l'*Octavius* rivela, quando vengono affrontate questioni di fisica e gnoseologia, una dialogicità intesa prevalentemente come argomentazione con fini persuasivi<sup>233</sup> e come libera ricerca della verità. Quest'ultima dimensione del dialogo viene sviluppata in un contesto di comunità di amici<sup>234</sup> i quali nel clima dell'*otium* si impegnano a discutere intorno ad un tema. Da considerare, inoltre, pertinente ai caratteri del *sermo philosophicus* anche l'esito della disputa: la conversione di Cecilio al Cristianesimo. Nella cultura latina pagana, infatti, il concetto di conversione rimane limitato al solo ambito della filosofia. Tra le forme del dialogo filosofico tramandate dalla tradizione classica, Minucio privilegia la forma del monologo dove il confronto non si sviluppa su un serrato scambio di domande e risposte tra i partecipanti, ma è costituito da due monologhi che si contrappongono.

Appartengono al *genus iudiciale*, invece, quelle sezioni di testo dove Cecilio e Ottavio sono impegnati nell'accusare l'avversario e nel difendere le proprie posizioni di fronte al giudice Minucio chiamato a pronunciarsi in seguito alle due arringhe. Nei segmenti

---

<sup>231</sup> Nel mondo latino le questioni riguardanti la natura divina sono di pertinenza della filosofia e non della religione. Classicamente la filosofia si divideva in tre settori: fisica, dialettica ed etica, le riflessioni sulle divinità erano oggetto di studio della fisica, poiché all'interno di essa venivano condotte ipotesi sulla natura e sull'origine del mondo.

<sup>232</sup> Generalmente nell'ambito della filosofia greca si possono distinguere tre funzioni del dialogo filosofico: a) dialogo inteso come tecnica argomentativa finalizzata alla persuasione, b) dialogo inteso in senso soggettivo o intersoggettivo come libera attività di ricerca, c) dialogo inteso come scienza della articolazione delle idee.

<sup>233</sup> Condotta in un contesto comunicativo dove la dimensione agonistica risulta preponderante e il fine è rappresentato dalla vittoria. Cfr. *Inst.or.* V,12, 22 "*iam in schola victoria spectet et ferire vitalia ac tueri sciat*"

<sup>234</sup> I tre personaggi dell'*Octavius* sono tre amici che nel periodo delle *feriae* autunnali si concedono una passeggiata lungo il litorale di Ostia. Durante una pausa da tale attività, Minucio, Cecilio e Ottavio, seduti sugli argini posti a protezione dei bagnanti, danno vita al dialogo. Tutto l'*exordium* vede nel valore condiviso dell'amicizia un terreno di incontro tra concezioni teologiche diverse e un punto di partenza per costruire percorsi esistenziali fondati sui medesimi ideali.

testuali riconducibili al *genus iudiciale* si riscontra una forte incidenza della *pistis* fondata sul *pathos*, finalizzata a rafforzare l'azione di demolizione della credibilità dell'antagonista mettendone in risalto l'irrazionalità comportamentale. Appartiene alla prassi giudiziaria anche la modalità adottata da Ottavio nella sua replica alle accuse di Cecilio: essa viene condotta nella forma della anticategoria (*status traslationis*), nelle sezioni testuali strutturate secondo questa strategia il difensore accusa l'accusatore della stessa colpa che aveva rimproverato all'accusato.

Oltre a queste due dimensioni, di disputa filosofica e *sermo iuducialis*, è presente anche la componente epidittica nei capitoli in cui si presentano i costumi dei cristiani, in antitesi a quelli pagani (*at nos...* XXX, XXXI) e si mostra la natura razionale di questi.

La polimorfia dell'apologia come genere letterario ha spinto gli studiosi ad individuare diverse finalità nella sua struttura, come per esempio accade per J.Quasten<sup>235</sup> che isolò dentro il genere apologetico tre obiettivi: a) confutare le calunnie dei pagani e rispondere sostenendo l'integrità e l'onestà di costumi cristiani, b) esporre l'assurdità e l'immoralità del paganesimo indicando nel Dio cristiano l'unica idea corretta di dio, c) dimostrare che la filosofia non ha raggiunto la verità piena. Dalla lettura dei testi apologetici emergono in modo incontrovertibile tutti questi aspetti, ma se si provasse a condurre una ricerca per scoprire l'essenza dietro le forme si scoprirebbe che tutte queste finalità trovano unità e superamento nell'attività principale dell'apologia: convertire. L'epilogo dell'*Octavius* con il suo esito risulta indicativo in tal direzione. La rilettura della conclusione della seconda Apologia di Giustino,<sup>236</sup> autore vicino concettualmente a Minucio, potrebbe aiutarci a comprendere la finalità del genere apologetico. L'apologia è la sintesi di vari generi attestati dalla tradizione e ne rappresenta il superamento, essa è da collocarsi dentro la dialettica vecchio/nuovo come appello del nuovo al vecchio, come invito a quest'ultimo a superarsi, a riscoprire il valore della verità nella razionalità dei comportamenti umani. *Genus novum* che non si identifica nel genere deliberativo, nel

---

<sup>235</sup> Quasten, J. (1967) p. 166ss.

<sup>236</sup> Giustino II, 15, 2-3 "se voi apporrete la vostra firma a questo libretto, noi lo faremo conoscere a tutti, affinché se possibile, siano indotti a mutare. Solo a questo scopo abbiamo composto questi discorsi. 4. Ma ormai termineremo, avendo fatto quanto era in noi, e con la preghiera che tutti gli uomini, nella loro totalità, siano resi meritevoli della verità."

genere *iudiciale* o nell'epidittico, che non esaurisce il suo compito nel fornire ragione della fede cristiana (1Pt. 3,15), ma risponde, oltre a tutte queste finalità, alla volontà di annunciare, chiamare alla conversione. *Genus novum* per un *homo novus*.

Una riflessione sul verbo *reformare* presente in I, 5 e sulla coppia ridondante *convincam et redarguam* attestata in XVI, 4 potrebbe aiutare a definire ulteriormente lo scopo principale dell'apologista.

*Reformare* principalmente indica l'azione del dare una forma nuova, e se la *morphe* rappresenta l'espressione di un'essenza, dare una nuova forma ad un qualcosa che già esiste implica in primo luogo il favorire un cambiamento interiore.

A livello di *dispositio*, il verbo *reformare* collocato nel capitolo proemiale sembra togliere ogni suspanse per il finale e sembra, insieme alla sua determinazione *veram religionem*, sancire una dicotomia tra l'apologista e il suo destinatario pagano.<sup>237</sup> Il verbo *reformare* in nesso con *veram religionem* in ambito religioso classico non ha molto senso,<sup>238</sup> si parla di conversione nel mondo greco-latino prevalentemente in ambito filosofico, Seneca in *Ep.* I, 6, 1 scrive “*Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari; nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse quod mutandum sit. Quidni multa habeam quae debeant colligi, quae extenuari, quae attolli? Et hoc ipsum argumentum est in melius translatis animi, quod vitia sua quae adhuc ignorabat videt; quibusdam aegris gratulatio fit cum ipsi aegros se esse senserunt.*” *Transfigurari* indica radicalità del cambiamento, comporta un nuovo genere di vita. Quindi, parlando di *reformare* Minucio inserisce il Cristianesimo nel novero delle filosofie ponendola come unica vera<sup>239</sup>. Nel valore semantico di *reformare* confluisce la valenza di *metamorpheoo* desunta da Minucio dalla tradizione neotestamentaria (Rm. 12,2 e Galati 4,19), i limiti lessicali di *reformare* si spostano in avanti a contatto con la lingua del NT, il verbo

---

<sup>237</sup> Scavando, così, un vallo insormontabile tra detentori della verità e appartenenti al mondo dell'errore.

<sup>238</sup> Bardy, G. (2002) p. 53

<sup>239</sup> Giustino II, 10, 1-2 “la nostra dottrina dunque appare più splendida di ogni dottrina umana, perché per noi si è manifestato il Logos totale, Cristo, apparso per noi in corpo, mente, anima. Infatti tutto ciò che rettamente enunciarono e trovarono via via filosofi e legislatori, in loro è frutto di ricerca e speculazione, grazie a una parte di Logos.”

conserva la pervasività della conversione filosofica classica, ma introduce un nuovo rivoluzionario rapporto personale con la divinità: non ci si converte alla ragione ma alla razionalità dell'amore. La carica eversiva del verbo con la sua espansione diretta viene attenuata sia dalla costruzione etica del personaggio di Ottavio avvenuta nei primi quattro paragrafi del capitolo, sia dalla non estraneità del concetto nel lessico filosofico classico. *Reformavit ad veram religionem* (I, 5) svolge, inoltre, nel suo valore prolettico una funzione cooptante: è in grado di attivare la curiosità e la concentrazione del destinatario sulla modalità della disputa e sugli argomenti dei disputanti, evitando che il desiderio di scoprire l'esito faccia sorvolare sulle prove addotte nel dibattito. Il contesto lessicale immediato, con *gravissima disputatione*, suggerisce che è possibile in ambito religioso, attraverso il confronto, arrivare al vero, che si può essere *reformati*. *Reformare* è come un faro che indica la strada per la conversione, pone solo una condizione: nel confronto tra modelli religiosi e nella valutazione di quale di essi sia meglio accettare non si abbandoni la via della razionalità<sup>240</sup>. L'uso di questo verbo lascia comprendere come la comunità cristiana romana del II secolo d.C. avesse raggiunto già una solida sistemazione del suo pensiero e una matura consapevolezza circa il possesso della strumentazione espressiva, adeguata per accettare e vincere il confronto con il mondo pagano. Se si considera il secondo valore del prefisso *re* presente in *reformare*, ovvero riportare qualcosa allo stato precedente, l'idea trasmessa dal verbo si arricchisce maggiormente con il senso di riportare l'uomo alla sua struttura originaria, convertirsi al Cristianesimo, allora, viene presentato come unica cosa possibile, come cosa del tutto naturale. L'apologia, in questo modo, diventa appello al vecchio e si configura come invito a ri-abbracciare le strutture universali originarie.

Soffermandosi sul passaggio di XVI,4 è possibile constatare come *convincam* porti con sé l'immagine di scontro ereditata dal verbo *vinco*,<sup>241</sup> abbinata alle idee di confronto, di

---

<sup>240</sup> Negli apologisti la ragione non è mai dissociata dalla giustizia, è sempre ben in evidenza il legame tra *ratio* e *iustum*. Cfr. Giustino I, 2,1.

<sup>241</sup> *Vinco* (dalla radice indoeuropea  $\sqrt{\text{wei-k}}$ , combattere, vincere, costringere) ha in sé un forte valore agonistico come si evince anche dalla definizione che viene data del verbo nel Lexicon di Forcellini E. (1965) tomo IV p. 994: "*vinco est supero, in certamine superior sum, victoriam reporto.*" La medesima forza si conserva nel deverbale intensivo *pervicax* e nel sostantivo *pervicacia* (ger. \*weiga, weigam, wigam con il valore di Kampf). Per il verbo composto *convinco* così si esprime Forcellini

piegare con la forza: il concetto di vincere presuppone la propria superiorità. Il prefisso *con* conferisce al verbo base valore momentaneo oltre a conservare i suoi valori di andare insieme verso un luogo e di conclusione di un processo. La forma composta, quindi, assume il significato di “piego, vinco in uno scontro, ti costringo a riconoscere, ad arrivare alla meta che mi prefiggevo di conseguire insieme a te”.<sup>242</sup> Con *vinco* e *convinco* sono presenti come argomenti *ratio, veritas, argumentis*, così *convinco* prevede oltre all’idea di scontro l’argomentazione: si risulta vincitore con il *logos*. Usato nel contesto dell’*Octavius*, implica la consapevolezza di possedere argomenti più forti rispetto alla controparte in grado di piegare e schiacciare l’interlocutore. Il soggetto che si propone di convincere si propone di vincere sull’altro in modo così schiacciante da indurre l’altro a riconoscere di essere in errore ed ammettere la sconfitta.

Il verbo *redarguam*,<sup>243</sup> reduplicante secondo l’*usus scribendi* minuciano, rinforza l’azione di *convincam* e la specifica, conferendo al nesso verbale un senso di definitivo e inappellabile. Il messaggio trasmesso dall’apologista attraverso questi verbi lascia inferire al lettore che, comportandosi secondo ragione, non si può fare a meno di accettare il Cristianesimo, la conversione risulta essere una necessità. *Convinco* e *redarguo* sono verbi commissivi molto forti, il senso di forza e sicurezza promanante da *reformare* si precisa e si intensifica attraverso questa coppia verbale, viene confermata così l’idea che essere *reformati* è possibile e avviene attraverso l’uso della ragione. I tre verbi presenti nell’*Octavius* risultano estremamente indicativi della maturità concettuale del cristianesimo di Minucio, pronto a confutare le accuse pagane e a confrontarsi con il pensiero classico ad armi pari. Essi indicano anche la chiara comprensione della debolezza del sistema tradizionale<sup>244</sup>: il mondo circostante si affannava nella ricerca di

---

E. (1965) tomo I p. 859: “*vinco aliquem rationibus et argumentis ut manifeste res fiat et nullus responsioni sit locus.*” Invece *persuadeo* con la *suavitas* e la profusione di essa (*per*) porta l’altro a pensare o agire avvolgendolo, sommergendolo, pervadendolo, permeandolo, emozionando ed evitando duri scontri frontali.

<sup>242</sup> Cfr. i valori semantici dei verbi *cogo, cumvenio, constringo*

<sup>243</sup> Forcellini, E. (1965) tomo IV p. 39: “*est idem atque arguendo repello, falsum esse doceo, revinco, convinco.*”

<sup>244</sup> Cfr. XVI 1-3

qualcosa in cui convertirsi per trovare quiete, il Cristianesimo offriva la possibilità di trovare soluzione alle insoddisfazioni spirituali in modo definitivo.

Nell'apologia, in questo appello al vecchio, era in gioco la verità e con essa la via per conseguirla pienamente; Minucio ribadisce la centralità del vero (XIV,2) ma questo tema coinvolge anche altri autori come Tertulliano<sup>245</sup> e Giustino<sup>246</sup> che aprono le loro apologie con il riferimento alla verità; uguale attenzione era rivolta allo stesso problema anche in ambito pagano se si pensa all'Ἀληθῆς λόγος di Celso.

### ***1.12 Genera elocutionis***<sup>247</sup>

Per chiarire come il concetto di *genus elocutionis* sia stato interpretato in questa analisi delle modalità di scrittura presenti nell'*Octavius*, vengono premesse alcune considerazioni metodologiche. L'indagine sulla struttura originaria del termine *genus* ha consentito l'individuazione in esso di un doppio livello semantico: uno relativo al termine *genus* inteso come modalità espressiva utilizzata dall'autore dentro un blocco funzionale del *sermo* con una sua precisa finalità, l'altro relativo a un *Genus/Logos* operante in tutto il discorso, espressione del pensiero di Minucio, della sua struttura interiore, generata da essa e in grado di generare a sua volta, in questo secondo aspetto il lessema assume le prerogative del Logos della tradizione teologica.

Χαρακτήρ,<sup>248</sup> corrispettivo greco di *genus dicendi*, indica chi incide, ciò che è stato inciso, la struttura profonda fisica e spirituale che l'uomo porta con sé e che fa parte integrante della persona. Quindi *Genus* ha in sé questi due aspetti: struttura visibile nel

---

<sup>245</sup> Apol. 1,1: "*liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum adaures vestras pervenire*".

<sup>246</sup> Ap. 1,2,1, "...chi è amante della verità (φιλαλήθη) deve scegliere di dire e fare ciò che è giusto in ogni modo e a costo della sua stessa vita, se anche lo minacci la morte".

<sup>247</sup> Le strategie relative ai *genera elocutionis tenue, grave e medium* non sono operative con la stessa intensità in ogni sezione del testo, all'interno dell'intera opera si realizza un'alternanza tra sezioni retoricamente marcate (o in modo *tenue* o *grave*) e sezioni vicine al grado zero dove l'elaborazione formale sembra meno evidente.

<sup>248</sup> Termine derivato dal verbo *χαράσσω* (gratto, incido). Nel testo del Περί ἐρμηνεύειας l'Autore, che la tradizione individua in Demetrio, per indicare lo stile *tenue* parla di *χαρακτήρ ισχνός*.

senso di soluzione formale (*genus*) e struttura profonda spirituale intesa come disposizione dello spirito (*Genus*).

Spesso il *genus elocutionis* è stato inteso solo come mera soluzione formale appartenente alla dimensione dell'*elocutio* e fungente da *ad inventionem adcommodatio* (*Rhet. ad Her.* 1,2,3). Il *genus dicendi* veniva così chiamato a partecipare della divisione interna al sistema lingua tra *verba* e *res*. All'interno di questa proposta di analisi dell'*Octavius* esso è stato considerato come la rivelazione, secondo i criteri dell'*aptum* e della *perspicuitas*, della struttura intima dell'autore. Il *Genus elocutionis* generale è il frutto del pensare se stessi fino in fondo, è *forma mei excogitata*, rappresenta l'essenza della persona, legata alla possibilità di un risuonare esterno<sup>249</sup>, di un rendere manifesto<sup>250</sup>. Questo *Genus* informa il *sermo* ed è individuabile nella tesi, nella conclusione e negli *argumenta*. L'*elocutio (lexis)* come espressione verbale<sup>251</sup> del *Genus* non è separata dalla teoria dell'argomentazione, è parte della *techne*<sup>252</sup> del discorso persuasivo. "Nell'ambito di questa *techne*, la *léxis* non ha una funzione puramente esornativa, non è l'elemento deduttivo contrapposto a quello argomentativo, ma una delle componenti che contribuiscono dall'interno, alla persuasività dell'argomento."<sup>253</sup> La tradizione greco-latina ha tramandato tre *genera elocutionis* in rapporto alla distinzione peripatetica dei fenomeni naturali in tre forme: una forma forte (*hadrós*), una forma debole (*ischinós*) e una forma intermedia (*mesós*). Si trattava di un modello di classificazione dei fenomeni che "operava trasversalmente come sistema unificatore di un sapere multidisciplinare ed enciclopedico"<sup>254</sup> (in medicina, per esempio, *hadrós* indicava un tipo struttura somatica,

---

<sup>249</sup> Gadamer, H.G. (2001) p. 484

<sup>250</sup> Gadamer, H.G. (2001) p. 483

<sup>251</sup> Cfr. *Poet.* 1450b 15. "Lexis è il nome generico con cui viene designato l'insieme variegato dei comportamenti specie-specifici umani connessi con l'uso del linguaggio." (Lo Piparo 1999, p. 122)

<sup>252</sup> "Tre sono gli aspetti che si devono trattare relativamente al discorso: prima di tutto da dove si traggono le pisteis, n secondo luogo ciò che riguarda l'espressione verbale e, in terzo luogo, in che ordine bisogna disporre le parti del discorso." (*Rhet.* 1403b 6-8)

<sup>253</sup> Piazza, F. (2008) p. 140

<sup>254</sup> Calcante, M. (1992) p.7

in retorica lo stile forte o grande era caratterizzato da una scrittura con un tasso elevato di artificiosità).

Ai tre *genera* sono stati assegnati, nel sistema retorico classico, tre scopi: *docere* per il tenue, *movere* per il grande, *delectare* per il medio.

Nella tabella redatta di seguito vengono delineati i caratteri di ciascun *genus elocutionis* in base all'utilizzo che all'interno dell'*Octavius* ne viene fatto da Minucio Felice.

Tabella dei *genera dicendi*

	Tenue	Medio	Grande
Tratti semantici	<p>I tratti semantici riconducibili al <i>genus tenue</i> evidenziano l'assenza di qualità nel pensiero e nel comportamento dell'interlocutore.</p> <p>Esempi di lessemi utilizzati per definire l'atteggiamento altrui come <i>stultitia</i>, <i>empietas</i>, <i>credulitas</i>, <i>audacia</i>, <i>temeritas</i>, <i>superstitio</i>.</p> <p>Le strategie retoriche</p>	<p>I tratti semantici riconducibili al <i>genus medium</i> vengono espressi in forma comparativa, essi hanno attinenza con l'area del più probabile, del più adatto, del più utile.</p> <p>Generalmente si può parlare di tratti che possono essere ricondotti alle sfere dell'incertezza e del dubbio.</p>	<p>I tratti semantici riconducibili al <i>genus grave</i> fanno riferimento all'ambito dell'<i>admirabilis</i>, della verità assoluta, della certezza della verità. Si può parlare nella scrittura secondo il <i>genus grave</i> di lessico della presenza.</p>

	<p>adottate nella <i>elocutio</i> in <i>genus tenue</i> sono identificabili nella polemica, nella <i>indignatio</i>, nella parodia, nella <i>immutatio</i> sintattica.</p>		
Modello teologico	<p>Modello della negazione. Tale <i>genus</i> viene impiegato per evidenziare l'assenza di divinità o l'assenza di partecipazione del divino nella storia, viene negata con questa modalità espressiva l'esistenza della provvidenza</p>	<p>Modello del dubbio e della probabilità. fondato sull'adesione esterna alla <i>religio</i> tradizionale. Questo <i>genus</i> svolge un ruolo determinante quando si esprime incertezza sulle cose divine oppure si propone l'adesione al modello teologico che presenta un grado maggiore di probabilità.</p>	<p>Modello della presenza. Il <i>genus grave</i> viene utilizzato sia per esprimere l'ipotesi teologica monoteista fondata sull'idea di una divinità trascendente e onnipotente sia per sostenere l'esistenza di una Ragione divina ordinatrice.</p>
Modello fisico	<p>In tale <i>genus</i> viene negato ogni riferimento alla creazione: le dinamiche cicliche di aggregazione casuale e disaggregazione</p>	<p>Il <i>genus medium</i> non si fa portare di un modello fisico proprio, trova impiego nella proposizione di ipotesi cosmologiche</p>	<p>Il <i>genus grave</i> è legato ad un modello fisico che si fonda sull'idea di un universo armonioso creato e ordinato dalla Ragione divina.</p>

	governano la vita della materia.	ritenute dotate di un maggiore tasso di probabilità.	
Finalità	Attraverso tale <i>genus tenue</i> l'oratore persegue la demolizione del pensiero e delle credenze dell'interlocutore.	Con il <i>genus medium</i> l'oratore propone un modello di vita dotato di un buon grado di credibilità. Viene proposto come criterio di scelta il concetto di probabile. La ragione viene intesa come razionalità limitata.	Per mezzo del <i>genus grave</i> l'oratore si fa latore di un modello razionale e certo. Viene proposto come criterio di scelta la ragione. Questa viene intesa come carattere proprio dell'uomo in grado di leggere con certezza il reale.

I caratteri del discorso di Cecilio vengono colti da Ottavio (XVI, 2) in questi termini: “*nam interim deos credere, interim se deliberare variavit.*” E’ possibile evincere da questa osservazione che nel pensiero dell’amico pagano ci sia stata una duplicità di modelli retorico-religiosi: un modello debole o *tenue*, un modello forte o *grave*. Per un discorso di isomorfismo<sup>255</sup> tra strutture retoriche e modelli teologici, nel corso di questa analisi ad ogni modalità di scrittura viene abbinato un modello teologico.

Il modello di pensiero corrispondente alla scrittura debole si presenta a livello gnoseologico e teologico come sistema della non esistenza e dei limiti conoscitivi dell'uomo<sup>256</sup>. Pertanto, secondo la modalità *tenue*<sup>257</sup> il pensatore cristiano che propone

<sup>255</sup> Calcante, M. (1992) p. 7

<sup>256</sup> Oct. V,2 “*omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa,*” Oct. V, 8 “*in semet omnia revolvuntur, nullo artefice nec iudice nec autore*” e Oct. V, 5 *humana mediocritas.*

un *verbum certum* dovrebbe essere qualificato come audace, irriverente e irrazionale. La matrice */tenue/* si attua nel testo nelle sezioni dedicate all'attacco del pensiero cristiano ed è caratterizzata da una scrittura dalle forti venature polemiche e parodistiche, adottata a Roma dalla polemica epicurea.<sup>258</sup> Alla matrice debole sono riconducibili le immagini di stupidità e irrazionalità dei cristiani, il bersaglio della *vis* accusatoria è rappresentato dalla figura del cristiano-filosofo, uomo della certezza, che si arroga il diritto di scrutare nelle cose celesti. La strategia adottata dal retore pagano per eliminare ogni livello di credibilità agli argomenti del rivale verte sull'attacco personale attraverso *immutatio* semantica. I tratti semantici della razionalità, della sapienza e dell'umiltà che designano la semantica del termine *philosophus* vengono sostituiti da Cecilio dai tratti dell'irrazionalità, della superficialità e dell'arroganza; il risultato della sostituzione è la rappresentazione del filosofo cristiano come uomo arrogante e stupido. A livello testuale, i tratti semantici tenui della "stupidità" e "irrazionalità" generano all'interno dell'opera sezioni testuali individuate dalle connotazioni dell'ignoranza<sup>259</sup>, del vano ricercare<sup>260</sup>, dell'audacia irriverente<sup>261</sup> e dell'irrazionalità. La sostituzione del tratto razionale pertinente al filosofo con il tratto irrazionale si dimostra evidente in X,5<sup>262</sup> sia nel verbo

---

<sup>257</sup> A livello di *ornatus* il discorso di Cecilio viene definito in *Oct.* XIV,2 da Minucio *concinnitate sermonis* facendo riferimento ad una *compositio* curata negli aspetti fonico-ritmici.

<sup>258</sup> Per i toni, le figure di pensiero e le argomentazioni usate nell'attacco del pensiero cristiano si considerino le pagine del discorso di Velleio nel libro I del *de natura deorum* di Cicerone.

<sup>259</sup> *Oct.* V,4 "*itaque indigandum omnibus, indolescendum est audere quosdam, et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, expertes etiam sordidorum.*"

<sup>260</sup> *Oct.* IV,6 "*insano atque inepto labori.*"

<sup>261</sup> *Oct.* V,6 "*audaci cupiditate,*" VIII,1 "*neminem fero tanta audacia tamque inreligiosa nescio qua prudentia tumescentem*", VII,5 "*mira stultitia et incredibilis audacia*"

<sup>262</sup> *Oct.* X,5: "*At etiam Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt! Deum illum suum quem nec ostendere possunt nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere, discurrentem scilicet atque ubique praesentem; molestum illum volunt, inquietum, impudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec singulis inservire possit per universa districtus nec universis sufficere in singulis occupatus*". Il termine *monstrum* (*moneo* + *strum*) ha come significato proprio "avvertimento inviato dagli dei sotto forma di fatto prodigioso." Stupazzini, L. (2005) p. 108. Il lessema *portentum* derivato da *portendo* (annunciare, presagire, mostrarsi) indica il segno miracoloso, in Lucrezio 4, 590 indica finzione, fantasticheria. Il verbo *fingo* (dalla radice indoeuropea *\*dhey-gh-* con significato di foggiare) può assumere le connotazioni di immaginarsi, raffigurarsi, supporre, inventare. I termini *monstra*,

*finjo* determinato da *monstra* e *portenta* (*At enim Christiani quanta monstra, quae portenta fingunt!*), che nel lungo periodo che segue l'esclamazione, dove, riducendo *ad absurdum* con vena comico-satirica gli attributi del dio dei Cristiani e giungendo a designarlo con i caratteri umani di essere molesto, inquieto, curioso<sup>263</sup>, Cecilio tenta di demolire il modello teologico cristiano cercando di metterne in luce l'irrazionalità. Altro tratto semantico generato dalla matrice *tenue* risulta essere la "credulità" dei cristiani, i quali aggiungono alle proprie idee sovversive favole da vecchie (XI,2 *aniles*<sup>264</sup> *fabulas*). L'immagine ossimorica del *philosophus christianus* irrazionale si realizza anche attraverso l'attribuzione delle qualifiche di *auctor et machinator* (V,8) al dio dei cristiani. Definendo in questi termini la divinità cristiana, Cecilio crea una conflittualità semantica all'interno del termine *deus*, attraverso l'opposizione in esso tra l'idea trascendente di dio e l'idea del tutto immanente del dio *artifex*, ancora una volta l'oratore pagano fa ricorso a strutture ossimoriche per mostrare l'intima contraddittorietà e irrazionalità del modello divino cristiano. La semantica dell'irrazionalità attraverso un processo di *incrementum* sfocia nell'area concettuale della violenza *sine ratione*, colorandosi delle tinte del *genus turpe* nel cap. IX dove, raggiungendo il suo punto di massima *vis* polemica, Cecilio presenta contro i Cristiani l'accusa di oscenità ed empietà (IX,1 *sacraria ista teaterrima*, IX,2 *inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur*). Il pensiero teologico forte identificabile con la difesa del modello tradizionale standard di religione si presenta, nel *sermo* di Cecilio, come accettazione dell'esistenza degli dei fondata sull'*auctoritas* degli antichi (VIII,1 *cum omnium gentium de diis immortalibus*

---

*portenta, fingunt*, enfatizzati dall'esclamazione e dal contesto satirico, realizzano la sostituzione del tratto /razionale/ normalmente pertinente alla figura del filosofo con il tratto /irrazionale/ essendo pertinente di poeti, artisti o sognatori creare immagini che superando la realtà non rispondono alle leggi della natura. Cfr. *de nat. deo.* 1, 8, 18 per il lessico in stile *tenue* utilizzato da Velleio per qualificare come sciocche le dottrine relative alla Provvidenza. L'attacco contro il modello cristiano di Dio continua con le strategie retoriche dell'accumulazione amplificante e dell'iperbole attraverso le quali si arriva a delineare un'immagine di Dio con tratti estremamente umani. Questa *immutatio* semantica rende assurda l'ipotesi cristiana di un Dio invisibile ma sempre presente nelle vicende del mondo.

<sup>263</sup> *Oct. X,5 "molestum, inquietum, curiosum."*

<sup>264</sup> Il termine *anus* contiene etimologicamente il tratto semantico della stupidità. Circa l'etimologia di *anus* cfr. Paul. ex Fest. p. 6 Muller: "*Anus ...quod iam sit sine sensu, quod Graece dicitur anous*".

*maneat firma consensus, VI,1 sed prioribus credere*). Il modello *grave* si concretizza nel testo nelle sezioni dove viene proposta l'opportunità e la maggiore venerabilità dell'accogliere come dottrina di verità quella ricevuta dai propri antenati. La semantica della razionalità<sup>265</sup> della scelta tradizionale, caratterizzata dal tratto *grave /admirabile/*<sup>266</sup> genera segmenti testuali caratterizzati dai concetti e dalle immagini di: a) autorità della tradizione scritta,<sup>267</sup> b) presenza degli dei al fianco dei romani nei momenti importanti (proposta attraverso l'anafora di *testis* come in VII,3 e il lessema *praesentia* come in VII,4), c) potenza e autorità di Roma che si mantenne fedele alle istituzioni religiose tradizionali,<sup>268</sup> d) utilità, antichità e salubrità del culto classico<sup>269</sup>.

Ma, considerando nella totalità il discorso del retore pagano, si può rilevare che il sistema del dubbio e dell'incertezza, espressione della matrice media, avvolge e contiene tutto il suo intervento informando di sé sia la *ratio* contenuta nel cap.V, sia la conclusione nel cap. XIII<sup>270</sup> e penetrando anche nelle sequenze in *genus grave* come si

---

<sup>265</sup> La scelta razionale, nel caso della scelta filosofica, in Cecilio corrispondeva al concetto di plausibile e di probabile secondo i criteri di Arcesilao e Carneade ( cfr. Sesto E. *Adv.Math.*, VII, 158; VII, 166). All'interno dello *status qualitatis* invocato da Cecilio ad apertura di orazione la *lex potentior* addotta da lui appartiene al grado della *qualitas absoluta* ed è rappresentata dalla *lex vetustatis (auctoritatis)* e dalla *lex probabilior*. Cfr. Montefusco L. (1986) p. 93-139

<sup>266</sup> La scrittura in *genus grande* comporta uno stile fortemente caratterizzato da *ornatus*, il tratto semantico *admirabile* tipico di questo *genus* è pertinente all'effetto prodotto dall'elevata artificiosità dello stile. Dalla *Rethorica* di Aristotele dove in 1404 b 2 si sostiene “ giacchè gli uomini sono ammiratori delle cose lontane, e ciò che produce meraviglia è piacevole”, si comprende come l'*elocutio* raffinata sia estremamente adatta a perseguire la persuasione, suscitando ammirazione e meraviglia. Minucio esprimendosi in XIV,3 con “*me subtili varietate tua delectarit oratio*”, e in XIV,7 con “*ex altero latere mira subtilitas quae nonnumquam ubertate dicendi fidem confessae probationis imitetur, diligenter quantum potest singula ponderamus, ut argutias quidem laudare, ea vero quae recta sunt, eligere, probare, suscipere possimus*” riconosce nell'orazione di Cecilio il carattere *admirabile* generato dal *genus grave*. L'*admirabile* stilistico ha come corrispettivo valoriale nell'interpretazione delle vicende storiche romane la *potestas* e la *auctoritas* (VI,2).

<sup>267</sup> *Oct.* VII,2 “*specta de libris memoriam: iam deos deprehendes initiasse ritus omnium religionum, vel ut remuneraretur divina indulgentia, vel ut averteretur imminens ira aut iam tumens et saeviens placaretur.*”

<sup>268</sup> *Oct.* VI,2 “*Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit*”, e XII,5 “*nonne Romani sine vestro deo imperant regnant, fruuntur orbe toto vestrique dominantur?*”

<sup>269</sup> *Oct.* VIII,1 “*tam vetustam, tam utilem, tam salubrem.*”

<sup>270</sup> *Oct.* XIII,5 “*mea quoque opinione quae sunt dubia, ut sunt, relinquenda sunt, nec, tot ac tantis viris deliberantibus, temere et audaciter in alteram patem ferenda sententia est, ne aut anilis*

attesta in VIII,1 (*cum omnium gentium de diis immortalibus, quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio*). Il tratto unificatore dei *genera dicendi* utilizzati da Cecilio è rappresentato dalla forte incidenza di strategie comunicative di carattere agonistico rappresentate dalle figure di recitazione. Se si prendono in considerazione i capp. V, VI,VII, è possibile riscontrare, sia in un macrotesto debole che in uno forte, figure di recitazione come: le sequenze di interrogative,<sup>271</sup> l'asindeto,<sup>272</sup> l'anafora,<sup>273</sup> la figura della domanda-risposta,<sup>274</sup> il cambiamento di persona<sup>275</sup>. Questa caratterizzazione media del *sermo* di Cecilio inserisce il suo intervento all'interno del concetto filosofico-retorico di *meson* tipico del discorso accademico, il quale risulta non solo strutturato sulla compresenza di *genera dicendi* antinomici come il *tenue* e il *grave*, ma presenta una semantica prevalente informata dallo scetticismo. Non presentandosi così con un atteggiamento definito e scegliendo la via più probabile, lo stile medio si fa portavoce di un pensiero che cerca di rifuggire dagli estremismi del dogmatismo e del radicale scetticismo cercando di definire le condizioni reali dell'esperienza e di avvicinarsi al vero attraverso le apparenze e la probabilità.

Il discorso di replica di Ottavio segue modalità retoriche simili a quelle di Cecilio: è possibile riscontrare nel discorso dell'oratore cristiano un adeguamento ai *genera elocutionis* e alle figure di recitazione utilizzati dall'antagonista pagano. Anche la risposta dell'esponente del cristianesimo si modula sulle strategie del *genus tenue* e del *genus grave*, pur presentando nette differenze nel modo di intendere il genere forte. Nel

---

*inducatur superstitio aut omnis religio destruat.*” Si confronti la conclusione dell'intervento di Cecilio con le affermazioni di Cicerone in *de nat. deo*. I, 5, 11-12.

<sup>271</sup> Oct. V, 7 “*quis hic auctor deus?, unde haec religio, unde formido, quae superstitio est?* »

<sup>272</sup> Oct. V,9 “*nubes altius surgere, iisdem labentibus pluvias fluere, flare ventos, grandines increpare*”, VI,1 “*per universa imperia, provincias, oppida videmus singulos sacrorum ritus.*”

<sup>273</sup> Oct. V,8 “*nec iudice nec auctore,*” VI,2 “*dum exerecent in armis..., dum urbem muniunt..., dum osessi et cita solum Capitolium capti colunt deos*”, VII,3 “*testis Mater..., testes equestrum fratrum in lacu..., testis ludorum offensi..., testis et Curtius...*”,

<sup>274</sup> Oct. V,10-11 *quid tempestatis loquar...? In naufragiis...merita confusa? In incendiis interitum convenire insontium nocentumque? et cum...?, et cum..?*

<sup>275</sup> Oct. VII,1-6 *Nec tamen temere maiores nostri...Specta de libris memoriam..., neglego carmina...Intende templis....*

sistema retorico-teologico di Cecilio la matrice *media* avvolgeva l'intera orazione, penetrava nella matrice forte rendendo questa più sfumata e riconducendo tutto il discorso al probabilismo e all'antidogmatismo. In Ottavio il *genus tenue* viene impiegato per rispondere alle accuse rivolte da Cecilio ai Cristiani nello stesso registro comico-satirico e attraverso la *translatio criminis*, mentre il *genus grave* nell'oratore cristiano risulta egemone e fondante. La differenza nell'interpretare il genere forte emerge subito nell'*exordium* della replica di Ottavio (cap. XVI), dove si risponde al pensiero medio di Cecilio fondato sull'assenza di certezza (cap. V) con affermazioni forti fondate sulla convinzione della esistenza della verità. Nei termini “*convincam e redarguam*” (XVI,4) e nel passaggio contenuto in XVI,6<sup>276</sup> scorgiamo la volontà del rappresentante del cristianesimo di strutturare il proprio intervento sulla forza della ragione e della verità senza tralasciare il convincimento dell'interlocutore. La matrice *grave* del pensiero di Ottavio è attualizzata nel testo dal tratto /*veritas*/ e non da *admirabilis* come è stato sostenuto dalla teoria classica. Nel pensiero cristiano l'*admirabilis* è contenuto nella *veritas*. Il discorso della presenza della divinità e della Provvidenza si realizza attraverso l'*amplificatio* del tratto semantico *veritas*, che genera sezioni testuali caratterizzate dai concetti di: a) verità intesa come dimensione reale e indagabile,<sup>277</sup> b) ragione della divinità e armonia del suo creato,<sup>278</sup> c) razionalità dell'*unus* come principio guida sulla terra e nel cielo,<sup>279</sup> d) bellezza<sup>280</sup> e immensità del Dio creatore<sup>281</sup>. La matrice *tenue* nel

---

<sup>276</sup> “*Atque etiam, quo imperitor sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur*”.

<sup>277</sup> *Oct.* XVI,3 *si cui non est veri stabile iudicium, prout infida suspicio spargitur, ita eius dubia opinio dissipatur*, XVI,4 *una veritate confirmata probataque*, XXIV, 8 *cum sit veritas obvia sed requirentibus*.

<sup>278</sup> *Oct.* XVII,2 “*divinitatis rationem*”; XVII, 3 “*divina ratione*”; XVII,6 “*quae singula...perfectae rationis egerunt*”; XVII,8 “*qui ordo facile turbaretur nisi maxima ratione consisteret*”; XVII, 4-7, XVIII,4 “*cum caelum terramque aspicias providentiam, ordinem, legem...*”

<sup>279</sup> *Oct.* XVIII, 7 “*rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Tu in caelo summam potestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem...*”

<sup>280</sup> In ebraico *jafeh* e *tob*, quest'ultimo “a seconda del contesto può essere tradotto anche con numerosi altri aggettivi: piacevole, allietante, soddisfacente, bello, proporzionato, profumato, benevolo, clemente, lieto, onesto, valoroso, vero..” (DTAT I, 566). Sul rapporto bellezza del creato e Creatore nelle Sacre Scritture si confronti Sapienza 3-5 e Rm 1,19-20.

discorso di Ottavio è rappresentata dal tratto /irrazionalità/, così come nel discorso di Cecilio, e svolge la sua funzione all'interno della sezione dedicata alla *translatio criminis*. Il tratto "irrazionalità" genera macrotesti individuati dai marcatori semantici della assenza di senso,<sup>282</sup> della mancanza di fondamento delle narrazioni,<sup>283</sup> della facilità degli antenati nel prestare fede alle menzogne,<sup>284</sup> della violenza e dell'irreligiosità della cultura romana,<sup>285</sup> dell'ipocrisia della religione tradizionale,<sup>286</sup> e della mendacità degli oracoli<sup>287</sup>. La matrice *tenue* è da rilevare anche in quelle sezioni comico-satiriche dove Ottavio passa in rassegna cerimonie e divinità pagane; in queste sequenze, il retore cristiano attraverso l'attribuzione agli dei pagani di termini dotati del tratto "umano" o "creato" radicalizza l'incompatibilità semantica all'interno del concetto di *deus* mostrando l'irrazionalità e la risibilità del sistema delle credenze tradizionali. Il *genus tenue* opera generando segmenti testuali recanti i tratti semantici della creaturalità e materialità delle divinità pagane,<sup>288</sup> della stoltezza dei riti<sup>289</sup> (XXII, 9<sup>290</sup>), della umanità

---

<sup>281</sup> Oct. XVII, 11 "*Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem: ...*" ; XVIII,8 "*hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendendi potest nec aestimari: sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus*".

<sup>282</sup> Oct. XVII, 3 "*quo magis mihi videntur qui hunc mundi totius ornatum non divina ratione perfectum volunt, sed frustis quibusdam temere cohaerentibus conglobatum, mentem, sensum, oculos, denique ipsos non habere*".

<sup>283</sup> Oct. XVIII, 6 "... *et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo*"; XX, 2 « *nos debet antiquitas inperitotrum fabellis suis delectata vel capta ad errorem mutui rapere consensus*»; XX, 4 « *quid illas aniles fabulas...* ».

<sup>284</sup> Oct. XX, 3 "*maioribus enim nostris tam facilis in mendaciis fides fuit, XX,5 improvidi, creduli, rudi simplicitate crediderunt, ... quam ideo cessavit ista generatio quoniam nulla huiusmodi fabulis praebet adensio?*"

<sup>285</sup> Oct. XVIII, 6 "*ob pastorum et casae regnum de geminis memoria est. Generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt*", XXX,2 *vos enim video procreatos filios nunc feris et avibus exponere*", XXV, 2 *nonne in ortu suo et scelere conlecti et muniti inmanitatis suae terrore creverunt*", XXV,6 *quid inreligiosius, quid audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius?*"

<sup>286</sup> Oct. XXV, 6 "*hoc insultare et inludere est, victis religionibus servire, captivas eas post victorias adorare*"

<sup>287</sup> Oct. XVI, 7 "*quamquam inter multa mendacia videri possit industriam casus imitatus, adgrediar tamen fontem ipsum errori set pravitatis...*"

<sup>288</sup> Oct. XXII, 2-4 "*deus enim ligneus, ...Et deus aureus vel argentus de inmundo vasculo...*"

delle divinità pagane<sup>291</sup>(XXIII<sup>292</sup>), dell'irrazionalità del comportamento religioso degli antenati.<sup>293</sup>

Come nel discorso di Cecilio, anche nel *sermo* di Ottavio la presenza di figure di recitazione come l'asindeto,<sup>294</sup> la iterazione delle proposizioni interrogative,<sup>295</sup> l'anafora,<sup>296</sup> gioca un ruolo fondamentale per rendere gli argomenti persuasivi. La distribuzione di tali modalità comunicative sia nelle sezioni testuali a predominanza *grave*, che nelle sezioni a predominanza *tenue* dimostra la capacità delle figure agonistiche di entrare in correlazione con entrambe le strategie retoriche.

### 1.13 Orizzonte di attesa e nuova realtà

---

<sup>289</sup> Oct. XXII, 8 “*quorum ritus si percenseas, ridenda quam multa etiam miseranda sunt! Nudi crudi hieme discurrunt, alii incedunt pilleati ...*”.

<sup>290</sup> Oct. XXII, 9 “*Quid? Qui sanguine suo libat et vulneribus suis supplicat, non profanus melius esset quam sic religiosus? Aut cui testa sunt obscena demessa, quo modo deum violat qui hoc modo placat, cum si eunuchos deus vellet, posset procreare, non facere? Quis non intellegat male sano set vanae et perditae mentis in ista desipere et ipsam errantium turbam mutua sibi patrocina praestare? Hic defensio communis furoris est furentium multitudo*”. Attraverso la figura di recitazione della iterazione di domande retoriche, la gamma semantica della violenza furente e la conclusione chiastica (dove nella coppia centrale si trova evidenziato il concetto di *furor*) Ottavio spinge Cecilio e l'uditorio a considerare illecita la definizione di religioso per i culti pagani.

<sup>291</sup> Oct. XXIII, 3 “*Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquiri, ...mox invento parvulo gaudet Isis..*”, XXIII,4 “*Cybelae Dindyma pudet dicere, quae adulterum suum infeliciter placitum, quoniam et ipsa deformis et venula*”.

<sup>292</sup> Ottavio rileva, attraverso la *enumeratio* delle descrizioni delle varie divinità, come queste rappresentazioni siano ridicole e sconce e non pertinenti alla natura divina. XXIII,5 “*Quid? Formae ipsae et habitus nonne arguunt ludibria et dedecora deorum vestrorum?*” Presentare i sentimenti, gli atteggiamenti umani (XXIII, 1 *luctus atque planctus miserorum deorum*”, XXXIII, 3 “*anxia et sollicita vestigat*”) e le fattezze mostruose degli dei della classicità in *genus tenue* ha per finalità la *reductio ad absurdum* del modello teologico tradizionale.

<sup>293</sup> XXIII, 2 “*nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas?*”

<sup>294</sup> XVI,5 “*meus frater erupit, aegre se ferre, stomachari, indignari, dolere, inlitteratos, pauperes, imperitos...*”, XVII,2 “*cohaerentia, conexa, concatenata sint*”, XX,5 “*improvidi creduli rudi ...*”.

<sup>295</sup> XVII,10 “*quid...?quid..?alias..?alias..?*”, XVIII,2 *quid...?quid..?*, XIX,2 *quid...? Nonne...?*, XIX,8 *quid...? Nonne..?*, XXII,9 *quid...? Aut...?*

<sup>296</sup> XVII,4 “*tam*”, XVII,5 “*vide*”, XVII,10 “*quid*”, XX,5 “*dum*”, XXI,7 “*homo*”, XXII,7 “*dum*”.

Come modalità per l'analisi e la comprensione del contesto spirituale e culturale in cui si collocava il testo, si prendono in esame alcuni termini-ponte<sup>297</sup> dell'*exordium*, della *narratio* e dell'epilogo. Per mezzo di questi termini, in virtù della loro valenza semantica, l'apologista rendeva possibile l'incontro con l'altro da sé. In sede di analisi del discorso, l'individuazione delle modalità di azione di un termine-ponte può permettere sia di comprendere i valori che caratterizzavano l'orizzonte di attesa, sia di cogliere i caratteri che l'apologista voleva attribuire alla nuova realtà che veniva creata attraverso la sua opera. Infatti, un termine-ponte ha un doppio fronte di azione: si relaziona con la visione del mondo dell'interlocutore e crea un contesto emotivo e valoriale *aptus* alla finalità che il testo intende perseguire. I concetti utilizzati come ponte da Ottavio preesistono al Cristianesimo e rappresentano *endoxa* condivisi dai due interlocutori, ma vengono rinnovati dal pensiero cristiano. Quindi, dall'analisi di questi mediatori culturali, dotati della facoltà di creare mondi dialogici nuovi, si cerca di enucleare i valori dell'orizzonte d'attesa, i valori propri dell'Autore, il contesto che cercava di creare, la linea di interpretazione che Minucio intendeva dare alla sua opera. Se comprendere la polifonica vita che scorre nei termini-ponte risulta fondamentale per cogliere le modalità dell'incontro tra due culture, la collocazione (*dispositio*) di essi nel testo non è meno importante, e la scelta del tempo (*kairós*) in cui entrano in scena, nel caso dell'apologia soprattutto, riveste un ruolo vitale: il successo o meno del *logos* dell'apologista dipendeva anche dal momento in cui la sua pretesa veritativa veniva palesata.

L'*exordium* nella retorica classica costituiva il momento in cui l'oratore si prodigava per rendere il giudice *benevolum, attentum, docilem*, ma queste finalità sono estendibili oltre i confini del foro e del tribunale. Le parole proemiali permettevano non solo la presa di contatto con il destinatario, ma risultavano strategicamente molto importanti, poiché vincolavano la composizione dell'intera opera. Non svolgevano, quindi, un ruolo solo tattico, limitato al momento di apertura e presentazione di sé, quando l'autore costruiva la propria credibilità, ma favorivano l'accesso al testo e cercavano di limitare la

---

<sup>297</sup> Tali termini permettono il passaggio da un universo culturale ad un altro, eliminano le barriere, rendono possibile la creazione di spazi comuni.

possibilità che venisse rifiutato in partenza. Le parole dell'*exordium* si rivolgevano all'altro, individuavano un'area di contatto tra le due culture, un terreno di comune proprietà all'interno del quale potesse svilupparsi il dialogo. Nel caso dell'*Octavius* Minucio individuò nell'*amicitia* il valore identificabile come terreno condiviso attraverso il quale prendere contatto con l'interlocutore. Cicerone<sup>298</sup> sulla scia di Aristotele<sup>299</sup> rilevò che si poteva ricondurre a tre fattori il successo di un *exordium*: gli argomenti dovevano essere *magna, necessaria, coniuncta*. L'*exordium* aveva il compito di rendere un discorso riconoscibile, accettabile, inseribile in una tradizione e doveva possedere elementi di continuità con essa. "È chiaro dunque come l'*exordium* venisse così ad essere il punto nodale, nevralgico in quanto momento di passaggio dal silenzio alla parola che chiede di essere ascoltata, di qualsiasi strategia argomentativa tesa a superare gli ostacoli che si frappongono tra il cristiano e l'*altro*, in vista di un contatto mediato dallo scritto, a scopo apologetico o propagandistico".<sup>300</sup> Anche se il destinatario nell'*Octavius* non è stato chiaramente espresso, dal testo possono essere evinti alcuni aspetti in grado di delinearne i contorni: il codice linguistico e l'ambientazione culturale di preta impronta ciceroniana, i molteplici riferimenti letterari e filosofici, rendono il testo fruibile da un pubblico colto. Inoltre, la caratterizzazione dell'antagonista Cecilio, i riferimenti al lessico giudiziario, la padronanza degli *status quaestionis* potrebbero indirizzarci con una maggiore circoscrizione verso il mondo degli avvocati<sup>301</sup> romani, i quali, se non altro per motivi professionali, dovevano essere dei buoni frequentatori delle opere di Cicerone. Questi aspetti macroscopici del testo di Minucio, in prima istanza, rispondevano alla duplice volontà di integrare il messaggio cristiano nella dimensione culturale e storico-letteraria della tradizione latina e di fornire alla nuova proposta filosofica anche un valore estetico significativo. Ma per la comprensione dell'opera

---

<sup>298</sup> Cic. *Part. Orat.* 8,30 "*nam aut magna quaedam proponemus aut necessaria aut coniuncta cum ipsis apud quos res agitur.*"

<sup>299</sup> Cfr. *Rhet.* III, 14, 1415B

<sup>300</sup> Rizzi, M. (1993) p. 8

<sup>301</sup> Anche le apologie di Tertulliano e Giustino si rivolgono ad esponenti pagani con forti legami con il mondo della giustizia e del diritto.

questi elementi possono risultare fondamentali: permettono l'individuazione del mondo culturale del destinatario. Minucio con le scelte linguistiche e concettuali, operate nei passaggi proemiali, si rese partecipe della tradizione e, collocando con un iperbato il concetto di verità nel paragrafo finale dell'*exordium* dopo quello di *amicitia*, cercò di evitare un motivo di possibile attrito con gli interlocutori pagani<sup>302</sup>. Solo nel paragrafo 5, alla fine del primo capitolo, infatti, compare in modo netto la finalità dell'opera e la sua marca ideologica, dopo averle ritardate e mascherate fino al paragrafo precedente, prima con la costruzione del *vir bonus* Ottavio, dopo con l'inserimento del termine forte *veritatis* come genitivo di *luce* insieme a *sapientiae*. Il termine *veritas*, dopo la sua comparsa in modo sfumato nell'espressione *emergerem in lucem sapientiae et veritatis*, si presenta in forma più forte in *gradatio ascendens* nella espressione *reformare ad veram religionem* rinvenibile nel paragrafo quinto.

Di seguito verranno isolati alcuni termini-ponte presenti nei primi capitoli dell'opera, cercando di coglierne la loro natura bifronte, ovvero la capacità di entrare in dialogo con l'uditorio e la capacità di creare una nuova realtà.

*Amor/amicitia.*

Minucio, nello scegliere un concetto come l'*amicitia* in qualità di terreno comune con l'altro, rispose ai canoni dell' *ut amice, ut intelligenter, attente*,<sup>303</sup> inoltre potenziò le possibilità di incontro con la cultura pagana con la tematica dal grande impatto emotivo dell'*adfectio post mortem*. Così strutturato, l'*exordium* era in grado di creare uno spazio emotivo e razionale in grado di comprendere cristiani e pagani all'interno dell'*amicitia*. Questo termine permette alle tre *entechnoi pisteis* di agire sinergicamente dentro il discorso.

L'*amicitia* era il tema più caro alla riflessione morale classica ed era in grado di evocare i fondamenti del vivere civile secondo le concezioni greco-latine dell'*humanitas*, della *virtus*, dell'*honestas*. Senza *virtus*, la qualità degli uomini onesti, che con essa

---

<sup>302</sup> Se Minucio non avesse ritardato l'entrata in scena del termine che poteva unire ma che poteva anche dividere avrebbe rischiato di distruggere le possibilità di dialogo proponendosi in modo superbo. Egli avrebbe potuto scavare una barriera come in Tertulliano tra chi possiede la verità e che non la possiede.

<sup>303</sup> Cic. *Part. Orat.* 8,28

garantiscono il mantenimento dell'ordine sociale, non era possibile un'autentica *amicitia*. Ma rileggendo le pagine di uno dei testi classici più interessanti scritti intorno all'amicizia, ovvero il *Laelius*, si scopre che Cicerone avvertiva la necessità di rapporti che andassero oltre il consorzio dei *boni viri* e che fossero basati sull'amore. Nel mondo cristiano il sentimento di *amicitia* era l'espressione dell'amore, in esso il desiderio di Cicerone era realtà. Il senso profondo che veniva attribuito da Minucio all'amicizia lo si scopre nell'epilogo, in espressioni come *Octavio meo, nostrae sectae*, e ancora maggiormente nei termini *hilaris* e *laeti*. L'*amicitia* cristiana è la vera *amicitia* quindi l'unica in grado di donare la gioia della pienezza all'uomo.

Nel clima della seconda sofistica, il *nos* della conclusione dell'*Octavius*, espressione di amicizia autentica, rappresentava l'unica vera risposta alle preoccupazioni dell'impero, degli intellettuali e delle masse popolari, collocandosi oltre le soluzioni offerte dalla filosofia, oltre le incertezze e le insicurezze che la animavano. Si può comprendere il disorientamento del mondo romano di fronte alle condizioni esistenziali del genere umano dal seguente passaggio contenuto nell'epistolario di Seneca (Ep. XLV) "abbiamo del tempo di resto? Sappiamo vivere? Sappiamo morire?" Suggestivamente G. Bardy così descrive le insufficienze della filosofia antica: "agire senza sapere a quale scopo, perché siamo parte di un grande universo; credere agli dei senza averne la ragione decisiva e quindi coricarsi attendendo la morte: ecco dove sfocia lo sforzo della filosofia antica."<sup>304</sup> La predicazione filosofica era aristocratica, non investiva le moltitudini sofferenti, restava comunque distaccata dai problemi immediati del vivere, ben evidenti sia nelle campagne, che nei caotici centri urbani dell'impero romano<sup>305</sup>. Il concetto cristiano di *amicitia*, pur ponendosi in rapporto di continuità con l'equivalente concetto classico, ne rappresentava il rinnovamento.

L'amore cristiano era qualcosa di totalmente nuovo, travolgente, era dono gratuito di sé, come si può ascoltare nelle parole di Gesù nel Vangelo di Giovanni: "nessuno ha un amore più grande di questo, che uno deponga la sua anima per i suoi amici. Voi siete

---

<sup>304</sup> Bardy, G. (2002) p.93

<sup>305</sup> Per comprendere le condizioni di vita nelle città più grandi dell'impero si consulti lo studio di Stark R. (2007).

miei amici, se fate ciò che vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa ciò che fa il suo signore; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho ascoltato da presso mio Padre ve l'ho manifestato.” (Gv 15,13-15). Queste parole<sup>306</sup> rappresentavano una novità assoluta nel panorama culturale classico. Con *amicitia* Minucio si collocava dentro la tradizione, ma ne rinnovava e ampliava i contenuti, si riallacciava ad un mondo di valori e di aspirazioni, si rivolgeva ad una classe sociale che in essa si riconosceva, ne evocava le tensioni e le ricerche di pace. Con l'uso di *amicitia* lasciava intendere che il mondo classico fosse parte del Cristianesimo e rappresentasse una tappa nel percorso conoscitivo che porta alla verità.

#### *Praecucurrit...*

Secondo la mentalità classica, incarnata da Cicerone, non si deve fare nulla senza una plausibile ragione, gli istinti non devono correre innanzi ad essa,<sup>307</sup> allora se Ottavio precorse Minucio nella conversione e Ottavio fu *optimus vir* il convertirsi era cosa buona e razionale, non in contrasto con l'etica del *bonus vir*. Il verbo *praecurro* usato da un cristiano e inserito nel *genus apologeticum* suonava come invito alla conversione, lasciando intendere come questo gesto fosse un'azione del tutto naturale<sup>308</sup> e razionale. Quindi, questo verbo lasciava dedurre al destinatario che tutti hanno la possibilità di intraprendere la strada cristiana.

#### *Sanctus*

Nel modo classico il termine è legato alla purezza, alla perfezione e all'accuratezza nei rituali, *haghios* e *hagnos* “riferiscono a ciò che provoca il rispetto o il timore religioso”,<sup>309</sup> nell'area latina *sanctus* fa riferimento a tutto ciò che è consacrato alla divinità, generalmente nel modo greco-romano il concetto viene posto in relazione con la purezza esteriore. Platone testimonia che per avvicinarsi al sacro occorre mettersi in stato

---

<sup>306</sup> Cfr. 1 Cor 13

<sup>307</sup> *De off. I, 29* e *de div. 1, 52, 118*

<sup>308</sup> Anche nell'*Apologeticum* (17,6 *anima naturaliter cristiana*) si esprime un concetto molto vicino a quello inteso da Minucio.

<sup>309</sup> Bardy, G. (2002) p. 39

di purità fisica, a chi non è puro dice Platone non è permesso toccare ciò che è puro (Fedone 67b). Nell'ambito delle virtù civiche, *sanctus* si applica al cittadino *bonus, probatis moribus, dignus*. Attribuendo ad Ottavio questo titolo in raddoppiamento con *eximius*, oltre a rinforzare ulteriormente la credibilità e l'*auctoritas* morale di Ottavio, Minucio si dimostrò capace di incontrare gli ideali dei suoi destinatari legati a modelli comportamentali tradizionali. Conseguire la *sanctitas* nel basso impero era diventato un'esigenza<sup>310</sup>, un polo di tensione, un valore cercato. Nel mondo cristiano *sanctus* individuava i fedeli<sup>311</sup> non solo in merito alla vocazione ricevuta, ma in modo particolare in merito alla conversione etica avvenuta con il battesimo. *Sanctus* definiva il genere di vita cristiano rispetto al corrispettivo pagano. Le esperienze di vita delle prime comunità cristiane, così come le apprendiamo da Atti 2, 44-46 e 4,32-34, dovettero lasciare profondi segni nelle coscienze pagane. Le sequenze testuali, di seguito riportate, tratte dalla prima Apologia di Giustino ben lasciano comprendere il significato di questa nuova esperienza di vita in contrapposizione al vecchio modo: "noi che prima godevamo della dissolutezza, ora amiamo solo la continenza; noi che usavamo arti magiche, ora ci siamo consacrati al Dio buono e ingenerato; noi che ambivamo più degli altri, a conseguire ricchezze e beni, ora mettiamo in comune anche ciò che abbiamo e lo spartiamo con i bisognosi; noi che ci odiavamo l'un l'altro e ci uccidevamo e non spartivamo il focolare con coloro che non erano della nostra stirpe o avevano diversi costumi, ora, dopo la manifestazione di Cristo, viviamo in comunità e preghiamo per i nemici e ci sforziamo di persuadere quanti ingiustamente ci odiano affinché, vivendo secondo i buoni comandamenti di Cristo, abbiamo la bella speranza di ottenere , con noi, la stessa ricompensa da parte di Dio , signore di tutte le cose."<sup>312</sup> Significative per comprendere lo spirito che animava l'azione dei primi cristiani risultano essere anche le parole di Ignazio di Antiochia: "pregate continuamente per gli altri uomini, perché si può sperare di vederli arrivare a Dio mediante la penitenza. Date loro almeno la lezione dei vostri

---

<sup>310</sup> Bardy, G. (2002) pp. 334-343

<sup>311</sup> At. 15,32-41; Rm 16,2; Ef. 1,1

<sup>312</sup> Giustino I, 14, 2-3

esempi: alla loro collera opponete la dolcezza, alla loro iattanza l'amabilità, alle loro bestemmie la preghiera, ai loro errori la fermezza nella fede, al loro carattere selvaggio l'umanità, senza mai cercare di rendere il male che vi fanno. Mostriamoci veramente fratelli con la nostra bontà. Sforziamoci di imitare il Signore, facendo a gara a chi soffrirà più ingiustizie, spogliamento e disprezzo. Che l'erba del diavolo non cresca in mezzo a voi, ma in unione con Gesù Cristo persistete in una purità totale e in una temperanza perfetta del corpo e dell'anima".<sup>313</sup> Utile per una comprensione più profonda dei comportamenti tenuti dai cristiani risulta essere quanto riportato da Eusebio di Cesarea: "i cristiani fornivano a tutti i pagani, e in maniera evidente, le prove della loro buona volontà e della loro pietà in tutte le cose. Infatti, in mezzo ad un tale accumularsi di disgrazie, erano i soli a mostrare compassione ed umanità durante tutto il giorno, gli uni si sforzavano di rendere gli ultimi doveri e la sepoltura a quelli che morivano (erano migliaia coloro che non avevano nessuno che si prendesse cura di loro). Gli altri riunivano in una medesima riunione la folla di coloro che, in ogni città, erano sfiniti dalla carestia e distribuivano pane a tutti. E così questo fatto era costatato e proclamato da tutti: si glorificava il Dio dei cristiani e si riconosceva che solo essi erano giusti e religiosi, com'era provato dai fatti stessi"<sup>314</sup>.

#### *Veritas*

Era il valore cercato, amato, onorato dalla filosofia, accolto e posseduto dal Cristianesimo. Tra le ragioni di conversione al cristianesimo, il desiderio di verità è una delle ragioni più forti,<sup>315</sup> Giustino,<sup>316</sup> Taziano,<sup>317</sup> Clemente alessandrino,<sup>318</sup> Agostino,<sup>319</sup>

---

<sup>313</sup> Lettera agli efesini X

<sup>314</sup> Eusebio 9, 8, 13-14

<sup>315</sup> Bardy, G. (2002) p. 124

<sup>316</sup> Dialogo con Trifone II, 3-6

<sup>317</sup> Discorso ai Greci 29

<sup>318</sup> *Stromata* VII,20

<sup>319</sup> *Confess.* X,23,33; 27,38

Ilario di Poitiers,<sup>320</sup> arrivarono al Cristianesimo dopo un percorso filosofico animato dalla ricerca della verità. Il termine *veritas*, collocato nell'*exordium* dell'*Octavius*, come poteva generare attrito e pregiudicare il dialogo, così era in grado di proporre, all'interno del confronto con l'altro, una soluzione alla ricerca affannosa di essa. Minucio osa molto nell'usarlo nel primo capitolo, ne contempera la forza disgregatrice con le strategie dell'*elocutio*, ma capisce che è sul quel terreno che il cristianesimo può veramente rappresentare una scelta razionale salvifica e definitiva per l'altro.

*Scenario naturale nei capitoli II e III.*

Riveste una notevole importanza per la comprensione dell'opera l'analisi del grande quadro naturalistico presente nei capitoli II e III, questi "squarci lirici" rivestono la funzione di cornice dentro la quale si colloca la disputa. L'atmosfera che vi dominava era riconoscibile dai destinatari come appartenente al contesto del dialogo filosofico; la dimensione dell'*otium*, goduto durante le ferie autunnali e il clima di distensione lontano dai clamori e dalle tensioni dell'attività forense, evocavano nei lettori dell'opera un'atmosfera idonea all'esame critico dei vari argomenti. Gli elementi della scena appena enucleati erano tesi ad aumentare la credibilità della tesi vincitrice caratterizzando la vittoria di Ottavio come esito scaturito da un confronto razionale e disinteressato durante il quale tutte le prove sono state valutate attentamente.

Si propongono, di seguito, alcuni brevi passaggi tratti dal capitolo II e dal capitolo III, dagli elementi lessicali presenti in questa sezione dell'opera si cercherà di desumere informazioni sul contesto spaziale dentro il quale si svolge la disputa: *ut...aura adspirans leniter* (II,4); *cum eximia voluptate molli vestigo cedens harena subsideret* (II,4); *ibi harenas extimas, velut sterneret ambulacro, perfundens lenis unda tendebat* (III,3,); *quod vicissim nunc adpulsum nostris pedibus adluderet fluctus, nunc relabens ac vestigia retrahens in sese resorberet* (III,3). Sono sufficienti questi brevi passaggi accompagnati dal diminutivo *naviculae* (III,5) per individuare l'*animus* del contesto spaziale e culturale dell'*Octavius*. È uno spazio accogliente, quello presentato da Minucio nella *narratio*, dove ogni manifestazione estrema è allontanata, dove le forze

---

<sup>320</sup> *De Trinitate* I,3,5

della natura trovano un loro equilibrio nei movimenti armonici, dove le increspature dei flutti conferiscono piacere, insieme all'alternato spingersi e ritrarsi del moto ondoso, dove la temperatura è mite,<sup>321</sup> l'arena cede mollemente sotto l'incedere e i venti spirano con dolcezza. Questo è il mondo dell'equilibrio, è lo spazio dell'incontro tra mare e terra dove queste due dimensioni si fronteggiano sfumando l'una nell'altra. La spiaggia di Ostia rappresenta, inoltre, lo spazio di mezzo tra la città e la natura incontaminata, partecipa del meglio delle due dimensioni. Calma, quiete, riflessione, ma in questa dimensione trova luogo la *gravissima disputatio*. Si può desumere, dall'analisi dei termini, le aspettative dei ceti colti, alle quali il Cristianesimo è in grado di dare risposte; Minucio non propone nuove virtù, propone l'inveramento delle tradizionali nel Cristianesimo.

I segnali linguistici come *Octavio meo* (XL,1) il *nos* di *vicimus* (XL, 1) *nostrae sectae* (XL, 2), *laeti et hilares* in (XL, 4) indicano le condizioni spirituali dei personaggi, specialmente di Cecilio, dopo la disputa. Essi rappresentano il punto di arrivo di un percorso conoscitivo che è diventato percorso di conversione; la semantica dei termini richiamavano i valori dell'integrazione e della pienezza. Cecilio ha compiuto durante il *sermo* di Ottavio un percorso da Bildungsroman, egli passa dallo stato di *hominem inherentem lateri* a *perfectus amicus*, all' *eadem velle vel nolle*. La relazione tra Minucio e Cecilio, prima della conversione di quest'ultimo, è di rispetto reciproco, pur appartenendo a due religioni differenti; Cecilio frequenta assiduamente Minucio, ma si pone più come *sectator* che come *amicus*. Secondo il codice classico, in seguito alla scelta religiosa di Minucio, se vi fosse stata *amicitia* i due non avrebbero dovuto più avere relazioni, invece era possibile non interrompere i contatti perché la relazione era di tipo educativo, l'essere *inhaerens* di Cecilio è da interpretare come Cicerone suggerisce in *Lael. de am.* 1,1, dove parlando del suo rapporto con Scevola affermava di non allontanarsi mai dal fianco del vecchio. Alla fine della disputa tra i tre personaggi vi è perfetta unità, si realizza l'idillio perfetto, il *meo* non prevede mediazioni di terzi, l'*amicitia* crea uomini uguali, crea condivisione, *koinonía*. Il distacco mostrato da

---

<sup>321</sup> *Oct. II, 3-4* “*nam id temporis post aestivam diem in temperiem semet autumnitas dirigebat...*”

Cecilio nei confronto di Ottavio, definito *homo plautinus* in 14,1 non esiste più, c'è l'abbraccio gioioso. Con i termini-ponte l'autore tendeva a facilitare nel destinatario la creazione dell'immagine secondo la quale il Cristianesimo poteva essere accettato da un *vir bonus* senza venire meno ai valori dell'*honestum*, come le vicende prima di Ottavio e poi di Cecilio dimostravano. Il Cristianesimo permetteva di ricomprendere l'*humanitas* della tradizione classica e di inverarla.

I termini-ponte, quindi, non solo erano in grado di indicare quale galassia di valori e comportamenti l'opera presupponesse come patrimonio del suo destinatario, ma creavano essi stessi contesto, fornivano le coordinate dentro le quali collocare il messaggio dell'autore, permettevano il passaggio dal vecchio mondo al nuovo mondo. Rinnovamento e superamento nella continuità, ma anche richiesta di ascolto e dono del nuovo, tutte queste azioni venivano compiute attraverso la decodifica del valore semantico dei termini-ponte.

#### ***1.14 Tradizione testuale***

Nel 1543 Fausto Sabeo<sup>322</sup> pubblica da un manoscritto in suo possesso il trattato arnobiano *Adversus nationes* in otto libri. Tale codice è oggi conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi<sup>323</sup> con la denominazione di *codex Parisinus* 1661. Probabilmente reperito in una biblioteca svizzera o tedesca, questo codice che risale al IX secolo, venne donato al re di Francia Francesco I, esso si presentava in scrittura minuscola e secondo Reifferscheid deriva da un codice in corsivo il quale a sua volta fu copiato da uno più antico in onciale.

Il *Parisinus* brulicava di errori, i primi tentativi di correzione risalgono al IX secolo e queste furono apportate in tre momenti differenti. Talmente tanti, però, ne restavano che Baehrens nella *Praefatio* alla edizione lipsiense definisce il codice *omnium vel foedissimarum corruptelarum quasi quendam thesaurum*.

---

<sup>322</sup> Custode della biblioteca vaticana.

<sup>323</sup> Si conserva una copia del *Parisinus* nella Biblioteca reale di Bruxelles con il numero 10847.

Nel 1546 a Praga Sigismondo Gelen pubblica una edizione curata su quella del Sabeo, ancora nessuno fino a quel momento si era reso conto però di aver commesso un macroscopico errore. Il manoscritto considerato da Sabeo recava in principio dell'ultimo libro le parole *Arnobii liber VII explicit, incipit liber VIII feliciter*, l'editore pensava che l'opera di Arnobio si componesse di otto libri.

A notare la confusione dell'amanuense tra *octavus* e *Octavius* fu nel 1560 Francesco Baudouin, dotto giureconsulto francese. Fu lui a capire che il *liber octavus* era l'*Octavius* di Minucio Felice, conosciuto fino a quel momento solo per fama. Nello stesso anno il Baudouin pubblicò l'operetta e numerosi filologi si misero all'opera per restituire ad essa la sua forma originale. Dal 1583 al 1863 si ebbero diciassette edizioni tutte con un denominatore comune: incertezza di metodo. Il primo tentativo di restituire una forma accettabile all'apologia minuciana risale al 1867 ed è dovuta a Carlo Halm, il lavoro di Halm risvegliò l'interesse per gli studi su Minucio e una mole considerevole di ricerche vennero condotte sul testo dell'*Octavius*. Nel 1903, adottando un metodo razionale e scientifico di emendazione, si arrivò all'edizione di Lipsia curata da Boeing. Egli si limitò a correggere il testo del *Parisinus* non sulla base dello stile ciceroniano usato come modello, ma sulla base dell'uso latino dell'epoca dell'autore. Su questa linea di emendazione si colloca l'edizione del Waltzing J.P. il quale, con la sua edizione critica, pose nel 1909 un' autentica pietra miliare negli studi filologici sull'opera di Minucio Felice. Waltzing J.P. collazionò il *Parisinus* attenendosi quanto più possibile alla lezione tradizionale, correggendo solo evidenti errori ortografici, questo metodo venne seguito da Baehrens (Leiden 1912), da Rauschen (Bonn 1913) e in Italia da Valmaggi (Torino 1916).

Nel condurre l'analisi dell'*Octavius*, nel presente lavoro ci si è avvalsi del testo proposto da Ettore Paratore (Paratore 1971);<sup>324</sup> si è pensato di accogliere la sua proposta come principale edizione di riferimento poiché il metodo seguito dal critico sembra fornire

---

<sup>324</sup> Il quale considera nel suo contributo le edizioni di Waltzing e di Valmaggi riportando l'inversione secondo cui dopo il cap. XXI sono stati inseriti i §§ 9-13 del cap. XXIII e tutto il cap. XXIV. Successivamente, nella edizione di Paratore, si riprende con il cap. XXII e con i §§ 1-8 del cap. XXIII continuando con il cap. XXV.

maggiori garanzie di scientificità nella lettura del manoscritto tramandato dalla tradizione testuale. L'opera di revisione del testo svolta da Paratore è l'espressione della sua volontà di emendare l'apologia minuciano, tentando di adeguare gli interventi all'*usus scribendi* di Minucio. Nella storia delle emendazioni al testo dell'apologista africano è stato, invece, spesso seguito il criterio di correggere il testo in base all'*usus ciceroniano*. Paratore differisce dal Waltzing in alcuni emendamenti. Si fornisce un elenco di alcune scelte adottate dal curatore: in V,5 *ut scrutari permissum* invece di *aut* ripristinando un *tricolon* più vicino allo stile minuciano; in XI, 9 si legge *in dulcedinem* invece del tradito *in dulcedine*; *persensit* al cap. XIII, 2 sostituisce *praesensit*; *maiestatem* in XVIII,7 viene a sostituirsi al tradito *potestatem*; *historicorum* al XXI,1 emenda *Stoicorum* giustificato dal successivo *sapientium* e dalle ulteriori citazioni di Evemero e Perseo; *posteris* al cap. XXV,4 si inserisce al posto di *postremis*, giustificabile in quanto allusivo agli ultimi personaggi della storia romana; in XXVII,1 si legge *et a Platone* ponendo in isolamento il filosofo ritenuto il più vicino alla verità e quindi al Cristianesimo; l'espunzione di *cognita* al cap. XXXII,7; l'inserzione dopo *lugeas*, verso la fine di quello che nel manoscritto è il cap. XXII,1, del brano *Et despicias ...* segnato dagli editori con una *crux*. La trasposizione effettuata da Paratore e l'emendamento in *respicias* di *despicias* rendono il brano intelligibile e coerente con lo sviluppo del discorso. Le inevitabili incertezze di letture presenti nell'*Octavius* sono comunque la conseguenza del fatto che il testo è stato tradito da un solo manoscritto.

*Itaque cum diluculo ad mare in  
ambulando litore pergeremus  
Oct. 2,4*

### **1.15 Incontro e kairós nell'apologia.**

Dall'opera di Minucio emergono aspetti di grande interesse, che coinvolgono ambiti come la storia della letteratura cristiana, la teoria dell'argomentazione, la filosofia etica e il dialogo interreligioso. Si farà solo un rapido cenno a questi aspetti mentre ci si soffermerà sulla dimensione dell'*Octavius* sulla quale si fondano tutte le altre: il concetto

di incontro. Le modalità messe in atto da Minucio per relazionarsi con l'interlocutore possono offrire motivi di riflessione per il dialogo interreligioso e rappresentare proposte per affrontare la situazione odierna. Di grande attualità è anche la difesa della persona umana<sup>325</sup> e del valore della vita condotta all'interno del mondo classico dove l'infanticidio veniva praticato con frequenza. Proprio su questo tema, A. Baudrillart ha scritto: "Non vi è forse materia, in cui tra la società antica e pagana e la società cristiana e moderna, l'opposizione sia più accentuata che i loro modi rispettivi di considerare il fanciullo"<sup>326</sup>. In effetti, se guardiamo al mondo antico, notiamo che l'aborto e l'infanticidio sono assai diffusi. Il sociologo Rodney Stark, così scrive sull'abbandono e l'uccisione dei figli nel mondo romano: "Seneca<sup>327</sup>, riteneva l'annegamento dei bambini alla nascita un evento ordinario e ragionevole. Tacito<sup>328</sup> accusava i Giudei ai quali 'è proibito sopprimere uno dei figli dopo il primogenito' ritenendola un'altra delle loro usanze 'sinistre e laide'. Era comune abbandonare un figlio indesiderato in un luogo in cui, in linea di principio, chi voleva crescerlo avrebbe potuto raccogliarlo, anche se solitamente veniva lasciato in balia delle intemperie e di animali e uccelli."<sup>329</sup> Nella Vita di Licurgo, Plutarco afferma "Il genitore non era padrone di allevare il figlio, ma doveva prenderlo e portarlo in un luogo chiamato "lesche". Là erano in seduta i più anziani della tribù che esaminavano il piccolo: se era ben conformato e robusto ordinavano di allevarlo e gli assegnavano uno dei novemila lotti di terra. Se invece era malato e deforme, lo inviavano ai cosiddetti "depositi", una voragine nelle pendici del

---

<sup>325</sup> Nella cultura pagana latina ci sono stati Cicerone e Seneca a propugnare l'*humanitas*, ma la loro visione è ancora tutta radicata nell'immanente, manca la luce del trascendente.

<sup>326</sup> Baudrillart, A. (1929) p. 259.

<sup>327</sup> Seneca, *de ira* I, 15, 2. "*Quid enim est cur oderim eum cui tum maxime prosum cum illum sibi eripio? Num quis membra sua tunc odit cum abscidit? Non est illa ira, sed misera curatio. Rabidos effligimus canes et trucem atque inmansuetum bovem occidimus et morbidis pecoribus, ne gregem polluant, ferrum demittimus; portentosos fetus extinguimus, liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt, mergimus; nec ira sed ratio est a sanis inutilia discernere*".

<sup>328</sup> Tacito *Historiae* V, 5

<sup>329</sup> Stark, R. (2007) p.161-162

Taigeto.<sup>330</sup> A questo modo di considerare la vita non si sottraevano neppure i grandi pensatori come Platone e Aristotele, infatti il primo approvò l'infanticidio in caso di gravi malformazioni e non ammise che "i figli di nessuno" potessero entrare a far parte della sua Repubblica ideale, mentre il secondo si espresse in questi termini in *Politica* VII, 1335/B: "Per ciò che riguarda l'abbandono o l'allevamento dei neonati, deve esserci una legge che non permetta di allevare i figli deformi; ma circa il numero dei bambini, se gli usi e i costumi impediscono il loro abbandono, deve esserci un limite alla loro procreazione". Motivi di interesse per quanto concerne la storia della letteratura latina sono da ricercare nella denuncia delle irrazionalità e incongruenze del mondo pagano, e nella lucida analisi che Minucio conduce delle vicende della storia. Su questo ambito ci sono diverse affinità tra l'*Octavius* e la produzione di Tacito.<sup>331</sup> Si ricorda in questa sede solo l'*Agricola* in cui lo storico latino attaccava la corruzione del mondo romano e descriveva la politica imperiale in questi termini: *aufferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* (Agr. 30) Se è vero, però, che Minucio smantellava le ipocrisie e le violenze dell'atteggiamento pagano e sottoponeva l'intera *Romanitas* ad una critica puntuale e radicale, ben più incisiva di quella di Tacito, è anche vero che contrariamente allo storico proclamava l'esistenza di un nuovo modo di vivere in grado di far conseguire la pienezza interiore e ravvisabile nella gioia: *Laeti et hilares* (XL,4). Si trovava in Minucio un nuovo messaggio, veniva offerta una speranza, non erano presenti soltanto denuncia e proposte restaurative. Altro motivo di attualità dell'*Octavius* è nel valore che veniva attribuito alla conoscenza come strumento per battere i pregiudizi e procedere insieme (*Quam autem iniquum sit, incognitos et inexploratis iudicare, quod facitis, nobis ipsis paenitentibus credite XXVIII,1*). Per la teoria dell'argomentazione, inoltre, è motivo di interesse rilevare che la disputa tra Cecilio e Ottavio si svolse secondo procedure simili a quelle di una discussione critica, ma questo modo di intendere il dialogo era, in realtà, l'espressione del modello di incontro presente nell'*Octavius*. Perché, se è vero che il fine dell'apologista era la conversione dell'altro, questa doveva scaturire da un confronto

---

<sup>330</sup> Plut. *Lyc.* 16, 1-4

<sup>331</sup> Sia con la produzione storiografica che con il *Dialogus de oratoribus*.

dialogato, che poteva avere luogo e poteva svilupparsi solo a partire da un primo imprescindibile e delicatissimo momento in cui tutta la nostra persona è in gioco: l'incontro.

Per comprendere meglio la logica dell'incontro presente nell'opera di Minucio, si propone di riascoltare la voce di Giovanni nel capitolo IV del suo vangelo (vv.1-42). Il confronto con esempi scritturali può risultare utile per comprendere la relazione, a livello di strategie comunicative, tra l'apologia e la Sacra Scrittura nel tentativo di individuare delle modalità di predicazione comuni alle due produzioni letterarie. Riascoltando la richiesta "Δός μοι πεῑν" e riassaporando la sua brusca e solenne sinteticità, si cercherà di mettere in luce la dinamica dell'incontro, comprendendo le varie componenti che hanno portato un Giudeo e una Samaritana a dialogare. L'incontro nelle pagine evangeliche inizia con il rovesciamento di ogni convenzione, di ogni comportamento dettato dalla legge o dal *mos maiorum*; in questa richiesta di acqua pronunciata da un maschio giudeo ad una donna samaritana, c'è una carica eversiva notevole. Tra i due popoli vi era un insanabile e ancestrale dissidio. I Samaritani addirittura custodivano una loro versione della Torà distinta da quella diffusa tra i Giudei. La distanza tra i due gruppi era incolmabile e aveva sempre provocato un reciproco e aspro disprezzo. Ma gli elementi anomali non finiscono qui, la donna ha avuto una vita sentimentale tormentata (4,18), viene alla fonte intorno a mezzogiorno, in un momento della giornata poco consueto, dimostrando un'inquietudine interiore e un modo di vivere irregolare. Nonostante questi elementi, considerati dentro l'etica ebraica, potessero impedire il dialogo, Gesù rivolge la parola alla samaritana, provocando con questo gesto non solo un comprensibile stupore in lei (vv. 7-9), ma anche nei propri discepoli (v. 27 *ethaamazon*). Il discorso di Gesù é intessuto e si sviluppa su immagini e concetti ben individuabili e comprensibili da un ebreo della fine del I secolo d.C, i riferimenti a Sir. 24,22, a Prov. 8 e ai vari passi profetici aventi per oggetto la venuta del Messia erano avvertibili e riconoscibili da un lettore attento dell'AT.

Le risposte di Gesù si basano tutte su concezioni bibliche e giudaiche. Le Scritture ebraiche rappresentano il codice comune di Gesù e della samaritana, la gradualità e la

disponibilità al dialogo incarnano il rispetto per l'altro, la fiducia in lui e nella sua possibilità di intraprendere il cammino e portarlo a termine.

La prima verità che viene osservata e rispettata nel caso del Vangelo è l'attenzione per l'umanità dell'altro, così come egli è, con le sue capacità, la sua cultura, le sue istanze e i suoi spazi d'ombra. Questo brano evangelico presenta l'acquisizione della fede in Cristo non attraverso la contrapposizione tra vecchio e nuovo, tra ebraismo e Cristianesimo, bensì attraverso l'incontro, il riconoscimento, l'accettazione e l'approfondimento di valori comuni.<sup>332</sup> Gesù accogliendo l'altro come suo pari, durante il dialogo, lo legittima. E' possibile estrapolare dalle pagine evangeliche alcune considerazioni sulla strutturazione dell'incontro e sulla conduzione del dialogo:

- a) innanzitutto Cristo attraverso il dialogo accoglie l'altro come suo pari, lo legittima e si mostra estremamente attento alla sua condizione esistenziale,
- b) la richiesta, attraverso la quale Gesù chiede dell'acqua alla donna è segno di simpatia per l'altro e del dare valore alle cose, presuppone il ritenere l'altro indispensabile per completarmi.

Nel passo di Giovanni vi è un altro dato importante per le dinamiche dell'annuncio, viene offerto un esempio su come evitare che dentro uno scambio dialogico si corra il pericolo che l'altro legga le parole dentro le proprie attese: Gesù dilata le possibilità semantiche insite in acqua (ὕδωρ), conduce la samaritana in alto, lontano dalle sue immediate necessità, la sposta in avanti "verso la sorgente di acqua zampillante per la vita eterna", verso cose invisibili, si muove *per visibilia ad invisibilia*.

Prima di passare all'analisi dell'incontro secondo le modalità dell'*Octavius*, proviamo a considerare l'opportunità o la necessità che il Cristianesimo aveva di comunicarsi e le modalità che potevano essere attivate per tale fine. In un primo momento storico l'identità cristiana si venne a costituire in termini di gruppo chiuso, separato dal mondo circostante;<sup>333</sup> quest'ultimo interpretava l'atteggiamento di chiusura al mondo esterno

---

<sup>332</sup> Nel quarto Vangelo questo valore da riconoscere, accettare e comprendere è Gesù Cristo.

<sup>333</sup> Il termine *obscuritas* usato da Cecilio (X, 1) per designare il clima di segretezza che regnava intorno ai culti cristiani è il risultato di questo atteggiamento tenuto dalle prime comunità. Celso così si esprime circa il comportamento dei cristiani: "i cristiani usano formare tra loro associazioni segrete contro le leggi: infatti le associazioni sono o palesi, e sono quelle conformi alle leggi, o segrete, cioè

delle comunità cristiane come segno di empietà, audacia e temerarietà. Elio Aristide, in merito al comportamento cristiano, così scrive: “ anche per costoro infatti, è distintivo di empietà il non tenere i migliori in considerazione: anche costoro in certo qual modo stanno separati dai Greci, anzi da tutti quelli che sono migliori di loro”<sup>334</sup>. In questa considerazione è possibile rilevare una grande vicinanza concettuale con le accuse di presunzione, ignoranza ed empietà rivolte da Cecilio ai cristiani durante tutto lo sviluppo del suo discorso. Ma quando il Cristianesimo iniziò a penetrare in maniera sempre più incisiva nella società romana fino a far dire a Tertulliano “siamo nati ieri e abbiamo riempito il mondo e tutto quanto è vostro”,<sup>335</sup> il potenziale disgregante della “nuova razza o stile di vita nuovo”<sup>336</sup> venne avvertito come forza della frattura e gli attacchi si fecero più intensi da parte degli intellettuali pagani. Il rapporto con l’alterità pagana divenne per il cristianesimo una questione che necessitava di una soluzione: pena il confinamento e il rischio di non poter assolvere il compito di evangelizzazione che gli è proprio.<sup>337</sup>

L’incontro è insito nelle culture essendo queste strutture di attesa,<sup>338</sup> anche tra pagani e cristiani, quindi, questo era inevitabile. Quale fosse il significato di attesa per un cristiano lo dimostra Gesù che attende al pozzo, attendere significava rivelarsi, desiderare di essere ascoltati e farsi conoscere, così come è possibile leggere in Giustino: “nostro dovere è dunque, di offrire a tutti la prova della nostra vita e delle nostre dottrine, affinché per colpa di coloro che vogliono ignorare quanto ci riguarda, proprio noi non paghiamo il fio di colpe che commettono per cecità; quanto a voi, è vostro dovere- secondo quanto richiede la ragione- dimostrarvi buoni giudici, ascoltandoci”

---

quelle che si formano contro le leggi stesse. D’altra parte la carità che lega vicendevolmente i cristiani è basata sul comune pericolo ed ha un potere superiore a qualsiasi giuramento. Queste associazioni dunque costituiscono una trasgressione alla legge comune.” (I,1)

<sup>334</sup> *Orat.* III, 671

<sup>335</sup> *Apol.* 37,4 “*hesterni sumus et orbem iam et vestra omnia implevimus*” .

<sup>336</sup> *Ad Diogn.* 1,1 “*χαίρον[...]γένεος...*”

<sup>337</sup> *Matt.* 28,19-20

<sup>338</sup> Rigotti, E. (2009) p. 9

(Ap. I, 3.4). Ma attendere l'incontro significava anche reputare l'altro partecipe della stessa ragione universale<sup>339</sup> e riconoscere valore ai concetti dell'altro proprio in quanto partecipi della stessa ragione. Incontrare, per il cristianesimo, non rappresentava solo la necessità di comunicarsi all'altro e di convertirlo, ma svolgeva un ruolo nella definizione della propria identità che così veniva a costruirsi dinamicamente con la realtà esterna. Il nuovo, l'elemento di distinzione dall'altro, poteva risultare oltre che elemento disgregante che acuiva la differenza, elemento in grado di unire. Per svolgere questa funzione il nuovo doveva poter essere letto dal vecchio, innanzitutto, come familiare, posto in relazione di continuità con il passato, poi poteva essere colto nella sua valenza di invero<sup>340</sup> e di *plenitudo*.

Come ha interpretato e realizzato l'incontro Minucio? Nell'*Octavius* la cura e l'attenzione nel proferire le parole proemiali rivelano la volontà del suo Autore di comunicare con il mondo pagano e di mostrare le ragioni del cristianesimo. Dietro la provocazione di Ottavio a Cecilio si può cogliere il desiderio del cristiano di rivolgere la parola all'altro e di confrontarsi con lui. Questa scelta per quanto necessaria, come è stato visto in precedenza, ha nel suo profondo, però, una sincera convinzione senza la quale non avrebbe avuto senso incontrare l'altro. Minucio ha reputato l'altro, al di là delle accuse demolitrici e delle incomprensioni che animavano il rapporto tra pagani e cristiani, portatore di valori condivisibili, ha considerato il cercare questi valori, da parte della filosofia antica, esso stesso un valore. Quindi, l'incontro nasceva dall'abbattimento del confine tra i due mondi, dalla tensione verso l'altro e dalla ricerca cooperativa di aree concettuali di interesse comune dalle quali e sulle quali confrontarsi.

Risulta possibile, quindi, desumere dal testo dell'*Octavius* prima ancora che un modello di apologia e di conversione un modello di incontro e di dialogo con l'altro da sé. Analizzando l'*exordium* è stato rilevato come l'Autore cristiano abbia individuato nel concetto di *amicitia* appartenente ad entrambe le culture uno spazio ideale condiviso, che ben poteva fungere da terreno di incontro. Come affermato in precedenza, quando due

---

<sup>339</sup> Oct XVI, 5 *sciatur omnes homines, sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis, rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nactus, sed natura insitos esse sapientiam.*

<sup>340</sup> Ap. II, 15,3

culture si confrontano su un concetto, la cultura più giovane apporta allo stesso una carica nuova, rivitalizzante, in grado di allargare e spostare i limiti semantici del vecchio lessema. Questo è accaduto con il termine acqua nel Vangelo di Giovanni come pure con *amicitia, sanctitas, veritas* in Minucio. L'incontro, nell'ottica di Minucio, prevedeva un superamento del vecchio, un ricomprendere il vecchio alla luce del nuovo. E questo superamento non interessa solo l'altro, investe anche le nostre credenze. Ogni incontro prevede un superamento dei confini del proprio mondo, esso avviene su un territorio di frontiera e comporta sempre uno spostamento dei propri confini conoscitivi. Entrare nella logica dell'incontro, come è emerso dal passo tratto dal Vangelo di Giovanni, significa entrare in una logica dell'attesa e dell'apertura, della richiesta e del dono. Incontrare l'altro implica uno sguardo nel sé, una risemantizzazione dei concetti della propria cultura, una presa di coscienza su ciò che si è. La preparazione all'incontro favorisce la riacquisizione della coscienza di sé. All'incontro si arriva guardando nella propria sostanza, nella propria cultura, per trovare un elemento che sia *aptum*, che possa non solo fungere da terreno comune dove l'altro abbia possibilità di riconoscersi, ma che esprima me stesso con chiarezza senza tradimento, che rappresenti un dono per l'altro. Questo elemento è il *terminus medius* tra le due culture. L'incontro deve svolgersi secondo il principio del *kairós*, Minucio, in ogni momento del testo, doveva costantemente mantenere l'equilibrio tra lui e l'altro, non doveva tradire se stesso, non doveva allontanare l'altro, ma contemporaneamente doveva proporre all'altro una risposta alla sua attesa. E' per questo motivo che il progetto dell'*Octavius* a livello programmatico risultava anche più difficile e complesso da realizzare rispetto a quello contenuto dall'apologia tertulliana.

Questa capacità di conservare l'equilibrio tra due culture è stato letto in passato prima come nostalgia per il mondo classico, dopo come scarsa conoscenza del Cristianesimo, infine come frutto di uno spirito conciliante, ma si è cercato di dimostrare nei paragrafi precedenti come Minucio fosse tutt'altro che conciliante. La sua scelta era frutto di una profonda maturità, solo una cultura matura poteva aprirsi all'incontro e attendere ad esso. E' vero che nel caso cristiano l'incontro nasceva dall'amore, sull'esempio, del

primo che ha amato e che si è aperto all'altro da sé: Dio, ma è anche vero che nasceva dalla solida fede nei propri principi.

Aprirsi all'altro, comunque, anche se non nei termini agapici del Cristianesimo apparteneva anche alla cultura classica e Minucio, consapevole di questo, inserisce il suo progetto all'interno della riflessione classica sul valore dell'incontro con l'altro. Vengono adesso presi in considerazione due termini (*hostis*, *xenos*) designanti nella cultura classica la figura dell'altro, cercando di riscoprirne il valore semantico originario e di comprendere come in questi, secondo la cultura classica, venisse inteso l'incontro con il diverso. Il valore semantico di cui questi due lessemi sono portatori rappresenta il tessuto culturale del destinatario dell'apologia di Minucio ed è su questo tessuto che doveva inserirsi l'apologista.

Il nuovo è per il vecchio come uno *xenos*, oppure un *hostis*. Grazie all'*hostis* il vecchio esce dall'equilibrio statico con l'altro e si apre ad un equilibrio dinamico, grazie a lui può partecipare ad uno scambio di doni. Il nuovo propone un completamento che non può avvenire senza che il vecchio accolga. L'apologia nel suo essere chiamata all'altro era una proposta di superamento, rappresentava il nuovo che donava al vecchio.

*Hostis*<sup>341</sup> prima di diventare il nemico, lo straniero, il non *in-genuus*, e di diventare *hospes*,<sup>342</sup> non era originalmente un lessema portatore di totale estraneità, né presentava l'altro in termini di totale differenza da me, rappresentava l'altro elemento di un binomio, assumeva il valore di *symbolon*<sup>343</sup>. È l'altro che definiva la mia identità attraverso il confronto con esso. Il termine è legato probabilmente al verbo *hostire*<sup>344</sup> con significato di compensare, uguagliare, ricambiare, quindi non esprimeva ostilità ma compensazione, implicava l'obbligo del contraccambio per qualcosa che ho ricevuto

---

<sup>341</sup> La radice \**ghos* indica sia ospite che il nemico.

<sup>342</sup> Con l'aggiunta del deittico *pet* il lessema *hostis* diventa *hospes* (*host-pet-s*): lo straniero protetto dal vincolo di ospitalità quello che compensa un dono con un contro dono.

<sup>343</sup> Curi, U. (2010) p. 63: "Si può dire, in sintesi, che anche alla luce della sola ricerca etimologica, *hostis* è originariamente lo straniero interno a noi; solo in una seconda fase storica il rafforzarsi dell'identità politica interna privatizza lo straniero come ospite (*hospes*) e insieme lo pubblicizza e esteriorizza come nemico (*hostis*)".

<sup>344</sup> Curi, U. (2010) p.59

come dono. “Mediante il ricambio, all’*hostis* viene riconosciuta quella piena parità alla quale egli ha diritto.”<sup>345</sup>

*Xenos* presentava una duplice valenza facendo riferimento allo stesso tempo sia a colui che veniva accolto che a colui che accoglieva. Pensiamo all’istituto degli *xenia*, esso “è la relazione più profonda e più sacra nella quale possono stare due abitanti di questo mondo. Il dare e ricevere ospitalità impone obblighi di cura e di protezione, la cui inviolabilità è fondamentale per tutte le relazioni interpersonali, per tutta la moralità”.<sup>346</sup>

“L’ospitalità non esprime neppure un moto altruistico e disinteressato verso l’altro, ma attiva una relazione che obbliga alla reciprocità: chi ospita vuole essere ospitato, chi è ospitato vuole ospitare. L’ospitalità istituisce legami mantenendo distanze e differenze”.<sup>347</sup> Interessante, a tal proposito, ricordare i caratteri del personaggio di Diotima che incarna l’altro per eccellenza: straniera di Mantinea, non ateniese, donna, *sophe* in grado di rivelare la verità; senza il suo apporto, però, non ci sarebbe stato alcun contributo alla ricerca della verità. Lo straniero porta il dono della verità e questa scaturisce dal confronto con il discorso dell’altro.

Il pensiero originario quindi contemplava l’incontro e ne conosceva pregi e rischi, Minucio, quando parla di incontro alle classi colte dell’impero del secondo secolo d.C., in qualche modo propone a queste ultime di recuperare il significato originario del concetto di *hostis*.<sup>348</sup>

Anche la cultura cristiana era consapevole dei rischi dell’incontro: la samaritana accoglie il dono, anche se non immediatamente, ma poi collabora nella diffusione del messaggio di Cristo estendendolo ad altri. Cristo ha sete di ospitalità e dona “acqua viva,”<sup>349</sup>

---

<sup>345</sup> Curi U. (2010) p. 59

<sup>346</sup> Nussbaum, M. C. (2011) p. 725

<sup>347</sup> Curi U. (2010) p. 78

<sup>348</sup> Curi, U. (2010) p. 59: “E’ evidente, ad esempio, che il modo in cui si parla dell’*hostis* nella Legge delle XII tavole implica che esso fosse considerato non un nemico, quanto piuttosto il detentore di un diritto uguale a quello di chi apparteneva al popolo romano, in conseguenza di un processo di parificazione”.

<sup>349</sup> Gv. 4,10

l'apologista ha sete di essere accolto e dona un nuovo modo di intendere le cose. Dall'apologia, dalla semantica di *hostis* e *xenos*, come dal racconto evangelico apprendiamo che noi siamo nei confronti dell'altro in una duplice condizione, di chi viene accolto e di chi accoglie. Nella dimensione del confronto interculturale il riconoscersi *hostis* dell'altro significa essere suo *synergós* nell'opera di risoluzione dei problemi.

L'incontro, nella realtà del dialogo, si realizza attraverso termini-ponte, questo ribadisce la necessità di conoscere<sup>350</sup> prima di incontrare. E' stato rilevato nelle considerazioni intorno al dialogo tra Gesù e la samaritana come tutta la grandezza di quell'evento possa essere racchiuso nella richiesta del "dammi da bere" (Δός μοι πει̅ν). Cristo dà acqua vivente alla donna e la donna con la sua accoglienza rende vivente il dono prima in se stessa, poi evangelizzando gli altri; la parola dono nel capitolo evangelico assume doppia valenza di dono-offerta e dono-accoglienza, di parola offerta e parola ascoltata. E' la cultura nuova che chiede "dammi da bere", lo chiede Gesù e lo chiede Minucio, e sarà poi questo nuovo intendere la vita a rendere la brocca inutile e incapace di contenere il nuovo messaggio. Il pozzo, la fonte di Giacobbe, rappresenta il punto dell'incontro, il luogo dove i reciproci possono essere soddisfatti, lo spazio comune appartenente a entrambi, dove può essere offerto un dono e questo può essere accolto. Nei casi qui presentati, apologia e Vangelo, è la cultura nuova che arriva prima al pozzo e apre il dialogo, è il nuovo che chiama il vecchio, è Minucio che si rivolge ai pagani, è Ottavio che prende per prima la parola. Di notevole importanza per cogliere questo aspetto risulta essere la comprensione della funzione che svolge nell'*Octavius* l'osservazione che Ottavio rivolge a Minucio, quando Cecilio invia un bacio alla statua di Serapide. Così facendo Ottavio crea nell'altro il desiderio di conoscere, di confrontarsi, lo chiama, all'incontro, lo spinge a rispondere al cristiano. La provocazione di Ottavio risulta funzionale alla rivelazione di sé, costruisce il pretesto per il proprio intervento e permette ad Ottavio di gestire il dialogo scegliendo la tematica: la verità.

---

<sup>350</sup> Il verbo *ghinosko* nel lessico biblico è già un incontrare, è già un fare esperienza di sé e dell'altro.

Nell'apologia di Minucio, lo sfondo linguistico e concettuale ciceroniano rappresentava il mezzo per farsi riconoscere, per poter parlare, la grammatica comune a destinatario e mittente, svolgeva il ruolo del tessuto biblico nel racconto della samaritana. La spiaggia di Ostia come il pozzo di Giacobbe rappresentava il luogo del soddisfacimento delle reciproche attese, l'*amicitia* come l'acqua aveva una doppia funzione: in prima istanza svolgeva la funzione di terreno comune e permetteva di soddisfare il bisogno di essere ascoltato, in senso più profondo era il dono vivificante che una cultura offriva all'altra (l'acqua zampillante offerta da Cristo). Come la Scrittura sarà ricompresa dalla samaritana, così l'*amicitia* sarà ricompresa da Cecilio nell'epilogo dell'*Octavius* e con lui anche il destinatario dell'apologia minuciana era chiamato a ricomprendere il valore dell'amore. L'uscita dal silenzio della parola di Minucio presupponeva, quindi, alcune convinzioni, prima tra tutte il reputare l'altro un mio pari, anche se si adorava ciò che non conosceva egli aveva la possibilità di conoscere e di rendere acqua viva il nuovo messaggio.

Per comprendere come venisse rispettato il principio del *kairós* nell'incontro con l'altro, si propone un'analisi di un termine-ponte usato da Minucio nella *pars costruens* del discorso di Ottavio, in una fase in cui il contatto con l'altro era ormai avvenuto e il pensatore cristiano aveva avuto la possibilità di parlare essendo stato riconosciuto e compreso come non completamente estraneo. Per proporre la peculiarità del vivere cristiano, Minucio presenta l'etica cristiana improntata al *pudor*, alla *castitas* alla *sobrietas*. In questa sede viene preso in considerazione il termine *pudor* (XXXI,5). In senso classico il *pudor* è il "*metus ignominiae, timor iustae reprehensionis quem rubor consequitur ut ait Cic. 4 Tusc. 8,19 sicut terrorem pallor,*"<sup>351</sup> quindi indicava la manifestazione esteriore del senso di colpa, presupponeva la coscienza di quest'ultima ed implicava attenzione a non commettere azioni contro la morale pubblica. Vengono coinvolti dall'ambito del *pudor* la temperanza, il controllo di sé, il rispetto per il *mos*. Queste doti rappresentano, nel sistema morale latino, il secondo modo di esplicazione della virtù "*alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci πάθη nominant,*

---

<sup>351</sup> Forcellini, E. (1965) tomo III p. 956

*appetitionesque, quas illi οπηάς, oboedientes efficere rationi*”.<sup>352</sup> L’orizzonte del *pudor* comprendeva le sfere semantiche che in greco venivano ricoperte sia da *αιδώς* che da *αισχύνη*. Nel primo caso si fa riferimento al pudore nel non infrangere le regole in ambito religioso, quindi implicava il rispetto delle pratiche religiose e l’attenzione per il *metron*,<sup>353</sup> collocandosi sulla linea di *eusebeia* (*pietas*); più tardi *αιδώς* diventerà un concetto vicino a *sophrosyne* e ad *eleutheria*, riferendosi al comportamento dignitoso dell’uomo. Nel secondo caso *αισχύνη*, a differenza del primo termine di ambito religioso, rivolgeva l’attenzione alla sfera delle interazioni sociali, rappresentava il mezzo per evitare la turpitudine che avrebbe esposto alla pubblica derisione. Coinvolgeva la dimensione di *hagnos*, aggettivo di *hazomai* (avere vergogna di fronte a qualcuno), originariamente indicante ciò che causa pudore e rende *katharos*.<sup>354</sup> Quindi classicamente *pudor* implicava l’attenzione a non commettere errori nella ritualità e contro la *consuetudo* sociale.

Nel lessico del NT il gruppo di vocaboli che fa riferimento a *αιδώς* e *αισχύνη* è piuttosto raro.<sup>355</sup> Questo non significa che non sia presente nel Cristianesimo l’idea del provare vergogna, ma indica che questo sentimento veniva considerato da una prospettiva diversa. Minucio sottolinea *at nos pudorem non facie sed mente praestamus* (XXXI,5) evidenziando nella *correctio* un senso più profondo del *pudor* nella religione cristiana rispetto al modo di intenderlo nei sistemi filosofici classici. Anche in seno al sistema valoriale del Cristianesimo, viene riconosciuto al *pudor* un ruolo importante, anche nella concezione cristiana presenta la stessa implicazione di essere attenti a qualcosa, ma il concetto proposto dal Cristianesimo è nuovo dentro (*in mente*), è rinnovato da una nuova idea di Dio e dall’amore per l’altro. Se nel lessico del NT non

---

<sup>352</sup> *De Off.* II,5

<sup>353</sup> Concetto antitetico alla *hybris*

<sup>354</sup> Tale termine presenta quattro aree di significato: puro fisicamente, libero, puro culturalmente, moralmente puro.

<sup>355</sup> Solo 11 ricorrenze tra verbo e sostantivo per *αισχύνη* e due ricorrenze solo nelle varianti per *αιδώς*.

compare di frequente è perché l'agape riunifica e coordina tutte le virtù e gli aspetti della vita del cristiano. Vivere secondo l'amore-carità rappresenta la novità del Cristianesimo. Se allora *pudor* per il modo pagano è paura di commettere azioni riprovevoli contro il *mos*, per i cristiani<sup>356</sup> è l'agape per Dio e per l'altro a muovere il comportamento virtuoso, tutta l'etica viene ricompresa e rinnovata dall'agape. "Se il cristianesimo non porta contenuti morali nuovi, ma condivide quelli scoperti da una illuminata e retta ragione, li vive tuttavia non più come costrizione, ma quale concretizzazione dell'amore. Vivere moralmente, aspirazione irraggiungibile in precedenza, diventa per il cristiano gioiosa realtà".<sup>357</sup> Minucio parlando di *pudor* utilizza un termine vecchio per esprimere un contenuto nuovo, pieno, definitivo, offrendo in esso una soluzione alle esigenze di *sanctitas* del vecchio mondo. Vengono ampliate le possibilità semantiche del lessema come nel caso di *udor* nel Vangelo di Giovanni. Ma usare come *argumentum* il concetto di *pudor* nel momento in cui la neosofistica imperiale si appellava alla *concordia* significava proporre il Cristianesimo non come forza disgregante, ma come forza rivitalizzante, non come forza centrifuga, ma come forza che chiama all'unità in nome dell'amore, non come minaccia, ma come via per la salvezza. I pagani aspiravano alla purezza e i cristiani desideravano comunicarsi offrendola come dono.

## 2. L'argomentazione nell'*Octavius*

Il testo dell'*Octavius*, in base alla definizione che Minucio Felice ne dà nel capitolo proemiale, rappresenta la riproposizione in forma scritta di una *gravissima disputatio*<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> cfr. Fil 4,8-9 e Rm 12,9-21

<sup>357</sup> Rossano, P., Ravasi G., Ghirlanda A. (1988) p.1050.

<sup>358</sup> Forcellini, E. (1965) tomo II p. 161: "hinc latiori sensu ac generatim est actus disserendi, certandi cum alio in dicendo, vel etiam solum tractandi de aliqua re, ac praecipue dicitur de rebus ad rationem vivendi pertinentibus cfr. Cic De or. 2,24,104 Nihil est enim, quod inter nomine ambigatur, sive ex crimine causa constet, ut facinoris, sive ex controversia, ut hereditatis, sive ex deliberatione, ut belli, sive ex persona, ut laudis, sive ex disputatione, ut de ratione vivendi". Il verbo dialogico *disputare*, posto al confluire di *disserere* e *certare*, complessivamente è portatore, nel sua struttura radicale, dei valori semantici di considerare, vagliare, eliminare, scegliere, esporre per vincere un confronto. Il contenuto concettuale del termine si chiarisce ancora meglio se inserito nel contesto semantico creato dalla sfera della *subtilitas* (*Brutus* 22-23; *Pro Plancio* 58; *Oct.* XIV, 3 *subtili varietate*, XVI,2 *subtilis urbanitas*) riconducendo la comprensione del lessema dentro il lessico giuridico romano. Il *subtiliter*

avvenuta tra Cecilio e Ottavio. Nel termine *disputatio* l'area semantica del verbo *dissero*,<sup>359</sup> portatrice del concetto di esposizione ordinata su questioni che riguardano il modo di vivere, incontra la sfera dei significati di *certare*, lessema di impronta agonistica che incarna l'idea del raggiungimento di un obiettivo con tutte le forze. L'attività della *disputatio*, quindi, prevede una serie di azioni tra loro connesse che danno vita ad un comportamento sociale nel quale non solo la componente razionale dell'uomo ma ogni risorsa psico-fisica viene coinvolta per conseguire lo scopo: avere la meglio sull'altro risultando più persuasivi. Secondo questa concezione del disputare, l'*argumentatio* è la parte centrale di un sistema persuasivo in cui ogni *pars orationis* svolge una funzione specifica dentro quella generale del persuadere.

Questa visione classica del fenomeno argomentativo, posta a confronto con le teorizzazioni contemporanee, continua a conservare la sua capacità di comprendere in profondità e abbracciare totalmente, in uno sguardo sintetico, ogni aspetto del ragionamento umano.

Nella pragma-dialettica l'argomentazione rappresenta un mezzo per risolvere un conflitto di idee, l'interesse, in questa teoria dell'argomentazione, verte sul "modo in cui gli interlocutori risolvono la divergenza di opinioni, rimuovendo qualsiasi dubbio nei confronti della tesi che viene difesa."<sup>360</sup> "Nell'approccio pragma-dialettico all'argomentazione, svolge un ruolo cruciale la nozione di discussione critica. Una discussione critica può essere descritta come uno scambio di punti di vista in cui le parti coinvolte in una divergenza di opinioni provano sistematicamente a determinare se la o le tesi presentate siano difendibili da dubbi o obiezioni critiche."<sup>361</sup> I due interventi di Cecilio e Ottavio, considerati sotto questo profilo, rappresentano momenti di una

---

*disputare* era legato con il modo di pensare in merito alle questioni legali al pari del termine *elegantia*, entrambe le sfere di significato facevano riferimento alla eleganza di ragionamento, in essi modalità comunicativa e modalità di pensiero si incontravano, la dialettica incontrava la retorica.

<sup>359</sup> Il *disserere* richiama il *διαλέγεσθαι* e pertanto "la funzione dialettica del ragionamento, la quale, appunto perché di sua natura interrogativa, procede logicamente, disputando, cioè, pro e contro una questione generale, secondo il metodo scientifico socratico." (Riposati, B. 1947 p. 3)

<sup>360</sup> Eemeren van, F. (2008) p. 35

<sup>361</sup> Eemeren van, F. (2008) p. 52

discussione critica in cui si cerca di raggiungere attraverso un confronto tra punti di vista un accordo sulla accettabilità o meno delle tesi coinvolte. Anche considerando l'*Octavius* come annuncio<sup>362</sup>-risposta di Minucio destinato al suo interlocutore pagano, l'interpretazione del testo apologetico come discussione critica può essere ugualmente adottata: Ottavio si fa portavoce del messaggio cristiano di Minucio Felice e Cecilio incarna il pensiero dei pagani di orientamento accademico. In entrambi gli approcci, comunque, sia nella retorica classica che nella pragma-dialettica, nella argomentazione svolge un ruolo fondamentale l'esame dialettico a cui sottoporre tutte le asserzioni.<sup>363</sup> L'*argumentatio* nel mondo mediterraneo diventa lo strumento attraverso il quale due *hostes*<sup>364</sup> si ascoltano, si misurano, ricercano la *compositio*, si scambiano doni. Con l'argomentazione si supera una situazione di stasi comunicativa e si spostano in avanti i limiti conoscitivi di entrambi i disputanti. Se nel primo capitolo di questo studio, parlando del concetto di *sententia*, è stato evidenziato come nella concezione classica il ragionamento argomentativo si fondi sul nesso tra razionalità e sentimento,<sup>365</sup> nel secondo capitolo si prende in considerazione principalmente la dimensione dell'argomentare legata al *logos*. L'esame, allora, delle strategie di convincimento adottate dai due oratori risulta fondamentale per comprendere le modalità attraverso le quali viene condotta la *disputatio* e per elaborare un prospetto analitico in grado di riunire "sistematicamente tutto quanto è rilevante per la risoluzione di una divergenza di opinioni."<sup>366</sup> Nella redazione del prospetto vengono presi in considerazione, come

---

<sup>362</sup> Un annuncio che può anche essere considerato come risposta cristiana alle veementi osservazioni mosse contro di loro dagli intellettuali pagani.

<sup>363</sup> *Rhet. 1354a*

<sup>364</sup> Cfr. il capitolo I par. 12

<sup>365</sup> Si intende per sentimento quella dimensione dell'anima che pur essendo *alogos* partecipa in qualche modo del *logos* (*EN 1102b 13*)

<sup>366</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p.102

elementi fondanti di un'argomentazione, gli aspetti indicati nel modello analitico proposto dalla pragma-dialettica.<sup>367</sup> Tale modello prevede l'identificazione di sei punti:

1. Le tesi adottate nella divergenza di opinioni.
2. I ruoli che nella discussione vengono assunti dalle parti in relazione alla divergenza di opinioni.
3. I punti di partenza da cui le parti prendono il via.
4. Gli argomenti che le parti, esplicitamente o implicitamente, avanzano a supporto delle loro tesi.
5. La struttura dell'argomentazione avanzata da ciascuna delle parti.
6. Gli schemi argomentativi usati nei singoli argomenti.

Essendo il testo costituito da due monologhi, l'analisi dell'*Octavius* si sviluppa in due fasi: in prima istanza vengono rilevati e compendati in un quadro sintetico, i ruoli, il punto in discussione e le due tesi con le rispettive *rationes*, in un secondo momento sono redatti due prospetti analitici separati, uno per ciascun discorso. In ciascun prospetto analitico vengono presentate l'analisi della tesi, l'individuazione delle linee argomentative, la struttura dell'argomentazione e l'identificazione degli schemi argomentativi. In questo capitolo viene proposto un modello analitico integrato dove per l'enucleazione della struttura argomentativa sono impiegati gli strumenti di indagine della teoria pragma-dialettica, mentre per la comprensione dell'*inventio* si fa ricorso alle risorse offerte prima dal sistema retorico classico poi dall'AMT. I contributi offerti dalla retorica classica e dal modello dell'AMT risultano di fondamentale importanza per cogliere le dinamiche mentali di un argomentatore impegnato nella ricerca di argomenti efficaci.

---

<sup>367</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p.102. Cfr. Eemeren F.H. van, Grootendorst R., Snoeck Henkemans F. (2002) capp. 1-5 per individuare gli elementi che svolgono una funzione rilevante nella preparazione di una visione analitica.

Dal concetto di retorica, secondo la teorizzazione classica, non veniva escluso il convincimento bensì lo si includeva in esso, lo si comprendeva in sé: la retorica non è mai stata totalmente altro dalla logica. Dialettica e retorica si occupavano delle stesse attività “entrambe si riferiscono ad oggetti che, in qualche modo, è proprio di tutti gli uomini conoscere e non di una scienza determinata. Per questo tutti partecipano in certo modo ad entrambe; tutti, infatti, fino ad un certo punto, si occupano di esaminare e sostenere un discorso, di difendersi e di accusare...”.<sup>368</sup> Una breve riflessione semantica sul lessema ἐνθύμημα nella tradizione pre-aristotelica può aiutare a chiarire ulteriormente come sia stata intesa l’argomentazione nel mondo classico. I sostantivi in μα normalmente indicano il risultato di un’azione, l’area di significato coperta dal verbo ἐνθυμῆσθαι coglie tutto il processo intellettuale dell’uomo impegnato nella scelta dell’azione migliore da compiere per risolvere un problema. La sfera dell’agire, infatti, chiama a raccolta tutte le facoltà umane: pensiero e cuore si fondono in un pensare perfettamente sentito<sup>369</sup>. Se il verbo esprimeva la complessità della dinamica decisionale, il sostantivo faceva riferimento ad un ragionamento che coinvolgendo l’emozione era finalizzato alla presa di una decisione. Con Aristotele ἐνθύμημα da riflessione che motiva una scelta diventa sillogismo retorico, ovvero un ragionamento che non si propone solo di stabilire una conclusione partendo da premesse, ma mira a persuadere l’uditorio a prendere una decisione. In Aristotele, in Cicerone e nel mondo semitico l’uomo è sempre stato visto come unità complessa costituita da diversi elementi tra di loro interconnessi, un atto linguistico da lui prodotto e a lui rivolto non poteva essere concepito come azione in cui prevaleva una componente sull’altra, ma tutte concorrevano allo scopo. Quindi, anche strategie del dire come i *genera elocutionis*, i *genera causarum* oppure gli *status quaestionis*, apparentemente non in relazione stretta con la logica della persuasione, svolgevano e svolgono un ruolo determinante nel processo argomentativo avendo in sé la capacità di risolvere una divergenza di opinione. I *genera elocutionis* non agiscono solo su *pathos* ed *ethos* ma coinvolgono il *logos*

---

<sup>368</sup> *Rhet. 1354a 1-11*

<sup>369</sup> Come avviene nell’animo del giudice quando pronuncia una *sententia secundum conscientiam*.

essendo l'espressione del *consilium* da mettere in atto per trovare la soluzione ad un problema. Essi sono il risultato di una visione del mondo, sono la *morphè* della *mens* e permettono al soggetto di rivelarsi e farsi cogliere in modo chiaro dall'ascoltatore-*krités*. Il *genus causae* comporta l'individuazione di uno scopo specifico, la scelta di determinati atti linguistici e la selezione di premesse utili per la formulazione di entimema efficace. Entrambi i *genera* nominati rispondono alla volontà dell'oratore di ricercare la formulazione maggiormente *apta*, a livello logico-semanticò, rispetto alla *quaestio*. Ugualmente *aptus* rispetto alla *quaestio* si dimostra lo *status quaestionis*, esso, entrando nel merito del come ci si pone di fronte alla questione, determina l'ambito nel quale va trovata la soluzione alla differenza di opinione. Nel caso dei discorsi pronunciati nell'*Octavius*, la questione viene affrontata dai due oratori sul piano del *quale sit*: per scegliere in modo ragionato tra i due modelli di vita proposti viene deciso di indagare la natura dell'*excipere disciplinam maiorum* o dell'*accipere religionem christianam*. Una discussione condotta nell'ambito della *qualitas* comporta una valutazione critica delle conseguenze derivanti dalla scelta di un modello religioso rispetto ad un altro. Nel concetto di *aptus* si realizza anche l'incontro tra retorica classica e pragma-dialettica, esso, infatti, assicura che gli atti linguistici siano appropriati alla situazione comunicativa e garantisce la rilevanza di ciascun atto sia rispetto a quelli eseguiti in precedenza, sia rispetto alla situazione concreta.

## **2.1 Analytic overview**

### **2.1.1 Differenza di opinione.**

La natura della differenza di opinione emerge dal confronto dei differenti punti di vista palesati dei due disputanti intorno al modello filosofico-religioso più corretto e più utile da adottare. Considerata, quindi, la divergenza tra le tesi avanzate dai due oratori per fornire una risposta alla *quaestio*, è possibile ricondurre il conflitto di opinione dentro la categoria del genere misto. In questa tipologia di conflitto Ottavio e Cecilio svolgono alternativamente i ruoli di protagonista della loro propria tesi e di antagonista della tesi della controparte.

**Quaestio:** quale vivendi genus<sup>370</sup> melius est? (V, 1)

Cecilio

**Tesi:** Quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam... (VI, 1). |

**Ratio:** nulla veritas, nulla providentia.

Ottavio

**Tesi:** Accipere Christianam religionem est rationalius

**Ratio:** una veritas, una providentia.

## 2.1.2 Prospetto del discorso di Cecilio

Ratio

---

Tavola 1 la struttura della ratio

---

**1. AUT INCERTA NOBIS VERITAS OCCULTATUR ET PREMITUR, AUT, ..., VARIIS ET LUBRICIS CASIBUS SOLUTA LEGIBUS FORTUNA DOMINATUR (V,13)**

**1.1a Omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa magisque omnia verisimilia quam vera (V,3)**

...certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere de qua tot omnibus saeculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat (V,4); humana mediocritas absit ab exploratione divina...( V,5).

**1.1b Nullus artifex, nec iudex, nec auctor (V,8)**

Sint principio omnium semina natura in se coeunte densata( V,7); sint fortuitis concursionibus totius mundi membra coalita digesta formata(V,7); sidera licet ignis accenderti et caelum licet sua materia

---

<sup>370</sup> Cfr. Oct. XXXI,7 nam in pulchro genere vivendi et praestat et perseverat suus et adcrevit alienus. Il genus vivendi coinvolge l'honestum e con l'honestum la razionalità, l'utilità, la correttezza, la giustizia. La scelta, quindi, di un modello religioso deve vertere sull'analisi del genus vivendi da esso proposto. Una quaestio de vivendi genere gravita nell'ambito della qualitas: la quaestio ha in sé lo status.

*suspenderit... ( V,7); homo et animal omne quod nascitur, inspiratur, adtollitur, elementorum ut voluntaria concretio est... ( V,8).*

#### 1.1c *Nulla providentia (V,12)*

*Sic congregatis ignium seminibus soles alios atque alios semper splendere, sic... (V,9); quid tempestates ...varias et incertas, quibus nullo ordine vel examine rerum omnium impetus volutatur, ... (V,10); in pace etiam non tantum aequatur nequitia melioribus (V,11); quod si mundus divina providentia et alicuius numinis auctoritate regeretur, numquam mereretur Phalaris et Dionysius regnum, ... (V,12); ecce arbusta frugifera, ecce iam seges cana, ...imbri corrumpitur, grandine caeditur (V,13)*

---

Le proposizioni espresse nella *ratio* rappresentano le idee che caratterizzano l'ambiente culturale dentro il quale agisce Cecilio, pertanto, la comprensione delle affermazioni presenti in questa *pars argumentationis*, permette di cogliere le motivazioni che hanno indotto l'oratore pagano ad avanzare la sua tesi. Nelle formulazioni della *ratio*, linguisticamente riconducibili al *genus elocutionis tenue*, trovano espressione le posizioni scettico-accademiche che informano il comportamento di Cecilio. Affermazioni simili a quelle contenute nel capitolo V dell'*Octavius* possono essere riscontrate negli interventi di Aurelio Cotta nel *De Natura deorum* di Cicerone. In termini di *partes argumentationis* questo capitolo del dialogo di Minucio può essere considerato come la *ratio*<sup>371</sup> (πρόληψις) della *propositio* generale esplicitata in VI,1. Cecilio antepone la *ratio* alla *propositio* invertendo l'ordine codificato nelle *Rhetorica ad Herennium*<sup>372</sup> e struttura questa *pars* in modo complesso: il concetto che funge da *ratio* (V,13) è in realtà argomentato con tre linee argomentative.

---

<sup>371</sup> Rhet ad Her. II, 28: *ratio est quae causam demonstrat, verum esse id, quod intendimus, brevi subiectioni.*

<sup>372</sup> Rhet ad Her. II, 28: *Ergo absolutissima et perfectissima est argumentatio ea, quae in quinque partes est distributa: propositionem, rationem rationis confirmationem, exornationem, complexionem.*

La struttura argomentativa del capitolo V si presenta coordinativa, ciascuna linea, infatti, considerata singolarmente non è in grado di difendere pienamente l'enunciato della *ratio* (V,13). Quest'ultimo risulta costituito da due affermazioni poste in rapporto di coordinazione dalla congiunzione *aut*: "o la verità sui principi supremi dell'universo se esiste è per noi confusa e non siamo in grado di comprenderla e pronunciarci su di essa in modo definitivo, oppure essa non esiste proprio ed è il caso a governare gli eventi del mondo fisico e la storia". La linea 1.1a vicina alle posizioni gnoseologiche dello scetticismo da sola copre l'area concettuale del primo segmento della proposizione esprimendo l'incapacità dell'uomo a cogliere la verità; le due linee successive 1.1b e 1.1c coprono l'area del secondo segmento motivando la sovranità del caso con l'assenza di una figura divina creatrice e di una provvidenza. Queste due ultime linee si avvicinano alle posizioni espresse dagli esponenti della seconda Accademia nella loro critica antidogmatica e antistoica<sup>373</sup>.

### 2.1.3 Analisi della tesi

La tesi del discorso di Cecilio viene espressa in VI,1 in forma comparativa. Di fronte all'assoluta mancanza di certezze e verità, la riflessione accademica trovava nei concetti di *pithanon*<sup>374</sup> (persuasivo) e di *eulogon* (ragionevole) i criteri per una azione nel reale.<sup>375</sup> Il pensiero accademico è l'espressione di un atteggiamento antimetafisico che alle presunte verità incrollabili dello stoicismo contrappone una *skepsi* destinata a non potersi mai dire conclusa. Nel testo dell'*Octavius* la tesi di Cecilio si presenta come proposizione complessa costituita da una sequenza di cinque proposizioni con verbo all'infinito.

<sup>373</sup> Cfr. De nat. deo.

<sup>374</sup> Termine usato per

<sup>375</sup> De nat. deo. I, 5

...quanto venerabilius ac melius antistetem  
veritatis maiorum excipere disciplinam,  
religiones traditas colere, deos ...adorare, nec  
de numinibus ferre sententiam, sed prioribus  
credere, qui...in ipsius mundi natalibus  
meruerunt deos vel faciles habere vel reges!

sed i qui omnibus veris  
falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in is nulla insit certa iudicandi et  
adsentiendi nota. Ex quo existit et illud, multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur,  
tamen, quia visum quondam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regetur.

Prima di procedere all'analisi della tesi si conduce una riduzione all'essenza della proposizione complessa volta non solo a semplificarla per renderne più agevole l'esame, ma tesa principalmente ad individuare il contenuto semantico rilevante ai fini della risoluzione del confronto. Il segmento testuale in grado di contenere il pensiero dell'oratore può essere individuato nella proposizione *quanto venerabilius ac melius antistetem veritatis maiorum excipere disciplinam*, in questa affermazione, infatti, si condensa la posizione di Cecilio rispetto alla *quaestio*. Le altre indicazioni soppresse possono essere ricondotte semanticamente all'interno dell'asserzione isolata. Il *colere religiones traditas*, l'*adorare deos*, il *nec ferre sententiam de numinibus prioribus credere* concettualmente appartengono all'*excipere disciplinam maiorum*, ne rappresentano gli aspetti costitutivi. Cecilio ha presentato la tesi in modo amplificante sottoponendo a dieresi il concetto di *excipere disciplinam maiorum* e collocando i vari elementi di esso in *gradatio* ascendente. Considerando la *dispositio* delle proposizioni costituenti la tesi, il *prioribus credere* viene ad essere identificato come elemento forte dell'*excipere* coinvolgendo il concetto di *pietas*. Per comprendere ulteriormente la logica della formulazione della questione e la natura della tesi si fa ricorso alla teoria degli *status*. Considerata secondo il modello ciceroniano<sup>376</sup> la tesi di Cecilio, così come la *quaestio*, appartiene al genere *cognitionis* sub-partizione *qualitas comparata*. Inserire una tesi nel genere *cognitionis* implica, da parte dell'oratore, il considerare l'azione della scelta del modello teologico come conseguenza di un percorso conoscitivo che porta i protagonisti a indagare gli ambiti della fisica e dell'etica. In realtà le tesi presenti nell'*Octavius*, sia quella avanzata da Cecilio che quella posta da Ottavio, presentano una

---

<sup>376</sup> *Top.* §§ 79-85

natura mista,<sup>377</sup> si incontrano, infatti, in esse aspetti pertinenti alla *cognitio* legati alla ricerca della verità in ambito etico e fisico e aspetti relativi all'*actio* inerenti a risposte a quesiti di virtù pratica. Questa compresenza di *actio* e *cognitio* in entrambe le tesi dell'*Octavius* riflette la struttura interna della *quaestio*, essa in realtà non prevede solo la valutazione etica di un comportamento, ma implica il perseguimento di ciò che è ritenuto giusto e onesto. Nella sostanza della tesi di Cecilio, inoltre, confluiscono anche i caratteri della *qualitas simplex* negli aspetti del *de expetendo fugiendoque*, nei comparativi *venerabilius* e *melius*, infatti, si trovano sintetizzati due ambiti che suscitano il desiderio dell'uomo. *Venerabilius* evoca le *animi virtutes* come la *prudencia*, la *iustitia*, la *fortitudo*, la *temperantia*,<sup>378</sup> mentre *melius* richiama i *bona externa* come *fortuna*, *genus*, *amicitiae*, *liberi*, *propinqui*, *affines*, *opse*, *honores*, *potestates*, *divitiae*, *libertas*.<sup>379</sup> La tesi dell'oratore pagano sembra coinvolgere anche l'*honestas*, valore su cui vertono le proposizioni strutturate sul *de honesto turpique* nelle quali l'onestà è la virtù informatrice dell'azione. Progettare una *propositio* come quella proposta da Cecilio, nella quale dentro la cornice della *qualitas* comparativa le peculiarità del *de expetendo fugiendoque* si fondono con le prerogative del *de honesto turpique*, significava, quindi, voler ulteriormente consolidare nel proprio pensiero il rapporto tra *utilitas* e *honestas*. Considerata inoltre nell'ottica dell'argomentazione giuridica romana, nella tesi di Cecilio è possibile riscontrare l'applicazione di un principio generale "valido nel mondo umano e storico, in base al quale il mutamento non può essere presunto, deve essere provato. Esiste una presunzione a favore di ciò che esiste, del passato, della storia."<sup>380</sup> Minucio, attraverso Ottavio, quando ha deciso di rivolgersi al proprio interlocutore pagano si è

---

<sup>377</sup> Nella visione retorica ciceroniana presente nei *Topica* i tradizionali confini tra tesi e ipotesi si sono notevolmente affievoliti, mentre, infatti, si cerca di individuare in ogni ipotesi l'*indefinitum in definito*, in ogni tesi viene individuato un momento pratico-razionale, "con un linguaggio moderno potremmo dire che sembra esistere un ineliminabile aspetto attivistico della conoscenza anche in ogni questione di carattere genuinamente filosofico e speculativo." Giuliani A. (1971) p. 92

<sup>378</sup> *De. Inv.* 2,53,159

<sup>379</sup> *Part.or.* 10,35

<sup>380</sup> Giuliani, A. (1971) p.108

dovuto misurare, quindi, con una concezione che comportava l'assunzione di una grande responsabilità per chi avesse l'intenzione di argomentare contro la probabilità migliore. Lo *status qualitatis* comparativo, all'interno del quale è stata interpretata la tesi in questa proposta di analisi, viene individuato a livello morfologico dalle forme comparative *venerabilius ac melius* le quali lasciano comprendere l'intenzione dell'oratore di opporre due modelli filosofici. Sul piano semantico, invece, *venerabilis* e *bonus* evocano le sfere concettuali dell'*honestum*, dello *iustum* e dell'*utile*, appartenenti all'ambito di interesse della *qualitas*. La strategia di difesa di una tesi così concepita, per coprire pienamente l'area semantica della *propositio*, deve assumere i tratti sia del *genus deliberativum* che del *genus iudiciale*, nel discorso di Cecilio, infatti, sono specifici del genere deliberativo i valori della *dignitas*, dell'*honestum* e dell'*utile*,<sup>381</sup> mentre sono riconducibili, anche se non totalmente, al genere giudiziale le sezioni testuali corrispondenti alla *pars destruens*.<sup>382</sup> Considerando, inoltre, che la suasoria ha bisogno di destare commozione,<sup>383</sup> così come il momento dell'accusa, l'uso dell'*indignatio* e del *genus elocutionis turpe*, nei capitoli dedicati all'attacco della parte avversa, sono una risposta alle richieste poste dalla tesi. Lo sviluppo del discorso dentro il modello del *genus deliberativum*, quindi, comporta che "l'animo di chi deve decidere deve essere commosso non solo dalla natura dell'onesto in se stessa, ma dalla gloria, dall'opinione popolare, e, se questa vanità conseguirà scarso effetto, dalla dimostrazione dei vantaggi che da tali cose derivano, o, quanto più, dalla contrapposta eventualità dei rischi, nel caso si agisca diversamente"<sup>384</sup>. La proposizione della tesi<sup>385</sup> fornisce istruzioni al *sermo* richiedendo da esso il soddisfacimento di due istanze: provare la superiorità del primo elemento del paragone

---

<sup>381</sup> *Inst.or.* III, 8, 4; VII, 4, 1-3

<sup>382</sup> dove viene condotta l'accusa nei confronti delle pratiche e delle credenze dei cristiani.

<sup>383</sup> *Inst.or.* III,8,12

<sup>384</sup> *Inst.or.* III,8,39.

<sup>385</sup> Presentata in forma comparativa ellittica, i comparativi presenti nella tesi lasciano inferire il secondo termine di paragone rappresentato dall'*accipere religionem christianam*.

rispetto al secondo e provare l'inferiorità di quest'ultimo.<sup>386</sup> Sotto il profilo dell'*elocutio* è possibile constatare come i valori semantici dei termini che costituiscono la tesi possono, ad una prima lettura, essere ricondotti al linguaggio della presenza, della difesa della tradizione e della sua grandezza,<sup>387</sup> ma le forme al comparativo<sup>388</sup> amplificate da *quanto*, la presenza di *melius* in posizione di rilievo rispetto a *venerabilius* e la stessa idea presente in *excipere* evidenziano il radicamento della tesi nei concetti di probabile e utile, ambiti di elezione del *genus elocutionis medium*. Il *genus medium* è anche la modalità espressiva del *sermo* di Cecilio, nella *mesotes* tonale trova l'ambiente ideale la proposta della *disciplina maiorum* quale modello teologico ottimale. Dentro l'universo valoriale del genere medio e la teoria delle presunzioni va letta e interpretata anche la relazione tra le affermazioni contenute nel capitolo V e la tesi presente in VI,1. Nel primo capitolo di questo lavoro è stato rilevato come questo rapporto suscitasse degli interrogativi, risulta, infatti, difficile comprendere l'asserzione secondo la quale possa risultare più utile *excipere disciplinam maiorum* non essendo certi dell'esistenza degli dei. Comportarsi in questo modo potrebbe significare scegliere non *secundum conscientiam*, come pretende la natura del confronto tra Cecilio e Ottavio. Se si prende in considerazione che il porre una tesi è l'atto conclusivo di una argomentazione silenziosa e interiore avvenuta nell'intimo del soggetto prima di iniziare il confronto aperto con l'altro, Cecilio sembrerebbe essere venuto meno consapevolmente alle norme imposte da una disputa basata sul modello del processo accusatorio. Sembrerebbe che l'oratore pagano abbia scelto di non rispettare quelle norme procedurali stabilite da entrambi i disputanti nell'opening stage. Ma questo deragliamento dagli obblighi del

---

<sup>386</sup> La tesi comparativa esige, per una più completa difesa, il coinvolgimento di entrambe le coppie di atti linguistici specifici per ogni genere di discorso. Cecilio, infatti, imposta la sua argomentazione su due momenti: a) esortare-difendere e b) dissuadere-accusare. Considerata la natura complessa del *sermo*, in ogni momento le azioni pertinenti al genere deliberativo si fondono con le corrispettive previste dal genere giudiziale. Cfr. *Rhet.* 1358b 8-12; 23-30.

<sup>387</sup> La modalità espressiva della tesi di Cecilio, quindi, potrebbe apparentemente presentare i caratteri del *genus elocutionis grave*.

<sup>388</sup> Con l'uso del comparativo non viene totalmente eliminata bontà nell'altro, ma si afferma la sua inferiorità, il minore grado di probabilità della sua posizione.

confronto, notato da Ottavio nella prima fase del suo intervento,<sup>389</sup> non viene attribuito dal retore cristiano alla “malizia”<sup>390</sup> del suo antagonista, reputando quest’ultimo di carattere opposto, leale e ingenuo,<sup>391</sup> ben lontano da doppiezze. La causa di questo fluttuare tra posizioni diverse risiede, secondo Ottavio, nell’assenza di possesso da parte di Cecilio di un solido criterio per la ricerca della verità,<sup>392</sup> in altri termini, si può affermare che questa incoerenza tra *ratio* e tesi è nella natura del sistema culturale incarnato dal *genus medium*. Due aspetti correlati caratterizzavano il pensiero che informava questo genere espressivo: il probabilismo e la separazione tra religione e filosofia. In realtà difendere la tradizione, anche se personalmente non si era certi della fondatezza di questa, era considerato come la scelta del più probabile. Decidere, infatti, in favore della *vetustas* della *religio* tradizionale, se non altro per il fatto che quest’ultima esisteva da lungo tempo ed era praticata dalla maggioranza, era ritenuto più prudente. L’osservanza dei culti tradizionali coinvolgeva la sfera della convivenza civile, era una questione pubblica non privata.<sup>393</sup> Anche Aurelio Cotta, nel *De natura deorum*, distingueva la necessità di preservare e tutelare il sistema liturgico pagano dall’esigenza filosofica individuale. Nel pensiero di Cotta convivono due anime: ha fede nella necessità che i riti religiosi siano osservati, ma in privato esprime agnosticismo. Cotta, sforzandosi di distinguere fra religione e filosofia ribadisce che, mentre la filosofia implica una ricerca personale del tutto intima, la religione è una necessità del vivere

---

<sup>389</sup> Cfr. *Oct.* XVI,1

<sup>390</sup> Il termine impiegato da Ottavio *versutiam* contiene l’idea della doppiezza, dell’astuzia.

<sup>391</sup> In *simplicitas* è possibile scorgere l’area della lealtà e della sincerità, ma anche dell’ingenuità, dell’innocenza.

<sup>392</sup> Cfr. *Oct.* XVI,3 “*cui non est veri stabile iudicium*”.

<sup>393</sup> *De nat. deo.* I, 2, 3 : “...se gli dei non si curano affatto di noi né badano alle nostre azioni e non vi è nulla che possa giungere alla vita umana da loro, per quale ragione dovremmo venerare, onorare, pregare gli dei immortali ? la pietà, d’altra parte, come le altre virtù, non può esistere sotto l’apparenza di una falsa simulazione; e assieme alla pietà inevitabilmente scompaiono la reverenza e la religione; eliminati questi valori, si verificano uno sconvolgimento della vita e una grande confusione; e sono propenso a credere che, una volta eliminata la pietà verso gli dei verso gli dei, vengono soppressi anche la lealtà e i rapporti sociali del genere umano e la giustizia, la virtù per eccellenza”.

civile che trova la ragion d'essere all'interno della collettività. Se si pensa che dietro Cecilio si nasconde il destinatario pagano di Minucio, è possibile individuare nella tesi dell'oratore pagano il modo di pensare degli intellettuali di estrazione accademica i quali in sede di scelta propendevano per la religione ufficiale. Cecilio interiormente aveva valutato e comparato i due modelli filosofico-religiosi del paganesimo e del cristianesimo, giungendo alla decisione di formulare una tesi dotata di maggiore credibilità per l'orizzonte culturale dell'uditorio. Gli orientamenti filosofici che offrivano maggiori difficoltà per un dialogo interreligioso con il cristianesimo erano rappresentati proprio dal pensiero accademico e dalla filosofia epicurea per via del concetto di verità del primo e di divinità della seconda, con gli stoici, invece, era più facile trovare punti di partenza per un confronto. L'opera di Minucio è rivolta proprio agli appartenenti al primo orientamento: quello accademico. Si poteva discutere, quindi, per Cecilio di *qualitas* di una scelta anche se questa era fondata su una non certezza, il certo era il probabile e questo scaturiva da un confronto tra opposte ragioni.<sup>394</sup> Nel porre la sua tesi, quindi, Cecilio aveva analizzato prima in sé le ragioni del cristianesimo, ma non aveva ben compreso le reali posizioni dei cristiani, infatti, queste erano spesso poco conosciute e avvolte nelle dicerie. A queste considerazioni, inoltre, necessita aggiungere che nella cornice della teoria giuridica del probabile, il nuovo era dotato di minore credibilità iniziale, scegliere la *disciplina maiorum*, quindi, sul piano della strategia processuale comportava per Cecilio un minore impegno nel costruire la sua credibilità. Per sottoporre ad analisi la proposizione della tesi questa viene ricondotta alla forma Soggetto-Predicato e come tale si avrà :

*Excipere disciplinam maiorum est venerabilius ac melius*

---

<sup>394</sup> Ragioni che l'oratore pagano aveva valutato prima di pronunciare la sua tesi. Cfr. *de off. II, 2: quid est igitur, quod me impedit ea, quae probabilia mihi videantur, sequi, quae contra, improbare atque adfirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum? Contra autem omnia disputatur a nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio.*

Nella scelta di ridurre il testo della tesi dalla formulazione attestata nell'opera alla forma Soggetto-Predicato sono confluite sia le riflessioni intorno al concetto di ricostruzione nella prassi analitica pragma-dialettica, sia la volontà di comprendere l'argomentazione secondo la teoria degli *status*.

L'analisi pragma-dialettica di una argomentazione si propone "la ricostruzione del processo di risoluzione di una divergenza di opinioni all'interno di un discorso o testo argomentativo"<sup>395</sup> e questa ricostruzione analitica "deriva il suo carattere pragmatico dal fatto che il discorso o testo argomentativo è visto come un insieme coerente di atti linguistici; il suo carattere dialettico si basa invece sulla considerazione che questi atti linguistici sono parte di un tentativo sistematico di risolvere una divergenza di opinioni per mezzo di una discussione critica."<sup>396</sup>

Il confronto fondato sulla teoria degli *status* aveva nel concetto di rilevanza uno dei criteri metodologici più importanti ai fini della conduzione della disputa, ma rispetto per la rilevanza significava eliminare le prove meno significative per il processo di risoluzione. Le proposizioni, poi, inserite nell'ambiente dello *status qualitatis* rappresentavano giudizi etici proferiti sulla base di una valutazione dell'evento secondo i criteri del giusto e dell'utile.

Nella riduzione alla forma Soggetto<sup>397</sup> e Predicato il verbo essere,<sup>398</sup> all'interno della dottrina dell'inerenza, viene considerato con significato predicativo. In tale dottrina nel rapporto predicativo il verbo *esse* è da intendere come *inesse*, esso implica l'appartenere o l'inerire. La teoria aristotelica della sostanza<sup>399</sup> funge da fondamento per questa intuizione. "I rapporti di inerenza esprimibili con il verbo essere sono chiariti e distinti

---

<sup>395</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 85

<sup>396</sup> Eemeren, F. H. van (2008) p. 85

<sup>397</sup> Sulla nozione di nome cfr. Rigotti, E. e Cigada, S. (2006) p. 203-212.

<sup>398</sup> Cfr. Boezio *Introductio ad Syllogismos categoricos* 768C- 769A (il verbo essere ha qui funzione di *designatio qualitatis*).

<sup>399</sup> L'impostazione della proposizione in Soggetto-Predicato (S.-Pr.), propria della logica aristotelica, è funzionale alla concezione metafisica che vi corrisponde, ossia una visione di tipo sostanzialistico; si tratta dunque di una logica strettamente connessa all'ontologia, per cui alla struttura della frase in Soggetto-Predicato fa riscontro quella dell'essere in sostanza-attributo.

da Aristotele sul fondamento dei rapporti tra la sostanza e la sua essenza necessaria o la sostanza e le sue altre determinazioni categoriali o accidentali.”<sup>400</sup> Il carattere categorico di una asserzione nella forma Soggetto-Predicato vuole rispondere alle esigenze di un’analisi orientata sia alla comprensione delle modalità adottate dagli oratori per risolvere la differenza di opinione, sia al rispetto della natura delle affermazioni pronunciate all’interno dello *status qualitatis*. Ricondurre una tesi o un argomento alla struttura essenziale Soggetto-Predicato significa, quindi, enucleare la struttura profonda delle proposizioni e riportare le varie frasi, oggetto di analisi, alla forma base di un atto linguistico assertivo<sup>401</sup>, permettendo così di comprendere immediatamente il giudizio contenuto nella proposizione. La riduzione, inoltre, permette di osservare il principio della rilevanza mirando ad evidenziare in una mossa argomentativa le componenti rilevanti per la risoluzione. Ci sono stati anche altri motivi che hanno spinto a ricondurre le proposizioni da analizzare alla forma Soggetto-Predicato, questa formulazione, infatti, meglio si adatta ad esaminare e valutare le dimensioni logico-razionali di un’argomentazione permettendo prontamente: a) la individuazione del *terminus medius*, b) l’inserimento dell’*argumentum* dentro un sillogismo categorico,<sup>402</sup> c) la ricostruzione facilitata dell’*endoxon*. La pratica della riduzione al modello proposizionale Soggetto-Predicato risulta pienamente comprensibile dentro la dottrina retorica di Minucio, nella retorica classica, infatti, anche proposizioni complesse potevano essere ricondotte alla forma Soggetto e Predicato.<sup>403</sup> L’argomentazione quando voleva essere probativa era

---

<sup>400</sup> Abbagnano, N. (1971) p. 339

<sup>401</sup> Gli atti assertivi in una risoluzione di una divergenza di opinione svolgono il ruolo di esprimere una tesi, sostenerla o ritrarla, avanzare un’argomentazione, stabilire un risultato. Cfr. Eemeren, F. H. van (2008) p.60-63

<sup>402</sup> Come struttura necessaria dell’essere, la sostanza garantisce il legame fra le determinazioni di cui il sillogismo dimostra la connessione: sicché questa connessione non è altro che la stessa necessità con cui sono legate insieme le determinazioni della sostanza.

<sup>403</sup> Cfr. Boezio *de diff. top.* 1175B-1176A. Cfr. Berti E. (2009) p. 66 “Poiché per Aristotele le proposizioni sono tutte riconducibili alla relazione di un soggetto e di un predicato, per argomentare bene sarà necessario conoscere le leggi che regolano l’appartenenza o la non appartenenza di un predicato ad un soggetto.”

sillogistica,<sup>404</sup> ma nel ragionamento sillogistico è essenziale riflettere in termini di relazione tra il Soggetto e il Predicato.<sup>405</sup> Per Aristotele l'entimema è la più importante delle *pisteis*<sup>406</sup>, ma a fondamento del sillogismo c'è la teoria della sostanza.<sup>407</sup> Il soggetto di una proposizione, in realtà, è uno dei modi della sostanza<sup>408</sup> e tra le varie forme di sillogismo quella fondamentale alla quale tutti le altre sono riconducibili è quella di prima figura<sup>409</sup>.

Si propone di seguito un'analisi schematica della tesi secondo le categorie interpretative di *natura*, *kairos* e *vis*. Per *natura* si intende la comprensione della tesi all'interno dei concetti di giusto e utile, ambiti di pertinenza dello *status qualitatis*; per *kairos* in filosofia, generalmente, si intende il contesto situazionale, l'equilibrio tra due opposte forze, in questa proposta di analisi, invece, con questo termine viene colta la relazione tra la *Weltanschauung* dell'oratore e l'orizzonte di attesa del destinatario; per *vis*, infine, si intende l'azione esercitata dalla tesi in relazione alla: 1) generazione di argomenti, 2) generazione di struttura, 3) generazione di modalità espressive pertinenti al modello culturale proposto.

#### Prospetto analitico della tesi

---

<sup>404</sup> Cfr. *De diff. Top.* 1184D

<sup>405</sup> Penco C. (2009) p. 192 "I sillogismi sono formulati a partire dalle relazioni tra soggetto e predicato; i concetti di "universale" e "particolare" hanno una definizione sintattica legata alla distinzione soggetto/predicato: un universale può sempre essere sia soggetto sia predicato; un particolare può essere solo soggetto e non si può predicare di alcunché".

<sup>406</sup> *Rhet.* 1355a 7-8

<sup>407</sup> Intesa come ciò che è necessariamente quello che è e come ciò che esiste necessariamente.

<sup>408</sup> *Met.*, VII, 3, 1028b 36 " il soggetto è ciò di cui si può dire ogni cosa ma che a sua volta non può essere detto di nulla."

<sup>409</sup> *An. pr. I*, 7

Breve definizione di *disciplina maiorum* Il complesso degli insegnamenti, dei costumi, dello stile di vita degli antenati. Il rispetto di questo patrimonio di pratiche e conoscenze era espressione della *pietas* ed era sentito come comportamento gradito agli dei, come garanzia di grandezza e stabilità dello Stato.

Concetto di *excipere* Il prefisso *ex*, nel contesto comunicativo di VI,1, assume il valore di accettare qualcosa da qualcuno per continuare l'opera di quest'ultimo. Poiché si continua a compiere ciò che risulta favorevole, l'utilizzo del verbo *excipere* da parte di Cecilio lascia presupporre che la *disciplina maiorum* venga ritenuta quella ottimale in grado di garantire risultati migliori e di rispettare l'etica del normale. *Excipere* richiama un modello decisionale fondato sulla scelta del più probabile. Un tale approccio alla decisione trova nel *genus dicendi medium* la modalità comunicativa più consona ad esprimere atteggiamenti e valori legati alla visione probabilistica.

*Venerabilis* *Venerabilis* evoca un'azione che affascina<sup>410</sup> gli altri. Indica un comportamento degno di *honor* perché legato alla *pietas* e all'*honestum*. Il *decor*<sup>411</sup> viene ad essere il risultato del ben agire, di chi va innanzi agli altri per valore ed è puro e netto di ogni bruttura morale.<sup>412</sup> Risulta degno di venerazione, quindi, chi agisce socialmente in modo ineccepibile, in perfetta linea con valori e i comportamenti tramandati dalla tradizione culturale.

---

<sup>410</sup> La radice indoeuropea \**wen* (fascino magico), rimanda ad una spiccata capacità di attrarre l'altro. (Cfr. gr. *Σεβαστός, σέβω* con valore di tenersi lontano per reverenza)

<sup>411</sup> *De off. I,27, 93-97; II,9,32*

<sup>412</sup> *De off. II,10, 37*

*Excipere disciplinam maiorum* garantisce la rispettabilità essendo espressione delle *animi virtutes*. La *venerabilitas* dell' *excipere* consiste anche nell'essere questo atto manifestazione della *prudentia*, intesa quest'ultima come carattere degli uomini degni di fiducia poiché sono stati in grado di "prendere consiglio dalle circostanze quando l'azione era in atto e la decisione incalzava."<sup>413</sup>

#### *Bonus*

Il termine *bonus*, in relazione con il sostantivo δύνάμις, indica la capacità di agire, di produrre frutti duraturi (cfr. *durus*). Il lessema *bonus* come implicazioni prevede i significati di "bello, giusto, perfetto per uno scopo." Cecilio con la scelta di tale termine intende asserire la possibilità dell'*excipere disciplina maiorum* di produrre risultati utili. Nella forma comparativa, inoltre, *melius* indica un' azione migliore rispetto ad un' altra. Tutti e tre i termini *excipere*, *venerabilis* e *melius* afferiscono al campo semantico del vantaggio, invitano l'interlocutore a scegliere secondo i parametri del più utile.

#### *Natura*

Dentro la *qualitas comparativa* la formulazione della tesi lascia presupporre che la disciplina degli antenati sia considerata eticamente più onesta, più utile rispetto al Cristianesimo. La tesi emerge da una *mens* che prevede:

- Un'idea di mondo fondata sulla casualità degli eventi e sul modello fisico atomistico.
- Un modello epistemologico e teologico debole fondato sul concetto probabilistico di verità e sul rispetto per gli

---

<sup>413</sup> *De off. II,9, 33*

antenati, la patria e gli dei avvertito come garanzia di unità sociale dentro lo Stato<sup>414</sup>.

L'agire religioso era un atto pubblico e ritualistico: "il sapere religioso e la "dottrina" si limitavano al calendario liturgico, ai rituali prescritti e al modo di celebrazione tradizionale."<sup>415</sup> Alla luce di queste considerazioni si comprende anche l'inserimento nella tesi dell'aggettivo *venerabilis* riconducibile alla visione comunitaria e ritualistica della religione.

- Una adesione ai culti tradizionali fondata sugli effetti che questi avrebbero prodotto: la grandezza di Roma<sup>416</sup>.
- Il pensiero espresso dalla tesi è giudicato come dotato di un grado maggiore di credibilità nel contesto comunicativo della disputa, considerata la classe sociale dei destinatari e la loro gerarchia dei valori.
- Una tipologia di tesi come quella avanzata da Cecilio richiede al destinatario una immediata adesione agli argomenti proposti, non coinvolge il percorso centrale del decisore.
- La tesi contenuta in VI,1 si propone di incontrare

*Kairós*

---

<sup>414</sup> Scheid, J. (2010) p.146 "le religioni del mondo romano erano comunitarie, e gli aspetti sociali sostenevano sempre un ruolo centrale nell'espressione religiosa. Un romano osservava i precetti religiosi, innanzi tutto, perché apparteneva ad un ambiente sociale dato, e non perché avesse fatto una scelta intellettuale. [...] La causa di questa preminenza del sociale è dovuta al fatto che agli occhi degli antichi non esisteva distinzione tra vita religiosa e vita sociale, tra atto religioso e atto pubblico. Ogni comportamento sociale, ogni atto comunitario comprendeva necessariamente una componente religiosa e viceversa". Cfr. Cic. *Leg. 1,7,23; 2,10,26*.

<sup>415</sup> Scheid, J. P. (2010) p.148. Cfr. Cic. *De nat. deo. 3,2,5* "*cumque omnis populi Romani religio in sacra et auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt...*"

<sup>416</sup> *De nat. deo. 3,2,5*

l'interlocutore sul piano dei vantaggi immediati derivanti dell'essere in linea con la tradizione e le pratiche della maggioranza, mira a cooptare l'altro attraverso la forza esercitata nell'uomo dalla tendenza al conformarsi.

Vis

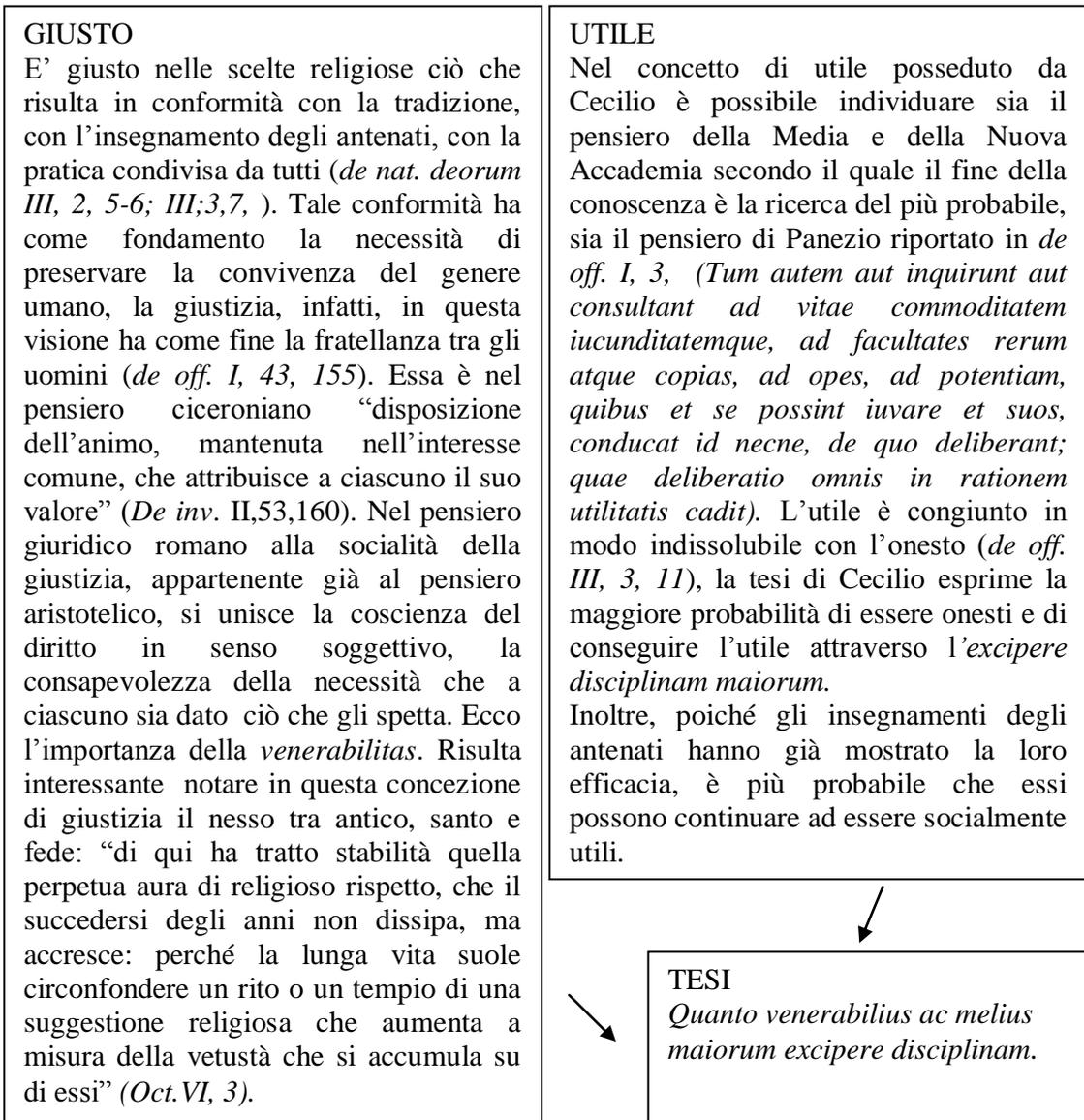
La tesi implica:

- L'opportunità del continuare a vivere secondo il costume degli antenati.<sup>417</sup>
- La generazione di argomenti riconducibili ad un modello filosofico pragmatico caratterizzato dalla valutazione degli effetti per giudicare la causa.
- Un modello di *elocutio* fondato sul *genus dicendi medium*.
- Modalità espressive e strategie comunicative come il *genus tenue* e l'*indignatio* per attaccare le forme di pensiero contrarie alla tradizione.
- La scelta del *locus comparativus* come conseguenza della tesi comparativa.
- Una struttura polare del *sermo* dove due visioni del modo sono contrapposte intorno al più utile, al più onesto.

---

<sup>417</sup> *De nat. deo.* III, 2, 5 “*harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi...*”(parla Cotta)”

Concetti di giusto ed utile presupposti dalla tesi



#### 2.1.4 Struttura argomentativa

Nella tavola sottostante viene riportata un'ipotesi di ricostruzione della struttura argomentativa del discorso di Cecilio attraverso la redazione di un elenco degli argomenti appartenenti al primo livello argomentativo a supporto della tesi. Sono inclusi, senza numerarli, anche i maggiori argomenti utilizzati dall'oratore per sostenere le sue

linee difensive. Queste ultime, quando è stato possibile, per la maggior parte sono state desunte dal testo, quando sono collocate tra parentesi rappresentano la personale ricostruzione di ciò che è stato pensato essere la linea argomentativa in supporto della tesi.

---

Tavola 2 la struttura degli argomenti di Cecilio

---

1. **QUANTO VENERABILIUS AC MELIUS MAIORUM EXCIPERE DISCIPLINAM (VI,1)**

1.1a *per universa imperia [...] videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere (VI, 1)*

*Ut Eleusinos Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium... (VI,1)*

1.1b *(quia) sic Romani potestatem meruerunt (VI,3)*

*Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic... (VI,2); sic, ..., etiam regna meruerunt (VI,3)*

1.1c *propter vetustatem (VI,3)*

*Quippe antiantiquitas caerimoniis atque fanistantum sanctitatis tribuere consueti quantum adstruxerit vetustatis (VI,3)*

1.1d *nec temere maiores nostri aut oservandis auguriis aut...operam navaverunt (VII,1)*

*Specta de libris memoriam (VII,2); testis Mater Idea... (VII,3); testes equestrum fratrum... (VII,3); testis ludo rum offensi Iovis... (VII,3); et Deciorum devotio... (VII,3); testi set Curtius (VII,3); omitto vetera... (VII,5); neglego carmina... (VII,5); transilio fata... (VII,5).*

1.1e *quia salubre est (VIII,2)*

*inde adeo (templis ac delubris) pleni et mixti deo vates futura praeceperunt (VII,6); dant cautelam pericoli (VII,6); morbis medellam (VII,6); spem adflictis (VII,6); operam miseris (VII,6); solarium calamitati bus (VII,6); laboribus levamentum (VII,6).*

1.1f *christiani sunt empü (VIII,4)*

*Qui de ultima facie...(VIII,4); quae (plebs) nocturnis congregationibus ... (VIII,4); templa ut busta despiciunt (VIII,4); deos despuunt(VIII,4); rident sacra(VIII,4); honores et purpuras despiciunt(VIII,4);*

1.1g **christiani stulti et audaces (VIII,5)**

*Pro mira ...! Spernunt tormenta praesentia, dum incerta metuunt et futura(VIII,5); et dum mori post mortem timent, interim mori non timent (VIII, 5)*

1.1h **(quia religio Christiana est) execranda consensio (IX,1)**

*Occultis se notis et insignibus noscunt (IX,2); inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur ...(IX,2); ...eos turpissimae peculi caput asini...venerari(IX,3), ...eos...ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia(IX,4); infans farre concontactus, ....occiditur (IX,5); ad epulas solemnem die coeunt cum omnibus liberis , ...Illic post multas epulas , ubi convivium caluit et incestae libidinis ebrietatis fervor exarsit...(IX,6-7);*

1.1i **christiani scelerati (X,2)**

*Cur etenim occultare et ascondere...? (X,2); cur nullas aras habent(X,2); templa nulla(X,2); nulla nota simulacra(X,2), numquam palam loqui (X,2), numquam libere congregari ... (X,2)*

1.11 **(christiani non sunt rationalis)<sup>418</sup>**

*Unde autem vel quis aut ubi deus...(X,3); deum illum suum in omnium mores , actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere, ...molestum,..., inquietum , ...curiosum (X,5); quid quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium (XI,1); ruinam moliuntur, quasi aut naturae divinis legibus constitutus aeternus ordo turberetur (XI,1); renasci se ferunt post mortem et...(XI,2); anceps malum et gemina dementia, caelo et astris, ...interitum denuntiare(XI,3); ...tanta aetas abiit, saecula innumera fluxerunt: quis unus ullus ab inferis ...sorte remavit (XI,8), immortalitatem*

---

<sup>418</sup> Cfr. X,5 "at etiam Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt!"

*postumam somniatis (XII,3); non adgnoscutis fragilitatem idem,; ecce vobis minae...ubi deus ille qui subvenire revivescentibus potest, viventibus non potest?(XII,4); ...honestis voluptatibus abstinetis (XII,5); non floribus caput nectitis (XII,6).*

---

Il concetto di struttura argomentativa delle contemporanee teorie dell'argomentazione può essere avvicinato all'idea contenuta nel termine *dispositio*.<sup>419</sup> Nell'*officium* della *dispositio*, secondo la retorica classica, è contemplato non solo la partizione del discorso nelle varie *partes orationis*, ma l'ordinamento dei contenuti da proporre all'interno di ciascuna *pars orationis*.<sup>420</sup> È oggetto, quindi, del medesimo *officium* anche la disposizione degli argomenti probatori all'interno dell' *argumentatio* e l'ordine da conferire alle parole nella formulazione delle prove. Per quanto concerneva la disposizione degli argomenti dentro la *pars* argomentativa (*argumentatio*), la retorica classica prevedeva tre modelli: disposizione in ordine di forza crescente, in ordine decrescente, o secondo l'ordine nestoriano. La struttura argomentativa, però, nella dottrina classica è anche il risultato delle richieste della tesi, la struttura risulta essere, così, direttamente collegata allo *status* della *propositio*. In termini generali ogni struttura argomentativa consiste in un mezzo atto a garantire il perseguimento della persuasione attraverso il coinvolgimento di mente ed emozione.<sup>421</sup> Nell'approccio pragma-dialettico la struttura argomentativa rappresenta un modo per condurre una discussione critica e per risolvere una differenza di opinione. La tipologia di relazione tra le varie prove

---

<sup>419</sup> Cfr. Proemio al libro VII di *Inst. or.* "Ma, come non è sufficiente per coloro che costruiscono edifici raccogliere sassi, materiale, e tutto quello che è indispensabile ad un costruttore, se non si mette in atto una conoscenza tecnica nel disporre e nel collocare tutto, così nell'arte del dire, la facondia e la ricchezza di argomenti significherebbero soltanto una congerie e un mucchio di elementi, se uno stesso criterio non li ordinasse, una volta raccolti e uniti fra loro."

<sup>420</sup> L'ordinamento dei contenuti dentro ogni singola *pars* avveniva in modo da soddisfare il criterio di pertinenza rispetto alle finalità della *pars* stessa.

<sup>421</sup> Aristotele in *EN* 1139b 4-5 ci lascia l'immagine dell'animale umano come "mente che desidera e desiderio che ragiona."

avanzate a difesa della tesi dipende principalmente dalla capacità che hanno gli argomenti di difendere la tesi, ma può essere anche espressione della volontà dell'oratore di anticipare e difendersi da possibili obiezioni.<sup>422</sup>

Essendo l'opera costituita da due monologhi, vengono redatti due diagrammi<sup>423</sup> uno per ciascun discorso. Si propone e si analizza prima il diagramma relativo al *sermo* di Cecilio, rispettando l'ordine degli interventi riportato nel testo. La lettura del discorso di Cecilio in difesa della propria tesi è condotta<sup>424</sup>:

- individuando le unità funzionali minime portatrici di senso ovvero i singoli argomenti,
- organizzando queste unità minime in blocchi funzionali di maggiore estensione risultati coincidenti con i capitoli del testo trådito,
- raggruppando i singoli capitoli in sezioni testuali ancora più ampie “incaricate di attuare ciascuna uno dei sottoprogetti comunicativi in cui si articola il progetto generale del testo.”<sup>425</sup>

Dalla riorganizzazione del testo così portata a termine risulta che il discorso di Cecilio mette in atto la difesa della tesi attraverso tre momenti successivi secondo un'organizzazione ternaria che prevede la disposizione della *res inventa* in *ratio*, *rationis confirmatio*, *peroratio*. Il secondo momento rappresentante il corpo centrale dell'orazione (*rationis confirmatio*) internamente presenta una partizione binaria. Ai due momenti polari relativi alle fasi della difesa e dell'accusa (indicati con le lettere A e B), collocati in posizione centrale all'interno del discorso, segue il capitolo XII che svolge il compito di concludere l'intervento. Ciascuna partizione interna al corpo centrale è finalizzata ad incarnare un sottoprogetto: nella sezione A (*pars costruens*) si sostiene l'opportunità di continuare ad accogliere la dottrina ricevuta dagli antenati e si propone

---

<sup>422</sup> Sulla distinzione tra argomentazione multipla, coordinativa e subordinativa cfr. Eemeren, F. H. van, Snoeck Henkemans, F. (2002) p.65

<sup>423</sup> Eemeren, F. H. van , Snoeck Henkemans, F. (2002), pag. 160. Per una metodologia di analisi delle strutture argomentative complesse cfr. Snoeck Henkemans, A.F. (1992).

<sup>424</sup> Lo stesso metodo viene seguito per l'analisi della struttura argomentativa del discorso di Ottavio.

<sup>425</sup> Rigotti, E. (1993) pag.109

la *disciplina maiorum* come modello religioso ottimale da professare, nella sezione **B** (*pars destruens*) si attaccano culto e credenze dell'interlocutore nel tentativo di demolire la credibilità dell'antagonista. In questo secondo momento si tenta di eliminare la possibilità che il messaggio del cristianesimo possa essere considerato una valida alternativa alla proposta pagana. Nel terzo momento **C** (*peroratio*) Cecilio conclude l'arringa.<sup>426</sup> Entrambe le sezioni centrali A e B presentano una ulteriore differenziazione interna. La prima sezione **A** è costituita da due blocchi: in A' il vantaggio dell'*excipere* è motivato con il successo politico conseguito dalla potenza romana, il potere, infatti, viene considerato il frutto del rispetto della *religio* e dell'accoglimento delle divinità straniere, in A'' viene motivata la fondatezza dei riti e delle tradizioni culturali della tradizione. La seconda sezione **B** presenta anch'essa una partizione interna: in B' i comportamenti cristiani vengono considerati empì e irrazionali e in B'' gli aspetti cosmologici e metafisici della dottrina cristiana vengono considerati infondati. Di seguito viene fornita una sintesi contenutistica dei blocchi funzionali del discorso di Cecilio.

- Nel capitolo VI (A') si sostiene che in ogni città del mondo conosciuto le comunità celebrano i propri riti e adorano i propri dei, mentre i Romani adorano tutte le divinità esistenti superando in devozione religiosa tutti i popoli antichi. Proprio questo atteggiamento di rispetto e accoglienza ha garantito la grandezza dell'impero romano fondato sulla *pietas*. Da questo successo conseguito "ha tratto stabilità quella perpetua aura di religioso rispetto, che il succedersi degli anni non dissipa, ma accresce: perché la lunga vita suole circonferire un rito o un tempio di una suggestione religiosa che aumenta a misura della vetustà che si accumula su di essi".<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Introdotta da *quamquam*, la *peroratio* si sviluppa in un clima di *concessio* dal sapore ironico: se proprio i cristiani intendono filosofare, sostiene Cecilio, è bene non guardare in alto nell'intimo della divinità. In realtà, l'oratore pagano concede ben poca cosa all'interlocutore eliminando la possibilità di riflettere sulla natura divina. Il pensiero che i Cristiani non debbano filosofare resta un punto fermo del pensiero di Cecilio in tutta la sua orazione.

<sup>427</sup> *Oct.* VI,3 (traduzione di E. Paratore p.11)

- Nel capitolo VII (A'') viene data ragione dell'istituzione dei sacri riti<sup>428</sup> e si mostra l'utilità sociale della religione politeista tradizionale. L'operato dei sacerdoti nei templi si è dimostrato in grado "di ispirare previdenza nei pericoli, offrire medicina ai mali, speranza agli afflitti, aiuto agli infelici, consolazione nelle sciagure, sollievo nei travagli."<sup>429</sup>
- Nei capitoli VIII-X (B') vengono prodotte in tono derisorio accuse prima contro i Cristiani definiti come audaci, irriverenti e volgari (VIII), poi contro i loro culti (IX) e il loro Dio (X), mentre in XI e XII (B'') le loro credenze circa la conflagrazione universale, la resurrezione, il giudizio finale (XI) e la vita eterna (XII) vengono ritenute irrazionali.
- Nel capitolo XIII, epilogo<sup>430</sup> dell'intervento di Cecilio, viene proposto come unico atteggiamento ragionevole di fronte a tematiche metafisiche l'adozione del sistema del dubbio<sup>431</sup>. L'oratore pagano ripropone l'immagine del cristiano uomo audace e temerario e per motivare le proprie asserzioni fa ricorso nuovamente ad argomenti *ex autoritate* tratte dalla tradizione filosofica accademica.

La *dispositio* delle prove, all'interno del raggruppamento formato dalle macrosezioni A, B e C, segue l'ordine nestoriano: Cecilio presenta le argomentazioni più solide nella prima segmentazione (A) e nell'epilogo (C) mentre distribuisce nel mezzo, raccolte insieme, le ragioni meno forti<sup>432</sup>. Infatti, nei capitoli della macrosezione **B**, gli argomenti contro i Cristiani sono spesso introdotti da termini come *fama*, *audio*, *alii*, *fabula*: lessemi che lasciano intuire il basso potenziale probante delle prove addotte se singolarmente considerate. Nei capitoli iniziali, invece, che costituiscono il blocco **A** e

---

<sup>428</sup> *Oct.* VII,2 " ...vel ut remuneraretur divina indulgentia, vel ut averteretur imminens ira aut iam lumen et saeviens placaretur".

<sup>429</sup> *Oct.* VII,6 (trad. di E.Paratore)

<sup>430</sup> Sulle finalità dell'epilogo cfr. Arist. *Rhet.* III, 19, 1419b 11-14: "disporre l'ascoltatore favorevolmente nei propri confronti e sfavorevolmente nei confronti dell'avversario; amplificare e sminuire; suscitare emozioni nell'ascoltatore; ricapitolare"

<sup>431</sup> Cfr. *De nat. Deo.* I,1,1: "...prudenterque Academicos a rebus incertis adsentionem cohibuisse."

<sup>432</sup> *Inst.or.* V,12,4-6

nella conclusione (C), le prove desunte dall' autorità dei testi antichi e della tradizione filosofica socratica rappresentano, nella convinzione dell'oratore, prove dal peso maggiore in relazione alla cultura dell'audience. E' possibile, inoltre, riscontrare una gerarchia nella *dispositio* degli argomenti dentro la *pars costruens*. Si propongono nella prima fase i vantaggi politici che derivano dal professare la *religio* tradizionale, tali prove avvertite come dotate di maggiore evidenza e più immediata condivisibilità hanno il compito di impressionare favorevolmente il giudice. Centralmente vengono collocati i racconti intorno alle manifestazioni degli dei, ai responsi e ai vaticini; questi argomenti, pur amplificati, rappresentano fatti del passato appartenenti alla tradizione storica e anche se di grande valore morale risultano meno evidenti. Nell'ultima sezione della *pars costruens* sono presentati i benefici di varia natura che le attività dei sacerdoti arrecavano ai fedeli, queste prove erano tese a coinvolgere in modo intenso le tre *pisteis* in modo da esercitare un forte impatto persuasivo sull'interlocutore.

La struttura macroscopica della parte centrale discorso, fondata su due macrosezioni (A e B) coordinate tra di esse, viene dettata in modo primario dalla natura della tesi, la formulazione di quest'ultima, infatti, esige la presentazione dei due elementi in comparazione e la disamina dei vantaggi maggiori apportati da uno dei due rispetto all'altro<sup>433</sup>. Le macrosezioni **A** e **B** collaborano insieme nella difesa della tesi, infatti, ciascuna sezione risponde ad una richiesta di essa: la sezione **A** si occupa di dimostrare quanto sia cosa degna di onorabilità e cosa vantaggiosa continuare ad accettare il modello tradizionale, la sezione **B**, invece, si prefigge di provare come la scelta, in qualità di alternativa alla *religio* tradizionale, della proposta del Cristianesimo sia un gesto irragionevole. Considerata in un'ottica dialogica, la sezione **B** ricopre anche un altro ruolo oltre ad aggiungere in modo complementare altre prove a sostegno della tesi in essa, infatti, Cecilio tenta di prevenire attacchi agli argomenti avanzati in A. All'interno di ogni singolo capitolo, unità costitutiva dei blocchi, gli argomenti vengono

---

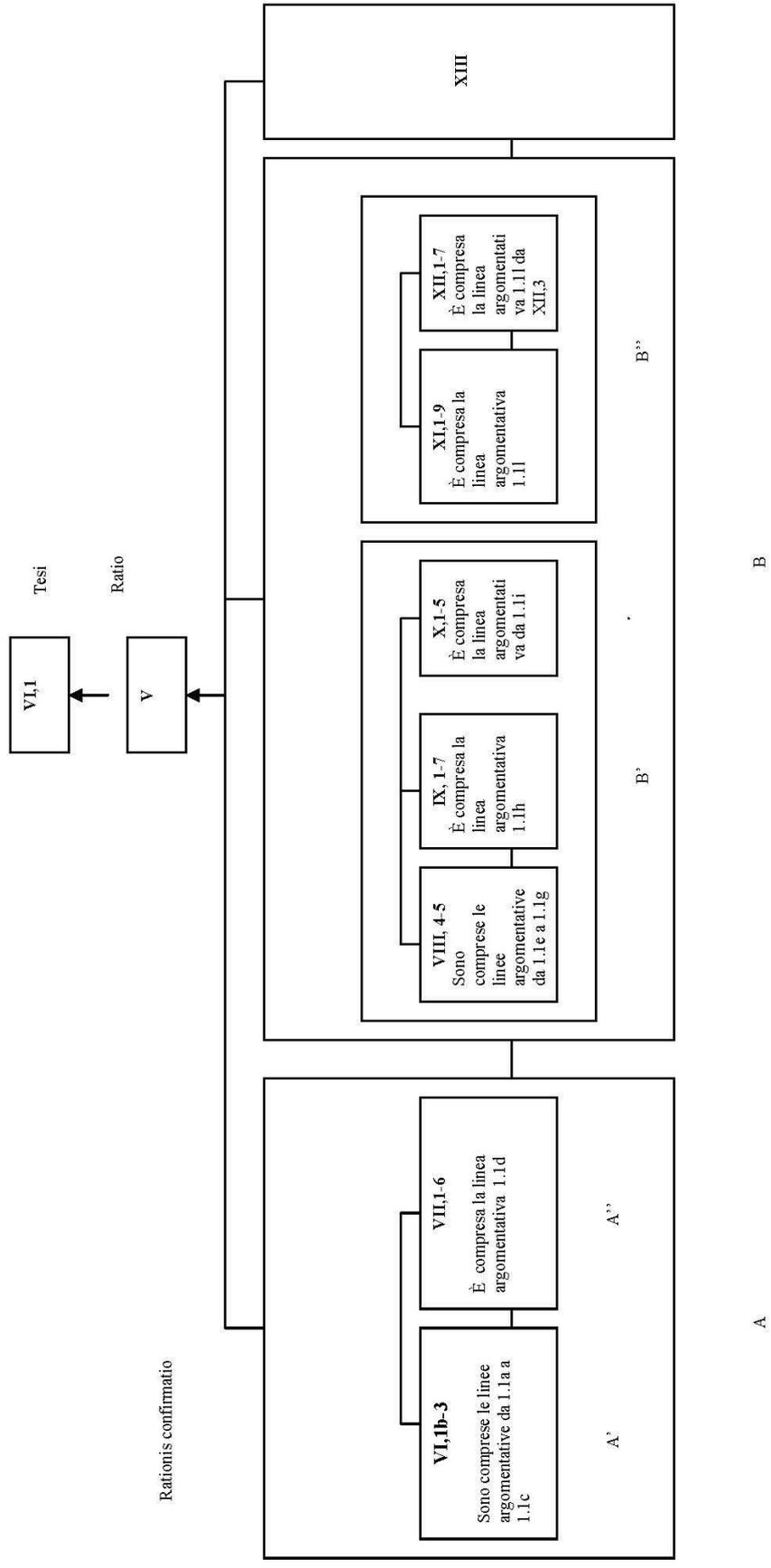
<sup>433</sup> La tesi formulata sulla base dello *status qualitatis* comparativo e riconducibile concettualmente al pensiero accademico espresso in *genus medium* chiede che per essere considerata la *propositio* dotata di maggiore probabilità si debbano confrontare rigorosamente le opposte ragioni dei due oratori. Cfr. de off. II,2 8. La sezione B, alla luce di queste considerazioni, svolge la funzione di presentazione e confutazione delle istanze del cristianesimo.

disposti per lo più in modo coordinativo e subordinativo adeguando la struttura al fine di ogni unità e alla natura degli argomenti rinvenuti. Il rapporto tra i blocchi funzionali dentro le macrosezioni risulta coordinato: il blocco A', infatti, considerato in modo isolato, non esaurisce le motivazioni per cui è meglio continuare ad accettare la *disciplina maiorum*. Gli argomenti delle prime tre linee argomentative, sebbene coordinate, risulterebbero deboli per sostenere efficacemente la tesi senza il contributo della prima parte di A'' in cui si continuano a portare prove a favore dell'esistenza degli dei. Dal primo blocco, infatti, questo emerge ancora debolmente: 1.1a, 1.1b, 1.1c non provano in modo esaustivo l'esistenza delle divinità, ma le prove addotte attraverso la serie anaforica di *testis* e il coinvolgimento del concetto di utilità sociale presenti in A'' si aggiungono alle ragioni offerte nel primo blocco donando maggiore forza ad esso. I fatti riportati in merito alle arti divinatorie dovevano possedere un valore probante tale da costringere, chi li considerasse, ad ammettere l'esistenza degli dei in modo incontrovertibile.<sup>434</sup> Nella sezione B i blocchi B' e B'' si potenziano a vicenda nel demolire il sistema etico e teologico cristiano occupandosi singolarmente di attaccare prima le pratiche poi i fondamenti di fede dei Cristiani.

Si riporta di seguito la ricostruzione analitica dell'intervento di Cecilio.

---

<sup>434</sup>Cfr. *De nat. deo*. 2, 4,12 “e allora l'arte degli aruspici non è forse divina? Chi consideri questi fatti e molti altri analoghi, come potrebbe non essere costretto ad ammettere l'esistenza degli dei? se esistono interpreti di un essere, ne consegue che questo essere esiste; ora, vi sono interpreti degli dei; dunque dobbiamo ammettere che gli dei esistono”.



### 2.1.5 Overview degli argomenti e schema argomentativo

L'analisi dello schema argomentativo si propone di: a) rilevare la relazione tra *argumentum* e tesi e nello specifico di indagare i rapporti logici tra *terminus medius* Predicato e Soggetto, b) comprendere le abitudini di pensiero di una cultura espresse da queste relazioni, c) osservare in che modo le *entechnoi pisteis* operano nel *locus* per il perseguimento della persuasione. Il contesto teorico dentro il quale si sviluppa l'analisi dello schema argomentativo viene fornito dalle riflessioni di Aristotele, Cicerone e Boezio intorno ai concetti di topica, argomento ed entimema.<sup>435</sup> In modo particolare, la considerazione dell'entimema alla stessa stregua di un sillogismo<sup>436</sup> facilita la comprensione del fenomeno persuasivo. Pur proponendosi di favorire una scelta, infatti, l'entimema non elimina da sé la componente puramente razionale. L'argomentazione topica ha quale finalità la persuasione, ma quest'ultima induce l'altro a scegliere innanzitutto sulla base di una convinzione che pur non avendo il carattere della necessità conserva una forza considerevole. In Aristotele il contenuto di un argomento non è mai svincolato dalla verità per motivazioni legate alla concezione antropologica: non solo nell'uomo la ragione viene affiancata dal desiderio nel fare proponimenti per agire,<sup>437</sup> ma negli uomini è presente “una sufficiente disposizione naturale verso la verità”,<sup>438</sup> e questa si dimostra più forte dei suoi contrari<sup>439</sup>. Delle varie componenti di un *argumentum*, nell'analisi topica condotta in questo capitolo, si colgono principalmente gli aspetti logico-culturali che coinvolgono la sfera della *pistis* del *logos* lasciando

---

<sup>435</sup> Di fondamentale importanza per la comprensione di questi concetti risulta essere l'analisi dei risultati della ricerca compiuta da Boezio nell'ambito dell'*ars Topica*.

<sup>436</sup> *Rhet.* 1355a 5-6, 1356b 12-18

<sup>437</sup> *EN* 1139a 31-36 “ il principio dell'azione è il proponimento, mentre il principio del proponimento sono il desiderio e il ragionamento discorsivo che mira ad uno scopo, per questo il proponimento non può essere senza intelletto e ragione discorsiva né senza disposizione etica , non ci può essere infatti né un'azione buona né il suo contrario, senza ragione discorsiva e senza abitudini. La ragione discorsiva, inoltre non si muove per se stessa, ma in quanto ha uno scopo ed è pratica.”

<sup>438</sup> *Rhet.* 1355a 15-16

<sup>439</sup> *Rhet.* 1355a 22-23

all'analisi dell'elemento alogico dell'anima umana,<sup>440</sup> la comprensione delle dimensioni del *pathos* e dell'*ethos*. L'analisi topica, quindi, sviluppata in queste pagine rappresenta il primo momento di un'analisi globale dell'*argumentum*. L'analisi topica occupandosi della *pistis* del *logos* indaga la componente della convinzione dentro la persuasione, l'*argumentum* considerato nella sua dimensione logica si pone come mediatore tra le parti offrendo all'interlocutore una proposta di scelta razionale in grado di incontrare i bisogni profondi dell'altro e di rispettare la struttura interiore del parlante. L'*argumentum*, quindi, per mediare deve dimostrarsi *aptum* ad entrambe le parti. La mediazione esercitata dall'argomento può essere posta in atto dal momento che il termine medio ha in sé un principio<sup>441</sup> che permette di comprenderlo sotto un punto di vista universale: il *locus*. Il concetto di mediazione funge da concetto unificante dentro il quale comprendere il *terminus medius*, il *locus* e l'*argumentum*. L'azione del mediare tra due posizioni per garantire lo sviluppo del discorso, la risoluzione della differenza di opinioni, oppure, in chiave retorica, per persuadere consiste in una uscita *conveniens* da sé da parte del Soggetto<sup>442</sup>. Questa apertura del Soggetto verso l'altro avviene, in realtà, attraverso una serie di azioni interconnesse: è una rivelazione del proprio essere, è una donazione, è una ricerca di un fine comune che rappresenti la condizione di felicità per entrambe le parti. La mediazione come apertura è una *compositio* che prevede una articolazione interna in due momenti: un momento ascendente e un momento discendente. Nel processo di ascesa chi sta argomentando partendo dai termini della *res dubia* coglie il principio unitario delle realtà sensibili da essi rappresentati. Nella fase di discesa si sceglie il termine-*locus* con il quale si dà risposta ad un problema particolare. Nella scelta del *locus* e del termine medio, in verità, trova espressione la ricerca di una relazione ontologica in grado di ricondurre ad unità la differenza di opinione esistente tra

---

<sup>440</sup> Presentata nel capitolo seguente 'Le dimensioni dell'efficacia'.

<sup>441</sup> Una *naturalis sedes* per l'argomento. Nel termine *sedes* c'è l'idea di solidità, di capacità di sostenere, di radicamento, un lessema dotato di questi valori non può che fare riferimento ad un concetto che travalica l'ambito della soggettività.

<sup>442</sup> Soggetto da intendere non solo in termini grammaticali come il soggetto della tesi ma in termini dialogici ed esistenziali come il protagonista dello scambio argomentativo.

due disputanti: il *terminus medius*, quindi, non è solo un termine in grado di provare la relazione tra Soggetto e Predicato di una tesi. La Topica, di conseguenza, avendo nella mediazione la sua essenza può permettere, in sede analitica, la ricostruzione del tessuto culturale delle parti impegnate nell'argomentazione<sup>443</sup>. Il *terminus medius* con il suo valore semantico e il rapporto che intrattiene con il Soggetto e il Predicato è espressione della visione del mondo del parlante, la sua scelta, inoltre, costituisce già una manovra strategica<sup>444</sup>. Riconsiderando gli argomenti avanzati da Cecilio nel suo discorso e raggruppandoli in insiemi omogenei si può rilevare che, per difendere la tesi nella sezione *costruens*, l'oratore pagano porta argomenti afferenti a tre linee argomentative, ciascuna delle quali riconducibile ad un lessema: *vetustas, salubre, utile (VIII,1)*.<sup>445</sup> Gli argomenti strutturati intorno ad essi vengono presentati da Cecilio come prove desunte dalla realtà, come ragioni dotate di evidenza inoppugnabile. In *vetustas* si concentrano le considerazioni sia in merito alle modalità di trasmissione della *religio* tradizionale tramandata per secoli senza interruzioni, sia riguardo alla santità che l'antichità era solita attribuire ai culti in base alla loro vetustà<sup>446</sup>. In tale linea argomentativa confluiscono i valori semantici di solido, resistente e affidabile legati ai termini *antiquus* e *vetustus*. In *salubre* convergono le osservazioni relative alla funzione sociale dei vati, alla capacità di prevedere il futuro, di dare speranza agli afflitti e di guarire i malati.<sup>447</sup> Nella linea argomentativa che fa capo al lessema *utile* convergono sia le ragioni contenute nella precedente (*salubre*) che il concetto di vantaggio sociale derivante dal partecipare della grandezza di Roma. Nel termine *utile* si condensano le riflessioni teologizzate, presenti nella linea argomentativa 1.1b (*potestatem meruerunt*), sulla fortuna di Roma, sulle vicende storiche che hanno caratterizzato il suo sviluppo e che hanno portato alla sua attuale grandezza. Come retroterra ideologico dietro l'*argumentum* dell'utile è da

---

<sup>443</sup> cfr. Rigotti E., Rocci A. (2002).

<sup>444</sup> In grado di sintetizzare in sé la dimensione dialettica e retorica.

<sup>445</sup> "...*hanc religionem tam vetustam, tam utilem, tam salubrem...*"

<sup>446</sup> *Oct. VI,3*

<sup>447</sup> *Oct. VII,6*

individuare la credenza secondo la quale l'estensione su tutto il mondo<sup>448</sup> della autorità di Roma sia il risultato dell'adozione del modello religioso tradizionale e della fedeltà ad esso.

La definizione di *argumentum* come *ratio quae rei dubiae facit fidem*<sup>449</sup> offerta da Cicerone e la considerazione dell'*inventio* come *medietatis inventio*<sup>450</sup> proposta da Boezio hanno rappresentato due importanti momenti di riflessione per la costituzione di una proposta di analisi degli *argumenta*. Intendere l'argomento come *ratio* implica l'inserimento della prova all'interno di un ragionamento in qualità di premessa minore di un sillogismo categorico, mentre considerare l'argomento frutto della ricerca della medietà impone di prestare un'attenzione particolare alla funzione svolta dal termine medio. Non solo, infatti, attraverso quest'ultimo due termini possono essere connessi o separati, ma attraverso il *terminus medius* un individuo incontra l'altro, ed offre delle risposte alle domande poste da questo. L'argomento scelto per l'analisi sarà *excipere disciplinam maiorum est utile*, la scelta è stata dettata dalla centralità che tale argomento riveste nell'argomentazione di Cecilio e dall'importanza che assume l'indagine del termine medio *utile* per la comprensione sia del modello mentale di Cecilio, che delle conoscenze che questo possedeva dell'etica cristiana.

Riducendo la tesi alla forma Soggetto-Predicato si avrà il seguente sillogismo:

S.

*Excipere disciplinam  
maiorum*

Pr.

*venerabilius ac  
melius*

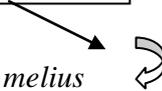


*utile*

<sup>448</sup> Oct.VI,2 "si eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit," VI,3 "sic, dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt".

<sup>449</sup> Top. 2,6

<sup>450</sup> In Cic.Topica 1051A

Premessa maggiore	<i>omne utile est venerabilius ac melius</i>	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;"> <p>MAX. Se una causa efficiente ha più peso di un'altra, allora la prima è da preferire.</p> </div> 
Premessa minore	<i>disciplinam maiorum excipere est utile</i>	
Conclusione	<i>disciplinam maiorum excipere est venerabilius ac melius</i>	

L'*argumentum* invita l'interlocutore a percorrere insieme con l'oratore un itinerario logico-semanticò in cui l'ascoltatore-*krites* possa riscoprire il valore di cose note, oppure apprendere novità. Ma il percorso conoscitivo, dentro la teoria degli *status* è finalizzato a promuovere l'azione. Attraverso il termine medio *utile* il retore pagano cerca di evocare nel destinatario il primo elemento della coppia *honestum/utile* sulla quale si fonda l'etica romana. Cecilio proponendo il concetto di *utile* intende lasciare inferire al proprio destinatario l'*honestum* della causa, fa affidamento per la sua prova al *locus* della causa efficiente scegliendo la tipologia dall'effetto alla causa.

#### *Locus*

La scelta di uno *status*, nella dottrina classica, permette all'oratore di indirizzarsi<sup>451</sup> verso *loci* adeguati a provare la tesi e risolvere la differenza di opinione. Rintracciare il luogo adatto a sciogliere la *quaestio* equivale a trovare la verità della *res dubia*, provare la tesi con un argomento, quindi, significa spiegare in termini proposizionali ciò che è stato colto da una visione unitaria del vero<sup>452</sup>. Essendo custodito nel *locus* il principio di verità

<sup>451</sup> Le designazioni di *significatio* e *demonstratio* usate da Cicerone (*Top.* 4,25) per indicare il *locus* evidenziano la natura intenzionale di esso. L'utilizzo, però, di questi due sostantivi da parte di Cicerone non significa che il *locus* si limita a segnalare la direzione da percorrere per risolvere la *quaestio*, non rappresenta una parte dell'iter, riassume in sé l'intero percorso. Il *locus* non è una parte dell'argomento, ma ne costituisce l'intero (*locus, non pars argumenti, sed totum est*). Cfr. *In Cic. Top.* 1083 AB

<sup>452</sup> Una visione che attraverso l'individuazione del principio di verità di una proposizione mira a ricostituire una unità con l'altro, con l'interlocutore.

delle proposizioni dell'*endoxon* e dell'*argumentum*, la selezione di esso, nell'ambito di una *disputatio*, rappresenta un momento fondamentale della strategia di difesa per conferire solidità logica e forza persuasiva alla relazione argomento-tesi<sup>453</sup>. Il concetto di *locus* nei *Topica* di Cicerone era diventato "sede di argomentazioni logiche e retoriche ad un tempo,"<sup>454</sup> quindi coinvolgeva contemporaneamente le tre *pisteis*. Il termine medio *utile*, considerato logicamente, si pone come effetto prodotto da un'azione onorevole, virtuosa e sapiente. La relazione, quindi, che si instaura tra la tesi e l'*argumentum* appartiene alla sfera della causa efficiente e poiché la *propositio* è posta in modo comparativo, secondo la topica ciceroniana, tale relazione è riconducibile al *locus a comparatione per vim*. L'oratore si rivolge ai destinatari ponendo l'attenzione sugli effetti sociali della scelta. Lo schema di ragionamento utilizzato da Cecilio chiama il destinatario a continuare a scegliere un *modus vivendi* che ha già garantito e ha buone probabilità di garantire ancora buoni risultati. L'analisi del *locus*<sup>455</sup> procederà attraverso la comprensione dei "termini che concorrono a formarlo"<sup>456</sup> e che rendono possibile la sua articolazione in forma proposizionale. L'analisi di ogni tipo di *locus*, allora, non può prescindere dalla *definitio*,<sup>457</sup> esiste, infatti, una gerarchia procedurale "*in omnibus quae ratione docentur.*"<sup>458</sup> Cogliere l'*id totum de quo agitur* precede<sup>459</sup> ogni altra azione, guardare al *quid sit* della cosa in sede topico-argomentativa significa "cogliere il

---

<sup>453</sup> Per una definizione di *locus* cfr. Rigotti E., Greco Morasso S. (2009) p. 44: "a locus is a sub-generator of argumentative procedures based on an ontological relation (such as cause-effect, definition to defined, genus to species) which generates one or more maxims, in the form of truth conditions, that allow to bind the truth value of the standpoint to the truth value of propositions accepted by the considered public".

<sup>454</sup> Riposati, B. (1947) p. 20

<sup>455</sup> Per un esempio di analisi del *locus* cfr. Rigotti E. (2008).

<sup>456</sup> Riposati, B. (1947) p. 58 "il *locus* come *sedes argumentorum* esige la nozione perspicua dei termini che concorrono a formarlo"

<sup>457</sup> Cfr. *de off.* I, 2, 10: "*omnis enim quae ratione suscipitur de aliqua reinstitutio debet ab definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id de quo disputetur*".

<sup>458</sup> *Or.* 33,116

<sup>459</sup> *Or.* 33,116

significato sostanziale dei termini ed esplicarlo nelle sue note predicative.”<sup>460</sup> Il *quid sit* nei *Topica* di Cicerone si avvicina al senso dell’espressione aristotelica *εν τω τί εστι*, è volto, quindi, ad esprimere più “ciò che significa la *essentia rei*”<sup>461</sup> che a esplicitare la *natura rei*.

Il *locus comparativus per vim* appartiene ai *loci ex rebus adfectis*, cioè ai *loci qui in eo ipso, de quo agitur*,<sup>462</sup> *haerent*, questo significa che si argomenta con un *locus ex adfectis* quando è possibile partire “da ciò che col termine in questione ha una qualsiasi affinità o relazione.”<sup>463</sup> Nel *comparativus per vim* si fondono il discorso sulla sostanza del *locus ex effectis* con “i nessi accidentali fondati sulle proprietà quantitative e qualitative delle cose”<sup>464</sup> del *locus comparativus*. L’analisi dell’argomento di Cecilio, proposta attraverso il modello proposizionale Soggetto-Predicato, muove dalla definizione dei termini che costituiscono l’*argumentum* considerati dentro la cornice dello *status*. La relazione instaurata da Cecilio tra *utile* e *venerabilis ac melius* e tra *utile* ed *excipere disciplinam maiorum* intende coinvolgere il destinatario in un ragionamento attraverso il quale si possa trarre motivo per scegliere l’*excipere disciplinam maiorum* partendo dal riconoscimento della grandezza di Roma e dei benefici goduti dai Romani a causa del favore degli dei. In sintonia con lo *status qualitatis* comparativo *per vim* l’oratore pagano punta a far stabilire la natura della causa a partire dalle considerazioni sugli effetti. Cecilio intende incontrare l’altro sul concetto di efficacia, sulla capacità di una causa di produrre risultati positivi. Proporre una riflessione sugli effetti comporta

---

<sup>460</sup> Riposati, B. (1947) p. 58. In *In Cic. top.* 1091 D Boezio afferma: “la definizione...manifesta la natura dell’oggetto definibile”

<sup>461</sup> Riposati, B. (1947) p.57

<sup>462</sup> Sul carattere di un *locus ex adfectis* così si esprime Riposati B.: “Ritrovare nell’*id de quo agitur* la fonte comune delle quattro specie di loci, non significa che questi sia talmente inerenti alla natura stessa della cosa, di cui si tratta, da costituirne per così dire, l’essenza. Per il atto stesso che essi aderiscono ad altro (*haerent*), sono da questo qualcosa di diverso; perché niente aderisce a se stesso. Altro è perciò l’*id, de quo agitur*, e altro quel che ad esso si riferisce o per scoprirne le qualità sostanziali, o per determinarlo nelle sue note accidentali.”

<sup>463</sup> Riposati, B. (1947) p. 46

<sup>464</sup> Riposati, B. (1947) p. 90

una valutazione di questi sulla base della *qualitas*, in sintonia con le richieste di quest'ultima, i risultati di un'azione vengono giudicati nella loro dimensione etica, vengono considerati in base alla loro adeguatezza con il decoro e l'*honestum*. Essendo la scelta di un modello filosofico una scelta razionale, il difensore della religione tradizionale invita la propria audience ad un ragionamento fondato sulla ponderazione delle relazioni tra costi e benefici, causa ed effetti. La scelta del *locus*, così, risulta essere l'espressione di una volontà di scegliere razionalmente dentro i valori etici della comunità di appartenenza. Collocato, quindi, dentro lo *status qualitatis* e dentro la commistione tra *cognitio* e *actio* il *locus a comparatione* è invito a scegliere tra due opzioni in base all'*honestum*, la caratterizzazione *per vim*, inoltre, propone una valutazione delle prove sulla base della evidenza degli effetti di una scelta. Il concetto logico di *vis* viene così esemplificato da Cicerone: *efficiens causa gravior quam non efficiens: quae se ipsis contenta sunt meliora quam quae egent aliis; quae in nostra quam quae in aliorum potestate sunt; stabilia incertis; quae eripi non possunt, iis, quae possunt* (*Top.* 18,70).

Il principio generale di ragionamento dell'entimema avanzato da Cecilio è esprimibile dalla massima ricavata dal *locus a comparatione per vim*. La *maxima propositio*<sup>465</sup> è una proposizione *universalis ac notissima*, che nelle riflessioni di Boezio sulla Topica ciceroniana viene definita come proposizione nota di *per se*, non bisognosa, cioè, di essere avvalorata da altre. Essa può prendere parte all'argomentazione in due modi: a) può entrare direttamente nel processo argomentativo stesso fungendo da premessa, b) può fungere da garante per l'argomentazione consentendo l'inferenza dalle premesse alla conclusione. In questo lavoro, in un primo momento, la *maxima* viene intesa come

---

<sup>465</sup> La massima è l'espressione in forma proposizionale del principio logico incarnato dal *locus*. La massima è portatrice della *vis logica* grazie alla quale l'*argumentum* può esercitare la sua funzione probativa.

garante esterno (*ut vero extra posita propositio maxima vires afferat argumento*),<sup>466</sup> come algoritmo del ragionamento,<sup>467</sup> fondamento logico sotteso alla *argumentatio*.

- *Mens*

La scelta di *utilis* come termine medio presuppone:

- 1) una struttura mentale che concepisce il desiderare ciò che occorre per il soddisfacimento delle esigenze personali e comunitarie come una naturale inclinazione dell'uomo (*de off. III, 28*).
- 2) Una tradizione etica per cui scegliere il bene è utile (*de off. III, 8*).
- 3) Il reputare i Romani popolo della *pietas* (*de nat. deo. III, 3, 7*).
- 4) La considerazione dell'utile come il bene del singolo e della comunità. Questo implica che alla concezione oggettivistica e assolutistica della verità<sup>468</sup> si sostituisca una concezione umanistico-storicistica di essa<sup>469</sup>.

---

<sup>466</sup> *De diff. top.* 1185B-1186A

<sup>467</sup> In questo ruolo la *maxima* si avvicina al concetto di *topos* in Teofrasto, mentre l'idea di *locus* nel pensiero topico del filosofo greco corrisponde all'istruzione: "Non dobbiamo dimenticare che per Teofrasto vi è differenza tra l'istruzione e il *topos*. L'istruzione è la frase più generale, non composta, dalla quale ricaviamo il *topos*. L'istruzione è dunque il principio del *topos*, come questo è il principio del sillogismo dialettico. Esempio di istruzione: quando si dice che bisogna argomentare dai contrari, o dai coniugati. Esempio di *topos*: se al contrario appartiene il contrario, allora anche viceversa; oppure: se uno dei coniugati, allora anche gli altri. Il *topos* è insomma una premessa che si ricava dall'istruzione" (Alessandro d'Afrodizia *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* II, 2-11).

<sup>468</sup> Il vero è qualcosa di già dato e scoperto una volta per sempre, che si impone a tutti allo stesso modo.

<sup>469</sup> La verità è l'umanamente verificato come giovevole, ossia ciò che si è dimostrato storicamente e socialmente utile all'individuo, alla comunità e alla specie.

- Semantica<sup>470</sup> del termine medio

L'aggettivo *utilis*<sup>471</sup> è derivato dal verbo *utor*,<sup>472</sup> la forma verbale coinvolge l'area semantica del servirsi di qualcosa per colmare una lacuna o per raggiungere uno stato di appagamento, del conseguire uno scopo oppure del prendere qualcosa per rispondere ad una necessità. Le strutture sintattiche maggiormente attestate prevedono:

*utilis* + *ad* + accusativo, con idea di finalizzato a...;

*utilis* + dativo, con idea di adatto a..., acconcio;

*Utilis* + *ut/ne* + congiuntivo, con valore volitivo.

L'aggettivo *utile*, quindi, caratterizza uno strumento confacente ad uno scopo, di cui mi servo per realizzare un proposito. Indica sempre qualcosa di relativo o a persona per la quale risulta vantaggioso usarlo in quel contesto, oppure allo scopo da perseguire. La scelta del termine medio in un argomento risponde al criterio del *kairós*, esso non solo, infatti, incarna l'equilibrio tra le tre *pisteis*, ma si propone come equilibrio tra due sistemi valoriali, tra due culture. Il *terminus medius*<sup>473</sup> deve dimostrarsi *conveniens* con le visioni del mondo di entrambi gli interlocutori; *utilis* rispecchia la concezione pagana

---

<sup>470</sup> A livello di *genera elocutionis* il termine *utile* appartiene al *genus medium*. Esso rappresenta un tratto semantico del *meson* legato all'idea di probabile, esso si colloca tra necessario e inutile, tra l'assenza del *genus tenue* e la l'assoluta unica certezza del *genus grande*.

<sup>471</sup> L'analisi di un *argumentum* verrà completata nel prossimo capitolo dove la dimensione logica sarà affiancata da quella emotiva ed etica. Qui sinteticamente si fa notare che attraverso la scelta di *utile* come *terminus medius* l'oratore cerca di agire verso l'altro utilizzando sinergicamente le tre *entechnoi pisteis*. Senza tralasciarne alcuna, infatti, l'oratore coinvolge l'*ethos* proponendo di scegliere il bene rispetto al male dando, in questo modo, prova di *prudencia (phronesis)*, coinvolge il *pathos* entrando in sintonia con la visione del mondo del destinatario, chiama in causa il *logos* scegliendo un termine che permette un discorso pragmatico-probabilistico vicino alla teoria dell'azione della filosofia accademica.

<sup>472</sup> Cfr. il greco *χράομαι*

<sup>473</sup> I termini contengono i *loci*, quando lo *status* guida verso un *locus* guida, in realtà, verso un termine. Indagare i termini della *res dubia* per cercare il termine-*locus* appropriato significa ricercare il principio di unità dispensatrice delle regole formali indispensabili per la correttezza delle operazioni logiche. Particolare e universale nel termine medio convivono, esso è pensato per risolvere un caso particolare, ma è possibile comprenderlo in un universale. Il termine medio ha natura sia endossale che ontologica, non viene, in realtà, ricompreso nell'universale ha già valore universale nel momento in cui viene concepito. Esso è sì il risultato della fissazione del pensiero su oggetto, ma il pensiero nel fissarsi sull'oggetto segue dei principi universali.

dell'azione e vuole incontrare la riflessione dei cristiani sulla valutazione dell'efficacia di una religione. Il *kairós* tra il modello mentale di Cecilio e quello di Ottavio viene trovato, dall'oratore pagano, nella categoria universale dell'utile: *omnes enim expetimus utilitatem ad eamque rapimur nec facere aliter ullo modo possumus (de off. III,28)*. Cecilio attraverso questo aggettivo intende promuovere un ragionamento sul nesso verità professata-reale efficacia di questa. All'interno di un discorso sulle diverse pratiche religiose, l'aggettivo *utile* fa riferimento alla capacità che un culto ha di produrre effetti positivi sui fedeli, quindi, nell'ottica dell'utile la religione viene valutata sulla ponderazione dei costi e dei benefici. Il concetto di *utile* non era estraneo neppure al pensiero cristiano, esso si può ritrovare, infatti, nei contesti scritturali in cui si fa menzione delle benedizioni di Dio per la fedeltà all'Alleanza<sup>474</sup> del popolo di Israele. L'utilità è legata nell'AT all'obbedienza, mentre nel NT l'utile è in correlazione con ἡ εὐσέβεια “che risulta utile in relazione a tutto possedendo la promessa della vita presente e di quella futura”.<sup>475</sup> Il termine medio individua l'ambito in cui le due culture si devono incontrare, il terreno *aptus* ad entrambi, e l'argomento costruito su di esso rappresenta offerta di ciò che Cecilio pensa possa appartenere alla ricerca dell'altro e possa mancare a questo. L'*argumentum* del retore pagano si rivolge agli appartenenti della propria classe sociale per consolidare-confermare le credenze tradizionali e dissuaderli dall'abbracciare il cristianesimo, ma contemporaneamente si rivolge ai cristiani delle comunità neoconvertite per invitarli a riflettere su ciò che hanno lasciato. In *utilis* si fondano *actio* e *cognitio* come nella tesi.

- Relazione *utilis/venerabilius ac melius*

La relazione tra Predicato e termine medio costituisce il fondamento logico dell'*endoxon*, che normalmente in un entimema resta implicito. L'*endoxon* esprime un sapere largamente condiviso, adeguato, opportuno rispetto alla cultura della comunità. “La garanzia della sua validità è nello stesso tempo soggettiva, in quanto esso è radicato

---

<sup>474</sup> Cfr. Gn. 28,1-22

<sup>475</sup> 1Tm 4,8

nelle credenze degli ascoltatori, ma anche oggettiva, dal momento che tali credenze sono a loro volta fondate su una realtà che, pur essendo per lo più, ha comunque una sua stabilità e regolarità.<sup>476</sup> Il contenuto della proposizione dell'*endoxon* è da interpretare dentro lo *status*, dentro i valori di utile, onesto, giusto; nel caso, quindi, della premessa maggiore dell'entimema di Cecilio *omne utile est venerabilius ac melius*, questa deve essere compresa all'interno del legame che intercorre tra ciò che è *utile* e ciò che è *honestum*<sup>477</sup> e *iustum*. Lo *status* non solo fornisce informazioni circa il posizionamento strategico dell'oratore rispetto alla questione, ma indirizza la fruizione dell'*argumentum* da parte del destinatario. *Utilis* semanticamente è contenuto in *bonus* e *venerabilis*: ciò che è buono è anche utile,<sup>478</sup> nel lessema *bonus*, infatti, si possono ravvisare i concetti di *convenientia naturae*, *voluptas* e *utilitas*. La *venerabilitas* è l'ammirazione che promana dallo splendore e dalla bellezza della virtù (*de off.* II, 20), rappresenta l'effetto di un comportamento consono alla *virtus*, ma comportarsi secondo la *virtus* significa comportarsi secondo l'*honestum*,<sup>479</sup> e non c'è *utile* se non nell'*honestum* (*de off.* III, 28), quindi *utilis* è contenuto in *venerabilis*,<sup>480</sup> si pone come sua conseguenza. Il conseguire l'utilità attraverso un comportamento onesto può diventare motivo di ammirazione, viene reputato comportamento pertinente alla *prudentia* e improntata al *decor*. Si deve osservare, comunque, che Cecilio nella sua proposta di ragionamento parte dall'*utile* per lasciare stabilire al proprio destinatario l'*honestum* dell'*excipere disciplinam maiorum*, mentre nel ragionamento di Ottavio si procede in direzione contraria.

Per *omne utile*, quindi, nella formulazione della Premessa maggiore, si intende ogni azione utile in grado di garantire, a chi la pone in atto, la *venerabilitas* sia perché è reputata fondata sulla *phronesis*, sia perché ha ottenuto il beneplacito non solo degli

---

<sup>476</sup> Piazza, F. (2000) p. 120

<sup>477</sup> Cfr. *de off.* III, 8, 18, 21, 28"

<sup>478</sup> Cfr. *de off.* III, 8, 35

<sup>479</sup> Cfr. *Rhet.* 1361a: "la buona fama consiste nell'essere ritenuto da tutti onesto, ovvero nel possedere un tal bene a cui aspirano tutti, o almeno i più, i buoni e i saggi"

<sup>480</sup> L'utilità che promana dalla venerabilità è da riscontrare prevalentemente nel campo dell'utilità personale.

uomini ma degli dei. L'*endoxon* trova la sua giustificazione nel modello di pensiero tradizionale che considerava la grandezza di Roma un dono degli dei, la benevolenza dei quali soltanto poteva rendere possibile la *potestas* romana (*De nat. deo. III, 2, 5-6; 3, 7*). La benevolenza divina era la risposta al rispetto dei doveri<sup>481</sup> da parte del popolo romano e la grandezza politica era il segno dell'approvazione degli dei per la *pietas* e la *sanctitas*: *deos placatos pietas efficient et sanctitas*.<sup>482</sup> La grandezza e i vantaggi correlati a tali atteggiamenti testimoniano la correttezza e l'opportunità dei culti tradizionali degli antenati. L'*endoxon*, inoltre, risulta accettabile all'interno di una teoria dell'azione fondata sul grado di probabilità<sup>483</sup> di una scelta: è più probabile, suggerisce Cecilio, che una causa buona<sup>484</sup> continui a produrre effetti buoni.

- Relazione *utile/excipere disciplinam maiorum*

L'*excipere disciplinam maiorum* è atteggiamento dettato dalla *pietas*, il termine medio rappresenta un effetto, un'implicazione del Soggetto<sup>485</sup>. Continuare ad accettare (*excipere*) qualcosa, all'interno di una cultura della *prudentia* e della *pietas*, presuppone

---

<sup>481</sup> *De off. I, 45, 160 in ipsa autem communitate sunt gradus officiorum, ex quibus quid cuique praestet intellegi possit, ut prima diis immortalibus, secunda patriae, tertia parentibus, deinceps gradatim reliquis debeantur*

<sup>482</sup> *De off. II, 3, 11*

<sup>483</sup> Carneade "riteneva che se un criterio di verità non è possibile, è possibile però un criterio di credibilità che consente di scegliere certe opinioni come più plausibili di certe altre. Questo criterio, puramente soggettivo e quindi tale che non garantisce affatto la corrispondenza della rappresentazione all'oggetto, fu da lui chiamato rappresentazione persuasiva o probabile. Se una rappresentazione non è contraddetta da altre rappresentazione dello stesso genere, ha un grado maggiore di probabilità: così i medici, ad esempio, diagnosticano una malattia da sintomi concordanti. Infine una rappresentazione persuasiva, non contraddetta da altre, ed esaminata in ogni sua parte, è il grado più alto di verosimiglianza cui l'uomo possa giungere" (Abbagnano, N. e Fornero, G. 2005 p. 287)

<sup>484</sup> Questa causa buona consisteva nell'uniformare il proprio comportamento a quello della maggioranza e nell'attenersi alla consuetudine. La scelta effettuata da Cecilio avvicina il retore pagano alle posizioni degli scettici che nella vita pratica si proponevano di seguire la comune consuetudine (*synétheia*).

<sup>485</sup> Il termine medio *utile* rappresenta la sostanza o il riferimento alla sostanza (*An. Post., II, 11, 94a 20*).

che questo qualcosa abbia prodotto effetti vantaggiosi. Inoltre, il sintema *disciplina maiorum* inteso all'interno della teoria della presunzione e compreso nel valore semantico dei termini che lo compongono<sup>486</sup> rimanda all'idea di migliore, più stabile, più sicuro, più affidabile, meritevole di rispetto.

### *Argumentum*

L'argomento *excipere disciplinam maiorum est utile*, posto all'interno dello *status qualitatis* è una proposta ad agire secondo l'*honestum*. La natura di *ratio socialis* e *artificialis* dell'*argumentum* fa di quest'ultimo un invito a superare la differenza di opinione attraverso la ricerca cooperativa<sup>487</sup> di una soluzione, mentre il suo essere risultato di una *ratio probabilis*, “costruita in relazione al mondo umano e orientata eticamente,”<sup>488</sup> ne fa una chiamata ad agire in modo ragionato. L'argomento costituito da Soggetto e termine medio è il superamento di sé da parte del Soggetto<sup>489</sup>, esso è l'*explicatio* discorsiva della *animi conceptio*<sup>490</sup>, in esso si realizza la mediazione, l'incontro. Nell'*argumentum* viene rivelato in forma proposizionale un contenuto mentale formatosi nell'intimo del parlante attraverso il pensare per universali i dati provenienti dalla realtà. Risolvere una disputa con il metodo topico significa risalire ai principi organizzatori dell'esperienza umana che accomuna entrambi i disputanti.

---

<sup>486</sup> *Disciplina* richiama l'immagine della stabilità: i contenuti trasmessi nell'insegnamento rappresentano un sapere ben radicato nelle conoscenze di una civiltà. *Maiores* evoca *antiquus, vetustus, venerabilis*.

<sup>487</sup> Sul valore dell'argomentazione come interazione comunicativa cfr. Rigotti E., Greco Morasso S. (2009).

<sup>488</sup> Giuliani, A. (1971) p.XII

<sup>489</sup> Inteso non solo come Soggetto grammaticale di una proposizione, ma come individualità impegnata ad avanzare argomenti.

<sup>490</sup> Considerando *In Cic top.* 1143 C. ci potrebbero essere buone ragioni per ipotizzare una vicinanza concettuale in Boezio tra *maxima propositio* e *communis animi conceptio*.

L'analisi dell'*argumentum* secondo il modello topico classico può essere validamente integrata<sup>491</sup> e perfezionata attraverso il supporto del modello analitico proposto dall'*Argumentum Model of Topcis* (AMT). Con l'applicazione di tale metodica si porta ad esplicitazione ciò che nel metodo sillogistico a singolo sillogismo restava ancora latente e presupposto. Nel presente studio si intende evidenziare la capacità della struttura a Y di esplorare e rivelare le due anime di un argomento: la natura endossale e la natura ontologica. Cogliere la struttura intima di un argomento significa comprendere le modalità secondo le quali l'*intelligentia* umana conosce: l'*ars inveniendi* è *ars cognoscendi*. Si prendono ora in considerazione separatamente i due sillogismi che si intersecano nella Y. Il lato sinistro della Y prende in esame ed esplicita il rapporto tra l'argomento e l'*endoxon* evidenziando il legame tra la prova e l'opinione della comunità. Nell'analisi si procede in questo modo: una volta individuato l'argomento a supporto della tesi e aver evidenziato il termine medio, l'argomento viene sottoposto ad ulteriore prova e si ricerca l'argomento che dà ragione del primo. Eucleato questo secondo argomento si evince da esso il termine medio che permette di provare la proposizione della seconda *ratio*. Nel caso esaminato "beneplacito degli dei"<sup>492</sup> è il termine medio di *excipere disciplinam maiorum est utile*. Cercando di capire la natura di questo secondo perché<sup>493</sup> che un oratore si pone, si può giungere alla seguente considerazione: l'argomento viene considerato come nuova tesi per determinare ulteriormente la

---

<sup>491</sup> Sui legami tra retorica classica e AMT cfr. Rigotti E. (2009).

<sup>492</sup> La proposizione strutturata intorno a questo termine medio finisce per essere argomento subordinato di secondo livello. L'analisi dell'argomento con la Y favorisce la comprensione della struttura argomentativa. Il secondo termine medio isolato si pone come l'effetto del Soggetto *excipere disciplinam maiorum*, anche l'argomento di secondo livello si fonda sul *locus* della causa efficiente dall'effetto alla causa.

<sup>493</sup> In merito a questo secondo perché risulta interessante riportare una parte dell'intervento tenuto dal filosofo Fabrice Hadjadj nella cattedrale di Rouen il 4 giugno 2010: «Quando gli si domanda (l'Autore sta parlando di un allievo seduto in fondo alla classe) : « Che cos'è ?>>, egli risponde alzando le spalle: « Che cos'è questo che cos'è?>>. Sottraendosi alla domanda, interroga la domanda stessa. Con il suo rifiuto, esige che gli si fornisca non soltanto il perché, ma il perché del perché, il che «>>cos'è» del *quid*. Un «>>causeur» ... che ci porta verso la causa delle cause. E questo non in maniera teorica, ma in maniera concreta, materiale, pesante»>>. Hadjadj, F. (2011) p. 35

consistenza della prova attraverso la comprensione dei fondamenti ultimi sui quali riposa. È l'attitudine alla *compositio* a spingere chi argomenta a sottoporre il suo *argumentum* ad una successiva *argumentatio*. Tutto ciò che è deve sempre partecipare a qualcosa d'altro: ad un principio universale (*locus*), ad altri esistenti (subargomenti/*hyparchonta*) e a concezioni condivise (*endoxa*).

Ricerca i fondamenti ultimi di un argomento significa individuare l'*endoxon* di secondo livello<sup>494</sup> e i subargomenti in modo da mettere in luce le credenze e le evidenze che supportano il primo livello di *argumentatio*. Il sillogismo singolo indaga la prima linea argomentativa, ma non scende oltre, non ricerca le strutture profonde. Osservando l'argomentazione che avviene nel lato sinistro della Y emerge quanto segue: chi è impegnato ad argomentare per cercare il termine medio nell'asserzione *excipere disciplinam maiorum est utile* nel tentativo di provare perché l' *excipere disciplinam maiorum* risulti *utile*, in realtà, scruta ulteriormente nel Soggetto. Nella definizione di *excipere disciplinam maiorum* è possibile scorgere "beneplacito degli dei" come effetto della *pietas*.<sup>495</sup> Quindi, l'argomento di primo livello di Cecilio *excipere disciplinam maiorum est utile* è il risultato di una *argumentatio*<sup>496</sup> in cui si è ricercata una doppia medietà prima tra Soggetto e Predicato della tesi dopo tra Soggetto e Predicato dell'argomento. I processi di mediazione compiuti sul lato sinistro sono espressione della *compositio* compiuta da chi avanza argomenti, il quale, partendo dai dati a lui disponibili ovvero i termini della proposizione dell'argomento cerca di risalire alla causa ultima del fenomeno. Con la *compositio* l'argomento viene ricompreso nel principio espresso dall'*endoxon* e nelle circostanze concrete contenute nel subargomento. Nel ramo di sinistra della Y la causa ultima che dà sostegno all'*argumentum* nel processo di risalita al principio endossale è sempre e comunque un argomento di per sé più noto della tesi, ancora più evidente. La Premessa minore del sillogismo di sinistra può essere assimilata

---

<sup>494</sup> L'*endoxon* di primo livello, quando non espresso nel testo, si ricostruisce in modo formale ponendo il termine medio come Soggetto e il Predicato della tesi come Predicato della proposizione.

<sup>495</sup> De off II, 3, 11

<sup>496</sup> Cfr. In Cic. Top. I, 1050 B.

al concetto di ὑπάρχοντα<sup>497</sup>, ovvero circostanze concrete, “fatti concreti o proprietà che appartengono a singoli individui o gruppi di persone. Si tratta di ciò che è possibile predicare delle persone di cui si sta parlando.”<sup>498</sup> Tali ὑπάρχοντα per l’oratore costituiscono conoscenze importanti per costruire argomentazioni pertinenti al soggetto di cui si discute. “Continuare ad accettare la *disciplina maiorum* assicura il beneplacito degli dei” costituisce una realtà evidente,<sup>499</sup> un dato concreto.

Se il ramo sinistro della Y esplorando la componente endossale dell’argomento lo comprende nel particolare del suo contesto culturale, il ramo destro inserisce la prova nell’ordine ontologico presentando un ragionamento che assume come premessa maggiore ciò che vi è di più universale: la proposizione della massima<sup>500</sup> tratta dal *locus*.<sup>501</sup> La collocazione dell’argomento alla confluenza dei due rami permette di cogliere la duplice modalità attraverso la quale un *argumentum facit fidem*. Nel ramo di destra il processo di *compositio* viene ugualmente attivato, infatti, nella *argumentatio* espressa nel suddetto ramo l’argomento è posto in relazione con il principio di verità condiviso da entrambi i disputanti. Risalire a tale principio significa sollevare il particolare della prova alla massima universalizzazione da cui deriva; la *compositio* condotta nel lato sinistro si integra con il corrispettivo procedimento adottato nel lato destro, i due movimenti del pensiero temporalmente sono simultanei. “Quando il pensiero pensa una cosa e poi un’altra ciò vuol dire che esso sa quello che fa, il che significa che esso sa collegare l’una cosa con l’altra. In questo senso non si verifica un rapporto temporale, ma un processo spirituale, una *emanatio intellectualis*.”<sup>502</sup> L’AMT,

---

<sup>497</sup> *Rhet.* 1396 a-b

<sup>498</sup> Piazza, F (2008). P. 72

<sup>499</sup> *de nat. deo* III,2,5

<sup>500</sup> Inteso come *locus maxima*.

<sup>501</sup> Inteso come *locus differentia*.

<sup>502</sup> Gadamer, H.G. (2001) p. 485

chiamando in causa apertamente la *maxima* come Premessa maggiore e facendola entrare direttamente nel sillogismo, rivela la componente ontologica di un argomento. Dall'analisi della struttura della Y si evince che che l'argomento, prima di essere avanzato per provare una tesi, viene ad essere, nell'intimo del pensiero dell'argomentante, al centro di una duplice *argumentatio*. L'intersezione delle due *orationes* interiori evidenzia il triplice radicamento della prova: con la *maxima*, con l'*endoxon*, con il subargomento. Ogni fase dell'elaborazione<sup>503</sup> dell'argomento è guidata dalla *compositio*, iniziando dalla selezione del termine-*locus* fino all'intersezione dei due sillogismi e passando per le relazioni instaurate dall'*argumentum* con il subargomento, con l'*endoxon* e con la *maxima*. È possibile riscontrare la *compositio* anche nel rapporto tra *endoxon* e *maxima*: l'argomentare è l'espressione della mediazione e la mediazione è *compositio*. Partendo dal contingente, il pensiero si muove alla ricerca dei principî e delle cause della realtà sensibile e attraverso questi cerca di sciogliere la *res dubia* e risolvere il conflitto. Attraverso l'analisi della Y è possibile constatare l'azione sinergica delle tre *pisteis*, i due rami della struttura mostrano le vie attraverso le quali un *argumentum facit fidem*. Sul lato sinistro l'oratore, attraverso la proposizione dell'argomento, coinvolge le dimensioni dell'*ethos* e del *pathos*. Le scelte semantiche effettuate e le modalità espressive adottate mirano a rendere Cecilio degno di fede (*axiopistos*), ma per essere ritenuto degno di fede egli deve mostrarsi *epieikés*. Affermando l'utilità di *excipere disciplinam maiorum*, l'oratore pagano palesa di possedere le qualità morali, intellettuali ed emotive necessarie per garantirgli un alto livello di credibilità. Dalla formulazione dell'argomento, infatti, emerge una figura di oratore dotato di sapienza (*phronesis*), virtù (*areté*), benevolenza (*eunoia*).<sup>504</sup> L'*epieikeia* prende corpo in queste tre qualità, Cecilio dà prova di saper perseguire fini corretti, di saper scegliere i mezzi più opportuni per raggiungere il fine, di desiderare il bene<sup>505</sup> di coloro ai quali è rivolta la sua argomentazione. Sempre sul medesimo lato sinistro agisce

---

<sup>503</sup> elaborazione che simultaneamente è *ars inveniendi* e *ars iudicandi*

<sup>504</sup> Cfr. *Rhet.* 1378a 6-20

<sup>505</sup> Cfr. *EN* 1166b 31-39

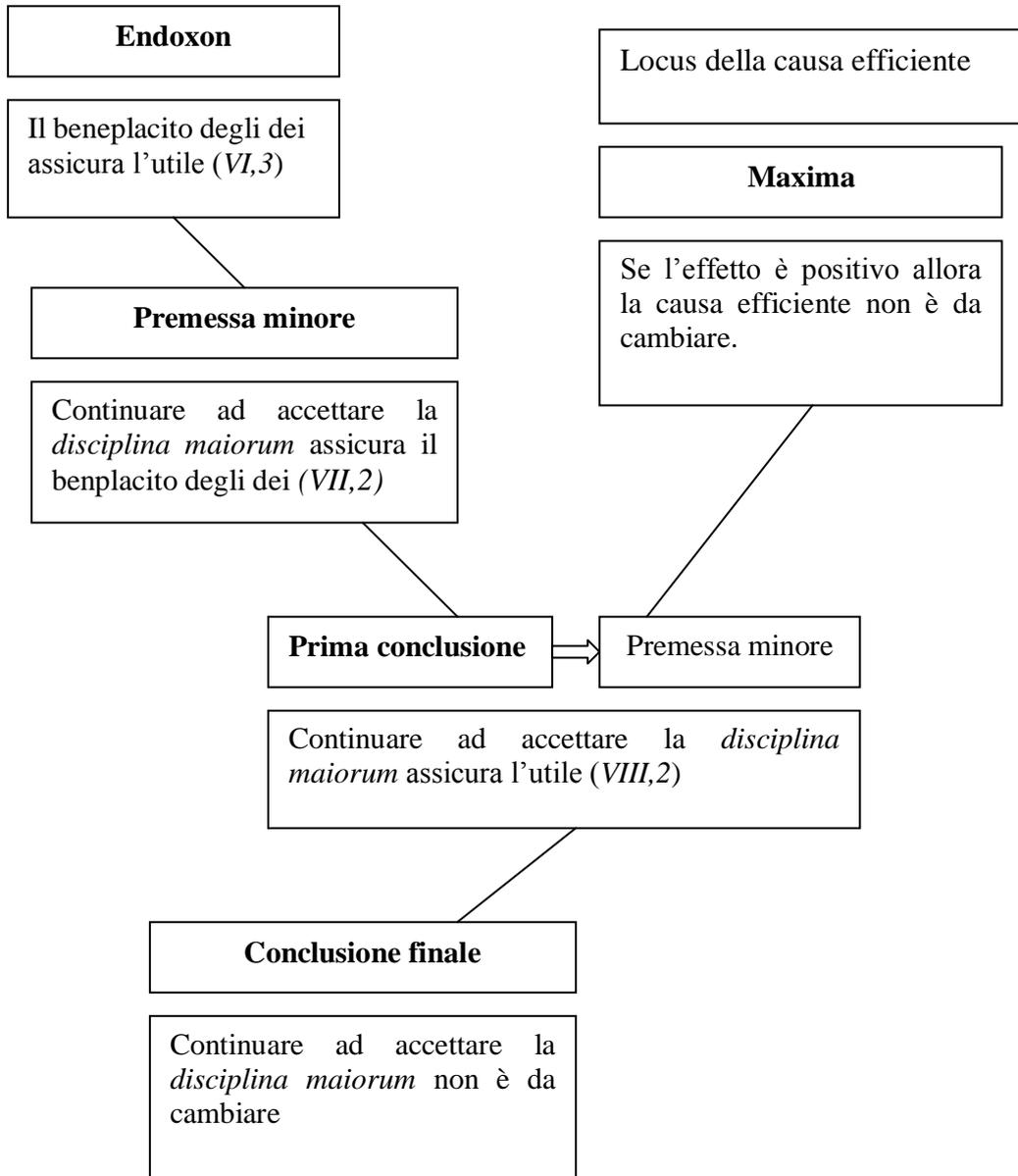
anche la *pistis* del *pathos* “consistente nel disporre l’ascoltatore in un certo modo”.<sup>506</sup> Ma le reazioni emotive dell’interlocutore sono da suscitare valutando i modelli comportamentali dell’audience: “ogni *pathos* è considerato rispetto a ciò che si dice e si pensa nella comunità.”<sup>507</sup> L’argomento di Cecilio, infatti, ben radicato nell’*endoxon* è volto a generare reazioni emotive di simpatia e adesione nei confronti del messaggio dell’oratore. Nel lato destro della Y, invece, svolge un ruolo predominante la *pistis* del *logos*, in questo ramo della struttura la prova viene colta nella sua dimensione ontologica. Nell’analisi proposta viene conservata la forma Soggetto-Predicato, mentre la *maxima* è posta in forma positiva, non in grado comparativo<sup>508</sup> come esigerebbe il testo del discorso di Cecilio. E’ stata compiuta questa scelta per meglio evidenziare la relazione ontologica utilizzata dall’oratore per dare prova alla sua tesi.

---

<sup>506</sup> *Rhet* 1356a 3

<sup>507</sup> Piazza, F (2008). P. 106

<sup>508</sup> La *maxima* potrebbe essere espressa nel modo seguente: se l’effetto di una causa è più vantaggioso rispetto all’effetto di un’altra causa allora la prima causa è da preferire.



## 2.1.6 Discorso di Ottavio

*Ratio*

---

Tavola 1 la struttura della *ratio*

---

### 1 UNA VERITAS, UNA PROVIDENTIA

#### 1.1a (**hic mundus creatur et disponitur divina ratione**) (XVII,3)

*Quid enim...?(XVII,4); caelum vide...(XVII,5); vide et annum...( XVII,5); quid tenebra rum...(XVII,6); quid cum ordo temporum...?(XVII,7); ver aequae...(XVII,7);*

#### 1.1b (**quia divina providentia**) (XVII,7)

*Iam...(XVII,8); mari intende...(XVII,9); quicquid arborum...(XVII,9); vide fontes...(XVII,9); quid loquar apte disposita recta montium...?(XVII,10); quidve animantium...?(XVII,10); alias armatas cornibus...(XVII,10), alias dentibus...(XVII,10); ipsa praecipue ...(XVII,11), quid nascenti ratio...?...quid (XVIII,2); nec universitati...(XVIII,3); quod si...(XVIII,4);*

#### 1.1c **unus deus** (XVIII,7)

*Quando umquam regni...(XVIII,6); omitto...(XVIII,6); vide cetera: rex unus apibus...(XVIII,7); ...deum nec principium nec terminum...(XVIII,7); hic videri...(XVIII,8); quid quod...(XVIII,10); audio poetas...(XIX,1); quid Mantuanus Maro?... (XIX,1); ...deprehendes eos, ...in hanc unam coire...(XIX,3), sit Thales milesius...(XIX,4); Anaximenes...(XIX,5); Anaxagorae...(XIX,6); Xenophanem...(XIX,7); et Antisthenem...(XIX,7); Speusippum...(XIX,7); Democritus...(XIX,8); etiam Epicurus...(XIX,8); Aristoteles...(XIX,9); Theophrastus...(XIX,9); Zeno...(XIX,10); etiam Diogeni disciplina...(XIX,12); Platoni apertior de deo...(XIX,14).*

---

Alle tre linee di argomenti presenti nella *ratio* di Cecilio rispondono le tre linee argomentative disposte da Ottavio nella *ratio* del suo discorso. Al clima scettico

accademico, al concetto di verità come cosa più probabile, alla fisica democritea vengono opposti dal retore cristiano la ferma convinzione dell'esistenza di una verità dimostrabile (*una veritate confirmata probataque XVI,4*) e la concezione di un mondo retto dalla Provvidenza. Il *genus grave* di Ottavio contro il *genus medium* di Cecilio, linguaggio della presenza e dell'affermazione contro linguaggio del dubbio. Già la tesi della *ratio* si colloca in antitesi con quella dell'avversario, bimembre come quella di Cecilio, ogni segmento costitutivo la *ratio* di Ottavio si contrappone al rispettivo *colon* dell'avversario. Alla verità incerta circa i principi, l'oratore cristiano risponde con l'asserzione dell'esistenza di una verità certa cioè Dio, al caso come padrone degli eventi Ottavio risponde affermando l'esistenza della Provvidenza. Il primo argomento avanzato si confronta con il primo prodotto da Cecilio, Ottavio oppone la certezza dell'*hic mundus creatur et disponitur divina ratione* alle incertezze delle riflessioni umane in merito alla comprensione dei fenomeni fisici ribadendo la possibilità da parte dell'uomo di cogliere nell'universo una *ratio*. Al secondo argomento di Cecilio (*nullus artifex*) il cristiano oppone la terza ragione da lui proposta: *est deus*, mentre alla terza prova di Cecilio (*nulla providentia*) Ottavio fa fronte con il suo secondo argomento (*providentia est*).<sup>509</sup> Il rappresentante del cristianesimo si è confrontato con l'antagonista attraverso uno schema chiastico. Egli ha prima provato la presenza della Provvidenza e poi ha sostenuto l'esistenza di un *deus*, facendo derivare l'esistenza del secondo dalla constatazione della presenza della prima. Ottavio chiude la sezione dedicata alla *ratio* con l'affermazione del monoteismo (1.1c), elemento forte della proposta razionale del cristianesimo. Al monoteismo si arriva, esso è una conquista. Far accogliere al destinatario il modello teologico monoteistico significa far accogliere al proprio destinatario non solo una delle prerogative maggiori del cristianesimo ma anche uno dei motivi di conflittualità più intensa con la prassi culturale classica. La finalità della prima parte del discorso di

---

<sup>509</sup> Il confronto tra le due sezioni dedicate alla *ratio* segue il seguente schema:

1.1a di Ottavio / 1.1a di Cecilio

1.1c di Ottavio / 1.1b di Cecilio

1.1b di Ottavio / 1.1c di Cecilio

Ottavio consiste nel far acquisire all'interlocutore l'idea che l'armonia dell'universo sia frutto di una mente razionale: che al posto del caso c'è la Provvidenza.

I quattro argomenti avanzati sono coordinati per soddisfare tutte le sue richieste della tesi bimembre, ogni singola linea argomentativa, infatti, presa singolarmente non è in grado di difendere la tesi in tutta la sua estensione semantica, nel suo commitment. La necessità da parte di Ottavio di essere ascoltato dall'interlocutore si fa evidente nelle prove *ex auctoritate* prodotte per rispondere alle prove addotte da Cecilio. Facendo ricorso ad argomenti tratti dalla tradizione filosofica classica, l'oratore cristiano si pone all'interno dell'orizzonte di attesa della sua audience.

### 2.1.7 Analisi della tesi di Ottavio

La formulazione della tesi è stata ricostruita partendo da elementi concettuali presenti nell'opera<sup>510</sup> come:

- a) la razionalità dell'*unus* come principio guida sulla terra e nel cielo (XVIII,6),
- b) la semantica del razionale presente in modo diffuso nel *sermo* di Ottavio e gravitante intorno ai tratti semantici di razionalità (XXXV,5, XXXVIII,6), profondità (XXXII,2), filosofica validità (XXXIV,5; XXXII,3),
- c) i valori etici adottati nelle *correctiones* presenti nella fase B (*vobis est licitum....non nobis*),
- d) la natura comparativa del confronto tra i due oratori evinta, oltre che dalla struttura argomentativa del discorso, da passaggi testuali come XXXV,5 e XXXVIII,6 (*nos non..sed*).

Alla luce di queste considerazioni viene proposta come tesi generale di Ottavio la seguente proposizione:

*Accipere religionem Christianam rationalius*

---

<sup>510</sup> Sono state considerate anche alcune posizioni tenute da Giustino nella prima Apologia (2,1; 10,4).

Si può notare immediatamente come che ai concetti di venerabilità e vantaggiosità si contrapponga nella tesi cristiana il valore della ragione. La proposizione di Ottavio letta dentro i criteri della *qualitas* rappresenta un giudizio su ciò che è giusto ed onesto e su ciò che è veramente utile in quanto scaturito da azione onesta. Il retore cristiano si relaziona con l'altro in qualità di filosofo e come tale è alla ricerca di una giustificazione razionale della religione.<sup>511</sup> Anche nella tesi di Cecilio la scelta del modello tradizionale è presentata come scelta razionale, ma è una razionalità del conformarsi, Ottavio risponde all'antagonista proponendo la sua via alla razionalità, fondata su un comportamento improntato dal vero *honestum* e dalla coerenza con esso. I valori proposti dall'oratore cristiano come l'amore per il prossimo e l'amicizia non sono concetti estranei al mondo pagano, ma, come evidenzia Ottavio, solo nel cristianesimo vengono vissuti in modo profondo, vengono concretamente messi in pratica<sup>512</sup> e creano reale appartenenza tra i fedeli. Ottavio pronunciando una tesi ad elevata responsabilità si impegna ad argomentare contro la probabilità migliore che la teoria delle presunzioni riconosceva alla tesi di Cecilio. Nella concezione classica "il mutamento non può essere presunto, deve essere provato,"<sup>513</sup> chi proponeva, quindi, un cambiamento delle norme comportamentali vigenti doveva assumere l'onere di provare efficacemente quanto proponeva. Il difensore della tradizione godeva di un vantaggio iniziale notevole, la *disciplina maiorum* non aveva necessità di essere provata:<sup>514</sup> si era persuasi per l'autorità degli antenati.<sup>515</sup>

---

<sup>511</sup> *De nat. deo.* III, 2, 6

<sup>512</sup> Dodds, E.R. (1970) p. 134-135: "una congregazione cristiana era fin dall'inizio una comunità in un senso molto più pieno di quanto lo fosse qualsiasi gruppo corrispondente di devoti isiaci e mitraici. I suoi membri erano tenuti insieme non solo da riti comuni, ma anche da un modo di vivere comune [...]. L'amore per il prossimo non è una virtù elusivamente cristiana, ma si direbbe che nel nostro periodo i cristiani l'abbiano messa in pratica molto più concretamente di qualsiasi altro gruppo. La Chiesa forniva le assicurazioni sociali fondamentali [...]. Ma ancor più importante, suppongo, di questi vantaggi materiali era il senso di appartenenza che poteva dare una comunità cristiana."

<sup>513</sup> Giuliani, A. (1971) p. 108

<sup>514</sup> *De nat. deo.* III, 2, 6: "*Maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere*"

<sup>515</sup> *De nat. deo.* III, 3, 7 "*...mihi persuasum est auctoritate maiorum*"

La *propositio* di Ottavio risulta di natura composita come quella di Cecilio: in entrambe le tesi presenti nell'*Octavius* la *cognitio* e l'*actio*<sup>516</sup> si compenetrano così come i caratteri della *qualitas* comparata comprendono le specifiche della *qualitas simplex*. Nel termine *rationalis*, infatti, convergono i caratteri del genere *simplex*: scegliere secondo razionalità richiama le *animi virtutes* della *prudencia, iustitia, temperantia*<sup>517</sup> appartenenti al *de expetendo fugiendoque*. La *rationalitas*, inoltre, è appannaggio dell'*honestas* del *de honesto turpique*. Ma l'uomo che agisce secondo ragione si dimostra anche *aequus* ovvero sommamente rispettoso dei valori di una comunità. L'*aequitas* consiste in “ciò che secondo la coscienza comune di un'epoca è giusto per tutti ugualmente e in tutti i casi della medesima specie.”<sup>518</sup> Impostare il proprio discorso sul concetto di razionalità è stato per Ottavio una scelta forte, egli ha deciso di affrontare il problema della scelta religiosa sul piano dell'essenza dell'uomo: *homo orationis est particeps*.<sup>519</sup>

Riproponendo l'analisi semantica della tesi all'interno di *natura, kairós* e *vis* avremo:

Breve definizione di Cristianesimo      Religione monoteistica fondata sulla persona e sugli insegnamenti di Gesù Cristo. Essa implica una nuova visione di Dio, una nuova relazione tra Dio e uomo, una profonda fede negli insegnamenti di Cristo e un'etica informata dall'amore. Rappresentano patrimonio lessicale del cristianesimo i valori di sobrietà, amore per la verità, razionalità dell'etica<sup>520</sup>.

*Rationalis*                      *Rationalis (logikos)* è termine afferente al *genus grave*, la sua

---

<sup>516</sup> *De off. I, 6, 19* “*virtutis enim laus omnis in actione consistit*”. L'azione è il carattere distintivo della civiltà romana.

<sup>517</sup> *De inv. II, 53, 159*

<sup>518</sup> Riposati, B. (1947) p. 219

<sup>519</sup> *De off. I, 4, 11*

<sup>520</sup> Cfr. Rm 12,1 λογική λατρεία

presenza nella tesi lascia presupporre che per l'oratore esista un metro universale per valutare le scelte individuabile nella ragione e che la sua fiducia in questa sia totale. Il valore della radice di *ratio* ( $\sqrt{Hr-eH}$  = contare) implica la capacità di ordinare, pensare, riflettere. *Rationalis* non solo è il termine più appropriato al contesto filosofico della *disputatio*, ma Ottavio con il presentare la *ratio* come carattere della sostanza del cristianesimo inserisce quest'ultimo nel novero delle filosofie.

#### *Natura*

La direzione semantica imposta dallo *status* alla tesi implica che questa debba essere interpretata su un piano etico secondo le categorie di onestà, giustizia e utilità.

La tesi scaturisce da:

- Un concetto forte di conoscenza: per l'uomo è possibile, attraverso la ragione, riconoscere e pervenire alla verità.
- Una cultura secondo la quale non può sussistere una dicotomia tra la conoscenza e pratica
- Un modello teologico forte fondato sulla certezza dell'esistenza della verità.
- Un modello fisico di mondo secondo il quale l'universo è governato da una mente razionale.

#### *Kairós*

- La tesi di Ottavio, lontana dal senso comune delle classi sociali colte, ha il sapore della sfida intellettuale. Il *kairós* di cui è portatrice è fondato sulla fiducia che il destinatario sia disposto ad interagire e ad attivare un processo cognitivo insieme con il proponente.
- La proposizione del retore cristiano punta a creare una nuova idea di armonia non più considerata sulla base del grado di probabilità di un pensiero secondo i valori di una

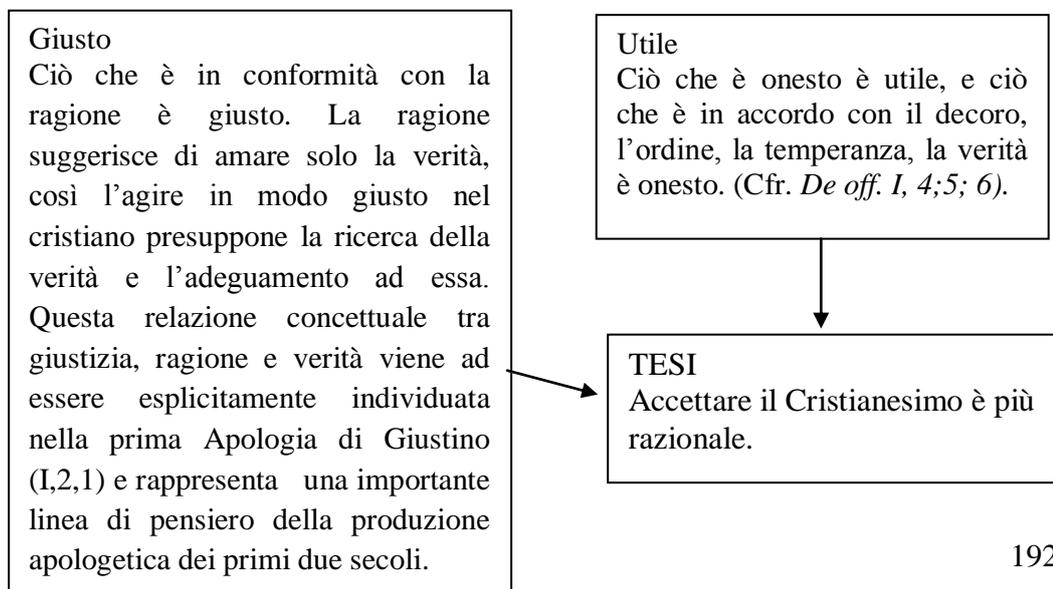
comunità, ma fondata sulla ricerca cooperativa dei fondamenti razionali del vivere civile.

Vis

La tesi implica:

- Un *genus elocutionis grave*, per esprimere la convinzione nell'esistenza della verità.
- La selezione di termini dai campi semantici della razionalità, dell'ordine e della decenza.
- Il ricorso al *locus* comparativo come conseguenza della natura comparativa della tesi.
- Una struttura argomentativa costituita da due macrosezioni (*pars destruens* e *pars costruens*) attraverso le quali vengono posti a confronto due modelli filosofici antitetici.
- Un alto grado di commitment per l'oratore nel mostrare la validità della propria tesi.

Concetti di giusto ed utile presupposti dalla tesi



## 2.1.8 Struttura argomentativa

Linee argomentative

---

Tavola 2 la struttura degli argomenti di Ottavio

---

### 1 ACCIPERE RELIGIONEM CHRISTIANAM RATIONALIUS

#### 1.1a *antiquitas fabellis suis delectata vel capta ad errorem* (XX,2)

*Cum...*(XX,2); *maioribus enim nostris ...*(XX,3), *quid illas aniles fabulas...?*(XX,4); *similiter..erga deos...*(XX,5); *denique...*(XX,6); *lege...*(XXI,1); *...Euhemerus...*(XXI,1); *Prodicus...*(XXI,2); *in eandem...*(XXI,2); *Alexander...*(XXI,3); *Saturnum enim...*(XXI,4); *cur enim ...?* (XXI,11); *unde manifestum est ...* (XXI,12).

#### 1.1b *quorum ritus, sacra si percenseas, ridenda quam multa, etiam miseranda sunt* (XXII,7;XXIII,1)

*Quis dubitat...?*(XXII,1); *deus enim ligneus...*(XXII,2); *et deus aureus..(et deus aureus...*(XXII,3); *et lapideus deus...*(XXII,3); *vos tergetis, mundatis, eraditis...*(XXII,6); *quorum ritus ...ridenda quam multa...*(XXII,7); *nudi...*(XXII,7); *quaedam...*(XXII,7); *quaedam...*(XXII,7); *est quo...*(XXII,7); *alia,...*(XXII,7); *alia...*(XXII,7); *quid? Quis...*(XXII,8); *aut cui...*(XXII,8),... *sacra et mysteria exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum* (XXIII,1); *Isis...*(XXIII,1); *Ceres...*(XXIII,3); *et quae Iovis...*(XXIII,4); *Cybelae...*(XXIII,4), *formae ipsae et habitus ...*(XXIII,5); seguono argomenti subordinati *Vulcanus...*(XXIII,5); *Apollo...*(XXIII,5); *Aesculapius...*(XXIII,5); *Neptunus...*(XXIII,5); *Minerva...*(XXIII,5); *fino a XXIII,7* (accumulazione di divinità presentate nei caratteri antropomorfi della tradizione per intensificare il loro tratto umano).

#### 1.1c. *quae omnia in hoc prodita ut vitiis hominum quaedam auctoritas pararetur* (XXIV,7)

*has fabulas...*(XXIV,1); *et Plato...*(XXIV,2); *hic enim praecipuus...*(XXIV,3); *hic ...*(XXIV,3-4); *Alibi Hercules...*(XXIV,5); *Illic Iovis...*(XXIV,6); *Quid loquar...?* (XXIV,7).

#### 1.1d *Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi* (XXV,7)

*Nonne in ortu...(XXV,2); non asylo prima plebs...(XXV,2); mox...alienas virgines...(XXV,3); et cum...fudit (XXV,3); ...quicquid...(XXV,5); Hoc insultare...(XXV,6) Romanorum ...novimus (XXV,8); isti scilicet...(XXV,9); Nisi forte...(XXV,10); ubi ...meditantur?(XXV,11); frequentius...defungitur (XXV,11)*

**1.1e (auspicia et auguria sunt mendacia) (XXVI,7)**

*Quid Regulus?...? (XXVI,3); Mancinus...(XXVI,3); Pullos edaces et Paulus...(XXVI,3); Gaius Caesar...eo facilius et navigavit et vicit (XXVI,4); Post mortem Amphiaraus...(XXVI,5); Tiresias...(XXVI,5); Et Demosthenes...(XXVI,6); Spiritus sunt insinceri...(XXVI,8);* fino a XXVI,12 vengono presentati argomenti coordinati a supporto dell'idea espressa in XXVI,7. Tutto il cap. XXVII può essere considerato come un blocco di prove ulteriori coordinate alle precedenti finalizzato a rinforzare il concetto espresso in XXVI,8 *spiritus sunt insinceri*.

**1.1f ...qui ...adversum nos fabulatur, temptat in nos conferre quae sua sunt (XXVIII,10)**

*Inde est quod...(XXVIII,7); nisi quod...(XXVIII,7); item...(XXVIII,7); nonne...(XXVIII,7); nec eorum...(XXVIII,7); nam quod...(XXVIII,7); Nonne et Apim...(XXVIII,8); Iidem Aegyptii...(XXVIII, 9); Ista enim...(XXVIII,10); Aegypti sane...(XXIX,4); etiam...(XXIX,5); sic eorum...(XXIX,5); cruces...vos...(XXIX,5-6); putas posse fieri...(XXX,1); vos enim...(XXX,4); Saturnus...(XXX,4); Merito ei...(XXX,4); Tauris etiam...(XXX,4); et Mercurio...(XXX,4); Romani...(XXX,4); Non dissimiles...(XXX,6); Et de incesto convivio...(XXXI,1); Ius...(XXXI,3); memoriae et tragoediae...(XXXI,3);*

**1.1g (noster modus vivendi et nostrae opiniones sunt rationales) (XXXII,1-3; XXXIV,1-5)**

*At nos ...(XXXI,5), unius...(XXXI,5); Convivia non tantum...(XXXI,5); nec...(XXXI,5); casto sermone...(XXXI,5); et quod...(XXXI,7); Quod enim...(XXXII,1); templum...(XXXII,1); nonne...?(XXXII,2); in nostro...?(XXXII,2); hostias...(XXXII,2); igitur qui...(XXXII,3); Immo ex hoc...(XXXII,4); in operibus...(XXXII,4);* altri argomenti vengono avanzati spesso in forma interrogativa fino a XXXII,7; *ubique...(XXXII,7); quis...(XXXIV,2); quae...(XXXIV,2); fontium...(XXXIV,2); Et Epicureis...(XXXIV,3);*

*similiter Plato...*(XXXIV,4); *Sic...*(XXXIV,6); *Ceterum...*(XXXIV,9); *nihil...*(XXXIV,9); *tu...?*(XXXIV,10); *corpus...*(XXXIV,10); *vide adeo...*(XXXIV,11); *Et...*(XXXV,1-4);

**1.1.h si vobiscum Cristiani comparemur, ..., multo tamen vobis meliores deprehendemur (XXXV,5)**

*Vos...*(XXXV,6); *vos scelera...*(XXXV,6); *vos conscios timetis...*(XXXV,6);

**1.1.i (nos non irrationabiliter geremus)**

*Animus enim...*(XXXVI,3); *et tamen...*(XXXVI,4); *magis pauper...*(XXXVI,4); *Dicam...*(XXXVI,5); *Et quod...*(XXXVI,8); *Fortitudo...*(XXXVI,8); *Omnes adeo vestri viri...*(XXXVI,8); *Quis...?* (il supplizio non è irrazionale)(XXXVII,2); *At enim* (XXXVII,3); *nec* (XXXVII,6); *Nisi forte* (i Cristiani sono felici) (XXXVII,7); *Absque...*(XXXVII,8); *Rex es...?*(XXXVII,9); *dives es ...*(XXXVII,9); fino a XXXVII,12; *Quod vero...*(rifiutiamo i resti dei sacrifici come manifestazione di libertà) (XXXVIII,1); seguono fino a XXXVIII, 5 argomenti a sostegno della tesi. *Proinde* introduce la *peroratio* che si conclude con il paragrafo 7.

---

Il discorso di Ottavio presenta la medesima struttura del *sermo* di Cecilio con una sezione centrale (*rationis confirmatio*) costituita da due momenti coordinati. La replica di Ottavio, quindi, a livello di *dispositio* si conforma alla *dispositio* dell'accusa e risponde, al pari del discorso dell'antagonista, alle richieste della tesi di natura comparativa. In ciascuna macropartizione vengono analizzati e confutati gli argomenti esposti dall'avversario nelle corrispettive sezioni. I capitoli XVI-XIX fungono da *ratio* e attaccano la *ratio* di Cecilio esposta nel capitolo V, i capitoli XX-XXVII appartenenti alla sezione **A** confutano le posizioni di Cecilio sostenute nei capitoli VI e VII, mentre i capitoli da XXVIII fino a XXXVIII, 4 confutano le accuse contenute nel blocco **B** di Cecilio, il capitolo XXXVIII, nei paragrafi 5 -7 funge da conclusione. Nella sezione **A** Ottavio confuta la *pars costruens* di Cecilio attaccando e provando l'infondatezza delle istanze razionali del paganesimo. Egli adduce come prove la facilità nel credere alle *fabulae*, l'irrazionalità, la violenza e l'oscenità dei culti, l'atteggiamento sacrilego nei confronti delle divinità. Questa sezione si presenta internamente divisa in due subpartizioni: A' e A''. In A' (dal capitolo XX al capitolo XXIV) si evidenziano gli

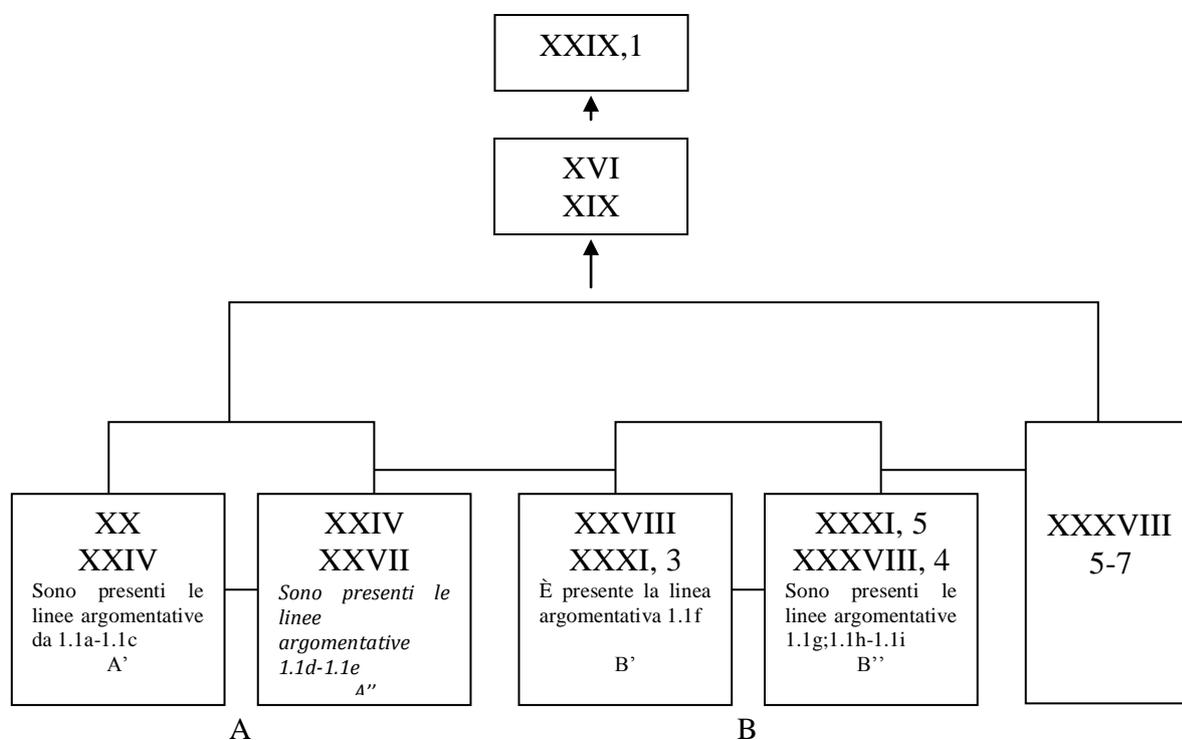
errori di valutazione degli antichi sia in merito alle narrazioni delle metamorfosi, sia intorno alla natura degli dei,<sup>521</sup> mentre in A'' (dal capitolo XXV al capitolo XXVII) si attacca di empietà l'impero romano e si demolisce l'attendibilità delle pratiche divinatorie. In questa subpartizione si mira ad eliminare credibilità all'esistenza degli dei, così facendo l'oratore cristiano elimina ogni fondamento all'*excipere disciplinam maiorum*. I due blocchi (A' e A'') risultano coordinati, entrambi esplicano la funzione di *pars destruens* confrontandosi con i due capitoli dedicati alla *pars costruens* da Cecilio (macrosezione A di Cecilio). Nella sezione **B**, internamente, si può cogliere una subpartizione in due momenti: in B' (XXVIII-XXXI, 3) si confutano le accuse di Cecilio riguardo ai culti cristiani e in B'' (XXXI, 5-XXXVIII,4) si difende la razionalità del vivere cristiano e del modello teologico monoteistico. In questo secondo momento (B'') Ottavio dà ragione del *modus vivendi* dei cristiani prima negando la loro condizione di povertà, la mancanza di felicità e l'irrazionalità del martirio, poi affermando la forza d'animo e il *pudor* mostrati dai fedeli della religione monoteistica.

Le due macrosezioni A e B si presentano coordinate per soddisfare le richieste della *propositio*, ciascun blocco, infatti, svolge un compito ben determinato: in **A** vengono prodotte le prove per cui non si deve seguire la tradizione, in **B**, confutando le accuse di Cecilio, Ottavio propone per contrasto l'unica scelta razionale. La sezione **B** è da considerarsi come coordinata in modo additivo alla precedente: aggiunge ulteriori prove contro il paganesimo affermando nello stesso momento la razionalità del Cristianesimo per mezzo della *correctio* (XXIX,1). Il capitolo XXXVIII dal paragrafo 5 funge da *peroratio* introdotta da una congiunzione volitiva *proinde* che risponde al *quamquam* iniziale della conclusione di Cecilio. Il tono del capitolo conclusivo di Ottavio non presenta attenuazioni, in esso è contenuto un duro giudizio sulla scuola filosofica scettico-accademica e viene rivendicata per i cristiani la vera sapienza (XXXVIII,6), il vero conseguimento della virtù.

---

<sup>521</sup> Oct. XX,2 "non debet antiquitas imperitorum fabellis sui delectata vel capta ad errorem mutui rapere consensus"

La tesi comparativa, infatti, per essere soddisfatta completamente deve prevedere una *pars costruens* e una *pars destruens*. Una proposizione fondata sulla comparazione, come è stato già rilevato in occasione dell'analisi della tesi di Cecilio, implicitamente, esige che si spieghino le ragioni per cui qualcosa sia migliore di un'altra. La superiorità, però, di un *genus vivendi* rispetto ad un altro, nell'ambito di una *disputatio*, deve essere provata attraverso l'analisi delle due posizioni, la *pars destruens* in sé racchiude la disamina e la confutazione delle posizioni dell'interlocutore. Rispondendo a Cecilio, Ottavio anticipa la *pars destruens* per confutare la parte propositiva dell'argomentazione avversaria e prosegue successivamente con la presentazione della propria *pars costruens* strutturata in due fasi: nella prima vengono confutate le accuse rivolte ai cristiani, mentre nella seconda l'oratore cristiano costruisce la credibilità della sua tesi.



### 2.1.9 Overview degli argomenti e schema argomentativo

Ottavio, per supportare la sua tesi, nel blocco A avanza tre argomenti contro la *pars costruens* di Cecilio: i pagani sono *improvidi* (XX, 5), *ridiculi* (XXII, 8 e XXIII, 2), e *sacrilegi et empii* (XXV, 7). Al lessema *improvidi* l'oratore cristiano collega i seguenti aspetti del comportamento dei pagani: l'eccessiva e rude semplicità nel credere a fantasiose narrazioni, la non perfetta conoscenza della natura della divinità, l'abbandonarsi all'errore piuttosto che condurre ricerche per conoscere in modo autentico ed avere un'esperienza personale del divino. Con il termine *improvidus*, in realtà, si afferma la mancanza di fondamento degli auspici e dei vaticini (cap.XXVI) e si nega l'esistenza degli dei privando così di ogni credibilità il paganesimo. I Cristiani aspirano ad una religiosità frutto di una libera scelta personale, esito di un percorso conoscitivo e caratterizzata da una relazione diretta con Dio. Nella visione cristiana l'uomo entra in comunicazione con la divinità senza la mediazione di idoli e complessi riti. Nel lessema *ridiculus* trova espressione la riflessione cristiana sulla ritualità pagana, Ottavio mostra l'intima contraddizione dei sistemi liturgici tradizionali rilevandone la molteplicità e presentandone la violenza, la mancanza di razionalità, di onestà e decoro (XXIII, 4). Nel termine *sacrilegus* vengono condensate le considerazioni sul comportamento sacrilego e del tutto incoerente con la *pietas* tenuto dai Romani nei confronti delle divinità dei popoli sottomessi: "adottare i riti dei vinti, celebrarli dopo la vittoria e l'asservimento è oltraggio e irrisione; perché adorare quello che si è rapito con la violenza significa consacrare un sacrilegio, non venerare un dio" (XXV, 6). Le osservazioni, poi, sul reale uso dei templi come luoghi di violenze e adulteri motivano l'uso del termine *sacrilegus* per i pagani. Nel blocco B, dove viene affermata la superiorità etica dei Cristiani e sostenuta la razionalità dell'accettazione del Cristianesimo, Ottavio porta avanti come prove a sostegno della sua tesi la correttezza dell'agire cristiano (XXXI,5; XXXII,3), la razionalità del modello teologico monoteistico (XXXIV), l'onestà, la modestia e il *pudor* dimostrati dai cristiani (XXXV,5-6; XXXVII, 11). È possibile riassumere i valori etici proposti da Ottavio nella *pars costruens* del suo discorso nel sintema *boni mores*; i *mores* dei cristiani possono

essere definiti *boni* in quanto in linea con la ragione e in grado di generare realtà sociali razionali. Nell'analisi proposta di seguito, il termine medio *boni mores* è stato semplificato in *bonum* per rendere più facile proporre il ragionamento sillogistico nella formulazione Soggetto-Predicato e facilitare, di conseguenza, la comprensibilità dello stesso. Il passaggio dalla forma plurale alla forma singolare conserva la capacità generativa del lessema *bonus* e possedendo un livello di astrattezza superiore il singolare è in grado di sollevarsi al di sopra del particolare permettendo di leggere l'argomento del cristiano in senso assoluto.<sup>522</sup> La riduzione alla forma Soggetto-Predicato e l'universalizzazione del Predicato dell'argomento sono condotti sempre con l'intento di fare emergere il nucleo fondante della concezione dell'apologista.

#### Argomento di Ottavio

S.  
*Accipere  
religionem  
Christianam*

Pr.  
*rationalius*



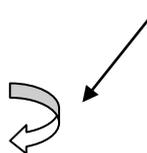
*bonum*

Maxima  
Se una causa efficiente ha  
più peso di un'altra allora  
la prima è da preferire.

Premessa max. *omne bonum est rationalius*

Premessa min. *accipere religionem Christianam est  
bonum*

Conclusione *accipere religionem christianam est  
rationalius*



<sup>522</sup> L'argomento così assurto a proposizione in grado di rivelare l'essenza del pensiero cristiano anche al di fuori del contesto comunicativo della disputa, esso si dimostra capace di rispondere ad ogni domanda sul cristianesimo posta in qualsiasi situazione. Questa possibilità dell'*argumentum* di Ottavio è legata alle valenze del termine medio *bonus*.

- *Mens*

L'onesto classicamente è costituito da quattro elementi: conservazione della società umana, ricerca del vero, grandezza e saldezza di uno spirito sublime ed invitto, ordine e misura di tutti i nostri atti (*de off.*1,5). I *boni mores* appartengono alla sfera della temperanza e della moderazione, sono la manifestazione visibile di un animo che vive secondo il principio dell'*honestum*, ne rappresentano la *summa* racchiudendo in sé i quattro elementi dell'onesto. Ottavio considera le azioni come rivelazione del proprio essere, la scelta di *boni mores* come termine medio vuole esprimere la visione etica del cristianesimo che ha nella coerenza tra comportamento e credenze una dimostrazione della verità.

- Semantica<sup>523</sup> del termine medio

*Bonus*<sup>524</sup> coinvolge i valori di *kalos* e *agathos*, di visibile, di splendore in cui le cose si manifestano nella loro misura, di verità. L'aggettivo *bonus* posto in riferimento a *mos* esprime la volontà di una persona che diventa comportamento<sup>525</sup>. La condotta cristiana, quindi, definita buona trova il suo fondamento nella volontà buona, nel cuore buono dei cristiani. La selezione, effettuata in questa proposta di analisi, del lessema *bonus*, come termine nel quale possono essere sintetizzati gli argomenti avanzati da Ottavio nella *pars costruens*, intende rispecchiare la strategia dell'apologista. Ottavio, infatti, mira a presentare i comportamenti dei cristiani come animati dal bene e in grado di generare a loro volta bene, visibile e percepibile da tutti. Il concetto di buono nel pensiero dell'autore cristiano ha in sé i caratteri dell'*honestum*, ma nello stesso tempo rappresenta la sua più compiuta comprensione e il superamento di esso. Nel *bonus* cristiano c'è

---

<sup>523</sup> La bontà è tratto semantico del *genus grave*, entrambi i termini costituenti il nesso *boni mores* rimandano alla certezza, alla visibilità, alla verità. Essi evocano comportamenti in sintonia con l'etica universale.

<sup>524</sup> La radice indoeuropea  $\sqrt{dwe-on}$  ha in sé la forza di δύναιμι.

<sup>525</sup> Evoca il *kosmos* della struttura interiore il quale trova espressione nell'agire quotidiano. Cfr. Forcellini, (1965) tomo I p. 460 : *Ratione abita morum, bonus est probus, iustus, verax, honestus.*

l'agape: questa l'origine e l'espressione di ogni *bonum*, questa la razionalità del cristianesimo.

Il concetto di bene nell'etica classica rappresentava il criterio generale dei principi dell'educazione greca, *kagathos*<sup>526</sup> era l'uomo che si dimostrava giusto, prudente, riflessivo, moderato, una persona in cui regnava il *kosmos*. In ambito cristiano l'*agathosyne*,<sup>527</sup> il comportamento buono, è appannaggio del credente e l'agire onesto è prerogativa di chi cerca l'onore, la gloria l'immortalità.<sup>528</sup>

La scelta lessicale è un elemento che contribuisce dall'interno alla persuasività, non solo facilita l'apprendimento piacevole, ma realizza il proposito della mediazione, nel caso, infatti, dell'argomento di Ottavio la proposta di valori condensabili in *bonum* realizza una manovra di spostamento-inglobamento. Con l'idea di *bonus* Ottavio entra nel sistema etico classico, apre un confronto all'interno di esso sulla natura del *bonum* e al termine del confronto mostra come quel terreno comune, individuato dal termine medio, appartenga in modo inequivocabile e in maniera specifica al pensiero cristiano. Nel cristianesimo, nell'ottica dell'apologista, trovano inveramento e pienezza le aspirazioni profonde del mondo classico. Ottavio attraverso i termini medi sposta e trascina l'altro dentro il proprio spazio culturale. L'oratore cristiano con i propri *argumenta* intende stimolare il ragionamento del destinatario intorno alla reale consistenza dei comportamenti pagani: il loro modo di vivere non risponde, in verità, al criterio del *bonum*, di conseguenza, l'*utile* proposto da Cecilio non è veramente *utile*. Ottavio contrapponendo i *boni mores* all'*utile* risponde con lo stesso criterio pragmatico utilizzato dall'interlocutore, ma affronta la questione del risultato della scelta sul piano della verità. Per il rappresentante del cristianesimo dal confronto tra le due posizioni deve emergere in modo inequivocabile la verità.

---

<sup>526</sup> Lessema risultante dall'incontro di *kalos* con *agathos*.

<sup>527</sup> Cfr. Rm. 15,14. Nel versetto indicato vicino a tale lessema si trova il termine conoscenza (γνώσεως), si instaura, in questo modo, una relazione tra i due concetti: nel mondo neotestamentario il comportamento è frutto di conoscenza.

<sup>528</sup> Cfr. Rm 2,7

- Relazione *bonum-rationalius*

L'*endoxon* del ragionamento di Ottavio risulta fondato sulla relazione tra *bonus* e *rationalis*, questo rapporto, mentre rende la premessa maggiore pienamente condivisibile dal pensiero etico classico, mira alla persuasione attraverso la riscoperta del valore universale della ragione. Ottavio chiama l'interlocutore a rompere con i comportamenti ormai diventati abituali e ad indagare la loro reale natura. L'*endoxon* è radicato nei concetti classici di ordine, decoro e misura nei comportamenti intesa quest'ultima come aspetto dell'essenza ragionevole dell'uomo (*Cic. de off. I, 4; 5; 6*). Gli ambiti semantici dei termini che costituiscono la Premessa maggiore sono, per un fruitore classico, riconducibili all'idea di *honestum*.<sup>529</sup> Ma *omne honestum et decorum a ratione trahitur* (*de.off. I, 30, 107*), così i *boni mores* sono la manifestazione della misura e del vivere secondo ragione. E il ben fare essendo sempre onesto è sempre utile (*de. off. III, 15*). Ponendo a confronto gli *endoxa* dei due oratori *bonus-rationalis* (Ottavio) e *utilis-venerabilis ac bonus* (Cecilio), si può notare come nell'*endoxon* di Ottavio l'interlocutore sia coinvolto nella ricerca dei principi che reggono l'azione, sia chiamato a focalizzarsi su valori e interessi profondi come la verità e la giustizia e non su vantaggi personali. Il *bonus* di Ottavio logicamente precede l'*utile* di Cecilio, la *utilitas*, in verità, può essere giudicata solo a partire da una valutazione delle fonti dell'agire. Cecilio, affermando l'*utile* come effetto di *excipere*, intende lasciare presupporre al destinatario che il principio che guida tale azione sia onesto, Ottavio, invece, avanzando *bonus* come termine medio propone un concetto generatore non un risultato finale di un'azione. I *boni mores* non rappresentano solo un vantaggio<sup>530</sup>, essi stessi sono in grado di generare vantaggi, Ottavio lascia il concetto di *utile* implicito ed esplicita nel suo argomento la fonte di esso: il *bonum-honestum*. L'amore presente in *bonus* promuove la fratellanza di tutto il genere umano.<sup>531</sup> Così come *bonus* precede *utile*, il *rationalis* di Ottavio precede logicamente il *venerabilis ac bonus* di Cecilio: è la razionalità a generare la venerabilità

---

<sup>529</sup> *De off. I, 4, 13-14*

<sup>530</sup> il vantaggio di vivere secondo ragione, in modo pertinente all'uomo.

<sup>531</sup> *Cfr. de off. I, 41, 149*

e il vantaggio non viceversa. Ottavio pone la razionalità come principio guida per l'agire umano, collocandosi, in questo modo, in perfetta sintonia con l'etica classica secondo la quale la ragione "insegna e dimostra quello che è da fare e quello che è da evitare"<sup>532</sup> e "gli istinti devono obbedire alla ragione."<sup>533</sup>

- *Relazione bonum-accipere religionem Christianam*

*Bonus* a livello di *adfectio* è in relazione sostanziale con il Soggetto: ne rappresenta l'effetto<sup>534</sup>. *L'accipere religionem Christianam* comporta riconoscere e accogliere l'amore di Dio, partecipare ad esso e conformarsi alla persona di Cristo. Ma questo significa amare e amare è l'annuncio che i cristiani hanno ascoltato fin dal principio: "dobbiamo amarci gli uni con gli altri."<sup>535</sup> I frutti dell'amore, le opere del cristiano sono opere di Dio "che opera tutto in tutti,"<sup>536</sup> l'uomo stesso è opera di Dio e viene invitato a compiere "le opere buone che Dio ha predisposto che noi facessimo."<sup>537</sup> Non esiste, quindi, una accettazione del Cristianesimo che non generi il bene e che non comporti i *boni mores*. Nel Cristianesimo c'è corenza tra il credere e il fare, l'etica è la *morphe* della struttura interiore. "L'opera dell'uomo coincide con l'oggetto della sua fede."<sup>538</sup> In 1Pt 3,16-21 l'aver una coscienza retta e soffrire facendo del bene diventa testimonianza del cristiano di fronte ai pagani: l'amore è la manifestazione di sé del cristiano.

- *Argumentum*

L'*argumentum* di Ottavio è dotato di un basso grado di credibilità iniziale essendo apparentemente in dissonanza con il concetto romano di *pietas*. Nel mondo classico il

---

<sup>532</sup> *De off.*, I, 28, 101

<sup>533</sup> *De off.*, I, 28,101

<sup>534</sup> Cfr. Riposati, B. (1947) p. 286

<sup>535</sup> 1 Gv. 3,11.

<sup>536</sup> 1 Cor. 12,6

<sup>537</sup> Ef. 2,10

<sup>538</sup> Nuovo Dizionario di Teologia Biblica (1988) p. 1045

rispetto per l'antico è scrupolosissimo come afferma Tiresia a Cadmo nelle Baccanti: "non dobbiamo sofisticare sugli dei. Le tradizioni che abbiamo dai nostri padri e che ci vengono dal loro tempo trascorso, nessun ragionamento le caccerà, nemmeno la saggezza che possono scoprire questi spiriti così alti."<sup>539</sup> Credere anziché sapere è reputato più santo e riverente.<sup>540</sup> La prova che l'apologista avanza a difesa della sua tesi è da comprendere all'interno dell'ambiente creato dallo *status*, pertanto è da considerare nel suo valore di *ratio*<sup>541</sup>. L'argomento di Ottavio è, pertanto, espressione della *ratio socialis*, con il suggerire i *boni mores* come criterio per la scelta, l'oratore cristiano attiva nell'altro processi di attenta valutazione e riflessione, chiedendo all'interlocutore una risposta critica<sup>542</sup>. L'*argumentum* dell'apologista crea un ponte con l'*alter* nel momento in cui esso differenzia eticamente i cristiani dai pagani, ma la differenza tra cristiani e non cristiani non è mai in Minucio una dicotomia perenne. Evidenziare la diversità è in realtà invito a ricercare insieme un'area concettuale in cui possano confluire gli interessi profondi di entrambi. Ottavio spinge il suo destinatario a pensare i *boni mores* non sulla base del rispetto, ma in ottemperanza del principio universale della ragione che Cecilio non ha esplicitamente ammesso ma che non si può non ammettere. Il giudizio su un costume va espresso non in base al conformismo, ma sulla rispondenza di quel comportamento al principio di ragione. Essa rappresenta il valore profondo che deve accomunare tutti i filosofi, pensatori cristiani come Giustino<sup>543</sup> e intellettuali pagani come Cicerone. Aurelio Cotta, infatti, nel *de natura deorum*, pone come caratteristica specifica del discorso filosofico l'avanzare giustificazioni razionali,<sup>544</sup> anche nello scetticismo accademico, quindi, anche in chi nega un ordine provvidenziale e l'esistenza

---

<sup>539</sup> Baccanti 200-204

<sup>540</sup> *Ger.* 34

<sup>541</sup> La *ratio* all'interno dello *status qualitatis* assume il valore di un giudizio di carattere morale.

<sup>542</sup> L'*argumentum* non rappresenta soltanto una risposta ad una domanda, ma rappresenta un appello rivolto all'altro. Cfr. su questo concetto Gadamer, H.G. (2012) p. 127.

<sup>543</sup> I Ap. II, 1-3

<sup>544</sup> *De nat. deo.* III,2,6; III,6,14

di Dio è forte il riferimento alla ragione. Essa non può essere congelata quando si prende posizione sulla religione, ma deve permeare ogni scelta dell'uomo, Ottavio propone di superare la separazione esistente nel pensiero antico tra tradizione e ragione.<sup>545</sup> L'argomento apologetico non è solo il superamento di un conflitto tra due visioni teologiche ed esistenziali, ma è il mezzo che riconduce la molteplicità all'unità, come i due interlocutori sono chiamati a diventare uno, così filosofia e religione diventano uno nella partecipazione di tutti gli uomini alla ragione. L'*argumentum* di Ottavio risulta costruito sul *parà to prosekon*: offre qualcosa che risulta migliore o più bello di quello che l'audience si aspetta. L'apologista, proponendo all'audience di ravvisare la razionalità del cristianesimo nel retto comportamento tenuto dai cristiani, propone, in realtà, la bellezza del vivere secondo verità. Ma questa verità del vivere cristiano nasce da un incontro, l'incontro di Dio con l'uomo e la ricerca da parte dell'uomo di Dio. La causa dell'apertura di Dio nei confronti dell'uomo e della risposta di quest'ultimo al gesto della divinità è l'amore. Ottavio con il suo argomento sta annunciando al suo destinatario il mondo nuovo della bontà-verità, sta innovando la tradizione filosofica classica in senso cristiano partendo da essa e superandola mettendo in luce il principio razionale da cui tutto scaturisce: l'amore. L'annuncio di Ottavio, quindi, radicato nella verità pone un quesito all'interlocutore pagano circa la reale natura dell'utile proposto da Cecilio. L'*honestum* e la *pietas* dell'etica classica vengono superati e si risolvono nell'*agape*, il pensiero cristiano porta così a termine il suo processo di *compositio* arrivando al fondamento ultimo di tutto: Dio-amore.<sup>546</sup>

- *Locus*.

Accettare il Cristianesimo è la causa efficiente dei *boni mores*. Ottavio, attraverso il *locus comparativus per vim* invita il suo lettore a scegliere il cristianesimo sulla base

---

<sup>545</sup> Nel mondo classico la speculazione sulla natura divina era appannaggio della filosofia e coinvolgeva la ragione, l'universo dei riti, invece, delle cerimonie culturali e dell'interpretazione dei segni divini apparteneva alla sfera della *religio*. La pratica della filosofia era una questione soggettiva, del tutto personale, la religione era una necessità della vita civile come le leggi, i tribunali e i magistrati.

<sup>546</sup> Cfr. 1Gv. 4,8

della coerenza del *modus vivendi* dei cristiani con i principi etici razionali. L'apologista utilizza, quindi, la stessa relazione dell'antagonista: propone di giudicare una causa partendo dalla considerazione degli effetti da essa prodotti. Anche nel *locus* di Ottavio confluiscono i caratteri del *locus ex effectis* con i caratteri del *locus comparativus*. L'onestà e la correttezza della scelta del modello religioso deve riposare sulla valutazione della capacità che questo dimostra nel dare risposta alle richieste dell'uomo. Come l'*argumentum* di Ottavio supportando la tesi contemporaneamente inficia l'argomentazione di Cecilio, così il *locus* del cristiano mette in dubbio il concetto di *efficiens* presente nel ragionamento del retore pagano. L'apologista lascia comprendere che non fa parte della *proprietas naturae*<sup>547</sup> di *excipere disciplinam maiorum* l'essere *causa efficiens*, di conseguenza se la capacità di portare ad effetto dell'*excipere* è apparente anche l'*utile* prospettato da Cecilio è apparente. Essendo fondata su un insieme di riti irrazionali e sul rispetto per divinità inesistenti, la *religio* tradizionale non è realmente in grado di produrre effetti, non esiste come causa. Inoltre, Ottavio dando prova del comportamento non *honestum* dei pagani nega l'utilità<sup>548</sup> e la venerabilità del continuare ad accettare la *disciplina maiorum*, egli ritiene, quindi, contrario alla ragione l'*excipere*. L'utilità sostenuta da Cecilio e derivante dal continuare a comportarsi secondo la consuetudine è apparente, la vera *causa efficiens* come la vera utilità risiede nel recupero della ragione e della verità: l'*accipere religionem christianam* è fondato sulla forza della verità dell'incontro con un dio vero e con l'amore e il risultato di questo incontro è la libertà.<sup>549</sup> L'amore è causa vera e dà risultati veri, il conformarsi alla tradizione e la cura rituale non sono sufficienti ad essere causa. Il *locus comparativus* nel discorso di Ottavio spinge il destinatario a riconsiderare il concetto di causa e a riscoprire il legame tra causa e sostanza, all'interno di tale relazione, infatti, la causa rappresenta l'articolazione interna di una sostanza, la ragione per cui una sostanza è ciò

<sup>547</sup> *De top. diff.* 1078 D. *Proprietas* fa riferimento a ciò che appartiene esclusivamente a, con la connotazione di stabilmente, proprio, durevole.

<sup>548</sup> Sulla reale natura dell'utile e sulla differenza tra questo e l'utile apparente cfr. *de officiis* III, 11; 12; 32.

<sup>549</sup> Gv. 8,32 "e conoscerete la verità e la verità vi libererà". Nel pensiero di Giovanni la verità è incontro e se ne può fare esperienza (conoscere).

che è. La necessità causale è la necessità dell'essere. *Excipere disciplinam maiorum* non è una sostanza e non può essere un Soggetto in quanto si fonda sul non essere, solo ciò che è ha una sostanza. Il Soggetto<sup>550</sup> è un “oggetto reale a cui ineriscono o a cui si riferiscono le determinazioni predicabili,”<sup>551</sup> essere oggetto reale<sup>552</sup> implica, quindi, avere una sostanza. Nell'affermazione di Ottavio in cui si mostra l'assenza di un criterio stabile di verità nel discorso di Cecilio<sup>553</sup> vi è la considerazione dell'oratore cristiano intorno al non possesso da parte del suo antagonista di un concetto stabile di sostanza<sup>554</sup>. Nella dicotomia accademica, palesata da Cecilio, si annidava questo non rispetto del criterio di sostanza. Ottavio invita a riscoprire il legame tra sostanza e verità, a riscoprire la coerenza con i capisaldi imprescindibili della civiltà classica: mentre il pagano ha tradito i valori del suo sistema culturale intimamente, il cristiano è in perfetta sintonia con essi. Il *locus per vim* è, in realtà, come è stato affermato nel primo capitolo, voluto da Ottavio, attraverso questa tipologia di relazione, infatti, l'apologista intende rispondere alle richieste del destinatario che dalla filosofia desiderava avere ragioni.<sup>555</sup> Offrire *rationes* in una *disputatio* in cui *cognitio* e *actio* sono intimamente interrelate significa ragionare sulle cause e sugli effetti<sup>556</sup> in modo da offrire una proposta frutto di ponderazione. La scelta di impostare il confronto con Cecilio sulla razionalità del cristianesimo non è stata dettata solo dalla necessità di adeguarsi all'audience, ma per

---

<sup>550</sup> Tommaso d'Aquino riduce la sostanza alla quiddità e al soggetto (S.Th., I, q 29, a.2).

<sup>551</sup> Abbagnano, N. (1990) p. 813

<sup>552</sup> *Accipere religionem christianam* si fonda sulla realtà dell'amore, di conseguenza è a pieno titolo sostanza e causa. Cfr. tra gli altri passi neotestamentari Rm. 12,9-10; 1Ts 4,9, Gv. 13,35.

<sup>553</sup> Oct. XVI,3.

<sup>554</sup> La stessa divisione tra religione e filosofia, tra pubblico e privato, tra credenze e comportamento evidenzia un concetto debole di sostanza, essa non funge da principio e fondamento della realtà, da concetto unificatore del reale.

<sup>555</sup> *De nat. deo*. III, 2,6

<sup>556</sup> *Top.* 18,67: “*Ut enim causa quid sit effectum indicat, sic quod effectum est quae fuerit causa demonstrat. [...] Causarum enim cognitio cognitionem eventorum facit*”.

Ottavio questa è l'unica possibilità<sup>557</sup> per annunciare il cristianesimo alle classe colta romana. Il *locus* è sempre *conveniens* con l'altro e con sé.

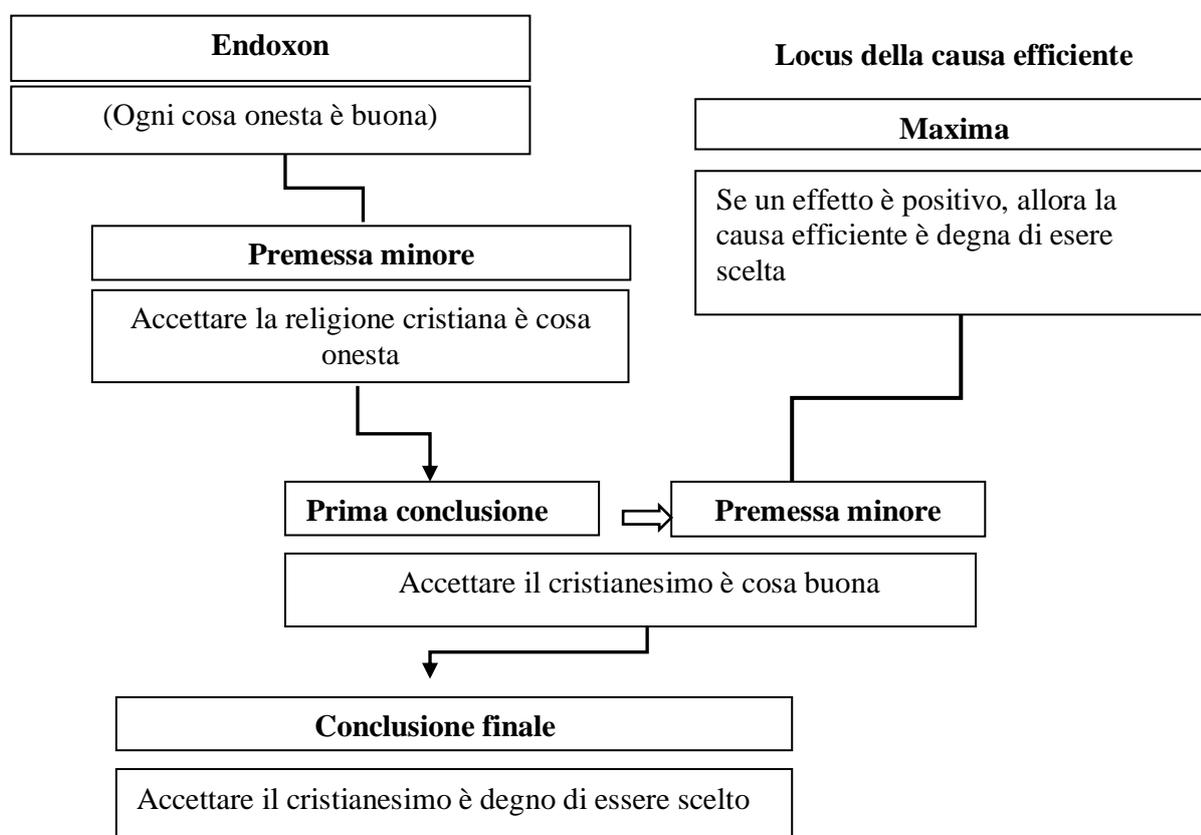
Nel grafico seguente viene ricostruita l'argomentazione di Ottavio, l'*argumentum* avanzato dal rappresentante del cristianesimo, studiato attraverso il modello analitico della AMT, viene ad essere colto nelle sue realzioni con l'*endoxon*, la *maxima* e l'*hyparchonton*. Anche nell'esame del ragionamento dell'oratore cristiano, le proposizioni contenute nei boxes sono presentate nella forma Soggetto-Predicato per meglio evidenziare il termine medio. Nella proposizione della massima l'aggettivo "positivo" è da intendere come razionalmente accettabile, in una civiltà in cui solo dal veramente *honestum* può scaturire il veramente utile, il veramente buono<sup>558</sup> e il veramente giusto, l'idea di positivo è in realzione intima con la razionalità: solo il razionale è positivo. L'*endoxon* è messo tra parentesi perché ricostruito a partire dalla considerazione degli argomenti che sono sintetizzati nella formulazione della prima conclusione e dalla comprensione dell'ambiente culturale del destinatario. L'argomento collocato in posizione centrale al confluire dei due rami della Y è la sintesi delle affermazioni addotte da Otavio per dare prova dei *boni mores* dei cristiani (XXIX,1; XXXI,5-8, XXXV,5-6, XXXVII,11-12). La premessa minore del ragionamento endossale, l'*hyparchonton*, viene ottenuta sintetizzando in un'unica espressione le azioni dei cristiani riconducibili alla loro ricerca della verità, alla grandezza d'animo dimostrata, al senso di giustizia che informa il loro comportamento e alla temperanza (XXXII, 2-3; XXXVI,3, 6-7; XXXVIII,7). Le proposizioni appartenenti al ramo sinistro della Y chiamano in causa le dimensioni dell'*ethos* e del *pathos*, i termini onesto e buono, infatti, parlano al cuore del destinatario presentandone gli ideali ed evocandone i desideri. Ottavio si rende credibile e punta a suscitare emozioni che possono favorire il consenso dell'audience attraverso il coinvolgimento dei concetti fondanti dell'etica romana. Ma questi ultimi trovano il loro inveramento nel cristianesimo, l'oratore

---

<sup>557</sup> Considerata la natura razionale di esso.

<sup>558</sup> Cfr. *de off.* I,20,67: "Id autem ipsum cernitur in duobus, si et solum id, quod honestum sit, bonum iudices et ab omni animi perturbatione liber sis".

cristiano, quindi, offre nell'*argumentum* la risposta esaustiva ai bisogni dell'altro.<sup>559</sup> Il lato sinistro della Y, infatti, mostrando i momenti del ragionamento endossale, mette in luce il legame indissolubile tra efficacia e comunità, l'*effectiveness* trova la sua realizzazione nella *ratio socialis*. Nell'argomento avanzato da Ottavio, l'oratore cristiano può proporre il nuovo perché quest'ultimo è in continuità con i valori del *krites* espressi dall'*endoxon*.



<sup>559</sup> Oct. XXXVIII,6: “*nos non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna sed vivimus, gloriamur nos consecutos quod illi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt.*” Si comprende il valore di dono dell'argomento

### 3. La dimensione dell'efficacia

L'entimema, corpo della persuasione<sup>560</sup> nella tradizione aristotelica, può essere “inteso come insieme organizzato e dinamico di parti, intrinsecamente finalizzato a quella particolare attività linguistica che è la persuasione.”<sup>561</sup> In una argomentazione retorica, quindi, se lo scopo del ragionamento entimematico è persuadere l'altro, un argomento avanzato in una disputa come quella condotta da Cecilio ed Ottavio deve pertanto perseguire l'efficacia, deve dimostrarsi capace di essere persuasivo. Nelle pagine di questo capitolo si condurrà un'indagine intorno alle modalità attraverso le quali le altre due fonti<sup>562</sup> dell'entimema possono permettere all'*argumentum* di ottenere l'approvazione del destinatario.<sup>563</sup> Le *pisteis* dell'*ethos* e del *pathos* appartengono alla sfera dell'*inventio*, rappresentano elementi interni al sillogismo, sono gli strumenti a partire dai quali un oratore può provocare nel suo uditorio la reazione emotiva desiderata. Il coinvolgimento emotivo avviene con l'utilizzazione di “conoscenze comuni su caratteri e passioni.”<sup>564</sup> L'argomentazione classicamente intesa si caratterizza per due aspetti fondamentali: a) l'interlocutore è parte del logos e ne costituisce il fine, b) l'entimema parla all'essere umano nella sua interezza.

Le *pisteis* operano sinergicamente per persuadere e operano per mezzo del linguaggio (*διὰ τοῦ λόγου*),<sup>565</sup> esse sono, pertanto, gli elementi costitutivi dell'entimema. Per comprendere la struttura intima di un entimema è necessario considerare la natura dell'anima umana e le sue articolazioni interne. Per un'indagine sulle modalità di azione di *ethos* e *pathos* è importante distinguere nell'anima due componenti: quella non linguistica (*aloga*) e quella che possiede il logos (*logon echon*). Tra i modi di essere

---

<sup>560</sup> *Rhet.* 1354a 15

<sup>561</sup> Piazza, F. (2000) P.88

<sup>562</sup> *Rhet* 1354b 21-22

<sup>563</sup> *Rhet.* 1400b 29-31

<sup>564</sup> Piazza, F. (2000) p. 139 n. 73

<sup>565</sup> *Rhet.* 1356a 1

*aloga* al discorso retorico interessa particolarmente quella dimensione dell'anima che partecipa del *logos* (*metechein*),<sup>566</sup> ovvero quella che è disposta all'ascolto e si lascia persuadere. La persuasione perseguita con il coinvolgimento delle *pisteis* di *ethos* e *pathos* si rivolge alla parte desiderativa (*orektikón*)<sup>567</sup> dell'anima umana. Considerata la struttura interiore dell'uomo, l'agire umano risulta caratterizzato da due aspetti: dalla disponibilità a lasciarsi persuadere dal *logos* e dalla capacità di ragionare.<sup>568</sup> Ma se è vero che l'uomo è in grado di valutare criticamente gli argomenti, è vero anche che per accordare fiducia ad un argomento ritenendolo persuasivo bisogna che ci si lasci persuadere dal *logos* (*epipeithés logo*). La componente razionale da sola non è in grado di indurre l'uomo ad agire, le componenti cognitive possono diventare motore dell'azione solo se entrano in relazione con la sfera del desiderio (*orexis*),<sup>569</sup> in sede di azione ragionata la scelta "condivide sia il pensiero discorsivo sia il desiderio."<sup>570</sup> Non c'è *doxa* senza *pistis*, non è possibile avere un'opinione o la credenza che qualcosa sia in un certo modo senza essere persuasi di ciò di cui si ha opinione. A rendere possibile, quindi, la formazione della *doxa* è la capacità di agire del *logos*, ovvero la capacità di quest'ultimo di generare ragionamenti e stati d'animo, di organizzare emotività e razionalità. L'essere dotato di *logos* comporta, da parte dell'uomo, sia "che ci si lascia persuadere dal *logos* sia che si ha il *logos* e si è in grado di ragionare."<sup>571</sup> Nell'*Octavius* il lettore-giudice (*krités*) viene chiamato a scegliere emettendo una *sententia secundum conscientiam* nella quale la certezza che ripone nella scelta è un atto di volontà, è il risultato di una sottrazione da tutti i dati in possesso di ciò in cui ha fede. La *sententia* è una *doxa* di cui si è persuasi, la decisione è un atto di fede. Di conseguenza le analisi condotte in questo capitolo sono da considerare intimamente legate alle riflessioni

---

<sup>566</sup> EN 1102b 13

<sup>567</sup> Cfr. EN 1102b 30-1103a 1

<sup>568</sup> EN 1098a 3-6

<sup>569</sup> DA 433b 27b 5; 433b 1

<sup>570</sup> DMA 700b 23

<sup>571</sup> EN 1098a 3-6

contenute nel capitolo precedente, gli *argumenta* invitano a pronunciare una *sententia animi*, invitano alla cessazione del dubbio, dei *motus animi* che agitano la *conscientia* del destinatario-giudice, ma la *sententia* è una *ratio* sentita fino in fondo. Dentro l'ambiente dello *status qualitatis* l'agitarsi dello spirito che si appresta a decidere è guidato dalla *lex veritatis* dove la *veritas* è rappresentata da una verità etica, accettabile secondo l'*honestum*. Si può così affermare che il processo di accettazione della tesi avversaria o di ritiro della propria tesi, nell'argomentazione retorica, è legato alla *pistis*, alla persuasione. La convinzione diventa, così, un momento della persuasione. Nella analisi topica è stata evidenziata la forza persuasiva del *locus* corrispondente all'azione della *pistis* del *logos*, ma nell'analisi retorica l'azione dell'*argumentum* viene valutata anche secondo le dimensioni di *ethos* e *pathos*. Il *locus*, in questa prospettiva, diventa centro di relazioni emotive. Prima della disamina degli *argumenta* secondo le *pisteis* di *ethos* e *pathos* si preciseranno i concetti di persuasione, retorica e *argumentum* esplicitando il valore che ad essi è stato attribuito all'interno di questa proposta di analisi.

### 3.1 Persuasione

La radice indo-europea di *suadeo*<sup>572</sup> esprime valori semantici relativi alla sfera della dolcezza, della gradevolezza, dell'attraente. Il verbo in latino presenta sfumatura causativa comunicando l'idea di "faccio piacere", "faccio accettare un messaggio, un proposito, con i mezzi della *suavitas*," indica l'idea di rivolgersi a qualcuno per consigliarlo appellandosi alle emozioni, alle cose gradevoli e attraenti da ascoltare, alle immagini allettanti. Il soggetto parlante, quindi, con il ricorso alla *suavitas* cerca di essere accettato, di piacere all'altro. Il prefisso *per* entrando in composizione con il verbo *suadere* ne intensifica il valore aggiungendo al senso causativo già presente nel verbo le valenze perfettive, puntuali e spazio-strumentali<sup>573</sup>. Una traduzione che tenti di

---

<sup>572</sup> Dalla radice  $\sqrt{sw-eH2-d}$  derivano l'inglese *sweet* e il tedesco *suesse*.

<sup>573</sup> Di fronte al valore puntuale e perfettivo non viene meno l'originario senso spaziale e strumentale. L'indicazione dell'attraversamento totale dello spazio insito nella preposizione *per* conferisce ulteriore forza al verbo *persuadere* potenziando l'idea di avvolgere. Si confronti il tedesco *uberreden* utilizzato per tradurre *persuadere*.

esplicitare il valore semantico complessivo del verbo potrebbe essere: “faccio piacere fino in fondo il mio volere, faccio accettare completamente il mio giudizio o proposito”. La dimensione della *suavitas* è in relazione con il concetto aristotelico di *orexis* e con il concetto biblico di *kardia*. La differenza in intensità e in aspetto del verbo derivato *persuadeo* rispetto a *suadeo* risulta chiaro dalla frase tratta dalle *Epistole morali* di Seneca: *Suadeo mihi ista quae laudo, nondum persuadeo*<sup>574</sup>. Il *persuadere* contempla un’accezione talmente profonda da trasformarsi in azione.

Il concetto di *suavis* esplicita le sue valenze secondo quattro direttrici: a) riguardo al contenuto implica proporre qualcosa per il bene dell’altro, b) riguardo alla modalità implica la dolcezza e gradevolezza del dire, c) riguardo alla dimensione cognitiva implica un proporre un percorso di apprendimento piacevole che stimoli il piacere di apprendere, il piacere per il bello, d) riguardo alla dimensione affettiva implica che l’altro percepisca la predilezione, l’interesse che nutro per lui. Nella persuasione vengono attivate tutte le dimensioni della *suavitas*. L’uomo mira alla felicità ed “è intorno alla felicità, alle azioni che ad essa conducono e a quelle ad essa contrarie, che ruotano tutti i tentativi di persuadere e dissuadere.”<sup>575</sup> Il discorso persuasivo è una proposta di felicità, un dono offerto all’altro. La *suavitas* parla all’uomo, sinolo di *logos* e *orexis*, invitandolo ad agire in sintonia con essi; la persuasione, quindi, chiama l’altro all’azione razionale intendendo per razionale una scelta eccellente (*proairesis spoudaia*) svolta in accordo di desiderio e verità.<sup>576</sup> Il concetto di *persuadere* contempla la possibilità da parte dell’altro del rifiuto della nostra proposta, non implica la coercizione, e prevede anche la possibilità di lasciarsi persuadere. “La persuasione è uno dei modi in cui il *logos* concorre a realizzare questa specie-specificità dell’anima umana.”<sup>577</sup> *Persuadeo* è legato al rispetto dell’altro e della sua libertà di scelta.

---

<sup>574</sup> *Ep. mor.* VIII, 21, 30

<sup>575</sup> *Rhet* 1360b 9-11

<sup>576</sup> *EN* 1139a 21-30

<sup>577</sup> Piazza, F. (2000) p.20

<b>Strutture</b>	<b>Esempi</b>
Verbo + dativo della persona + infinitiva	<i>Critoni nostro non persuasi me hinc avolaturum Cic.</i> <i>Velim tibi persuadeas me huic tuae virtuti proxime accedere Cic. Fam 11,21,4</i>
Verbo + dativo della persona + ut/ne + cong.	<i>Huic persuadet uti ad hostes transeat Caes.</i> <i>Velim tibi persuadeas ut hoc mea causa libenter facias Cic. Fam 13,1,6.</i>

L'accettazione piena da parte dell'altro di un mio pensiero può presentarsi sotto una duplice modalità: volitiva ed enunciativa. Dal quadro riassuntivo dei costrutti del verbo *persuadere* è possibile evincere anche i due diversi ambiti in cui questo può essere impiegato. Nel caso del costrutto volitivo si ha la costruzione di *persuadeo* con il congiuntivo nella quale il soggetto del verbo intende far fare ad un'altra persona quanto è nei suoi pensieri, intende indurre l'altro ad agire secondo i suoi piani e la sua volontà. La struttura enunciativa, invece, generalmente esprime una constatazione, oppure una comunicazione di un giudizio, di un proposito, di una conoscenza. Attraverso di essa il parlante tenta di far accettare il suo pensiero come se fosse l'unica constatazione possibile su di un fatto.

Il verbo *convincere* a differenza di *persuadere* porta con sé le immagini dello scontro, del confronto durante il quale si piega l'avversario con la forza proveniente dal verbo base *vinco*.<sup>578</sup> Il convincimento si fonda sulla forza dell'evidenza, spinge ad ammettere un

---

<sup>578</sup> Vinco < *wei-k*, combattere, vincere, costringere, si osservi il deverbale intensivo *pervicax*, il sost. *pervicacia* e il radicale germanico \*weiga, weigam, wigam ( Kampf).

<b>Costrutti</b>	<b>Esempi</b>
Verbo + acc. + inf.	<i>Vincet stultus ratio insanire nepotes Hor. Serm. 2,3,225</i>

errore. Il prefisso *con* conferisce al *vincere* valore momentaneo e perfettivo oltre a conservare i suoi valori di andare insieme verso un luogo. Ne risulta un significato come “piego fino in fondo, vinco in modo decisivo in uno scontro, ti costringo a riconoscere, ad arrivare al punto che volevo insieme a me”<sup>579</sup> Con *vinco* e *convinco* sono presenti come argomenti *ratio, veritas, argumentis*; *convincere* prevede oltre allo scontro di opinione, l’argomentazione: si risulta vincitore con il *logos*.

In ambito greco, il valore della radice *peith/pith* è avere fiducia, essa può essere riferita ad una affermazione e in questo caso tende ad assumere il significato di prestare fede, oppure fa riferimento ad un invito assumendo i significati di ubbidire, lasciarsi convincere. In termini giuridici già nel V secolo a.C. *pistis* indica la prova addotta durante un confronto, la garanzia degna di ricevere fiducia. La fiducia è seguita dalla *doxa*, la “credenza o opinione che qualcosa è in un certo modo.”<sup>580</sup> La persuasione a livello semantico si presenta più pervasiva del convincimento coinvolgendo tutto l’uomo e avvolgendolo con la *suavitas*.

### 3.2 Kardia

L’*argumentum* possiede una struttura composita che riflette la complessità del mondo interiore dell’uomo costituito da desideri, aspettative e passioni, ma anche da esigenze razionali. In termini di antropologia semitica e biblica l’argomento retorico parla al cuore. Il termine *leb/kardia* è quello che meglio identifica il luogo dell’incontro tra oratore e destinatario, tra persuasore e potenziale persuaso; una rapida riflessione semantica condotta sul valore del termine nelle lingue della Scrittura può gettare ulteriore luce sulle dinamiche persuasive. Nel greco profano *kardia* rappresenta la sede

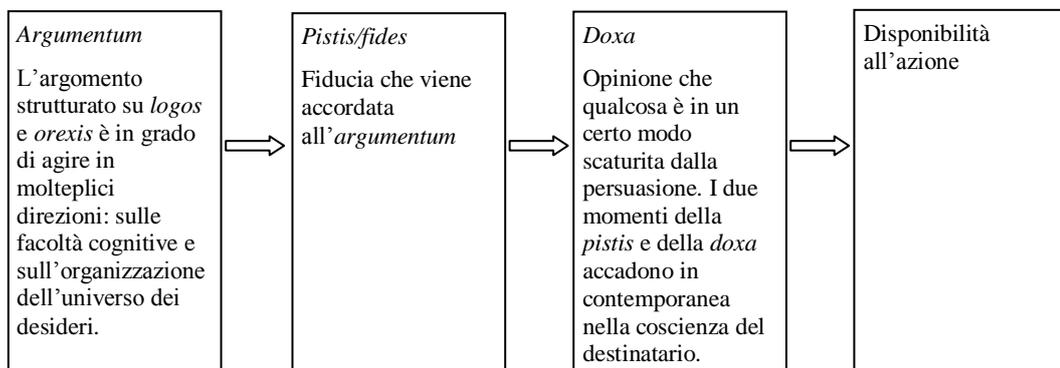
Verbo + ut /ne + cong.	<i>Nec vincet ratio hoc, tantumdem ut peccet idemque qui...Hor. Serm. 1,3,115</i>
------------------------	---

<sup>579</sup> Cfr. i significati di verbi appartenenti allo steso campo semantico come *cogo, cumvenio, constringo*.

<sup>580</sup> Piazza, F. (2008) p. 20

di sensazioni e sentimenti (Hom. Il. 21,547), in Il 21,441 Omero assegna al cuore la facoltà di pensare, mentre assume il valore di centro del volere in Il 10,244. Nella lingua ebraica *leb* è il centro della vita spirituale, la sede dei sentimenti (Dt 28,47, Ger. 4,19), la sede dell'intelletto, della conoscenza, delle facoltà intellettuali (1Re 3,12,5,9); vengono dal cuore la volontà (1Re 8,17) e la decisione pronta a passare all'azione (Es 36,2). Il cuore viene ad indicare l'uomo nella sua interezza (Sal. 22,27; 73,26; 84,3), la personalità tutta intera. La conversione a Dio avviene nel cuore (Sal 5,12,19). Nel greco del Nuovo Testamento *kardia* indica la sede della vita spirituale, indica l'interiorità (2Cor 5,12; 1Ts 2,17), l'io dell'uomo, la sua persona, "l'uomo nascosto del cuore" in 1Pt 3,4. Il termine si presenta semanticamente vicino a *nous* (2Cor 3,14s). La persuasione, come la conversione, avviene nel cuore, coinvolge tutto l'uomo, sentimenti ed intelletto.

Dinamica della persuasione:



### 3.3. La retorica <sup>581</sup>

Se la persuasione è la costante attività del pensiero naturale, se il linguaggio è il tratto più specifico dell'uomo e se gli esseri umani tendono a far valere le proprie ragioni,

<sup>581</sup> *Ρητορική τέχνη/ Ars oratoria*. Una disciplina che si ponga come *τέχνη* è in grado sia di individuare regole generali e stabili, sia di comprendere i fenomeni di cui si occupa. Aristotele parla di *τέχνη* quando "a partire da una molteplicità di nozioni empiriche si ottiene un'unica concezione generale che includa i casi singoli" (*Metaph.* 981a 5), quindi, si può definire tecnico chi conosce la causa e il perché (*Metaph.* 981a 28) di ciò che è oggetto della propria attività.

allora la retorica diviene l'accesso più proprio per lo studio del linguaggio quotidiano e dei fenomeni legati al tentativo di persuadere. Si propone di seguito una tabella dove sono presentati alcuni lessemi portatori della radice  $\rho\eta$ , al fine di permettere l'individuazione dell'area di significato di detta radice.

Campo semantico di $\rho\eta$	Valore
La radice greca $\rho\eta$ deriva dal gruppo radicale ind. $\sqrt{\text{wer-dh-t}}$ (parola), in slavo antico tale gruppo ha come esito <i>rota</i> (giuramento) e nel sanscrito <i>urvata</i> (prescrizione).	
ῥῆμα sost.	parola, enunciato, cosa, avvenimento, tale termine risulta vicino al latino <i>verbum</i> , $\rho\eta\mu\alpha$ in grammatica è azione, rappresenta il lessema contrario di $\omicron\nu\omicron\mu\alpha$ .
ῥητός agg.	Stabilito, deciso, fissato, convenuto, che si può dire, di cui è lecito parlare
ῥητῶς avv.	chiaramente, esplicitamente, il significato è riconducibile all'idea di rendere manifesto.

Considerando le possibilità insite nella radice  $\rho\eta$  ed espresse nei lessemi del campo semantico da essa generato si possono individuare sia il valore di pattuito, convenuto, sia di dichiarazione esplicita. Quindi la retorica è il manifestare qualcosa che si può manifestare, qualcosa che è in accordo con la ragione, qualcosa che è in accordo ai patti, qualcosa che risulti *aptum*, che rispetti la *convenientia*. La qualità dell' *aptum* distingue il dire retorico e si esplica come adeguatezza e profonda connessione con gli universi spirituali sia del persuasore che dell'interlocutore da persuadere. L'idea di accordo,

dentro il termine retorica, presuppone un patto tra me e l'altro e la scelta di un terreno comune con regole condivise; solo così si può tentare di persuadere ed accettare di essere persuaso. L'analisi retorica quindi si pone come nuova logica, come analisi dei modi e delle fasi in cui si articola il dialogo con l'altro.

<p><i>Convenientia</i></p> <p>A livello comunicativo-relazionale il termine <i>convenientia</i> implica l'idea di adatto, congruente e solidamente connesso, esprime l'essere in relazione stretta con qualcosa-qualcuno. La ricerca della <i>convenientia</i> agisce su due versanti: quello del parlante e quello del suo interlocutore.</p>	
<p>Nei confronti di chi parla implica l'unità delle affermazioni con la propria struttura interiore.</p> <p style="text-align: right;">↙</p>	<p>Nei confronti del destinatario implica la comprensione e l'adattamento alla visione del mondo dell'altro e al contesto comunicativo.</p> <p style="text-align: left;">↘</p>

### 3.4 Analisi dell'*argumentum* di Cecilio

Se l'entimema è il corpo della persuasione, l'*argumentum* è corpo dell'entimema, esso è *virtus, mens atque sententia argumentationis*.<sup>582</sup> Nel processo argomentativo retoricamente inteso si assiste ad un progressivo venire alla luce del χαρακτήρ<sup>583</sup> degli interlocutori e l'*argumentum*<sup>584</sup> rappresenta il momento del reale contatto tra di loro.

<sup>582</sup> Dal Pra, M. (1969) p.222-223

<sup>583</sup> Χαρακτήρ viene usato in questo paragrafo con il valore di struttura profonda del parlante. Il termine deriva da χαρασσω (gratto, incido) e può indicare chi incide, ciò che è stato inciso, la struttura profonda fisica e spirituale che l'uomo porta con sé e che fa parte integrante della persona. Il lessema quindi può riferirsi sia a strutture visibili come le soluzioni formali dei *genera elocutionis* sia a strutture invisibili come le disposizioni dello spirito.

<sup>584</sup> La radice \*arg ha in sé l'idea di splendente, scintillante

L'immagine del venire alla luce accomuna tutti i termini appartenenti alla sfera del dire come *genus*,<sup>585</sup> *elocutio*,<sup>586</sup> *locus*.

Secondo la definizione di Cicerone l'*argumentum* è *ratio quae rei dubiae faciat fidem*.<sup>587</sup> Un passaggio del *De anima* di Aristotele (428a 19-24) potrebbe aiutare a capire come possa un argomento *facere fidem rei dubiae*. Nel passo citato, il filosofo greco, spiegando la differenza tra *doxa* e *phantasia*, colloca in ordine i termini *doxa*, *pistis*, *pepeisthai*, *peitho* e *logos*; la sequenza è da leggersi a rovescio dal *logos* alla *doxa*, quest'ultima è il punto di arrivo del processo persuasivo. È possibile rilevare all'interno di questo percorso la posizione centrale occupata dai tre termini indicanti i momenti della persuasione: *peitho* ovvero la capacità di persuadere noi o gli altri, *pepeisthai* la disponibilità ad essere persuasi, *pistis* la fiducia legata sempre alla *doxa* ovvero all'opinione che qualcosa è in un certo modo. L'*argumentum* è in grado di svolgere la sua funzione persuasiva quando si dimostra capace di agire sul destinatario del messaggio permettendo a quest'ultimo di elaborare un'opinione in consonanza con la visione del persuasore. Per consentire all'ascoltatore-giudice (*krités*) del discorso la formulazione di una credenza in conformità con il pensiero del persuasore, l'argomento deve entrare necessariamente in relazione con le sfere del *probabile* e del *credibile*.<sup>588</sup> Ma questo aspetto di per sé non esaurisce l'ambito di azione del *logos* persuasivo, la capacità di un argomento di persuadere è legata alla possibilità di parlare sia alla componente linguistica che non linguistica dell'anima umana, alla possibilità di riuscire a trovare un accordo tra la ragione e la sfera dei desideri, dei bisogni e delle necessità.

---

<sup>585</sup> Si confronti i valori del verbo γίνομαι inteso come sorgere, venire alla luce.

<sup>586</sup> La radice del termine risulta incerta, è possibile ravvisare un collegamento con *locus*, il prefisso e comunque conferisce al verbo l'idea tirare fuori da uno spazio circoscritto.

<sup>587</sup> *Top.* 2,8: "Itaque licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem."

<sup>588</sup> *De inv.* I, 29, 46 "probabile autem est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quondam similitudinem" e *de inv.* I, 30, 48 "credibile est, quod sine ullo teste auditoris opinione firmatur, hoc modo nemo est qui, non liberos suos incolume."

L'argomento parla alle due anime dell'uomo, a quella che possiede il logos (*logon echon*) e a quella che pur essendo *aloga* partecipa del logos.<sup>589</sup>

La struttura logico-grammaticale dell'argomento posto nella forma di Soggetto e termine medio in qualità di Predicato, nell'ottica di una lettura dell'*argumentum* in termini di mediazione, permette di interpretare la prova come un'uscita da sé del protagonista,<sup>590</sup> come una esortazione, una chiamata all'azione ragionata rivolta all'antagonista.<sup>591</sup> Anche nello studio delle dimensioni dell'*argumentum* legate all'*ethos* e al *pathos* la categoria della mediazione è operativa, il concetto di *argumentum* resta sempre quello di superamento di sé, proposta di incontro, appello, ma si completa con la considerazione degli aspetti emotivi ed etici. Questo significa che l'*argumentum*, in merito all'azione proposta, coinvolge stati d'animo ed evoca dimensioni affettive, comportamentali e cognitive condivisibili dalle due parti. La proposta di analisi che segue nasce dalla considerazione che l'*argumentum* rappresenta la premessa minore di un entimema e che l'entimema è comunque un sillogismo; una valutazione, quindi, della sua efficacia deve considerare in che modo l'oratore non solo "ha formulato il sillogismo ma anche ha riflettuto sui caratteri e sulle virtù e in terzo luogo sulle emozioni."<sup>592</sup>

Come esempio di analisi dell'efficacia dell'*argumentum* viene proposto l'esame della prova adotta da Cecilio in X, 2<sup>593</sup> appartenente alla *pars destruens* dell'intervento dell'oratore pagano. Gli argomenti vengono analizzati come sono presentati dal testo,

---

<sup>589</sup> EN 1102b 13

<sup>590</sup> Il Predicato scaturito dalla sostanza del Soggetto o comunque in relazione con esso rivela una qualità di quest'ultimo.

<sup>591</sup> cfr. Dal Pra, M. (1969) p. 300 19-24 "*Unde rationem quodlibet argumentum vocamus, id est rationabiliter inductum ad faciendam fidem, non tam secundum rei veritatem, quam secundum animi qualitatem et aestimationem eius cui fit, ut saepe quod est incongruum secundum veritatem conveniens sit secundum opinionem*".

<sup>592</sup> *Rhet.*1356a 26-28

<sup>593</sup> *Oct.* X,2 "*Cur etenim occultare et abscondere quicquid illud colunt magnopere nituntur, cum honesta semper publico gaudeant, scelera secreta sint?*"

colti nella loro realtà espressiva, non vengono ricondotti a forme semplificate,<sup>594</sup> l'efficacia delle *pisteis* in oggetto è riscontrabile in ogni elemento della frase. La proposizione si può dividere in due parti la seconda delle quali in rapporto di subordinazione rispetto alla prima, la proposizione introdotta da *cum* in un'ottica sillogistica svolge la funzione di *endoxon*. L'argomento viene presentato dall'oratore pagano in forma di *percontatio* rendendo molto drammatica e vivace l'argomentazione, nel capitolo X la prova sottoposta ad analisi risulta inserita in una serie di tre domande e un'esclamazione. L'*interrogatio*<sup>595</sup> è un'*immutatio syntactica*, una trasformazione di un enunciato assertivo, quindi, si può ritenere la proposizione in X,2 come *argumentum* a sostegno della tesi generale (VI,1). La modalità comunicativa che pervade tutto il capitolo X è identificabile nel *genus tenue*: la scelta lessicale, le strategie retoriche, il *color* lasciano individuare la messa in opera di procedure finalizzate alla parodia, alla polemica, al biasimo, alla negazione dell'esistenza di tratti positivi nel comportamento dell'altro. Termini come *scelera*, *occultare*, *abscondere* riferiti al modo di agire dei cristiani esprimono l'indignazione dell'oratore pagano per il turpe *modus vivendi* cristiano. L'utilizzo di tali lessemi da parte di Cecilio, per caratterizzare le forme di culto della nuova religione, generano un clima parodistico e il bersaglio della parodia pagana è rappresentato dalla figura del cristiano-pio. Attraverso la cancellazione dei tratti semantici di onestà e virtù presenti nella semantica di *pius* e la sostituzione di essi con i tratti semantici della scellerataggine, l'oratore pagano viene a creare l'immagine semanticamente conflittuale di un fedele contemporaneamente pio ed empio. Con l'*immutatio* semantica Cecilio nega ogni fondamento etico al modello religioso cristiano confinandolo nell'ambito degli atteggiamenti irrazionali ed empici e si propone di suscitare nei destinatari del suo discorso il vituperio per la nuova confessione religiosa. La proposizione dell'argomento in forma interrogativa stimola il lettore a partecipare nella ricerca di una soluzione al problema coinvolgendolo in una forma di dialogo a

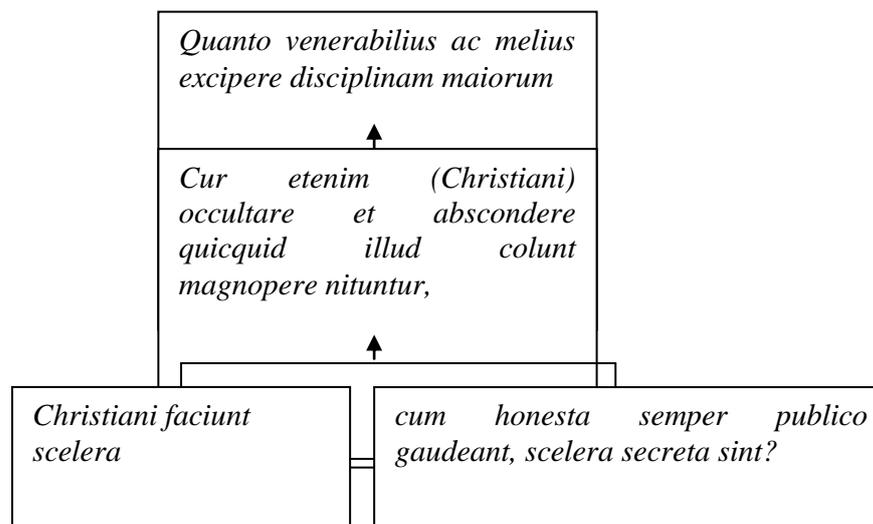
---

<sup>594</sup> Si farà ricorso, invece, alla proposizione essenziale costituita da Soggetto, verbo essere e Predicato in occasione dell'analisi del *locus* inteso come centro di relazioni emotive.

<sup>595</sup> Cfr. *Inst.or.* IX,2,6 seg.

distanza con l'oratore<sup>596</sup>. Ma, in realtà, la proposizione subordinata introdotta da *cum*, guida la risposta del destinatario (aspetto dell'*eumatheia*) indirizzandola verso la confutazione dell'agire cristiano. Nello stesso tempo l'affermazione *cum honesta semper publico gaudeant, scelera secreta sint* favorisce nell'ascoltatore l'indignazione per la scelleratezza dei comportamenti cristiani e suscita reazioni emotive in consonanza con lo stato d'animo palesato da Cecilio. La seconda proposizione, infatti, contiene il criterio di giudizio, adottato dalla comunità, entro il quale trovare la risposta alla domanda, essa offre il frame culturale che consente di giudicare il comportamento cristiano. Il *genus elocutionis* e il *locus ex contrario* operano sinergicamente per la *reductio ad absurdum* del cristianesimo, ponendolo in una posizione antitetica rispetto alle pratiche religiose avvertite come normali.

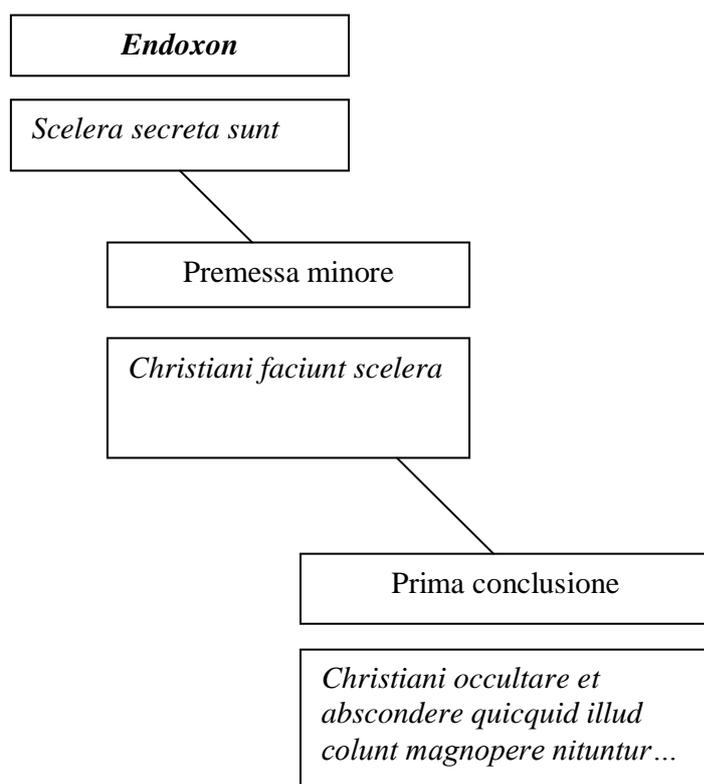
### 3.4.1 Struttura argomentativa di X,2



Nella struttura argomentativa sopra schematizzata vengono presi in considerazione sia la dispositio degli enunciati come presentata dal testo, sia i risultati emersi dalla ricostruzione del ramo sinistro della struttura a Y. Nell'analisi dell'efficacia di un

<sup>596</sup> Si potrebbe anche parlare di dialogismo, figura di pensiero variante della *sermocinatio*.

*argumentum*, condotta tenendo in considerazione le *pisteis* di *ethos* e *pathos*, la esplicitazione del ragionamento endossale non solo rivela la visione del mondo dell'oratore e della comunità destinataria del messaggio, ma evidenzia anche i dati a disposizione di Cecilio per costruire un entimema efficace. La condizione affinché le *pisteis* possano esercitare la loro azione è che agiscano all'interno del pensiero espresso dall'*endoxon*. Mentre in esso trova la sintesi il pensiero dell'audience, l'*hyparchonton* permette di capire quali dati possieda il retore in merito al soggetto della trattazione. La proposizione *Christiani faciunt scelera*, quindi, rappresenta la summa delle informazioni possedute da Cecilio intorno alle azioni dei cristiani<sup>597</sup>.



### 3.4.2. Procedimenti retorici della prima proposizione

La strategia retorica adottata da Cecilio consiste nel sottoporre ad *amplificatio* il comportamento cristiano. L'effetto amplificante viene conseguito con l'accumulazione

<sup>597</sup> Cfr. cap. IX dell'*Octavius*.

dei procedimenti retorici e con la scelta lessicale: la coordinazione tra due verbi appartenenti allo stesso campo semantico come *occultare et abscondere* intensifica l'idea del nascondere, l'inserimento della congiunzione *etenim* in funzione di rinforzo e la presenza dell'avverbio *magnopere* a caratterizzare *nituntur* rendono le azioni espresse dalla coppia di verbi ancora più incomprensibili e riprovevoli. L'*amplificatio* enfatizza sia l'intenzionalità dei cristiani a compiere gesti riprovevoli secondo la morale comune, sia la natura non *honestas* dei culti della nuova religione. È possibile ravvisare, in questa prima proposizione, la volontà dell'oratore pagano di suscitare nel giudice le emozioni dell'*indignatio* e della *vituperatio* attraverso le strategie del *genus elocutionis tenue*. Con tale modalità espressiva, Cecilio mira a dissuadere l'uditorio dall'accogliere la religione cristiana tentando di persuaderlo a continuare nella professione della *disciplina maiorum*.

### 3.4.3. Semantica della prima proposizione

I termini semanticamente rilevanti sono *occultare* e *abscondere*, *nituntur*, invece, intensifica il significato dei primi due verbi. *Occultare* è la forma intensiva di *occulo* e ha il senso di continuare a ricoprire, mascherare ponendo qualcosa davanti all'oggetto;<sup>598</sup> *abscondere* significa portare via dallo sguardo, sottrarre alla vista, allontanare qualcosa da un punto. Le due forme verbali si intensificano a vicenda e rappresentano i due momenti in cui si attua l'azione del nascondere. I due termini riferiti alle forme e all'oggetto del culto non appartengono alla prassi cultuale romana secondo la quale la religione non apparteneva all'ambito della vita privata ma coinvolgeva la dimensione civile. La partecipazione ai culti creava senso di appartenenza, rinforzava i vincoli dentro la *gens* e dentro la *civitas*, rappresentava un fattore di coesione sociale di notevole importanza tanto che gli stranieri erano interdetti dal prendervi parte.<sup>599</sup> I due verbi utilizzati da Cecilio lasciano intendere che i Cristiani, per quanto riguarda il comportamento religioso, siano in minoranza rispetto alle consuetudini delle mondo

---

<sup>598</sup> Il senso di ricoprire con qualcosa deriva dalla presenza di *ob* in composizione a *celo*.

<sup>599</sup> Gli Ebrei, però, e le numerose comunità di stranieri potevano radunarsi e adorare la propria divinità. In merito cfr. Bardy, G. (2002) pp.18 e 26

pagano e interpretano i loro culti come pratiche comportamentali deviate. L'idea di nascosto abbinata a quella di sforzo nell'agire in tale modo evoca, secondo la mentalità classica, un clima di illecito: la dimensione del nascosto era lo spazio del male, della morte, del pericolo, della paura. A livello storico-sociologico questi verbi permettono di comprendere le ragioni delle accuse contro i Cristiani: il loro comportamento, dissonante con le pratiche vigenti, risultando incomprensibile<sup>600</sup> facilitava e promuoveva il sorgere e il diffondersi di voci infondate circa i loro culti. Se tutto, infatti, era onesto perché non veniva fatto alla luce del sole? Le questioni dottrinali erano ignorate dai pagani e sebbene in alcune comunità delle origini si vivesse il concetto di separazione da questo mondo in modo probabilmente troppo radicale e l'aspettazione della fine del sistema di cose (*kosmos*) facilitasse il rigorismo morale, è anche vero che i pagani non comprendevano la diversa visione del mondo del cristianesimo e la sua assoluta novità rispetto alle religioni tradizionali.

#### **3.4.4. Analisi della seconda proposizione**

##### a) Procedimenti retorici.

Il procedimento retorico della seconda proposizione verte principalmente sull'antitesi tra *honestus* e *sceleratus* e tra *publicus* e *secretus*, l'allitterazione, inoltre, tra *sceleratus* e *secretus* rinforzando ulteriormente il nesso tra segretezza ed empietà esprime la condanna del mondo pagano nei confronti dei turpi costumi cristiani. Anche nella seconda proposizione i fenomeni di *elocutio* sono ispirati dal *consilium* di amplificare, per mezzo dell'antitesi, le differenze tra il cristianesimo e le altre religioni in merito alla onestà dei culti. L'*elocutio* è impostata sui toni del *genus tenue*, ovvero sulla negazione di ogni elemento di positività nel comportamento o nelle credenze dell'altro. La matrice tenue si attualizza con tratti semantici riconducibili alla: *impietas*, *audacia* e *temeritas*.

##### b) Semantica della seconda proposizione

Il concetto di *honestum* nasce dall'unione di quattro elementi e consiste nella: "accurata e avveduta indagine del vero, o nella conservazione della società umana, dando a

---

<sup>600</sup> Cecilio si chiede, infatti: 'se tutto è lecito perché non avviene alla luce del sole?'

ciascuno il suo e osservando i patti, o nella grandezza e saldezza d'uno spirito sublime e invitto; o, infine, nell'ordine e nella misura di tutti i nostri atti e di tutti i nostri detti; e in ciò consiste appunto la moderazione e la temperanza".<sup>601</sup> *Scelera* fa riferimento ad atti contrari alla *pietas*<sup>602</sup>, al decoro e alle leggi; *publico* (contrario di *privatim*) caratterizza un'azione compiuta in modo aperto, in pubblico e che coinvolge tutti, mentre *secreta* (da *secerno*) porta con sé l'idea di separato, privato, in disparte. Per Cecilio non poteva esistere una differenza maggiore tra le due forme di manifestazione della fede.

### c) *Locus*

All'interno dell'analisi retorica dell'*argumentum*, il concetto di *locus* contempla, come dimensioni costitutive della sua natura, le componenti di *ethos* e *pathos* oltre a quella del *logos*. In esso convergono relazioni logiche e relazioni emozionali, la sua scelta implica nel destinatario del discorso un coinvolgimento cognitivo ed emotivo che lo conduce alla valutazione di un argomento non solo in termini logici. Cecilio nella *pars destruens* del suo intervento si propone di addurre ulteriori prove a sostegno della sua tesi minando la credibilità del suo antagonista Ottavio, ma per perseguire questo fine necessitava presentare le posizioni dell'altro in netta antitesi con i valori e le pratiche della comunità romana. Il *locus ex contrario*, ponendo *excipere disciplinam maiorum* in contrapposizione con *Christiani e venerabilius ac melius* in opposizione a *occultare et abscondere quicquid illud colunt*, suscita nel fruitore la riflessione sulla distanza che intercorre tra i due modelli esistenziali. Lo *status qualitatis* comparativo, al quale bisogna ricondurre la scelta del *locus*, riporta la dicotomia tra le due forme di *religio* all'interno di uno scontro valoriale tra giusto e ingiusto, onesto e disonesto, utile ed inutile, normale ed anormale. La tipologia di relazione *ex contrario* interessa l'*id de quo*

---

<sup>601</sup> *De off.* I, 5, 15

<sup>602</sup> Gli *scelera* sono atti talmente gravi da meritare il disappunto degli dei. Cfr. Forcellini, E (1965) tomo III p. 248: *Scelus dicitur, quod religioni et pietati opponitur. Cic. 2 Cat 11,25 Ex hc parte pudor pugnat, illini petulnti: hin fides, illinc fraudatio: hinc piets, illinc scelus.*

*agitur*<sup>603</sup>, i termini posti in contrasto sono in relazione di *adfectio*; il *locus* sancisce sicuramente la distanza tra i cristiani e i fedeli della *religio*, ma entrambi i Soggetti rappresentano specie estreme del medesimo genere. Se si osserva il rapporto semantico che intercorre tra il Soggetto della tesi e il Soggetto dell'argomento si riscontra la contrapposizione del nuovo rispetto al vecchio, del normale e consueto rispetto all'anormale e inconsueto, del *pious* rispetto all'*empius*. Se *excipere disciplinam maiorum* viene presentato da Cecilio come antitetico rispetto a *Christiani*, tra il Predicato della tesi e il Predicato dell'argomento, tra *venerabilius ac melius* e *occultare et abscondere*, si instaura, in base ai valori semantici dei lessemi impiegati, una relazione oppositiva tra pietà ed empietà, tra onestà e scellerataggine, tra prudenza e imprudenza. Nella relazione *ex contrario* non c'è un termine medio, non c'è possibilità di incontro tra i due modi di vivere la religiosità. Le scelte semantiche<sup>604</sup> effettuate da Cecilio collocano il cristianesimo, a livello culturale, in una posizione di totale estraneità rispetto alle modalità di adorazione avvertite come normali dal mondo romano. Il vivere cristiano viene ad essere collocato dal *locus* nelle dimensioni del mistero, dell'irrazionale e dell'empio. Il *locus* attiva la riflessione su cosa comporti l'essere cristiani e favorisce il sorgere nell'ascoltatore-*krités* dell'*indignatio* e della *vituperatio*.

Dopo che sono stati messi in luce le dimensioni legate al *genus elocutionis* e al *locus*, si propone, come secondo momento analitico, una rilettura dell'argomento, secondo le categorie interpretative aristoteliche, finalizzata alla osservazione del modo di operare delle *pisteis* dell'*ethos* e del *pathos*. Si realizza la *pistis* dell'*ethos* "quando il discorso è detto in modo da rendere degno di fede colui che parla: noi infatti crediamo alle persone corrette in misura maggiore e con più prontezza, in generale su ogni questione, e del tutto in quelle che sono prive di rigore ma ammettono una pluralità di opinioni",<sup>605</sup> il retore sarà *axiopistos* in base al contenuto di ciò che dice e sul come lo dice: l'*ethos* va

---

<sup>603</sup> Principio logico del *locus*: "*in argumento quaerendo contrariis omnibus contraria non convenire.*" (*Top.* 11, 49).

<sup>604</sup> I termini sono *voces significativae*, fanno riferimento alle *animi conceptiones*, contengono i *loci*.

<sup>605</sup> *Rhet.* 1356a 4-13

costruito con il *logos*. Tre sono le cause, secondo Aristotele, che rendono credibile un oratore: la saggezza (*phronesis*), la virtù (*arete*), la benevolenza (*eunoia*). Esse rappresentano anche le tre cause che spingono a credere in qualcosa oltre alla dimostrazione.<sup>606</sup> Con *phronesis* si intende la capacità di orientarsi nel reale e scegliere, tra le diverse opzioni che questo offre, la via migliore per conseguire la felicità. Un oratore *phronimos* è in grado di orientare gli altri nel prendere decisioni. Con *arete* si intende la capacità di tenersi lontano dagli estremismi e scegliere sempre il medio, il *meson*, fondamentalmente è la virtù che spinge a desiderare il fine giusto,<sup>607</sup> l'*arete* è appannaggio dell'oratore che persegue fini corretti. L'*eunoia* sta ad indicare la benevolenza di cui dà prova l'oratore nei confronti degli ascoltatori, ovvero rappresenta il desiderio del bene di coloro verso cui ci si rivolge.<sup>608</sup> Essa comprende in sé la capacità di adattarsi all'uditorio e concettualmente si avvicina al significato di *suavitas* messo in rilievo in precedenza.

#### d) *Phronesis*

Cecilio nell'*argumentum* proposto dimostra di saper scegliere la via migliore per conseguire e conservare la felicità rifiutando la proposta cristiana dopo averne valutato la prassi culturale e averla ritenuta contraria alla tradizione e alla *pietas*. “La vera prudenza, infatti, consiste in un'avveduta scelta tra il bene e il male.”<sup>609</sup> L'argomento proferito dall'oratore pagano implica la condanna dell'*obscuritas*, intesa come condanna del senso civico dei cristiani e del loro isolamento avvertito come forza disgregatrice della coesione sociale. Invitare a continuare a scegliere la *disciplinam maiorum* significa ricercare la felicità nella socialità e nel rispetto dei doveri imposti dalla forma più alta di questa: lo Stato.<sup>610</sup> Un *argumentum* così concepito, presentando una visione di felicità legata alla gloria e al decoro come conseguenza di un comportamento improntato al

---

<sup>606</sup> *Rhet.* 1378a 6-20

<sup>607</sup> *EN* 1444a 6-9

<sup>608</sup> *EN* 1166b 31a 9

<sup>609</sup> *De off.* III, 17, 71

<sup>610</sup> *De off.* I, 17, 57

rispetto della *consuetudo*, corrobora ulteriormente la tendenza umana a conformare il proprio comportamento con quello della maggioranza o comunque con quello delle persone a noi più care. Smantellando, inoltre, l'inganno cristiano con la *percontatio*, Cecilio si pone come colui che persegue la verità, e la ricerca di essa è un aspetto dell'*honestum*.

e) *Arete*

Cecilio si mostra lontano sia dal modello teologico debole degli epicurei, sia dalle posizioni decise degli stoici, egli pone come giusto fine da perseguire la difesa dell'unità sociale e della cultura della *pietas*. Perseguire questi valori significava perseguire l'utile reale, cioè il supremo interesse della patria il quale coincideva con l'onestà.<sup>611</sup> L'oratore nel proporre l'*excipere disciplinam maiorum* cerca di apparire come persona che persegue fini corretti e che non intende sviare l'uditorio, ma desidera il bene comune rifiutando ogni empietà.<sup>612</sup>

f) *Eunoia*

Attraverso l'*argumentum* l'oratore cerca di testimoniare il suo desiderare il bene dei propri destinatari dimostrando di condividere con loro gli stessi ideali e di volere difenderli insieme. I lessemi scelti, in sintonia con la visione del mondo delle classi colte romane, pongono l'oratore nella condizione di amico inattivo.<sup>613</sup> Attraverso la forma interrogativa Cecilio cerca di coinvolgere e di interpretare il pensiero dell'audience, ricerca l'unità di obiettivi tra l'oratore e l'uditorio.

---

<sup>611</sup> cfr. *De off.* III, 10, 40

<sup>612</sup> Cfr. *De off.* III, 6, 27-28. Chi dissolve l'umana convivenza distrugge le virtù della liberalità, della bontà e della giustizia. Chi si comporta in questo modo deve essere giudicato empio perché ha demolito la società che gli dei hanno costituito.

<sup>613</sup> *Rhet.* 1167a 11-13

g) *Pathos*

La *pistis* fondata sul *pathos* mira a “disporre l’ascoltatore in un certo modo,”<sup>614</sup> ovvero in una condizione emotiva tale da accettare il contenuto della tesi del parlante. Le emozioni risultano importanti in una situazione deliberativa, solo attraverso di esse l’uomo è spinto ad agire. La fondamentale affermazione contenuta nell’*Etica nicomachea*, precedentemente citata, lascia comprendere che partendo da una definizione di uomo come sinolo di mente e desiderio non si può orientare un uditorio verso una scelta senza considerare le emozioni. Il *pathos* quindi è un elemento fondamentale per formulare giudizi. Cecilio nell’*argumentum* presentato in X,2 cerca di indurre, con la selezione dei termini e con le strategie di *elocutio*, un senso prima di sconcerto, poi di indignazione e infine di netto rifiuto di fronte al comportamento cristiano incomprensibile per i valori morali della civiltà romana. La *pistis* del *pathos* viene realizzata nell’*Octavius* per mezzo di un confronto sui valori: in una disputa fondata sullo *status qualitatis* ogni comportamento deve essere valutato sotto il profilo della correttezza e dell’onestà.

Attraverso il coinvolgimento delle tre *pisteis* l’entimema deve garantire l’*eumatheia*, ovvero l’apprendimento piacevole; questo lessema è da intendersi in tre modi: apprendimento veloce (*mathesin tacheian*),<sup>615</sup> offerta di cose nuove e piacevoli, coinvolgimento nel ragionamento. L’argomento di Cecilio garantisce l’*eumatheia* coinvolgendo il destinatario nella ricerca della soluzione al quesito, ma questa ricerca viene aiutata dalla proposizione subordinata introdotta da *cum* che fornisce l’ambito concettuale dentro il quale cercarla. Così la conoscenza “nasce nel momento stesso in cui viene detto.”<sup>616</sup> L’aspetto relativo alla novità della conoscenza offerta, nell’argomentazione di Cecilio va inteso come riscoperta e riconferma della validità della scelta religiosa pagana da parte dell’uditorio. Di seguito si riporta una tabella nella quale vengono sintetizzati gli aspetti emersi nell’analisi dell’efficacia dell’argomento di Cecilio.

---

<sup>614</sup> *Rhet.* 1356a 3

<sup>615</sup> *Rhet.* 1410b 29-34

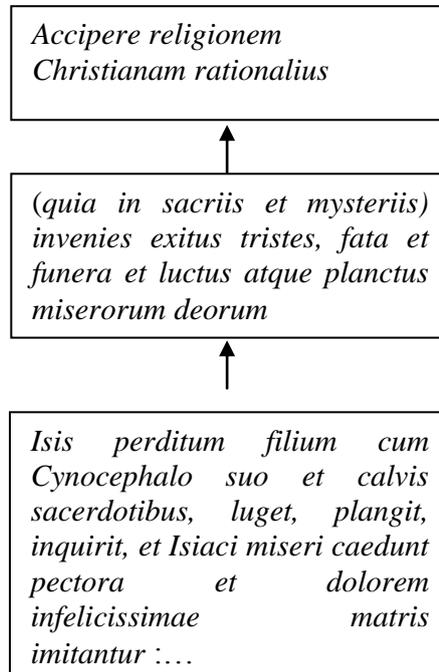
<sup>616</sup> *Rhet.* 1410b 20-27

### Schema di analisi dell'*argumentum*

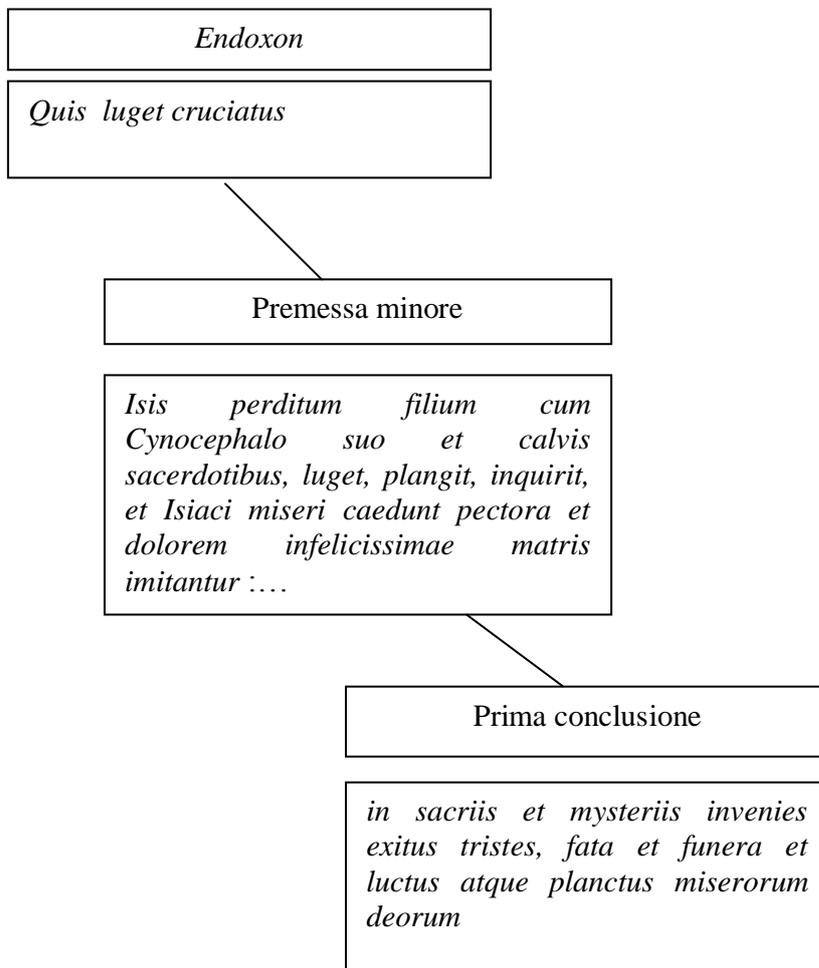
<i>Argumentum</i>	
<i>Locus</i>	<i>Alogon</i> (desiderativa)
<p><i>Locus</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Il <i>locus ex contrario</i> si dimostra funzionale a indicare la lontananza del modello culturale cristiano dalla normalità e a disporre il destinatario in uno stato emotivo di indignazione e biasimo.</li> </ul>	<p><i>Phronesis</i> Cecilio consiglia il modo migliore per conseguire la gloria e la dignità.</p> <p><i>Arete</i> L'oratore pagano mostra di perseguire la ricerca del giusto fine.</p> <p><i>Eunoia</i> Cecilio avalla gli stessi comportamenti della maggioranza, smaschera gli inganni per il bene dell'altro.</p> <p><i>Eumatheia</i> L'oratore facilita l'apprendimento favorendo la risoluzione del quesito.</p> <p><i>Pathos</i> L'oratore mira a stimolare nel destinatario un senso di sconcerto e indignazione. La strategia di <i>genus dicendi</i> trasversale alle due <i>pisteis</i> funzionale a costruire l'<i>ethos</i> palesando il pensiero contrario ad <i>obscuritas</i>, favorisce <i>pathos</i> facilitando l'indignazione e la derisione del comportamento cristiano.</p> <p style="text-align: right;">} <i>ethos</i></p>

### 3.5 *Argumentum* di Ottavio

Nella seguente analisi si presenterà un *argumentum* desunto dalla *pars destruens* del *sermo* di Ottavio, dove viene confutata la *pars costruens* di Cecilio finalizzata al sostegno della tesi *excipere disciplinam maiorum est venerabilius ac melius*. L'esempio è tratto da XXIII,1.



Nella struttura argomentativa sopra schematizzata è riportata la *dispositio* degli enunciati come presentata dal testo. Nel grafico sottostante, invece, viene ricostruito il ragionamento endossale di Ottavio al fine di esplicitare l'*endoxon* e di cogliere l'*hyparchonton*. La proposizione *quis luget cruciatus* viene desunta dall'analisi dei termini presenti nelle proposizioni che costituiscono i primi due paragrafi del capitolo XXIII. Dentro l'*endoxon* si esercitano le *pisteis* di *ethos* e *pathos*, sulla base del pensiero in esso contenuto l'oratore cristiano mira alla persuasione del suo interlocutore evidenziando la differenza tra il culto razionale del cristianesimo e l'irrazionalità dei riti pagani.



### 3.5.1 Contesto della proposizione.

L'*argumentum* è inserito in un macrotesto finalizzato alla desacralizzazione di riti e divinità pagane e informato alla semantica del ridicolo (*ludibria, dedecora, ridiculum, tormenta*) atta a sostituire (*immutatio*) i tratti di sacralità e rispettabilità dei culti e delle divinità classiche. Ottavio, con le strategie del *genus elocutionis tenue*, giunge ad ottenere una rappresentazione ossimorica delle pratiche religiose pagane secondo lo schema *sacra/tormenta* (XXIII, 5), attraverso tale opposizione l'oratore cristiano cerca di attivare nell'interlocutore la riflessione sulla reale natura dei principi della teologia

tradizionale. La finalità confutativa dell'ossimoro trova il suo fondamento nella volontà di chiamare l'altro ad una meditazione sulle cause e sugli effetti delle manifestazioni comportamentali; *ethos*, *pathos* e *logos* nelle immagini ossimoriche procedono all'unisono. I procedimenti retorici dell'*immutatio* e dell'accumulazione amplificante delle prove a sostegno dell'irrazionalità di miti e delle pratiche pagane, adottati su tutto il macrotesto, creano un effetto di *reductio ad absurdum*, rimarcando l'assurdità delle ritualità pagane, la loro incompatibilità con la ragione e l'*honestum*. L'ampia sezione testuale rappresentata dal capitolo XXIII presenta il ricorso alla *subiectio* (XXIII, 4-6) e alle figure retoriche di recitazione "destinate ad interagire con il livello della performance *vox/gestus*"<sup>617</sup> e a conferire al testo una caratterizzazione agonistica<sup>618</sup> riproducendo l'effetto estetico della recitazione.

### 3.5.2 Semantica.

Ottavio, collocando nella sequenza testuale *tenue* del capitolo XXIII il sintema *exitus tristes*, indicante le morti che arrecano afflizione negli dei, e il lessema *fata*,<sup>619</sup> inteso come destini di morte, sciagure ineluttabili, conferisce agli dei del pantheon classico i tratti della non libertà<sup>620</sup> e dell'umanità. L'accumulazione di strategie amplificanti come la iterazione della congiunzione *et* e l'allitterazione tra *fata* e *funera* enfatizzano ulteriormente la condizione di sofferenza che pervade sia l'esistenza degli dei sia la natura dei culti a loro dedicati. Il senso di tormento si intensifica con *luctus* e *planctus*<sup>621</sup>: il primo termine si riferisce al dolore che si manifesta per una perdita e alla manifestazione esteriore del pianto, il secondo, più intenso del precedente, rappresenta il

---

<sup>617</sup> Calcante, M. (1992) p.30

<sup>618</sup> Cfr. *Rhet.* 1413b12 sulla distinzione tra stile agonistico e stile grafico.

<sup>619</sup> Da *for* ciò che è stato detto, destino stabilito dalla divinità o dall'ordine naturale delle cose (Stupazzini p.65).

<sup>620</sup> Essendo anche loro sottoposti al destino.

<sup>621</sup> Da *plango* con il valore di battersi, percuotersi.

punto di arrivo di una *gradatio* ascendente<sup>622</sup> finalizzata a presentare le vicende esistenziali degli dei e le prassi liturgiche tradizionali come irrazionali e violente. *Planctus* porta con sé le immagini di strazio, di dolore forte che si manifesta attraverso comportamenti di violenta natura propri di una creatura *miser* non di un *deus*. Il lessema *miser*, in realtà, in riferimento alle divinità elimina i tratti semantici di *beatus* e *felix* previsti dal modello teologico ufficiale il quale attribuiva agli dei i caratteri della felicità, della eternità, della benevolenza nei confronti degli uomini. Il nesso *miserorum deorum*, inoltre, in clausola di periodo si pone come punto di massima tensione della sequenza parodistica evidenziando l'intima incongruenza nel sistema religioso pagano tra le narrazioni intorno agli dei e le teorizzazioni teologiche.

### 3.5.3. Retorica

Ottavio sceglie una strategia di stile *tenue* per attaccare la natura delle divinità pagane e per criticare i culti religiosi tradizionali. Lo stile *tenue*, per minare la credibilità dell'interlocutore e confutare il pensiero avversario, punta su un registro espressivo a forte caratterizzazione comico-satirica e parodistica. La parodia si realizza sostituendo i tratti semantici relativi alla felicità, alla eternità, alla libertà e alla dignità presenti nella semantica di *deus* con i tratti di umanità, indecenza e infelicità; il risultato di questa *immutatio* è una rappresentazione della divinità in chiave ossimorica del tipo dio-uomo. L'oratore cristiano attraverso questa sostituzione intende favorire nel destinatario la riflessione sulla reale natura della *disciplina maiorum* e sul rapporto tra i fondamenti di questa e il concetto di *honestum*. L'ossimoro dio-uomo, mettendo a nudo l'irrazionalità dei miti classici, favorisce la caratterizzazione del fedele della religione tradizionale come *stultus*, *superstitiosus* e poco propenso a ricercare la verità. Nel caso dell'argomento presentato da Ottavio *genus elocutionis tenue* e *locus ex contrario* cooperano nel collocare l'antagonista in una posizione di estraneità rispetto alla ragione.

---

<sup>622</sup> La congiunzione *atque* introduce un termine che precisa il precedente, nel caso dell'argomento di Ottavio alla precisazione si affianca l'intensificazione.

a) *Locus*

Se si considera il rapporto tra tesi e argomento è possibile rilevare come Ottavio, in ottemperanza al criterio di rilevanza posto dallo *status* nella *pars destruens*, utilizzi il medesimo *locus* dell'antagonista: il *locus ex contrario*. In questo modo la tesi *accipere religionem Christianam rationalius* viene ad essere contrapposta all'argomento (*quia in sacriis et mysteriis invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum*). Conducendo una riduzione di quest'ultimo, per meglio mettere in rilievo il carattere oppositivo della relazione tesi-argomento, si ottiene la proposizione *disciplina maiorum est irrationalis*. In questo modo nel Soggetto dell'argomento *disciplina maiorum* vengono sintetizzati *sacra et mysteria*,<sup>623</sup> nell'aggettivo *irrationalis* confluisce il giudizio di Ottavio sugli aspetti caratterizzanti la religione pagana. Nell'argomentazione del retore cristiano l'*accipere religionem Christianam* viene proposto come contrario di *sacra et mysteria*, il Soggetto della tesi dell'oratore cristiano si pone in antitesi rispetto ad un concetto di religione avvertita come insieme di riti, auspici e predizioni basati su portenti e prodigi. I sintemi *exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum* vengono contrapposti a *rationalis*: l'umanizzazione delle divinità, la loro impotenza e fragilità rappresentano la negazione del concetto di dio. Il *locus* presenta la religiosità cristiana come modello comportamentale antitetico a quello pagano, attiva la riflessione sul cosa comporti continuare ad essere legati al culto tradizionale e sul reale rapporto tra *honestum* ed *excipere disciplinam maiorum*. Al pari della relazione tra la tesi e l'argomento addotto da Cecilio in X,2, la prova avanzata da Ottavio in XXIII,1, tratta dal *locus ex contrario*, mira a suscitare nel destinatario i sentimenti dell'*indignatio* e *vituperatio* per atteggiamenti contrari alla razionalità. La ragione nell'argomentazione di Ottavio è l'unico criterio<sup>624</sup> per guidare l'azione superiore anche alla *consuetudo*.

---

<sup>623</sup> Cfr. *de nat deo*. III,2,5 '*cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt.*'

<sup>624</sup> Cfr. *de off*. I, 28, 101

Nella analisi dell'argomento dell'oratore cristiano, secondo le *pisteis* dell'*ethos* e del *pathos*, bisogna considerare che il messaggio in esso contenuto trae origine dal pensiero di una minoranza e si rivolge ad un destinatario che rappresenta una comunità numericamente ancora maggioritaria rispetto a quella cristiana<sup>625</sup>.

#### b) *Phronesis*

L'*elocutio* in *genus tenue*, mentre rende inaccettabili razionalmente le tradizioni culturali pagane, costruisce la credibilità di Ottavio palesando tutto il disgusto dell'oratore per comportamenti intemperanti e lontani dall'ideale dell'*honestum*. Il retore cristiano disapprovando tali pratiche dimostra di lasciarsi guidare nel proprio agire dai criteri della razionalità e verità. Negando validità al modello tradizionale Ottavio dimostra di scegliere in modo avveduto e ponderato in ogni situazione, anche quando si tratta di mettere in discussione la tradizione e demolire la *consuetudo*. Egli, proponendo l'uso della ragione come unica metodologia per valutare tutto quello che si presenta all'attenzione del soggetto, inserisce il suo pensiero all'interno della riflessione etica classica così sintetizzata da Cicerone nel *De officiis*: "è triste e brutta cosa il cadere in fallo e lo smarrir la strada, il peccare di ignoranza e il lasciarsi ingannare."<sup>626</sup> Infatti nella inclinazione naturale a conoscere, secondo la teorizzazione ciceroniana, bisogna evitare di "tenere per noto l'ignoto, dandogli ciecamente il nostro assenso, e chi vorrà fuggire questo difetto- e tutti dobbiamo volerlo- adopererà tempo e diligenza a ben considerare le cose."<sup>627</sup>

#### c) *Arete*

L'oratore cristiano con la demolizione della ritualità e della mitologia pagana invita l'interlocutore a ricercare la verità, a tenersi lontano dalle *voces* della maggioranza e a

---

<sup>625</sup> Negli anni dal 150 al 200 d.C. il numero dei cristiani nell'Impero romano passa dalle 40.000 unità del 150 alle 217.795 del 200, rappresentando lo 0,36% della popolazione. Le stime sono desunte da Stark. R. (2007) p. 18.

<sup>626</sup> *De off.* I,6, 18

<sup>627</sup> *De off.* I,6,18.,

considerare rettamente la tradizione filosofica e letteraria degli antichi. La *immutatio* in lui diventa strumento per la ricerca senza condizionamenti del vero *honestum*.

*d) Eunoia*

L'annuncio del messaggio cristiano è l'espressione dell'amore per l'altro e per la verità, ma non si può convertire senza prima mostrare gli errori presenti. La *pars destruens* risponde quindi alla prima fase della comunicazione della verità, essa è finalizzata alla acquisizione da parte dell'altro della consapevolezza etica. Squarciare le tenebre dell'errore diventa un modo per dimostrare all'altro di desiderare il suo bene impedendo di smarrirsi.

*e) Eumatheia*

Essa viene perseguita attraverso il coinvolgimento dell' audience in un percorso catartico il quale, per mezzo della parodia delle divinità e dei culti pagani, si propone di far prendere coscienza della natura dei culti pagani. Inoltre, la struttura ossimorica che sottende la rappresentazione delle forme della religiosità pagana è volta a creare curiosità e attesa per il nuovo messaggio, per un mondo totalmente differente, essa stuzzica il desiderio ad ascoltare *ti kainoteron*<sup>628</sup>

*f) Pathos*

Le strategie di *elocutio* in stile *tenue*, per mezzo della la semantica del tormento e del dolore e dell'*immutatio*, mira a generare nel destinatario il sentimento di ripulsa per le aberrazioni irrazionali della liturgia tradizionale, preparando l'animo dell'interlocutore ad accogliere il nuovo e il diverso costituito dall' annuncio cristiano.

---

<sup>628</sup> Act. 17,21

<i>Argumentum</i>	
<i>Locus</i>	<i>Alogon</i> (desiderativa)
<p>➤ Il <i>locus ex contrario</i> si dimostra funzionale a caratterizzare il modello religioso tradizionale come irrazionale e a disporre il destinatario in uno stato emotivo di indignazione e biasimo.</p>	<p><i>Phronesis</i> Ottavio mostra di scegliere solo su base razionale valutando con accuratezza le varie soluzioni ad un problema.</p> <p><i>Arete</i> Ottavio invita a ricercare senza condizionamenti solamente l'<i>honestum</i>.</p> <p><i>Eunoia</i> L'oratore cristiano mostra l'amore per l'altro indicando la strada della verità.</p> <p><i>Eumatheia</i> Ottavio propone una nuova e più attraente visione del mondo e della vita.</p> <p><i>Pathos</i> L'argomento mira a far rigettare l'errore della vecchia religiosità e a preparare l'animo ad accogliere la novità del cristianesimo.</p> <p>La <i>pistis</i> del <i>pathos</i> persegue la sua finalità attraverso le strategie comunicative del <i>genus elocutionis tenue</i>, per mezzo di</p>

	queste Ottavio intende far sorgere nel destinatario i sentimenti di <i>indignatio</i> e <i>vituperatio</i> per i comportamenti pagani.
--	--

L'*argumentum* di Ottavio offre al destinatario un recupero dell'*honestum* come fonte dell'utile e non viceversa, l'oratore cristiano dimostra, così, di ricercare le virtù per se stesse e non in funzione del piacere o dell'utilità.<sup>629</sup> Proprio ponendosi come criterio di valutazione la teoria classica dell'*honestum*, Ottavio giunge a negare la razionalità dei riti pagani e invita a riflettere sulle contraddizioni che animano la pratica dei culti religiosi tradizionali. Con le modalità dell'elocuzione in *genus tenue* il rappresentante del cristianesimo vuole condurre l'attenzione del lettore-giudice sulla dicotomia esistente nella proposta di Cecilio tra principi etici e pratiche liturgiche. Il messaggio del retore cristiano esige un rapporto con il destinatario fondato innanzitutto sulla disponibilità ad indagare i fenomeni in profondità, ricercandone le cause e comprendendone la natura. L'argomento di Ottavio attiva nel destinatario la via del percorso centrale<sup>630</sup> per valutare la validità della sua proposta. L'*argumentum* cristiano invita alla ragione, ma "la ragione, adunque, impone un assoluto dovere: nessuna insidia, nessuna simulazione, nessun inganno"<sup>631</sup> o ancora meglio si potrebbe dire nessun auto-inganno. Ottavio con la modalità comunicativa dello stile *tenue* si prefigge un duplice scopo: a) far scaturire, in primo luogo, nell'animo del suo destinatario l'esigenza di una profonda analisi del comportamento, b) proporre, in seconda istanza, il messaggio nuovo e straniante del cristianesimo in consonanza con la riflessione etica classica. La *pistis* del *pathos*, suscitando emozioni di forte turbamento nei confronti dei culti e dei comportamenti pagani, genera nell'interlocutore l'esigenza di mettere in atto scelte coerenti con la ragione. La parola di Ottavio intende scuotere le coscienze, chiamarle a desiderare il

---

<sup>629</sup> Cfr. *de off.* III, 33, 118

<sup>630</sup> Arcuri, L. (2000) p. 426 ss.

<sup>631</sup> *De off.* III,17, 68

recupero della razionalità del vivere come unica modalità pertinente all'uomo.<sup>632</sup> Nonostante il forte valore di rottura con l'ambiente di partenza che la scelta della religione cristiana poteva comportare, le prove avanzate da Ottavio risultarono efficaci poiché i vantaggi che offrivano risultavano maggiori dei danni provocati dall'uscire dalla vecchia comunità. Lo studioso statunitense R.Stark muovendo da studi di carattere prettamente sociologico giunge ad affermare che “le dottrine principali del cristianesimo spinsero e sostennero relazioni sociali e organizzazioni attraenti emancipanti ed efficaci”.<sup>633</sup>

---

<sup>632</sup> Cfr. *Oct.* XVI,5

<sup>633</sup> Stark, R. (2007) p.286

## 4. Incontro e argomentazione nella Bibbia e nell'*Octavius*

### 4.1 L'esempio di Atti 17

Per comprendere il modello argomentativo usato da Minucio nell'*Octavius* è necessario considerare quale patrimonio di conoscenze il Nuovo Testamento ha consegnato agli apologisti. Nella Scrittura è depositata una vasta esperienza di predicazione con diversi esempi di incontro tra civiltà. È stato già fatto riferimento al caso della samaritana riportato nelle pagine del Vangelo di Giovanni, viene proposta ora una breve riflessione su Atti cap. 17 (vv.22-31), ovvero sul discorso che venne pronunciato da Paolo all'Areopago. L'oratore di Tarso si trovava a risolvere il medesimo problema comunicativo che sarà chiamato a sciogliere più tardi Minucio: dovrà presentare la dottrina cristiana a destinatari appartenenti alla classi colte di una città a forte tradizione filosofica. Si cercherà di comprendere nell'analisi che seguirà la natura dell'*argumentum* presentato, la struttura dell'intero discorso, il contesto culturale dal quale nasce l'intervento paolino e al quale è rivolto. Abbiamo molte analogie, oltre al destinatario, tra la pericope neotestamentaria e l'opera di Minucio Felice: le tematiche dell'idolatria, della conoscenza di Dio (*Oct.* XXII,6) e dell'origine e della natura del cosmo (*Oct.* XVII). Tutte e due i testi nascono da un atteggiamento di dialogo (*Act.* 17, 17 *διελέγετο*) che porta i Cristiani all'apertura verso l'altro. Anche sotto l'aspetto della finalità perseguita dagli oratori, i due testi presentano notevoli affinità: per entrambi lo scopo è rappresentato dall'annunciare e convertire (v.30) e per entrambi prima di perseguire tale finalità vi è la necessità di essere accolti. Sia nel testo dell'apologia, che nel capitolo XVII di Atti è possibile osservare il ruolo svolto dall'*inventio*, dalla *dispositio*<sup>634</sup> e dall'*elocutio* nell'avvicinarsi all'altro. In relazione al contesto spaziale, nel quale si svolgono i diversi discorsi, tutte le tre opere citate presentano uno spazio fisico di incontro caratterizzato da un evidente valore simbolico: il pozzo nel capitolo IV del Vangelo di Giovanni, la spiaggia di Ostia nell'*Octavius*, l'Areopago in Atti. Nel

---

<sup>634</sup> A livello di *dispositio* era di fondamentale importanza scegliere il momento giusto per inserire la verità del Cristianesimo all'interno del *sermo*.

discorso pronunciato da Paolo, a livello retorico, si possono individuare quattro *partes*: un *exordium* (vv. 22-23), una *narratio* (vv. 24-28), una *argumentatio* (v.29) e una *peroratio* (vv. 30-31). Se rileggesimo il discorso in termini pragmadialettici, si potrebbero riscontrare sezioni testuali che fanno riferimento all'opening stage nei vv. 22-23 fino a  $\theta\epsilon\tilde{\omega}$ , sezioni che caratterizzano il confrontation stage fino a  $\acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$  (v. 23). I versetti da 16 a 21 riportano il contesto fisico ed emozionale in cui andrà a svolgersi il discorso. La scena vede impegnati due personaggi, Paolo e gli Ateniesi; essa si dimostra cangiante, in un primo momento Paolo vede la città come piena di idoli (v.16) e si infiamma per lo sdegno, la sua è la reazione comprensibile di un cristiano giudeo-ellenistico di fronte alle rappresentazioni degli dei pagani. I filosofi stoici ed epicurei, da parte loro, inizialmente dopo i primi scambi con l'apostolo lo reputano un seminatore di chiacchiere (v.18), ma dopo un discorso dell'apostolo sulla risurrezione alcuni di loro dissero "sembra essere un annunciatore di divinità straniera" (v.18) e lo presero e portarono all'Areopago. La dissonanza cognitiva esercitata dalla tematica della risurrezione generò la curiosità nei filosofi ateniesi, la novità del messaggio di Paolo era così rilevante da spingere a dire "possiamo sapere qual è questa nuova dottrina che tu insegni?" (v.19). L'atteggiamento degli ateniesi passò dallo scetticismo alla curiosità, il nuovo aveva ottenuto la possibilità di parlare. Come nell'apologia di Minucio e nel Vangelo di Giovanni è il nuovo che si propone, è Paolo che parla e incontra l'altro nell'agorà (v. 17), è il nuovo che ha scelto la via del dialogo e che pensa di poter e dover dire. Si presentano, dunque, le stesse condizioni iniziali che sono state individuate nell'apologia.

Si proporrà di seguito un'analisi più dettagliata delle *partes orationis* del *sermo* di Paolo.

#### *Exordium* (vv.22-23)

L'incipit del discorso di Paolo è informato all'apprezzamento dell'oratore cristiano per l' $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$  mostrata dagli ateniesi (v.22), l'apostolo scegliendo tale termine si pone all'interno del mondo valoriale greco, dimostrando di comprenderlo e di riconoscersi in esso.  $\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$  indica le virtù che rendono un uomo retto e gradito agli dei, quindi con tale concetto Paolo riconosce il rispetto verso gli dei e la religione mostrato dai suoi

interlocutori e trova in esso uno spazio comune all'interno del quale strutturare il suo discorso. In questi primi due versetti si può già rilevare una concatenazione di mosse caratteristiche della predicazione e dell'apologia: a) individuazione di uno spazio condivisibile, b) constatazione della incompleta conoscenza conseguita dai pagani in questioni religiose, c) annuncio cristiano come proposta del nuovo che porta a piena realizzazione *l'humanitas*. L'ἀγνῳία dimostrata dai pagani, nel pensiero di Atti 17, non rappresenta uno stato permanente dello spirito, pertanto accogliendo l'annuncio cristiano gli spazi vuoti lasciati dalla filosofia antica in merito alla conoscenza del divino possono essere colmati. Il termine ἀγνῳία, apparentemente di separazione, in realtà viene utilizzato in forma attenuata e mentre crea dissonanza non distrugge la possibilità di dialogo. Il ruolo di tale sostantivo si avvicina a quello svolto da *veritas* nel primo capitolo dell'*Octavius*. Nonostante il forte valore polemico, ἀγνῳία lascia aperta la possibilità per i filosofi stoici di avvicinarsi a Paolo e abbracciare il cristianesimo. Ἀγνοια fa riferimento alla condizione conoscitiva dei filosofi ed indica il limite della ricerca filosofica classica. Δεισιδαιμονεστέρους nel v. 22 palesa, comunque, un atto di riconoscenza nei confronti della riflessione classica per il grado di comprensione raggiunto e per gli sforzi profusi nella conoscenza. Paolo con l'utilizzo di questa forma al comparativo mostra benevolenza per l'attenzione che gli ateniesi riservavano alla dimensione religiosa e implicitamente riconosce che il concetto di Dio razionale dell'ambiente ellenistico è l'unica possibile teorizzazione permessa all'uomo prima della rivelazione. Sebbene l'indagine filosofica classica non porti alla piena conoscenza di Dio, non è da colpevolizzare, "essa è piuttosto una condizione inevitabile di qualsiasi lodevole ricerca anteriore all'annuncio."<sup>635</sup> Ἀγνοια è l'altro lessema-incontro dopo ευσέβεια presente nell'esordio ed accomuna sia l'altare (ἀγνώστῳ θεῷ) del dio, sia la condizione dei filosofi. Il termine si carica di una forte valenza emotiva, rappresentando la condizione comune dell'uomo prima della fede in Cristo e costituisce una base di comunione tra Paolo e gli Ateniesi. Entrambi, infatti, sono stati in quello stato: "solo qui

---

<sup>635</sup> Gatti, V. (1982) p.225

infatti Paolo e gli Ateniesi si incontrano.”<sup>636</sup> L’oratore dimostra *eunoia*, costruisce il suo *ethos* con l’*inventio* di termini adeguati ad incontrare l’altro senza mai tradire la propria missione.

*Narratio* (vv.24-28)

I versetti relativi alla *narratio* fungono da premessa per l’*argumentatio* e continuano a costruire lo spazio dell’incontro e a tenere aperto il canale della comunicazione, in essi vengono presentate premesse che possono risultare accettabili da parte del sistema di aspettative dei destinatari. È una lingua dell’incontro quella presente in questa parte del discorso, nella *narratio* vengono proposti concetti cristiani riconoscibili come validi dal pensiero greco. Il primo concetto ad essere presentato (v.24) è l’idea di Dio creatore e signore del mondo, questo tema garantisce all’oratore il rafforzamento della propria credibilità, il monoteismo, infatti, è “il lasciapassare più adeguato per trovare accesso a un mondo culturale in cui la tendenza monoteistica e la critica al culto esteriore sono di casa: l’ambiente religioso dominato ampiamente dalla mentalità stoica.”<sup>637</sup> Il concetto espresso da ποιήσας (v. 24) e riferito a Dio non solo ha radici veterotestamentarie ma non suona estraneo neanche ad una coscienza greca, nel Timeo<sup>638</sup> di Platone troviamo l’immagine del dio ποιητής e πατέρ, questo binomio attraverso Filone approda alla letteratura neotestamentaria e apologetica fondendosi a motivi prettamente cristiani. Altra espressione in grado di parlare ai greci senza tradire il pensiero cristiano risulta essere καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ (v.24), essa legata alla idea di mondo presente nell’AT<sup>639</sup> si conserva nel NT e risulta attestata nella letteratura extrabiblica di area palestinese.<sup>640</sup> Ma una tale formula non doveva rappresentare una dissonanza nel mondo greco se già Crisippo<sup>641</sup> ne parlava, si tratta, quindi, di una espressione formulare

---

<sup>636</sup> Gatti, V. (1982) p. 209

<sup>637</sup> Gatti, V. (1982) p. 65

<sup>638</sup> Tim. 28c

<sup>639</sup> Nell’AT esiste la distinzione tra mondo e suo contenuto.

<sup>640</sup> 1QH 1,13-14

<sup>641</sup> SVF II,527

comune alle due visioni del mondo. L'accostamento di lessemi come "cielo e terra" (οὐρανοῦ καὶ γῆς) indicante nell'Antico Testamento la totalità del mondo creato ricorre anche nel greco extrabiblico, in Platone<sup>642</sup> e nel *De Mundo*,<sup>643</sup> come sinonimo di κόσμος. Nell'ambito della tarda religiosità ellenistica è possibile trovare in Elio Aristide l'espressione *pater kai ouranou kai ges*<sup>644</sup> riferito a Zeus, mentre il termine κύριος (v.24) riferito a Dio è possibile trovarlo nei LXX ma si riscontra anche in ambito profano in Pindaro,<sup>645</sup> Demostene<sup>646</sup> e Plutarco (riferito ad Iside).<sup>647</sup> Nel termine χειροποιήτοις del versetto 24b la critica giudaica contro gli idoli del pantheon pagano e la critica filosofica dello stoicismo ai templi<sup>648</sup> trovano un punto di incontro. Il motivo dell'autosufficienza di Dio presente nel v.25 è possibile riscontrarlo in modo evidente nel Salmo 50 (v.10), ma nell'ambito della filosofia presocratica si trova già una chiara idea della divinità come essere manchevole di nulla.<sup>649</sup> Nell'emistichio b del versetto 26 continua l'incontro tra motivi biblici e pensiero greco: nell'idea del Dio ordinatore<sup>650</sup> confluiscono il pensiero dell'Antico Testamento (nella elaborazione del tema avvenuta in Salmi e Proverbi) e la riflessione greca del Timeo (47 a-b). Nel v. 27 sia il motivo della ricerca di Dio,<sup>651</sup> sia l'immagine del Dio fedele e presente costantemente al fianco

---

<sup>642</sup> *Phileb.* 28c, 28e

<sup>643</sup> *Mund.* 396b, 23-26

<sup>644</sup> *Or.* 43,29.

<sup>645</sup> *Isthm.* 5,53

<sup>646</sup> *Or.* 60,21

<sup>647</sup> *Mor.* 367a

<sup>648</sup> SVF 1, 264

<sup>649</sup> Diels H.-Kranz, W. (1952) fr. 8,37

<sup>650</sup> L'osservazione dei fenomeni naturali ricorsivi ha sollecitato nell'uomo la ricerca intorno alla natura dell'universo e alla sua struttura, nel *Philebo* (28c, 30c) l'universo viene compreso come realtà retta da una "Causa la quale ordina e coordina gli anni e le stagioni e i mesi, e sarebbe assolutamente giusto chiamarla sapienza e Mente."

<sup>651</sup> Ps. 104, 4-5

del popolo con cui ha stretto alleanza, appartengono all'ambito culturale dell'Antico Testamento. Ma questi motivi non sono estranei al pensiero platonico<sup>652</sup> (Timeo 28c) e prima ancora alla teologia presocratica.<sup>653</sup> Il v.28 risulta fondamentale contenendo il concetto sul quale sarà costruito l'*argumentum* di Paolo, in esso l'umanità viene definita come γένος τοῦ θεοῦ (τοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν<sup>654</sup>), l'uomo è ritenuto *genus Dei*. Questa formula è collocata, nell'universo concettuale greco, in stretta relazione con le aree semantiche dei termini *sungheneia*, *symphateia*, *koinonia* ed esprime il rapporto Dio-uomo-cosmo. Nell'Inno a Zeus di Cleante si trova "poiché da te stesso siamo nati (ἐκ σου γὰρ γένος), provvisti dell'imitatrice parola,"<sup>655</sup> in Dione Crisostomo (or. 30,26) è possibile leggere "poiché è dagli dei che la stirpe (γένος) degli uomini è sorta", Apollonio di Tiana afferma "essendo essi (gli uomini) stirpe (γένος) di Dio."<sup>656</sup> Nell'ambito latino Cicerone parla di *cognatio*,<sup>657</sup> a dimostrazione che intorno a questo motivo si concentra tutta la riflessione antropologica e teologica classica. In questo contesto di avvicinamento tra pensiero classico e cristiano, Paolo inserisce la citazione da Arato. Proseguendo nella ricerca degli elementi di contiguità tra cristianesimo e classicità si consideri la prima parte del versetto 28 "in lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo," nella filosofia stoica<sup>658</sup> la coppia "vivere e muoversi" è ricorrente così come la incontriamo in area latina nel *Somnium Scipionis*<sup>659</sup> e in Quintiliano.<sup>660</sup> Sono quindi

---

<sup>652</sup> Timeo 28c

<sup>653</sup> Jaeger, W. (1961-1967) "tutti i presocratici possiedono una diretta e assoluta certezza della presenza del Divino nel mondo"

<sup>654</sup> Fenomeni 5

<sup>655</sup> Des Places. (1957) p. 603-604

<sup>656</sup> Ep.44

<sup>657</sup> *De nat. deo*. II, 7, 19 "quid vero tanta rerum consentiens conspirans, continuata cognatio quem non coget ea quae dicuntur a me conprobare?"

<sup>658</sup> Cfr. GLNT III,136 ss.

<sup>659</sup> "quando finem habet motus vivendi finem habeat necesse est."

<sup>660</sup> Inst. or. 10,1,16

elementi caratterizzanti il pensiero religioso filosofico sia stoico che platonico ma con prodromi nella filosofia presocratica. Nel passaggio cardine a ridosso della *argumentatio*, Paolo potenzia ulteriormente la creazione dello spazio comune attraverso la citazione di un autore che non solo ha avuto notevole fortuna nel mondo ellenistico, ma che al tema della *συγγένεια* ha messo in relazione altre idee come l'onnipresenza di Dio e la provvidenza. Il v. 28 presenta un dato estremamente importante: Paolo utilizza il noi come soggetto sottinteso dei verbi, in questo passaggio egli e i destinatari del suo discorso si trovano totalmente uniti, “mentre i vv. 24-26 si limitavano ad enunciare dati comuni e assodati per Paolo e gli Ateniesi, che continuavano a restare su due versanti diversi, nei vv.27-28 i due interlocutori si trovano uniti in un noi comune.”<sup>661</sup> Si può instaurare un parallelo con il *nos* della scena finale dell'*Octavius* dove Cecilio pronuncia *vicimus* e si professa ormai appartenente alla filosofia cristiana (*nostrae sectae*).<sup>662</sup> L'importanza del passaggio nel v.28 è scandita anche a livello fonico e grammaticale dall'anfora di *γὰρ* lasciando comprendere che la *pistis* del *logos* si fa più rilevante. Tutto questo ci conduce a ritenere che il concetto che funge da termine medio dentro il quale si realizza l'unione tra due civiltà e permette il dialogo tra di esse sia *genus Dei*.

#### *Argumentatio* (v.29)

Nella ricostruzione proposta in questa sede si individua nel v.29 la parte propriamente argomentativa del discorso di Paolo: all'interno dello stesso versetto si concentrano la tesi e l'*argumentum*. Quest'ultimo in realtà era stato già espresso nel v.28 al termine della *narratio*, il concetto di *genus Dei* viene riproposto in questo versetto nella forma di *Γένος οὖν ὑπαρχοντες τοῦ θεοῦ* immediatamente seguito dalla tesi *Οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν... τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον*<sup>663</sup>. A livello di struttura argomentativa si può parlare di argomentazione singola con un unico argomento a sostegno della tesi.

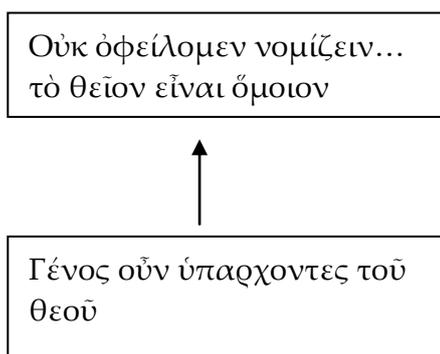
---

<sup>661</sup> Gatti, V. (1982) p.205

<sup>662</sup> *Oct.* XL, 2

<sup>663</sup> Il tenore della tesi di Paolo si ritrova in *Oct.* XXII,1 '*cum, si recte existimes, sit Dei homo ipse simulacrum.*' Il testo di Minucio condivide con la predicazione cristiana delle origini gli stessi moduli quando si rivolge al mondo pagano. L'apologia è predicazione, annuncio.

Considerata la delicatezza dell'argomento e la sua centralità nel dialogo tra cristiani e pagani, l'utilizzo di un solo argomento a difesa della tesi indica che detto argomento viene ritenuto dall'oratore sufficiente a motivare la posizione da lui espressa. La prova addotta da Paolo risultava dotata di grande peso probativo e di credibilità elevata anche per un pubblico pagano.



#### Tesi

La tesi, costruita sulle immagini contenute nel libro di Sapienza<sup>664</sup> e sulle conoscenze del mondo giudaico ellenistico, presenta il verbo “dovere” per accentuare il suo legame con la ragione enfatizzando l'errore che si compirebbe se ci si comportasse diversamente da quanto in essa indicato. Infatti, una volta che le due parti hanno trovato il consenso intorno al concetto di uomo come stirpe di Dio (v.28) non sarebbe stato pertinente ad un essere dotato di ragione pensare di poter raffigurare la divinità. L'uso della forma verbale “dovere”, inoltre, indica come la *propositio* di Paolo abbia valore esortativo, essa è “orientata ad ottenere una risposta concreta dagli interlocutori”<sup>665</sup>. Il retroterra culturale che sottende la proposizione della tesi si trova nel concetto espresso da Paolo in Rm

---

<sup>664</sup> Cfr. Sap. 13,10

<sup>665</sup> Piazza, F. (2000) p. 107

1,22-23: “ritenendosi sapienti, divennero sciocchi (ἐμωράνθησαν), e scambiarono la gloria del Dio incorruttibile con le sembianze di uomo corruttibile, di volatili, di quadrupedi, di serpenti.” Sarebbe stato, quindi, da stolti comportarsi in modo diverso da quanto affermato dall’apostolo in Atti 17. Una tesi così pensata è in grado di incontrare sia l’area della riflessione filosofica greca, critica nei confronti delle esteriorità culturali, sia la sensibilità semitica. Oltre alla lettera ai Romani, nella tesi confluisce un altro ipotesto, lo stesso che informa l’*argumentum*: la formulazione in lingua greca di Genesi 1,26 dove si legge che solo l’uomo è καθ’ομοίωσιν di Dio, solo nell’uomo, allora, è ravvisabile l’immagine di Dio. Nella speculazione greca già con i modelli fisici di Anassimandro e Anassimene delle immagini degli dei olimpici resta ben poca cosa. In Senofane di Colofone il dio non è simile all’uomo e ha dei tratti che appartengono in modo specifico alla sua natura divina. La tradizione antropomorfa viene sottoposta a severa critica quando egli afferma: “i cavalli disegnerebbero figure di dei simili a cavalli e i buoi simili a buoi [...] gli Etiopi dicono che i loro dei sono camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli.”<sup>666</sup> Le immagini sono “finzioni della fantasia di un popolo più antico”<sup>667</sup>: Eraclito muove con veemenza i suoi attacchi contro i riti e i culti tradizionali, egli afferma di chi ha il costume di pregare davanti alle statue degli dei “come se uno si mettesse a chiacchierare con le case.”<sup>668</sup> Un altro riferimento di area ellenistica utile per ricostruire il contesto culturale con il quale entra in dialogo la tesi di Paolo, può essere offerto da Dione Crisostomo (or.12,83) secondo il quale solo un vivente ha la capacità di raffigurare un vivente. Dietro l’affermazione dell’oratore cristiano si ritrovano le concezioni sulla natura della divinità espresse nel versetto 28 di Atti. Nel testo neotestamentario viene riproposta l’idea del Dio vivente e dell’uomo vivente in lui, nella quale il mondo biblico e il mondo greco si erano ritrovati molto

---

<sup>666</sup> B 15-16

<sup>667</sup> B 1,22

<sup>668</sup> B 5

vicini<sup>669</sup>. Verranno ora spiegate brevemente le altre espressioni presenti nel corpo della tesi affinché si possa meglio chiarire il pensiero veicolato dalla sua formulazione.

- a) L'espressione "riproduzione (χαράγματι) dell'arte e della riflessione dell'uomo" ha il senso di immagine scolpita;
- b) τέχνη fa riferimento all'attività di chi scolpisce la statua, mentre ενθύμησις rimanda all'idea che dà origine all'azione e che viene realizzata nella scultura concreta.
- c) Τὸ θεῖον: l'espressione in sé è comune nell'area della cultura ellenistica, risulta presente anche in Filone e Giuseppe Flavio, il concetto *omoios* oltre che in Genesi risulta ben attestato anche nel mondo della grecità dove "è abbinato a quello di συγγένεια nel senso che la nostra parentela con Dio s'accompagna a una connaturale affinità con lui".<sup>670</sup> La disposizione di *genos* ed *omoios* nel v. 29 con il primo termine in incipit e l'altro in clausola, alla stregua di due estremi di un chiasmo, lascia pensare che nel pensiero di Paolo tra i due concetti intercorra un rapporto molto stretto. È tipico, infatti, della retorica semitica semantizzare le posizioni dei termini all'interno di una proposizione.<sup>671</sup> L'essere stirpe di Dio implica che esista tra uomo e Dio una similarità di sostanza e quindi Dio non può essere mai simile ad oro e altri minerali o sostanze naturali, ma può essere simile solo a noi. Nella tesi proposta dall'apostolo, quindi, vengono sintetizzati due filoni di pensiero, quello giudaico relativo all'impossibilità da parte di una creatura di raffigurare il Creatore (Sap. 13,5; 15,3), e quello greco della critica filosofica all'antropomorfismo. Nel verso 29 la tesi posta dall'oratore cristiano suggerisce l'idea che l'unica immagine di Dio possa essere rappresentata solo dall'uomo; ma questo concetto resta implicito sia nella tradizione biblica che nella tesi.

---

<sup>669</sup> Gatti, V. (1982) p. 186, 188.

<sup>670</sup> Gatti, V. (1982) p. 204

<sup>671</sup> Interessanti esempi di analisi retorica applicata ai testi biblici si trovano nelle opere di Ronald Meynet. Si confronti per gli aspetti teorici generali della retorica biblica specialmente R. Meynet 2008.

Esplicitando il nucleo contenutistico della tesi ed esprimendolo in termini di Soggetto e Predicato, si avrà:

(solo) l'uomo è figura di Dio S. Pr.
---

Nello schema che segue la tesi sarà analizzata secondo i parametri di *natura*, *kairós* e *vis*.

Breve definizione di Da Genesi 1,1-31 si evince sia la posizione dell'uomo come uomo vertice del creato, sia la sua signoria sul mondo animato ed inanimato. L'immagine dell'uomo ad immagine<sup>672</sup> e somiglianza del Creatore fonde queste due dimensioni indicando il rapporto con Dio e con il mondo.

Concetto di figura di Dio (Gen. 1,26-27) di *Selem* (immagine) richiama la reale capacità dell'uomo a interagire con Dio, di comprenderlo e dialogare con Lui; da Gen. 5,3<sup>673</sup> comprendiamo che il termine esprime il vincolo intimo che intercorre tra padre e figlio. *Demut* (somiglianza), “marca invece una distanza nel rapporto di similitudine: i due soggetti sono, certo, collegati tra loro da un tessuto comune, ma al tempo stesso ciascuno di loro ha una sua identità.”<sup>674</sup>

---

<sup>672</sup> L'uomo è l'unica creatura insieme a Dio che possiede la *neshamah/nishmat*. In Proverbi 20,27 “la *neshmah* dell'uomo è una fiaccola del Signore che scruta tutti i recessi oscuri del ventre”, è capacità di conoscersi, di giudicarsi, di scegliere l'azione e di giudicare essa. Dal passo tratto dal libro di Giobbe (Gb 34,14-15) “se Dio richiamasse a sé la *ruah* e a sé ritraesse la *neshamah*...l'uomo ritornerebbe in polvere” si deduce che essa è “una qualità che rende l'uomo simile a Dio libero e morale” (G.Ravasi 2003) p.84

<sup>673</sup> Quando Adamo ebbe centotrent'anni generò un figlio a sua immagine e somiglianza, conforme alla sua immagine e lo chiamò Set.

<sup>674</sup> Ravasi, G. (2003) p. 87

Dalla struttura del v.27 di Genesi si evince il parallelismo chiasmico progressivo nel quale all'espressione "a immagine di Dio" corrisponde "maschio e femmina", "il nostro legame naturale con il Creatore è da cercare proprio nella persona umana in quanto comprende la bipolarità sessuale, la fecondità, la capacità di possedere e dare la vita, in sintesi l'amore."<sup>675</sup> Non solo, quindi, in coscienza simili a Dio, ma in amore. Si consideri che in Genesi 1,26 solo l'uomo è καθ'ομοίωσιν di Dio, implicitamente si lascia inferire che l'immagine di Dio può essere individuata unicamente nell'uomo.

Si consideri che dietro l'affermazione di uomo figura di Dio nella tesi di Paolo confluisce una lunga tradizione filosofica polemica con le tradizioni culturali tradizionali diffuse nel mondo greco. Nel testo paolino in base al rapporto che si instaura tra Γενοϋς e ὅμοιον il concetto di stirpe è da intendersi come similarità, affinità tra uomo e Dio. Nella tesi, inoltre, è contenuto il concetto ebraico di divinità non plasmabile da mani umane. Come si osserva in Dt.5,8-10, l'immagine del divino era incarnazione di esso, Dio è il Creatore e liberatore di Israele, non è manipolabile né limitabile nelle sue prerogative di libertà e onnipotenza.

*Natura*

La tesi implica che la rappresentazione di Dio sia irrazionale, non pertinente alla natura di Dio e dell'uomo (Rm 1,22-23)

La tesi emerge da una *mens* che prevede

- Un Dio vivente, libero, onnipotente, creatore e ragione dell'universo.
- Un modello di uomo come sola immagine di Dio.

---

<sup>675</sup> Ravasi, G. (2003) p.89

Una non raffigurabilità di Dio da realtà concreta (Sap.13,5; 15,3).

*Kairós*

- Il pensiero espresso dalla tesi si pone come incontro tra mondo semitico e mondo greco, esso si dimostra dotato di un grado maggiore di credibilità in un contesto comunicativo caratterizzato dalla presenza di filosofi stoici ed epicurei.
- La tesi di Paolo permette al destinatario una immediata adesione agli argomenti proposti.

La tesi invita al recupero della sapienza che accomuna le due culture e che rappresenta l'arte di vivere in pieno equilibrio, la capacità di pronunciarsi con avvedutezza sui problemi tanto della vita quotidiana che della politica. In Platone la sapienza permette la conoscenza intuitiva delle idee divine, in Aristotele la conoscenza delle cause prime e dei principi. Per lo stoicismo la sapienza è scienza delle cose divine e umane. In ambito giudaico indica il comportamento retto, l'agire in ascolto della volontà di Dio.

*Vis*

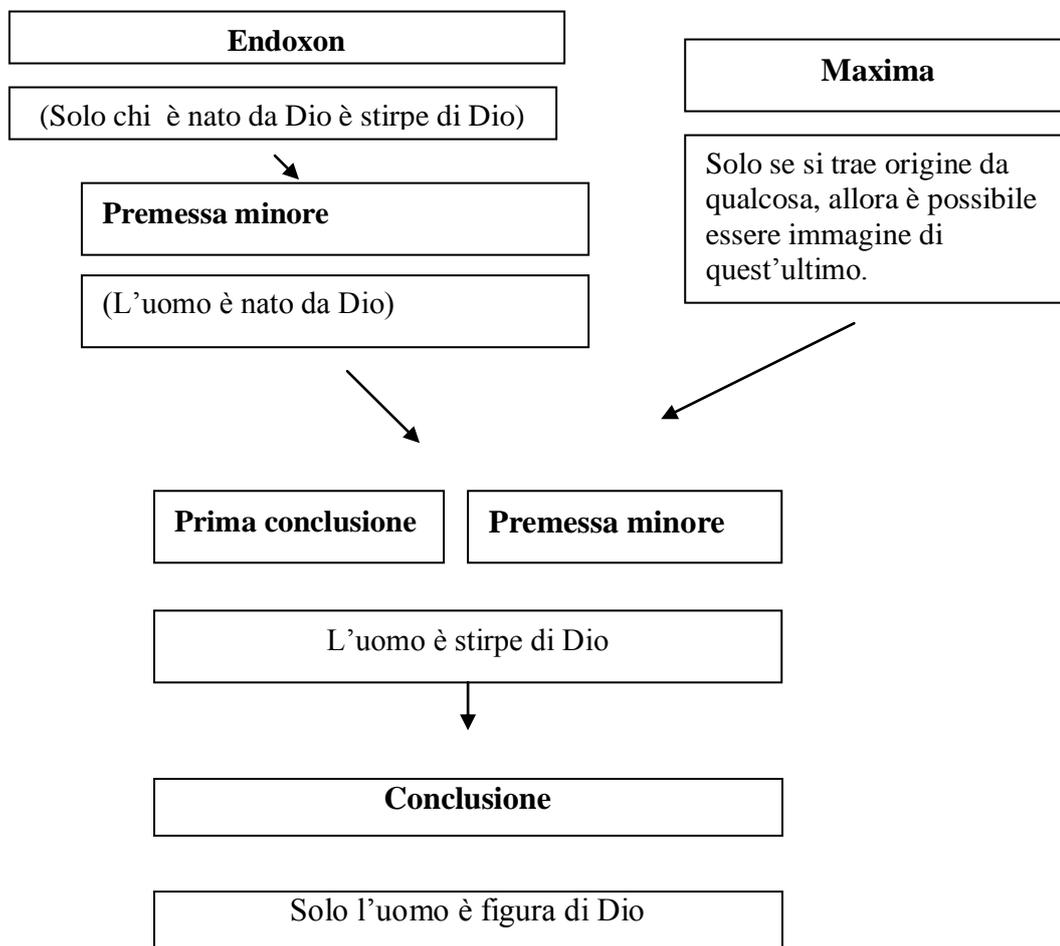
La tesi implica:

- L'opportunità di sospendere il comportamento idolatrico.
- La generazione di argomenti fondati sul *locus* della definizione coinvolgendo la natura dell'uomo e del rapporto uomo-Dio.
- Un modello di *elocutio* fondato sul *genus dicendi grave* atto ad esprimere la certezza della esistenza divina e della sua capacità di agire nel reale.
- Un allargamento della base di intesa tra cristiani e filosofi attraverso l'individuazione di un solido spazio di incontro nel concetto di culto razionale.

Una struttura di pensiero ossimorica fondata sulle contrapposizioni divino/corruptibile, razionale/irrazionale, saggio/stolto, filosofico/non filosofico.

#### Analisi dell'*argumentum*

L'analisi dell'*argumentum* viene condotta con il modello analitico della Y. La premessa minore del ramo sinistro e l'*endoxon* vengono riportati tra parentesi e sono ricostruiti considerando le conoscenze cosmico-antropologiche della comunità ateniese. Nel ragionamento endossale, però, non solo confluiscono e trovano espressione i motivi più significativi della teologia greca, ma si realizza una fusione di orizzonte tra quest'ultima e la concezione ebraica dell'uomo. La relazione espressa dalla *maxima* è da comprendere anch'essa all'interno del pensiero ellenistico e giudeo-alessandrino come testimoniano i riferimenti forniti tratti da Dione Crisostomo (or. 12,83); Sapienza (13,5; 15,3) e Genesi 1,26 (nella tradizione dei LXX).



### Mens

L'*argumentum* nella formulazione di Atti 17,29 presenta un motivo di per sé molto vicino al pensiero greco, la prova addotta da Paolo, infatti, è il risultato di una volontà di dialogo che intende andare oltre le differenze e che si propone quale obiettivo primario l'opera di missione-annuncio. Di conseguenza, l'incontro con l'altro è di fondamentale importanza, non si può fare a meno di esso. Questo *animus* paolino è ben espresso in 1Cor 9,19 -20 "libero com'ero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnare il maggior numero: mi sono fatto (ἐγενόμην) Giudeo con i Giudei per guadagnare i Giudei; soggetto alla legge, pur non essendo io sotto di essa, con i soggetti alla legge, per guadagnare quelli che vi sono sottomessi." Paolo con l'argomento proposto ha così

realizzato un allargamento dell'orizzonte veterotestamentario intorno al rapporto uomo - Dio- mondo al fine di trovare punti più solidi da cui partire per l'annuncio del messaggio cristiano alla cultura greca. Egli ha osato, ha forzato i limiti del patrimonio conoscitivo ebraico e delle aree semantiche di *selem* e *demut* per cercare un equilibrio con l'altro che potesse garantire il superamento di uno stato di impasse comunicativa tra le due visioni del mondo.

#### Semantica del termine medio

Γένος, sostantivo derivato da γινομάι, rappresenta ciò che è prodotto, generato, il *terminus medius* viene, così, a indicare una discendenza diretta dell'uomo da Dio, una partecipazione dell'uomo alla natura divina, secondo la concezione che vuole ogni sostanza generata da un'altra sostanza appartenente alla stessa specie<sup>676</sup>. Una visione questa più vicina, abbiamo visto, al pensiero greco, come dimostrano Arato, Cleante e Apollonio di Tiana. Nella cultura giudaico ellenistica, invece, lo stesso Filone non giungerà mai a dire che l'uomo è in rapporto di συγγένια<sup>677</sup> con Dio. Paolo esplicita nel termine medio una intuizione ebraica mai apertamente affermata riuscendo a fondere in essa la riflessione semitica con quella greca ed esprimendo il rapporto uomo-Dio, rimasto sempre implicito, sia nell'AT che nell'NT, in termini assolutamente nuovi per l'ebraismo.

#### Relazione stirpe/figura di Dio

In questo rapporto si ha una fusione dell'orizzonte semitico di Genesi 1, 26, secondo la tradizione dei LXX, con l'orizzonte greco che vuole che un essere vivente sia rappresentato da una figura vivente. Tale relazione espressa nella premessa maggiore incontra la filosofia greca anti-idolatrice e le posizioni del giudaismo ellenistico.<sup>678</sup> Nell'*endoxon* riescono a convivere tre differenti culture. Nella relazione tra i due termini viene ampliata la possibilità semantica del termine rispetto alla concezione ebraica e

---

<sup>676</sup> Berti, E. (2009) p. 160

<sup>677</sup> Viene usato tale termine, invece, per esprimere il legame tra l'uomo e tutto ciò che è caduco.

<sup>678</sup> Cfr. Sap. 13-15; Filone *decal.* 2-9.66ss; *Spec leg.* 2,164-168; 255-257

viene ricompreso sotto una nuova luce, in termini di affinità, il rapporto uomo-Dio. Il *terminus medius* (stirpe) per entrare in relazione con il concetto di figura si estende al massimo fino al limite della *convenientia* con le credenze del parlante. L'estensione alla quale viene sottoposto γένος fino a instaurare un rapporto con *omoiov* (17,29) comporta come conseguenza che la *syngheneia* è la condizione per essere simili a Dio, cioè la parentela è accompagnata dall'affinità. Questa relazione esclude che possa esserci una similarità tra due sostanze se non in presenza di un rapporto di parentela. All'interno della cultura greca il rapporto tra *omoios* e *syngheneia* è intimamente collegato con il concetto di generazione: ogni sostanza è generata da un'altra sostanza appartenente alla stessa specie, come tale se l'uomo è *genus Dei*, appartiene alla stessa specie di Dio e ne possiede, quindi, i caratteri. Non può esistere *omoios* se non in γένος.

#### Relazione stirpe/uomo

Nella sostanza del termine uomo vi è "l'essere da Dio," nell'AT l'uomo resta una creatura sia pur superiore e dotata di *neshamah*, ma è finita e dipendente dal Creatore. Nel NT Dio si prende cura paterna delle creature (Mt 5,45, 6,26-30), ma non si arriva mai a parlare di *syngheneia*: questa relazione è più vicina al pensiero greco come è stato mostrato in precedenza. Dal testo di Paolo si evince che l'essere *genus Dei* appartiene solo all'uomo, è una differenza specifica di quest'ultimo.

#### Locus

Con il *locus* si esercita la *pistis* del *logos*.<sup>679</sup> A partire dal *locus* si costruisce l'argomento. Nell'argomentazione di Paolo tale rapporto è riconducibile al *locus* della definizione: dire dell'uomo che è γένος τοῦ θεοῦ significa cogliere e manifestare la sua essenza. Questa tipologia di *locus* risulta essere molto indicata per dialogare con un'audience di formazione culturale filosofica, infatti, usare un tale tipo di ragionamento indica la volontà di entrare nella natura intima dei concetti fornendo una spiegazione attraverso il

---

<sup>679</sup> Il *locus* svolge anche la funzione di centro delle emozioni come è stato mostrato nel capitolo precedente.

*locus* gerarchicamente superiore. L'oratore cristiano facendo ricorso alla definizione coinvolge le relazioni semantiche che costituiscono il fondamento della concezione antropologica e teologica del proprio interlocutore. Proprio dentro la cultura greca Paolo trova la motivazione per la sua affermazione: contraddicendo il suo argomento un greco negherebbe un legame costitutivo della propria visione del mondo.

Segue l'analisi delle componenti legate alle *pisteis* dell'*ethos* e del *pathos*.

*Ethos*

- *Phronesis*: Paolo prova con l'*argumentum* proposto che la sua tesi è fondata sulla razionalità e sulla coerenza con i principi filosofici greci, egli dimostra di non abbandonarsi alle visioni irrazionali diffuse nel volgo e di rifuggire l'immediata e acritica adesione ad esse (Rm 1,22).
- *Arete*: l'apostolo intende perseguire il giusto fine cioè condurre l'uomo alla felicità attraverso la conoscenza (*katanghelo*).
- *Eunoia*: Paolo proponendo la definizione di uomo come stirpe di Dio manifesta la volontà di interessarsi del bene dell'altro richiamando il proprio interlocutore a di vivere in modo più consono alla sua natura umana e alle virtù sociali del *civis*.

*Eumatheia*<sup>680</sup>: l'oratore garantisce l'apprendimento veloce per mezzo di un argomento breve ed estremamente coinvolgente, il quale guida il destinatario a ricercare i fondamenti della propria cultura attraverso la rilettura degli autori classici e l'analisi critica del senso comune e del pensiero filosofico. L'*argumentum* si dimostra in grado di portare novità dentro l'orizzonte etico del destinatario, poiché dall'applicazione del principio *homo genus Dei* scaturisce un nuovo atteggiamento più coerente con i principi razionali della civiltà classica, lasciando concludere che nessuna altra rappresentazione di Dio è corretta.

---

<sup>680</sup> Scaturita dalla *epieikeia*

### *Pathos*

Paolo intende generare nell'ascoltatore un sentimento di amicizia con l'oratore e di *indignatio* verso il comportamento finora tenuto dagli ateniesi. Il *noi* usato dall'apostolo (v.28) coinvolge e abbraccia l'altro avvicinando entrambi gli interlocutori e collocandoli dentro lo stesso orizzonte esistenziale.

Schema riassuntivo delle *argumentum*

<i>Argumentum</i>	
<i>Logos</i>	<i>Aloga</i> (desiderativa)
Locus della definizione.	<p><i>Phronesis</i> Paolo dimostra di scegliere secondo ragione non da stolti.</p> <p><i>Arete</i> L'apostolo intende portare l'uomo alla felicità attraverso la conoscenza.</p> <p><i>Eunoia</i> Paolo mostra di desiderare il bene invitando al recupero della razionalità nell'adorazione.</p> <p><i>Eumatheia</i> L'argomento breve coinvolge l'audience rendendol attiva del processo persuasivo.</p> <p><i>Pathos</i> I lessemi scelti da Paolo mirano a suscitare sentimenti di amicizia tra i partecipanti al dialogo e di indignazione per le pratiche culturali irrazionali.</p>

### **4.2. Conversione e argomentazione**

Nel primo capitolo di questo lavoro, nel paragrafo in cui si è cercato di definire i caratteri del genere apologetico, la finalità dell'apologista è stata individuata nella conversione. In questa finalità l'apologia è assimilabile alla predicazione<sup>681</sup> cristiana dei primi secoli

---

<sup>681</sup> La predicazione ha notevoli analogie con l'apologia, entrambe mirano a persuadere, entrambe considerano con attenzione il mondo in cui vivono i destinatari. Luca narrando dell'insegnamento di Paolo, rivolto sia ai Giudei che ai Greci, menziona la capacità di persuadere dell'apostolo (At 18,4; 17,4). Paolo così definisce, senza mezzi termini, la finalità del suo ministero: "cerchiamo di persuadere gli uomini" (2Cr 5,11).

quando l'attività evangelizzatrice coinvolgeva gli Ebrei della diaspora e i pagani.<sup>682</sup> Dei tre termini<sup>683</sup> che nel lessico neotestamentario indicano la conversione quello che concettualmente designa in modo più appropriato il cambiamento di direzione che i personaggi dell' *Octavius* Minucio, Cecilio e Ottavio hanno impresso alla loro vita è μετάνοια. Tale lessema, con una ricorsività poco rilevante nel lessico greco classico<sup>684</sup>, lascia registrare una frequenza maggiore nella *koiné* con il significato di cambiare mente, opinione, idea; prima di passare nel lessico del NT era diffuso come termine indicante il proselitismo nella predicazione del giudaismo ellenistico. La μετάνοια è il motivo centrale di opere come *La Preghiera di Giuseppe e Asenat* dove rappresenta la risposta dell'uomo ad un profondo bisogno interiore di cambiamento. Nel testo di Atti<sup>685</sup>, considerato nel precedente paragrafo, l'uso del termine in senso universale con riferimento alla conversione di tutti gli uomini in ogni parte della terra, risulta più vicino al pensiero di Filone e del libro della Sapienza. Con l'elaborazione concettuale di Filone la pericope del testo neotestamentario ha in comune il significato di cambiare mente, nel NT, infatti, con μετάνοια l'atto della conversione viene colta nella sua dimensione cognitiva ed intenzionale, viene ricondotta nella sfera del νοῦς. Tra i vari motivi che la psicologia sociale contemporanea individua come cause che possono indurre un cambio di atteggiamento nell'uomo, in queste pagine viene presa in considerazione il cambiamento comportamentale indotto da comunicazione persuasiva.<sup>686</sup> Per Cecilio

---

<sup>682</sup> Stark, R. (2007) p. 75-76: "il cristianesimo giudaico svolse un ruolo centrale fino a molto tempo dopo la nascita del cristianesimo, vale a dire che nel I e nella prima parte del II secolo gli ebrei della diaspora costituirono la base iniziale per la diffusione della nuova religione..."

<sup>683</sup> Επιστρέφω, μεταμέλομαι, μετάνοια, il primo si riferisce alla conversione dell'uomo in cui, sotto l'azione dello Spirito santo, si compie una completa trasformazione dell'esistenza umana, il secondo indica più che altro il sentimento di rimorso per il peccato, che non porta necessariamente l'uomo a rivolgersi a Dio in maniera autentica.

<sup>684</sup> DCBNT (2000) p. 364

<sup>685</sup> Act. 17,30

<sup>686</sup> Arcuri L. (2005) p. 272 così schematizza le occasioni di un cambiamento: 1) contatti diretti con l'oggetto di atteggiamento, b) modificazioni dei benefici e dei costi associati ai comportamenti, c)

nell'*Octavius*, per i samaritani che credettero per la parola di Gesu (διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ)<sup>687</sup> e per gli ateniesi (δὲ κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν),<sup>688</sup> la conversione avvenne attraverso il *logos*. Una *μετάνοια* definitiva come quella al cristianesimo si raggiunge attraverso la persuasione intesa nel senso di *πείθω* e di *persuadeo*, una conversione così decisa come quella che ha coinvolto i protagonisti del dialogo di Minucio è resa possibile solo dal coinvolgimento di mente e cuore. “La disponibilità alla persuasione svolge un ruolo che potremmo chiamare di interfaccia tra i diversi aspetti dell’anima umana e in particolare tra il *logos* in senso stretto, ovvero la capacità di parlare e ragionare, e l’insieme variegato e multiforme di desideri e pulsioni che, pur non essendo originariamente linguistici, sono tuttavia in grado di entrare in qualche modo in relazione con il *logos*.”<sup>689</sup> La partecipazione al *logos* della componente “non linguistica” di natura desiderativa dell’anima umana consiste nel mettersi in ascolto e nel lasciarsi persuadere. Il fenomeno della persuasione ha suscitato e continua a suscitare le attenzioni di filosofi, psicologi e sociologi, tutti alla ricerca della sua essenza, ma la sua natura così complessa non si è mai dischiusa completamente a nessuno che abbia voluto indagarla con l’ausilio di un solo approccio teorico. La proposta che viene dal mondo classico invece, come quella aristotelica che è stata considerata per analizzare l’*argumentum* nel capitolo precedente, ha tra i suoi vantaggi la completezza di analisi. Essa riesce, infatti, a cogliere un numero elevato di aspetti chiamati in causa nel processo persuasivo poiché parte dall’uomo inteso come essere logico, ovvero non solo in grado di parlare e ragionare, ma anche disposto a lasciarsi persuadere.<sup>690</sup> In questo paragrafo per comprendere il fenomeno della conversione occorso a Cecilio e prima di

---

spinta a ripristinare uno stato di equilibrio e/o di consonanza nel sistema cognitivo e valutativo della persona d) impiego di comunicazioni persuasive.

<sup>687</sup> Gv.4,41

<sup>688</sup> Act. 17,34

<sup>689</sup> Piazza, F. (2008) p. 19

<sup>690</sup> L’agire umano come agire logico assume questo significato “sia che si lascia persuadere dal *logos* sia nel senso che ha *logos* e ragiona” cfr. EN 1098a 3-6

lui ad Ottavio e Minucio sono presi in considerazione sia modelli teorici della psicologia sociale sia strumenti offerti dal repertorio dell'*ars rhetorica* classica. Quest'ultima continua a conservare una sua utilità e attualità consegnandoci "una visione originale dell'animale umano costruita su un aspetto apparentemente marginale: la sua capacità, sempre esposta al fallimento, di parlare per persuadere se stesso innanzitutto, e gli altri. Attraverso l'indagine su ciò che può risultare persuasivo Aristotele mette a fuoco questioni ancora cruciali nel dibattito sulla natura umana."<sup>691</sup> Bisogna considerare, prima di comprendere la conversione secondo le teorie contemporanee, il tasso di credibilità del messaggio cristiano nel momento del primo confronto con la cultura pagana. Due aspetti caratterizzavano l'annuncio del cristianesimo: il suo il messaggio possedeva una bassa credibilità iniziale e proveniva da una minoranza. Paolo in Atti viene definito seminatore di chiacchiere, *σπερμαλόγος*<sup>692</sup>, Cecilio nell'*Octavius* sfida Ottavio a confrontarsi con lui convinto che "dovrà constatare che è più facile mettersi a sproloquiare fra compagni di setta che porre a serio confronto gli effetti della propria saggezza con quelli della saggezza altrui."<sup>693</sup> Alla luce di questi aspetti, è sembrato utile considerare tra le teorizzazioni moderne la teoria della conversione di Moscovici (1980) che distingue tra processi indotti da una maggioranza e processi indotti da una minoranza. Il messaggio proveniente da una fonte minoritaria, secondo il modello indicato, induce un processo di elaborazione che viene definito processo di convalida (*validation process*) costituito da due azioni correlate. La prima di queste azioni consiste in un'analisi molto accurata delle argomentazioni prodotte da rappresentanti di un gruppo minoritario mentre la seconda operazione vede impegnato il gruppo maggioritario nella produzione di un cospicuo numero di argomentazioni e controargomentazioni. Riconsiderando in questa ottica gli argomenti avanzati da Cecilio nei capitoli VI–XII, il tono derisorio e polemico delle accuse dell'oratore pagano dimostrano una strenua volontà di valutare le proposte dell'annuncio cristiano e di

---

<sup>691</sup> Piazza, F. (2008) p. 9

<sup>692</sup> Act. 17,18

<sup>693</sup> Oct. IV, 4

contrapporsi alla novità di queste. Le sezioni del *sermo*, caratterizzate per un grado maggiore di veemenza linguistica, sono da vedersi come risposta allo stress imposto dalla dissonanza cognitiva provocata dall'annuncio cristiano. I contenuti della predicazione e dell'attività apologetica causano la rottura dello stato di consonanza che la cultura pagana aveva realizzato tra le idee che si erano venute a costruire attorno ai vari oggetti e comportamenti<sup>694</sup> del vivere quotidiano, e generano una forte tensione a ripristinare la condizione iniziale. A differenza dei processi indotti dai messaggi provenienti da minoranze, l'elaborazione di un messaggio proveniente dalla maggioranza richiede un processo di confronto (*comparison process*) molto più superficiale e immediato: l'attenzione non viene rivolta alla proposta in sé, ma alle diverse opinioni che questa potrebbe generare. Considerando la qualità degli argomenti di Cecilio nella *pars costruens*, essi richiedono al destinatario un'adesione immediata, si presentano come evidenti, ben radicati nel senso comune, non bisognosi di approfondimenti ulteriori. Il processo attivato dalla minoranza, invece, genera un'azione di convalida che provoca un cambiamento profondo degli atteggiamenti, una μετάνοια. Nella conclusione dell'*Octavius*, nel capitolo IV di Giovanni e in Atti 17 vengono presentate delle conversioni e questo significa in termini di psicologia sociale che gli argomenti proposti dai cristiani hanno messo in crisi gli ascoltatori pagani. Lo stato di crisi ha provocato nell'interlocutore processi interiori di rielaborazione e valutazione delle proprie e altrui posizioni sulla base di una ricerca degli autentici interessi profondi. Nel caso del processo di confronto innescato dal discorso di Cecilio, abbiamo come risultato del percorso l'acquiescenza (*public compliance*) "che non viene internalizzata e resiste solo finché la maggioranza rimane presente."<sup>695</sup> Un altro stimolante contributo alla comprensione delle dinamiche dell'influenza sociale può provenire dalle ricerche condotte sulle diverse forme di pensiero attivate da parte di una fonte maggioritaria o minoritaria. In tal direzione può risultare utile prendere in considerazione il modello di Nemeth (1986). Secondo i risultati ottenuti dalla ricercatrice, la minoranza provoca il

---

<sup>694</sup> Arcuri, L. (2005) p. 27

<sup>695</sup> Arcuri, L. (2005) p. 438

pensiero divergente (divergent thinking) stimolando un'intensa attività di riflessione anche su ambiti distanti dal contenuto del messaggio, sollecitando soluzioni nuove che possono condurre a scelte diverse da quelle proposte dalla minoranza stessa. Nel caso delle conversioni dal paganesimo al cristianesimo, l'attivazione del pensiero divergente può essere intesa come la causa che ha reso possibile da parte dei pagani il reperimento di nuovi argomenti a sostegno della loro scelta oltre a quelli avanzati dai cristiani stessi. Questa attività di costante e serrata *argumentatio* interiore intorno alla propria decisione ha permesso ai pagani di vincere le resistenze dettate dalla tendenza dell'uomo a conformarsi al pensiero della maggioranza e di abbracciare il cristianesimo. Gli argomenti avanzati dalla maggioranza, invece, stimolano il pensiero convergente (convergent thinking): le persone si focalizzano sul messaggio senza valutare altri aspetti connessi con esso. I modelli della psicologia sociale indicano quali dinamiche vengono indotte da un messaggio, ma non entrano nella natura degli *argumenta*, questo resta ancora di pertinenza della retorica in generale e della topica in particolare. La psicologia sociale è in grado di cogliere gli esiti prodotti dalle varie tipologie di messaggio, di tabularli ed elaborarli statisticamente, fino ad arrivare anche a modelli predittivi. La scienza contemporanea si dimostra capace anche di distinguere, dentro il discorso persuasivo, gli aspetti legati alla fonte, al destinatario e al messaggio<sup>696</sup> in sé (scuola di Yale), ma non entra nell'ambito delle relazioni semantiche tra i termini. Gli approcci contemporanei alla persuasione non si occupano né di investigare cosa hanno rappresentato e rappresentano alcuni termini per una determinata cultura, né di individuare gli eventuali slittamenti semantici avvenuti. Una adeguata ricostruzione del contesto culturale in cui si svolge un'argomentazione non può prescindere da strumenti analitici desunti dalla retorica classica, che sappiano intravedere e leggere dietro una *propositio* la rete dei riferimenti impliciti in essa presenti e operanti. Le ricerche contemporanee individuano la composizione del sistema persuasivo, ma non entrano nella vita degli elementi di esso e in molti casi hanno confermato ciò che la retorica

---

<sup>696</sup> Aristotele aveva già individuato gli elementi del discorso: colui che parla, colui a cui si parla, ciò di cui si parla. A ciascuno di questi elementi corrisponde un tipo di prova, fondata sull'*ethos* nel primo caso, sul *pathos* nel secondo, sul *logos* nel terzo. Cfr. *Rhet.* 1358a 37-b 2

classica aveva ben evidenziato. Il gruppo di ricerca di Yale, studiando la situazione in cui si esplica la comunicazione persuasiva, ha isolato come fattori costitutivi di detta attività sociale la fonte, il messaggio e l'audience. In merito alla fonte i ricercatori americani hanno rilevato che la comunicazione risulta più efficace se proviene da qualcuno che viene reputato attraente (Berscheid e Walster 1974), oppure simile a noi, familiare e potente. Inoltre, è stato rilevato che più è manifesto l'intento persuasivo più l'argomentazione viene ritenuta priva di fiducia e provoca meno cambiamenti radicali. La concezione aristotelica dell'*ethos*, come tratto interno all'entimema fondato sul carattere di chi parla e realizzato attraverso il discorso, riesce a conservare una sua attualità come strumento di analisi delle dinamiche persuasive, individuando nella *επιείκεια* "quell'intreccio di qualità insieme intellettuali, emotive e morali"<sup>697</sup> che può assicurare la fiducia dell'ascoltatore. Tale concetto è da considerarsi collegato con gli ambiti semantici dei termini *αγαθός* e *σπουδαίος*<sup>698</sup> e si riferisce a persone che dimostrano di possedere elevate qualità morali. Caratterizza l'oratore *epieikés* la particolare capacità di comprendere gli aspetti costitutivi dei singoli casi, da cui deriva l'attitudine a cogliere gli atteggiamenti umani<sup>699</sup>, l'*επιείκεια* è, infatti, la qualità del senso delle circostanze.<sup>700</sup> L'oratore che dimostrerà di possedere queste qualità guadagnerà la fiducia del pubblico e condurrà l'ascoltatore verso la *eumatheia*.<sup>701</sup> Componenti dell'*επιείκεια*, come è stato mostrato in precedenza, sono la *phronesis*, la *arete*, la *eunoia*; queste qualità, se possedute, permettono all'oratore non solo di interpretare il contesto in cui opera, ma di interagire in modo profondo con l'interlocutore in quanto esse rappresentano modi dell'*humanitas*. Intorno ai tempi necessari per cambiare comportamento, le ricerche attuali hanno dimostrato che i messaggi provenienti da fonti altamente credibili hanno un'efficacia immediata che si

---

<sup>697</sup> Piazza, F.(2008) p. 94

<sup>698</sup> *EN* 1137b 1

<sup>699</sup> *Rhet.* 1347b 11

<sup>700</sup> Piazza, F. (2008) p. 94

<sup>701</sup> *Rhet* 1415a 38

esaurisce con il passare del tempo, invece quelli provenienti da fonti di bassa credibilità hanno poca efficacia iniziale, ma il cambiamento di atteggiamento diventa maggiore con il passare del tempo. Le indagini di psicologia sociale intorno agli aspetti del messaggio che possono avere effetti persuasivi sul destinatario hanno rilevato che svolgono un ruolo importante aspetti come la comprensibilità, il numero di argomentazioni contenute, il tono emotivo, l'essere organizzato in modo uni o bilaterale, il tenore della conclusione. I risultati emersi evidenziano che una comunicazione affinché sia persuasiva debba suscitare l'attenzione degli ascoltatori e debba essere comprensibile, i due aspetti sono in correlazione, il numero elevato di argomentazioni non aumenta l'efficacia comunicativa. La comprensibilità del messaggio da parte dell'uditorio nella retorica aristotelica è da collegarsi alla natura stessa dell'entimema e alle competenze dell'oratore che per produrre entimemi deve conoscere non solo le regole del *syloghizesthai*, ma deve aver sviluppato competenza nella sensibilità, nei caratteri, virtù ed emozioni.<sup>702</sup> L'entimema tra le sue fonti ha la *pistis* fondata sul *logos*, ed essendo, comunque, sempre un *loghismos*, deve essere in grado di fornire ragioni degne di essere ascoltate, fondate su razionali considerazioni. Secondo la dottrina classica, inoltre, l'oratore deve essere in grado di assumere su di sé la componente etica e patetica e suscitare coinvolgimento cognitivo ed emotivo in modo che l'entimema possa diventare una via da percorrere insieme, breve e facile da seguire<sup>703</sup> nata da premesse sulle quali vi è accordo. Il modello dell'azione ragionata di Fishbein e Ajzen (1974,1975) può offrire un modello per valutare come gli *argumenta* proposti dai cristiani possano aver comportato un cambiamento di comportamento. Nella proposta teorica dei due studiosi viene interposta tra l'atteggiamento, considerato come evento della mente, e il comportamento, reputato come azione manifesta, l'intenzione di agire in un dato modo. Nel modello dell'azione ragionata "il comportamento è determinato dall'intenzione che l'individuo ha di intraprenderlo, l'intenzione è determinata dall'atteggiamento verso il comportamento e verso le norme soggettive, l'atteggiamento è determinato dalle credenze sugli esiti del

---

<sup>702</sup> *Rhet.* 1356a 24

<sup>703</sup> Cfr. *Rhet.* 1357a 11-12

comportamento e dalle valutazioni di questi esiti, le norme soggettive sono determinate dalla credenza che le altre persone ritengano che quel comportamento sia o no da mettere in atto e dalla motivazione che la persona ha a compiacere il giudizio degli altri”.<sup>704</sup> Applicando all’*Octavius* la catena causale individuata da tale modello, il discorso cristiano ha convertito poiché ha proposto vantaggi, ha influenzato le credenze valutative sulle conseguenze della conversione, ha permesso il superamento dei legami con la tradizione. Quindi, gli *argumenta* cristiani hanno attivato processi profondi, tali da provocare nel pagano un cambiamento per via centrale<sup>705</sup> spingendolo ad esaminare attentamente il contenuto del messaggio cristiano in una discussione critica interiore fino all’accettazione del punto di vista dell’antagonista. L’argomentazione cristiana ha coinvolto da vicino l’interlocutore pagano, ha individuato con precisione i suoi bisogni, ha proposto argomenti rilevanti. La predicazione cristiana, sia nel caso dell’apologia che dei testi neotestamentari esaminati, ha messo in evidenza non solo la capacità di individuare una base comune tra cristiani e pagani ma ha mostrato attenzione per la *dispositio* inserendo la *pars destruens* solo dopo che l’area di consenso è stata ben delineata negli *exordia*. In tutte e tre i testi analizzati la fase dell’esordio è stata costruita con estrema cura, in essa gli autori hanno insistito su ciò che “prima del kerigma storico ed escatologico”<sup>706</sup> ha unito Paolo con gli Ateniesi, i giudei con i samaritani, i cristiani con i pagani. Nelle pagine del Nuovo Testamento come in quelle dell’apologia di Minucio è riscontrabile l’orientamento che ha caratterizzato la predicazione cristiana e che ha preso le mosse molto probabilmente dall’opera di Filone e dall’ambiente alessandrino. L’annuncio del vangelo cristiano verteva nel mostrare la relazione assai stretta tra rivelazione e ragione, tra modello monoteistico e razionalità. Le

---

<sup>704</sup> Arcuri, L. (2005) p. 268, 269

<sup>705</sup> Nel modello della probabilità di elaborazione di Petty e Cacioppo (1981,1986) vi sono due modi per elaborare un messaggio: a) il destinatario esamina attivamente il contenuto del messaggio e a seconda della qualità di questo accetta oppure rifiuta i suoi contenuti (central route), b) il messaggio non viene elaborato nel contenuto e il destinatario, a prescindere della qualità di questo, decide superficialmente (pheripheral route). Nel primo caso si ha cambiamento vero e duraturo nel secondo superficiale e temporaneo.

<sup>706</sup> Gatti, V. (1982) p. 237

esperienze patrimonio della predicazione del giudaismo saranno accolte e implementate nell'opera missionaria cristiana; in questo accoglimento, le teorie delle scuole filosofiche classiche di maggior prestigio vengono considerate come tappa importante del percorso di conquista della verità da parte dell'uomo. Il mondo classico prima ed ellenistico dopo, nel loro percorso speculativo, sono giunti ad affermare l'unicità di Dio e a riconoscere al modello monoteistico lo status di unico modello razionale di divinità, avvicinandosi in questo modo alle posizioni della rivelazione cristiana.

Dall'analisi comparata dei tre testi presi in considerazione in questo lavoro si proverà ad enucleare alcuni caratteri dell'*argumentatio* cristiana e a leggerli dentro categorie interpretative classiche.

1. L'argomentazione cristiana è strutturata come un percorso graduale e progressivo da compiersi insieme all'interlocutore, questo rispetto per i tempi e le modalità di apprendimento dell'altro emerge con estrema chiarezza nel caso della samaritana. Tale percorso si propone di arrivare alla conquista del bene supremo da intendersi come principio razionale superiore alle posizioni dei singoli disputanti. Anche nell'argomentazione di Ottavio, nella quale vengono proposti argomenti in grado di incontrare i risultati della speculazione filosofica classica come il concetto di monoteismo, è possibile riscontrare questa attenzione per il conseguimento di un bene superiore in grado di offrire una soluzione ai desideri intimi di una società. Negli autori considerati in questo studio, metodologicamente si osserva che il primo contenuto proposto dai cristiani è il modello monoteistico di un Dio-amore. I valori dell'etica cristiana sono visti in relazione stretta con questo modello teologico, essi rappresentano la conseguenza logica dell'accettazione di esso. In 1 Thess. 1,9 s. si trova uno schema di predicazione ai pagani, che sarà presente anche nella letteratura extrabiblica: "vi rivolgeste verso Dio distaccandovi dagli idoli per servire al Dio vivente e veritiero." Il Dio vivo e verace ecco il primo punto da comunicare e da far acquisire, l'etica e la cristologia solo da lì potrà svilupparsi. Il monoteismo, ma soprattutto la teorizzazione di un Dio che ama, risultò un elemento di estrema novità nel panorama religioso greco-latino. Il sociologo delle religioni Stark R.

riconosce in questa immagine di Dio che ama uno degli elementi del successo della predicazione cristiana, egli, infatti, afferma: “la semplice espressione < Dio infatti ha tanto amato il mondo da ...> avrebbe disorientato un pagano istruito.” In seguito lo studioso aggiunge che “l’idea assolutamente nuova, ..., è che Dio ama coloro che lo amano”<sup>707</sup>. Nel contesto culturale classico la misericordia era considerata una debolezza caratteriale assolutamente da evitare da parte dell’uomo razionale,<sup>708</sup> ma furono concetti come quello di *agape* che “diedero nuova vita”<sup>709</sup> al mondo romano. In Minucio, in Paolo così come in Giovanni 4,23 la cosa più importante è conseguire la conoscenza di Dio, questa garantirà la felicità.

2. Il concetto da proporre, nuovo per l’interlocutore pagano, viene presentato in continuità con i valori veicolati dal medesimo termine dentro la cultura classica come è stato rilevato in *Oct. XX*. L’oratore cristiano amplia i confini semantici dei termini chiave, come accade per *ὄδορ* in Giovanni, partendo sempre da un significato valido per entrambi e rispondente all’immediato desiderio dell’altro. In un secondo momento, una volta che l’interlocutore si trova in questo spazio semantico più ampio si rende conto che quest’ultimo appartiene al pensiero cristiano e che in esso è possibile trovare le risposte ai bisogni più profondi. Questo fenomeno di ampliamento, spostamento e superamento dei limiti semantici dei concetti cardine di una civiltà prevede che in prima istanza vengano avvicinati due mondi, venga individuata una zona di incontro. Nonostante la consapevolezza delle differenze tra pensiero classico e pensiero cristiano, Minucio avvicina quest’ultimo ad alcune posizioni della filosofia greca creando e allargando un’area comune che trova il fondamento della sua esistenza in principi ultimi come l’ipotesi monoteista. Quindi prima l’apologista incontra l’altro su un terreno comune poi dimostra che quello è in realtà pertinenza dello specifico cristiano. Segni linguistici di questa manovra sono

---

<sup>707</sup> Stark, R. (2007) p. 287

<sup>708</sup> Stark, R. (2007) p. 287

<sup>709</sup> Stark, R. (2007) p.288

da ravvisare nel cap.XIX dell'*Octavius* dove viene detto di Platone che “egli discorre ancora più apertamente di Dio sia nella sostanza sia nelle parole, che potrebbero essere considerate senz’altro quelle di un credente (...*et nominibus oratio est et quae tota esset caelestis, nisi persuasionis civilis ....sordesceret*) se spesso non fossero contaminate dalla preoccupazione d’indulgere al modo d’esprimersi e di pensare dei contemporanei”<sup>710</sup>. Nel congiuntivo *esset* e in *nisi* l’oratore cristiano rileva la differenza tra platonismo e cristianesimo, ma questa viene attenuata e giustificata con il riconoscere nel pensiero di Platone una eccessiva “indulgenza al modo di pensare dei contemporanei.” Viene imputata a questa debolezza caratteriale del filosofo greco la differenza tra cristianesimo e filosofia classica lasciando inferire al lettore come altrimenti nella sostanza la speculazione filosofica si sia avviata sulla stessa direttrice di ricerca del cristianesimo. Riconsiderando *Oct.20* si può notare che la stessa manovra viene compiuta anche in questo passaggio: “ho mostrato che le teorie di quasi tutti i filosofi di maggior fama concludono nell’indicare, sia pur sotto vari nomi, un solo dio (*deum unum multis licet designasse nominibus*), sì che il primo venuto potrebbe credere o che oggi i Cristiani siano filosofi o che sin d’allora i filosofi siano stati cristiani”<sup>711</sup>. *Licet* concede la differenza, ma in posizione di rilievo è l’espressione *Deum unum*, in questa unità del principio divino è da ricercare l’unità tra gli uomini, i vari nomi passano in secondo piano, le singole posizioni non sono importanti. La cosa più importante nell’apologia, come nella predicazione, è creare una base solida condivisa, le differenze non vengono esasperate. Pertanto per l’apologista risulta cruciale affrontare l’opening stage con estrema attenzione, scegliere in modo opportuno il principio unificatore tra cristianesimo e paganesimo significa poter annunciare il nuovo evangelio senza che questo appaia così sovversivo. In Atti 17, 23 si legge: “Orbene , quello che voi venerate senza conoscerlo, io vengo ad annunciarlo a voi,” il cristiano, quindi, offre all’altro ciò che a questo manca per raggiungere la piena conoscenza. La proposta cristiana riesce

---

<sup>710</sup> *Oct.XIX,14*

<sup>711</sup> *Oct. XX, 1*

ad attivare nell'animo dei futuri convertiti una discussione critica interiore al termine della quale la conversione si pone come acme di un processo conoscitivo che fornisce senso alle azioni e rende conosciuto quel dio sconosciuto.

3. Anche se l'oratore cristiano abbina le due manovre dell'ampliamento e dello spostamento, l'andare incontro all'altro non prevede mai un abbandono dei propri presupposti. L'argomentare cristiano non è mai accademico, non muove dal relativismo gnoseologico ma dalla certezza, permette di conservare costantemente un equilibrio con l'altro senza mai trasformare un'apertura in un cedimento. Il confronto apologetico non prescinde dai presupposti della rivelazione, la presenza di Dio e la conoscenza di Lui che viene all'uomo anche pagano tramite la creazione, questo *sensus divinitatis*, rappresenta un elemento importante su cui fare leva e di cui essere consapevoli (Eccl 3,11; Rm 1, 18-21).

4. Gli *argumenta* cristiani partendo da esigenze immediate pongono l'attenzione su interessi profondi, in essi si propone il vantaggio arrecato dalla conquista della verità, solo quest'ultima può rendere l'uomo realmente libero. Nel caso dell'argomento fondato sui *boni mores*, è stato rilevato che Ottavio donava un qualcosa che il mondo romano ricercava. Veniva donata la gioia, la *hilaritas* (*Oct. XL,4*), la pienezza della vita.<sup>712</sup> Oltre a questo aspetto va considerato l'effetto straniante (το ξενικόν) che hanno esercitato gli argomenti avanzati da Ottavio non solo per il modello teologico proposto, ma per la coerenza del comportamento cristiano con i principi professati. Questa carica di novità, in antitesi con il modo corrente di intendere la religione, garantisce all'*argumentum* cristiano un aumento di partecipazione emotiva e un incremento piacevole di sapere (*eumatheia*).

5. In 1Pt 3,16<sup>713</sup> la modalità espressiva che informa la parola dell'apologista è quella della *suavitas*, nel termine *πραῦτητος*, infatti, convergono i valori di

---

<sup>712</sup> Cfr. Lc. 24-32 "questi... era morto ed è tornato alla vita".

<sup>713</sup> "ma santificate Cristo Signore nei vostri cuori, pronti sempre a dare una risposta (ἀπολογία) a chi vi domandi ragione (λόγον) della vostra speranza, con mitezza (πραῦτητος) e rispetto..."

interessamento e rispetto nei confronti dell'altro appartenenti all'ambito del *suavis*. Il concetto di *praytes* nel mondo greco era collegato con l'*epieikeia* ovvero, come visto in Aristotele, con qualità fondamentale dell'oratore persuasivo. Nel NT la *praytes* "non è espressione del temperamento umano, ma si manifesta là dove gli uomini sono in comunione con Gesù Cristo e vengono sempre più uniformati alla sua immagine per opera dello Spirito."<sup>714</sup> Questo è l'universo semantico che caratterizza l'azione dell'annuncio cristiano: *agape*, *koinonia*, *suavitas* (*praytes*).

## 5. Conclusione

### 5.1 Finalità

In principio è l'incontro, la relazione, la prossimità. I motivi che mi hanno spinto a portare avanti questo studio sull'*Octavius* possono ricondursi a questo unico concetto: incontro. La volontà di indagare la natura e le modalità attraverso le quali si realizza questo evento mi ha spinto a scegliere una tipologia di incontro che ben si presta a ricondurre a sé tutte le altre: il confronto tra diverse proposte veritative. L'entrare in relazione con un altro modello di religione è stato considerato come l'incontro per antonomasia, come il momento in cui l'uomo, data la pervasività del sentimento religioso, è coinvolto nella sua interezza. La decisione di esaminare la dinamica di questo evento, attraverso la rilettura delle pagine di uno scritto del II secolo d.C., è stata dettata da diversi fattori, ma tra questi il più importante è stato l'aver considerato come carattere fondante dell'incontro interreligioso la dialogicità. L'opera di Minucio è l'espressione di un desiderio di dialogo profondamente sentito, nelle *partes* dell'*exordium* e della *narratio* è possibile ravvisare tutta l'attenzione dell'Autore nel creare le condizioni migliori affinché possa avvenire lo scambio argomentativo con il suo destinatario. La volontà, inoltre, di indagare il modo in cui Minucio Felice ha posto

---

<sup>714</sup> DCBNT (2000) p.1891

in essere il suo progetto di dare ragione della propria scelta religiosa, è scaturita dalla scarsa attenzione riservata dalla critica per la natura argomentativa di questa apologia.

L'esame dell'*Octavius* e dei brani tratti dal NT ha evidenziato come sia nel caso dell'apologista che degli autori biblici l'incontro con l'altro implichi sempre l'annuncio del messaggio cristiano. Nell'analisi dell'apologia, di conseguenza, è diventato un aspetto importante la comprensione delle modalità dell'annuncio e delle dimensioni in relazione con esso come la conversione, i legami tra l'apologia e la Sacra Scrittura, la riconsiderazione delle finalità del genere apologetico nei primi due secoli del cristianesimo. L'opera di Minucio, per via dello spirito che la anima, ha offerto un mirabile punto di osservazione, non solo per comprendere le dinamiche del dialogo tra cristiani e pagani e per studiare le interazioni argomentative nella specificità di un ambito, ma anche per illuminare l'essenza del termine incontro, comune ad ogni contesto argomentativo. Devo, tuttavia, riconoscere che nella scelta di concentrarsi sulle dinamiche della dialogicità attraverso la riflessione su un'opera apologetica sia confluita la constatazione della necessità, nel complesso panorama religioso attuale, di riconsiderare vecchie esperienze di incontro per superare lo stato di impasse che regna nel dialogo odierno tra le varie esperienze del divino.

Il successo e la qualità del dialogo apologetico si misurano in termini di capacità argomentativa. L'apologia è incontro, è annuncio di sé, ma è annuncio argomentato e l'argomentazione porta ad essere *synergoti*. Argomentare, nell'ambito delle relazioni interreligiose, prima ancora che alla conversione deve mirare alla riscoperta del valore di essere collaboratori della verità.<sup>715</sup>

Nell'apologia il principio interno che conferisce unità al testo è da individuare proprio nell'impegno argomentativo, nella volontà di toccare l'esistenza del destinatario e nel coinvolgerlo totalmente. L'argomentazione, dunque, si fa teologia, votata all'annuncio, alla chiamata, alla conversione. Questo carattere dell'argomentazione apologetica invita, uscendo dai limiti dello specifico contesto filosofico-religioso, a riflettere sulla natura di chiamata dell'argomentazione.

---

<sup>715</sup> 3Gv.8

La lettura della realtà dell'incontro è avvenuta attraverso l'applicazione delle categorie interpretative della retorica classica. L'uso di queste ha consentito, sul piano metodologico, di riscoprire le notevoli potenzialità in sede ermeneutica del sistema retorico classico e di proporre questo come autentica logica dell'apertura, come teoria della comunicazione atta ancora a cogliere la complessità del dire. Nell'ottica della retorica un principio governava la pronuncia delle parole: la *medietas*; in tale termine convergevano i valori di equilibrio e di apertura, di *perspicuitas* e di *convenientia*. Questi concetti animano dall'interno le *partes orationis*, lo *status* e i *genera elocutionis*. L'equilibrio, anche nella realtà processuale classica, era la condizione per giungere ad una conclusione ragionevole. La virtù della *perspicuitas* e il carattere della *convenientia* erano elementi essenziali per la risoluzione delle divergenze. Per risolvere una divergenza di opinioni necessita una conoscenza certa delle cose e la conoscenza ha necessità della chiarezza e della rilevanza. Nella stessa idea di *status* erano presenti i valori semantici di *kairós* e *perspicuitas*, esso, quindi, non era soltanto il concetto verso il quale convergevano tutte le dimensioni dell'argomentazione, ma rappresentava il luogo mentale dove queste trovavano il loro equilibrio. L'applicazione degli *status* permetteva di condurre un confronto in modo regolato e di giungere ad una ragionevole conclusione. Anche le *partes orationis*, pur essendo elementi di un sistema persuasivo, innanzitutto si proponevano di facilitare la risoluzione di una divergenza di opinioni e rappresentavano momenti di tale processo. Di fondamentale importanza tra le varie fasi dell'incontro risultavano l'*exordium* e la *narratio*, in esse si concentravano gli sforzi dell'oratore per trovare il *kairós* con l'interlocutore. La disputa retorica non rappresentava il momento dello scontro senza regole dove l'unica finalità da perseguire era la vittoria, il *vicimus* pronunciato da Cecilio apre ben altri scenari: la ricerca di una soluzione ragionevole è una impresa che implica comunque la cooperazione dei partecipanti. Il sistema retorico classico ha permesso la risoluzione di conflitti dentro la persuasione, ma può ancora permettere, in sede ermeneutica, la comprensione delle dinamiche argomentative e di mediazione.

## **5.2. Risultati**

Nel paragrafo che segue saranno presentati alcuni risultati della ricerca conseguiti nell'ambito della filosofia della religione e della teoria dell'incontro.

Lo studio dell'incontro, all'interno del confronto tra modelli religiosi, ha confermato quanto si pensava in origine, infatti l'estremo coinvolgimento dei soggetti partecipanti alla disputa lascia definire il dialogo interreligioso come la manifestazione più completa di incontro. Una disputa sulla religione è sempre una *gravissima disputatio*, coinvolge profondamente aspetti cognitivi e pratiche personali. Le sfere dell'agire, i modelli cosmologici ed antropologici vengono posti al vaglio nella ricerca *de vera religione atque ecclesia*,<sup>716</sup> nel tentativo, cioè, di indagare quale forma religiosa possa essere reputata la realizzazione più compiuta del concetto di *religio*. La discussione intorno al paganesimo e al cristianesimo nell'*Octavius* ha il sapore di una ricerca intorno all'orizzonte ultimo.<sup>717</sup> Cecilio ed Ottavio, infatti, vengono spinti a chiedersi quale sia l'essenza della vita umana, vengono chiamati a riflettere sulla razionalità dei comportamenti e a valutare il proprio modo di vivere. L'interrogarsi in merito a credenze e comportamenti è un interrogarsi sul sé, ha i tratti della ricerca continua e sempre attuale, il confronto religioso, quindi, prima di essere un'incontro con l'altro è un incontro con se stesso. Da una *disputatio* i soggetti impegnati escono sempre convertiti entrambi, la conversione, infatti, non è da leggersi solo come passaggio da una forma di culto ad un'altra, ma come ricomprensione di sé, affinamento di sé. La disputa-incontro non può avere luogo senza argomentare, l'argomentazione è la modalità dell'incontro. L'*argumentatio*, dentro l'esperienza dell'incontro tra Cecilio e Ottavio, viene a rappresentare l'uscita controllata dal sé da parte del soggetto, l'equilibrio tra le tre *pisteis* all'interno di un *argumentum* è l'equilibrio che regna tra l'oratore e l'ascoltatore- *krités*. Un aspetto si è mostrato evidente nei testi analizzati: nell'incontro tra appartenenti a concezioni religiose differenti, le esperienze dell'altro non vengono annullate ma riconosciute, i risultati della riflessione altrui sulla *humanitas* vengono armonizzati con i valori della propria cultura. Sia nei passi scritturali esaminati, sia nell'*Octavius* il

---

<sup>716</sup> Oct. I,5. Cfr. Troeltsch (1968) p. LIII

<sup>717</sup> Cfr. Troeltsch (1968) p. 137.

confronto ha implicato una ricerca cooperativa degli interessi profondi, una ricerca dell'unità dietro le differenze. Questo aspetto ha spinto a riconsiderare la mediazione dentro l'argomentazione, mediare<sup>718</sup> è un rivelarsi all'altro in modo intelligibile, è un'attività continua e costante dello spirito umano, frutto del suo dinamismo interiore che porta l'uomo a tendere verso uno scopo: incontrare. Se il corpo dell'argomentazione è l'entimema e se il corpo dell'entimema è l'argomento, il corpo dell'argomento è la mediazione. Tutti i tipi di incontro, per quanto meno pervasivi di quello religioso, hanno in sé questi caratteri.

Circa le modalità dell'annuncio, l'analisi dell'*Octavius* e la comparazione con alcuni passaggi scritturali ha evidenziato una struttura sequenziale: le azioni del presentarsi all'altro e del proporre il proprio messaggio si dispiegano in un serie di momenti correlati. In ogni momento opera la *medietas*. Le *partes orationis*, avvertite come elementi dinamici e multifunzionali, con il loro sviluppo interno e con la relazione reciproca, segnano le fasi del confronto. Un primo momento è rappresentato dalla presa di contatto con l'altro, il soggetto si presenta al suo interlocutore e si lascia riconoscere come portatore di valori condivisibili da entrambi. In questo stadio del confronto emerge l'importanza della scelta semantica: essa è la mossa argomentativa più importante. I termini utilizzati devono dimostrarsi in grado di collocarsi dentro l'universo semantico-valoriale del destinatario. Una volta che le parti hanno accertato di possedere una base comune dalla quale partire iniziano a proporre, argomentando, le proprie soluzioni al problema. In questo momento, la presentazione della novità del messaggio cristiano, in tutti i testi considerati, si pone dentro la tradizione culturale dell'altro, ma nello stesso tempo ne rappresenta la forma più compiuta. Questo rinnovare nel profondo i concetti condivisi, da parte degli autori cristiani, è reso possibile da due operazioni: a) dalla selezione di lessemi rappresentanti bisogni comuni o valori comuni,<sup>719</sup>

---

<sup>718</sup> Il mediatore nella prassi ponendosi come terzo per ricomporre un conflitto si pone come il termine medio nei confronti del Soggetto, permette alle parti di portare alla luce i valori profondi, di ricercare valori condivisi, di trovare l'unità nella differenza. È un'arte maieutica la sua.

<sup>719</sup> Si pensi al concetto di acqua nel capitolo IV di Giovanni o al termine *genus* in Act. 17,29. Nell'*Octavius* gli argomenti offerti da Ottavio sono valori cercati dal mondo classico pagano.

b) dall'allargamento dei limiti semantici dei termini scelti. Questa operazione si pone come finalità il rispondere in modo definitivo alle esigenze più profonde cogliendo i reali bisogni dell'altro ed inglobando quest'ultimo nel modo dell'apologista. Allora l'acqua di Cristo sarà l'unica parola di salvezza, l'uomo *genus Dei* sarà l'unica immagine di Dio, i *boni mores* dei cristiani saranno i comportamenti più consoni per una persona razionale. Nell'ultimo capitolo dell'*Octavius* l'oratore pagano Cecilio ammette la sua sconfitta nella disputa e abbraccia la fede cristiana. Questo avvenimento proposto dall'Autore ha suscitato il quesito intorno ai motivi della conversione al Cristianesimo del difensore della *religio* tradizionale. La conversione è stato il risultato della modalità dell'annuncio di Ottavio, le mosse argomentative del retore cristiano, nella *pars costruens* del suo discorso, sono state finalizzate ad attrarre l'antagonista nella realtà concettuale ed etica propria del Cristianesimo. Cecilio al termine del *sermo* di Ottavio percepisce che i valori che costituivano lo spazio di incontro tra le due visioni del mondo, in realtà, appartenevano in modo proprio all'altro e in questo trovavano l'affermazione completa e definitiva.

Dall'analisi delle pagine dell'*Octavius* e dalla comparazione di queste con i testi scritturali citati, è emersa una relazione molto forte tra la Sacra scrittura e l'apologia di Minucio sul terreno delle modalità argomentative. La scarsa incidenza di citazioni dirette del testo sacro non deve lasciare reputare l'*Octavius* frutto di un animo ancora radicato nella tradizione classica e non pienamente cristiano. Le Scritture pervadono l'opera rappresentando il modello di riferimento per il modo di condurre l'incontro con l'altro. Il modo di intendere l'altro, di strutturare l'*exordium*, la gradualità nell'introdurre la novità del Cristianesimo sono solo alcuni aspetti in cui la continuità con la Bibbia si è fatta evidente.

Strettamente connesso con il problema del rapporto tra l'opera di Minucio e il testo sacro è stata la questione sulla natura dell'*Octavius*, sui caratteri del suo genere. È stato proposto, nel primo capitolo di questo studio, di definire la sua essenza considerando la sua funzione. La finalità che intendeva perseguire l'Autore è stata individuata nell'annuncio della verità cristiana. L'*Octavius*, così, viene a conferire elementi di novità all'interno della dottrina classica dei *genera causarum*: presuppone i generi tradizionali

ma non è ascrivibile a nessuno di essi. L'apologia si presenta come un *genus novum*, molto più vicino come spirito al passaggio di Luca contenuto in Atti capitolo XVII che ai dialoghi di Cicerone, primo fra tutti il *De natura deorum*. Infatti, al di là delle indubbe similitudini di natura contenutistica e formale, profonde differenze sussistono tra l'opera di Minucio e gli scritti ciceroniani. Nell'*Octavius* il concetto di verità, di *agape* e di conseguenza di altro da me distanziano notevolmente il dialogo di Minucio dalla produzione letteraria classica. C'è un altro merito nell'opera apologetica: l'apologista accogliendo il pagano nello spazio cristiano ha mostrato che andare incontro all'altro non rappresenta un tradimento dei propri principi, ma è l'espressione di una fede matura in grado di intercettare la domanda dell'altro, di rinnovarsi costantemente, di dare piena testimonianza al messaggio cristiano.

### **5.3 Ricadute professionali**

Minucio Felice lascia un testamento spirituale forte rivolto ai cristiani, ma non solo: le barriere invalicabili tra noi e voi non appartengono alla verità del sentimento religioso, le barriere possono essere superate, il voi deve riassorbirsi nel noi.

Nel panorama religioso contemporaneo, caratterizzato da una pluralità di confessioni che annunciano ciascuna il proprio messaggio di verità, l'apologia di Minucio mostra tutta la sua attualità. L'*Octavius* fornisce un modello di comunicazione con l'altro fondato sulla profonda conoscenza del mondo culturale dell'interlocutore, Ottavio muove per l'annuncio del suo vangelo da premesse ampiamente condivisibili dal mondo pagano, gli argomenti a sostegno della sua tesi si collocano nella cornice di *endoxa* in sintonia con la riflessione etica classica. Da questo aspetto si potrebbero trarre, nel campo del dialogo interreligioso, almeno due comportamenti da adottare nel momento in cui una organizzazione religiosa o un singolo fedele decidono di relazionarsi con altre organizzazioni o singoli appartenenti ad altre organizzazioni. Condizione fondamentale prima di entrare nella fase dell'*argumentatio* è l'acquisizione di conoscenze ampie e precise intorno al proprio interlocutore, il dialogo non potrebbe avere luogo senza di esse. Di pari importanza con la prima condizione e in stretta relazione con essa risulta

essere la capacità di trovare nell'essenza dell'altro valori e finalità comuni in modo da avvertire l'altro non come concorrente, ma come collaboratore.<sup>720</sup> Riconoscersi come collaboratori sarebbe la vera conversione per tutti. Dallo studio sull'*Octavius*, però, si possono desumere strategie comunicative valide per comporre conflitti o prevenirli, sia nell'ambito del dialogo interculturale che della mediazione in generale. I dati emersi dalla ricerca, quindi, potrebbero contribuire a progettare e implementare percorsi formativi, sia per studenti nelle scuole che per adulti nel mondo delle professioni, focalizzati sulla cultura dell'incontro.<sup>721</sup>

Si riassumono nella tabella seguente i risultati conseguiti dall'analisi dell'*Octavius*.

Dato emerso	Descrizione
Una ridefinizione del concetto di apologia	Si è giunti dopo l'analisi comparata tra il testo di Minucio, i brani neotestamentari e le altre espressioni della letteratura cristiana dei primi secoli, come l' <i>Apologeticum</i> , a definire apologia solo la produzione volta ad annunciare argomentando. Requisito fondamentale per l'annuncio attraverso l'argomentazione è risultato essere la volontà di aprirsi all'altro reputato come proprio pari, degno di entrare nel proprio mondo.
L'anima del cristianesimo è argomentativa	L'analisi dell' <i>Octavius</i> condotta in parallelo con l'esame dei passi scritturali di 1Pt, di At. 17 e di Gv. 4 evidenzia che la disponibilità all'argomentazione dell'apologista Minucio è l'espressione più pura dell'anima cristiana perfettamente

<sup>720</sup> cfr. 3Gv. 8

<sup>721</sup> Se si pensa che nell'*Octavius* il confronto con il mondo pagano si è svolto attraverso le strategie della retorica classica e si considera il valore semantico del termine (cfr.cap.III), una formazione all'incontro può essere ipotizzata come una formazione alla retorica.

	coerente con lo spirito neotestamentario contrariamente a quanto sostenuto spesso dalla critica letteraria.
Una ridefinizione del ruolo degli <i>status</i> nell'argomentazione	Dalla considerazione delle strategie messe in atto dagli oratori per perseguire il loro fine è emerso il ruolo dello <i>status</i> come elemento cardine dell'argomentazione e come prima e decisiva fase dell' <i>inventio</i> . Tesi, <i>partes orationis</i> , <i>loci</i> e argomenti hanno nello <i>status</i> il loro punto di riferimento.
Una riconsiderazione della funzione delle <i>partes orationis</i> all'interno di una gestione del conflitto	Al pari degli <i>stages</i> della pragma-dialettica, le <i>partes orationis</i> , colte nella loro sinergia, sono in grado di controllare il grado di conflittualità e facilitare la risoluzione della differenza di opinione. Esse rappresentano un mezzo fondamentale per giungere ad una conclusione chiara della disputa.
La funzione argomentativa dei <i>genera elocutionis</i> .	Considerando la relazione tra <i>genus dicendi</i> e modello teologico emersa dall'analisi dei due monologhi di cui si costituisce l'Octavius, sono state evidenziate due aree di intervento per il <i>genus dicendi</i> all'interno di una argomentazione: <ul style="list-style-type: none"> <li>a) rappresenta uno strumento per agire su <i>ethos</i> e <i>pathos</i>,</li> <li>b) permette con il suo rispondere alle norme dell'<i>aptus</i> di rispettare negli atti linguistici la pertinenza e la rilevanza.</li> </ul>
L'analisi condotta nella dissertazione presenta utilità nei percorsi formativi volti all'interculturalità.	Il panorama attuale presenta la necessità di un proficuo dialogo interculturale, ma a questo si deve essere formati; una riflessione sulle modalità comunicative messe a nudo dalle analisi condotte sui testi

	classici proposti nella dissertazione potrebbe risultare estremamente utile all'interno di una pedagogia dell'incontro.
--	---

## Riferimenti bibliografici

### Fonti

#### **Abelardo**

-, Dal Pra, M. (1971). *Super topica glossae*. Firenze: La Nuova Italia.

#### **Agostino**

-, Migne J. P. (1882-1891). *De Rhetorica*. (PL vol. XXXII coll. 1439-1448). Parigi: Garnier.

-, Bettetini, M. (2010). *Il maestro e la parola*. Milano: Bompiani.

-, Migne J. P. (1882-1891). *Confessionum Libri Tredecim* (Pl vol XXXII col. 657- 868). Parigi: Garnier.

-, Migne J. P. (1882-1891). *De Trinitate* (PL XLII col. 819 – 1098). Parigi: Garnier.

#### **Alessandro di Afrodisia**

- Wallies, M. (1891). *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*. Berlino: Reimer G.

#### **Antico Testamento**

-, BHS [WTT] Elliger, K. & W. Rudolph W. (1990) *Biblia Hebraica Stuttgartensia (Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society).

#### **Arato**

-, Maass, E. (1955). *Arati Phaenomena*. Berlino: Weidmann.

-, Martin, J. (1958). *Arati Phaenomena*. Firenze: La Nuova Italia.

### **Apollonio di Tiana**

-, Conybeare, F.C. (1912-1969). *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press; London: W. Heinemann.

### **Aristide**

-, Dindorfii, G. (1829). *Aelius Aristides*. Lipsiae: Reimer G.

-, Keil, B. (1958). *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*. Berlino: Weidmann.

-, Behr, Ch. (1986). *The Complete works*. Leiden : Brill.

### **Aristotele**

-, Ross, W.D. (1982). *Analytica Priora et Posteriora*. Oxford: Clarendon

-, Mignucci, M. (1965). *Gli Analitici Primi*. Napoli: Loffredo

-, Gigante, M. e Colli, G. (1973). *Opere vol.1, Organon: Categoriae, Dell'espressione, Primi analitici, Secondi Analitici*. Bari: Laterza.

-, Ross, W.D. (1989). *Ars Rhetorica*. Oxford: Clarendon.

-, Dorati, M. (2010). *Retorica*. Milano: Mondadori.

-, Plebe, A. (1973). *Opere, vol. 10: Retorica, Poetica*. Bari: Laterza.

-, Plebe, A. (1973). *Opere, vol. 7: Etica Nicomachea*. Bari: Laterza.

-, Natali, C. (2010). *Etica Nicomachea*. Bari: Laterza.

-, Ross, W.D. (1956). *De Anima*. Oxford: Clarendon.

-, Lorimer, W.L. (1933). *Aristoteles qui fertur libellus De mundo*. Parigi : Les Belles Lettres.

-, Jaeger, W. (1989). *Metaphysica*. Oxford : Clarendon.

-, Russo, A. (1973). *Opere, vol. 6, Metafisica*. Bari : Laterza.

-, Brunschwig, L. (1967). *Topiques*. Parigi : Les Belles Lettres.

-, Zanatta, M. (1996). *Organon*. Torino: UTET.

### **Boezio**

-, Migne J. P. (1882-1891). *De topicis differentiis*. (PL, vol. LXIV, coll. 1173- 1216). Paris: Garnier.

-, Migne J. P. (1882-1891). *In Ciceronis Topica*. (PL, vol. LXIV, coll. 1039- 1174). Paris: Garnier.

-, Migne J. P.(1882-1891). *Introductio ad syllogismos categoricos*. (PL, vol. LXIV, coll. 793- 892). Paris: Garnier.

-, Migne J. P. (1882-1891). *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*. (PL, vol. LXIV, coll. 875-891 ). Paris: Garnier.

### **Cantore P.**

-, Migne J. P. (1882-1891). *Verbum abbreviatum* (PL CCV, col. 25). Paris: Garnier.

### **Celso**

-, Rizzo, S. (2010). *Contro i Cristiani*. Milano: BUR.

### **Cicerone**

-, Malcovati, E. (1970). *Brutus*. Lipsia: Teubner.

-, Westman, R. (1980). *Orator*. Lipsia: Teubner.

-, Malcovati, E., Barone, G. e Cancelli, F. (2007). *Opere retoriche (Brutus, Orator, Rhetorica ad Herennium)*. Milano: Mondadori.

-, Hubbell, H.M. (1949). *De Inventione*. Londra: Heinemann.

-, Ferrero, L. e Zorzetti N. (1997). *Lo Stato; Le leggi; I doveri*. Torino: UTET.

-, Atzert, C. (1949). *De officiis*. Lipsia: Teubner.

-, Narducci, E. (2007). *I Doveri*. Milano: BUR

-, Narducci, E. (2010). *Dell'Oratore*. Milano : BUR

-, Ax, W. (1933). *De Natura deorum*. Lipsia: Teubner.

-, Calcante, M. (2007). *La Natura Divina*. Milano : BUR.

-, Reinhardt, T. (2002). *Topica*. Oxford: Oxford University Press.

-, Di Maria G. (1994). *Topica*. Palermo: L'epos.

-, Fedeli, P. (1971). *Laelius de Amicitia*. Milano: Mondadori.

-, Gigliozzi, E.M. (1993). *L'amicizia*. Roma: Newton Compton.

-, Resta Barrile, A. (1974). *Delle leggi*. Bologna: Zanichelli.

-, Giovini, R. (1996). *Partitiones oratoriae*. Roma : Herder.

### **Clemente alessandrino**

- , Le Boullec, A. (1997). *Les Stromates, Stromate VII*, (Sources Chrétiennes, 428), Paris : Cerf.
- , Rizzi, M. (2006). *Clemente Alessandrino. Stromati. Note di vera filosofia*. Milano: Paoline.

### **Cornificio**

- , Calcoli, G. (2a Ed. 1993). *Cornifici Rhetorica ad C. Herennium*. Bologna: Patron.
- , Cancelli, F. (2007). *La retorica a Gaio Erennio*. Milano: Mondadori.

### **Demostene**

- , Sarini, I. (2001). *Orazioni*. Milano: BUR.

### **Diogneto**

- , MARROU, H.I.(1951), *À Diognéte*. Parigi : Éditions du Cerf.
- , Norelli, E. (1991). *A Diogneto*. Milano: Edizioni Paoline.

### **Eusebio**

- , Del Ton, G. (1964). *Storia Ecclesiastica*. Roma: Desclée & Co.
- , Bardy, G. (1955). *Historia ecclesiastica* (in SC n° 41,). Parigi: Cerf.

### **Eucherio**

- , Migne, J.P. (1882-1891). *Epistola Paraenetica Ad Valerianum Cognatum* (PL 50 col 711 - 726D). Parigi: Garnier.

### **Eumenio**

- , Baehrens, W. (1911). *XII Panegyrici Latini*. Lipsia: Teubner.
- , Mynors, R.A.B. (1964). *XII Panegyrici Latini*, Oxford:Clarendon Press.

### **Euripide**

- , Albini, U. (1999). *Ifigenia in Taurine-Baccanti*. Milano: Garzanti.

### **Fortunaziano**

-, Calboli Montefusco, L. (1979). *Consulti Fortunatiani ars rhetorica*. Bologna: Patron.

### **Gellio Aulo**

-, Cavazza, F. (1985). *Le notti attiche*. Bologna: Zanichelli.

### **Girolamo**

-, *Gli uomini illustri. De viris illustribus / Hieronimus, (sanctus) ; a cura di Aldo Cerasa-Gastaldo*. - Firenze : Nardini, 1988.

-, Migne, J.P. (1882-1891). *De Viris Illustribus Liber Ad Dextrum* (PL vol. 23 col. 0181 - 0206B ). Parigi : Garnier.

### **Giuseppe Flavio**

-, Vitucci, G. (1974). *La guerra giudaica*. Mialno: Mondadori.

### **Giustino**

-, Girgenti, G. (1995). *Apologie*. Milano: Rusconi.

-, Visonà, G. (1988). *Dialogo con Trifone*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.

-, Gandolfo, G. (2004). *Le due Apologie*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.

### **Ignazio di Antiochia**

-, Moricca, U. (1922). *Le Lettere di Ignazio di Antiochia e di Policarpo*. Roma: Rivista Bylichnis.

### **Lattanzio**

-, Migne, J.P. (1882-1891). *Divinarum Institutionum Liber V* (PL 6 col. 0545 - 0630B). Parigi : Garnier.

### **Luciano**

-, Harmon, A.M. (1962). *Lucian, V: The passing of Peregrinus (LCL 302)*. London: W. Heinemann Ltd

-, Del Corno, D. (2004). *I filosofi all'asta ; Il pescatore, o, I morti tornano in vita ; La morte di Peregrino*. Milano:Rizzoli

### **Minucio Felice**

-. Paratore, E. (1971). *Minucio Felice, Octavius*. Bari: Laterza.

-, Pellegrino, M. (1967). *M. Minucii Felicis Octavius*. Torino: Paravia.

-, Moricca, U. (1933). *L'Ottavio*. Roma : Maglione.

### **Nuovo Testamento**

-, Nestle-Aland ( 1993). *Novum Testamentum Graece* (27° ed.). Stoccarda: Deutsche Bibelgesellschaft.

-, Beretta P. (2003). *Nuovo Testamento ( Greco, Italiano, Latino)*. Cinisello Balsamo: ed Paoline

### **Pindaro**

-, Isthm. 5,53 preso da GLNT V, 1345-6; 1363-4

-, Privitera, G. A. (1982). *Le istmiche*. Milano: Mondadori.

### **Platone**

-, Migliori, M. (2000). *Filebo*. Milano: Bompiani.

-, Reale, G. (2000). *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.

-, Reale, G. (1994). *Timeo*. Milano: Rusconi.

### **Plutarco**

-, Betz, H.D. ( 1974). *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature* (SCH3). Leida: Brill.

-, Meriani, A. e Giannattasio, R. (1998). *Licurgo e Numa, Lisandro e Silla, Agesilao e Pompeo, Galba, Otone* (vol. 6) Torino: UTET.

### **Quintiliano**

-, Pennacini, A. (2001). *Institutio oratoria*. Torino: Einaudi.

-, Frilli, O. (1993). *Istituzione oratoria*. Bologna: Zanichelli.

### **Qumran**

-, Moraldi, L. (1986). *I manoscritti di Qumran*. Torino: TEA.

### **Seneca**

-, Boella, U. (1995). *Lettere a Lucilio*. Torino: UTET.

-, Del Re, R. (1971). *Dell'ira; Della clemenza*. Bologna: Zanichelli.

### **Septuaginta**

-, Rahlfs, A. (1979). *Septuaginta*. Stoccarda: Deutsche Bibelgesellschaft.

### **Sesto Empirico**

-, Russo, A. (1972). *Contro i matematici*. Bari: Laterza.

### **Tacito**

-, Arici, A. (1983). *Storie; Dialogo degli Oratori; Germania; Agricola*. Torino: UTET

-, Soverini, P. (2004). *Agricola*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

### **Taziano**

-, Whittaker, M. (1982). *Oratio ad Graecos and fragments*. Oxford: Oxford Early Christian Texts.

### **Tertulliano**

-, Resta Barrile, A. (1994). *Apologetico*. Milano: Mondadori.

-, Paratore, E. (1972). *Apologetico*. Bari: Laterza.

## **Strumenti**

Coenen, L, Beyreuther, E., Bietenhard, H. (2000). *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB.

Forcellini E. (1965). *Lexicon totius Latinitatis*. Bologna: Forni.

Brown, F; Driver, S.R., Briggs, C.A (1952). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.

Friberg, T. (2000). *Analytical lexicon of the Greek New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books

Kittel, G. e Friederich, G. (1965-1968). *Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT)*. Brescia: Paideia.

Rossano P., Ravasi G., Ghirlanda A. (1988). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Cinisello Balsamo: edizioni Paoline.

Rusconi C. (1997). *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB.

Stupazzini, B. (2009). *Lessico ragionato della lingua latina*. Bologna: Zanichelli.

#### Studi

Abbagnano, N. (1971). *Dizionario di filosofia*. Torino:UTET.

Abbagnano, N. (1969). *Storia della filosofia I*. Torino: UTET.

Abbagnano, N., Foriero, G.(2005). *Le tracce del pensiero* . vol. 1. Milano: Paravia

Arcuri, L. (2000). *Manuale di Psicologia Sociale*. Bologna: Il Mulino

Arnim, von H.F.A. (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*. Stoccarda: Teubner.

Azzoni, G. (2004). *Éndoxa e fonti del diritto*, in G.A. Ferrari e M. Manzin, la retorica fra scienza e professione legale. Questioni di metodo, "Acta Methodologica" vol. 1. Milano: Giuffrè.

Bardy, G. (2002). *La conversione al Cristianesimo nei primi secoli*. Milano: Jaca Book.

Barthes, Roland (1972). *La retorica antica*. Milano, Bompiani.

Baudrillart, A. (1929). *Moeurs paiennes et moeurs chretiennes*, Cap. V, *L'enfant paien*. Paris : Librairie Bloud 1929, p. 259.

Berti, E. (1984) *Nuovi studi sulla struttura logica del discorso filosofico* Padova: Cedam.

Berti, E. (2009). *Profilo di Aristotele*. Roma: Edizioni Studium.

Burkert, W. (2003). *La religione greca*. Milano : Jaca Book.

Carnelutti, F. (1992). *La prova civile, Parte generale*, Milano: Giuffrè.

- Gatti, V. (1982). *Il discorso di Paolo ad Atene*. Brescia: Paideia.
- Garavelli B.M. (2006) *Manuale di Retorica*. Milano: Bompiani.
- Carter M. (1985). *Stasis and Kairs: Principles of Social Construction in Classic Rhetoric*. In *Rhetoric Review* vol. 7, n. 1.
- Cavalla, F. (1992). *Topica giuridica*, in *Enciclopedia del diritto* vol. XLIV. Varese: Giuffrè.
- Conte, G. B. (2007). *Letteratura latina 2. L'età di Cesare*. Firenze: Le Monnier. pag. 21
- DeLabriolle, P. (1924). *History of Literature of Christianity From Tertullian to Boethius*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- De Luca ,G. (1990). *Profilo storico del libero convincimento del giudice*. In *Quaderni del Consiglio supremo della magistratura* n. 50 p. 9-39. Roma.
- Diels H.-Kranz W. (1952) . *Die fragmente der Vorsokratiker, I-III*. Berlino: Weidmann.
- Dieter, O. (1950). *Stasis*. In *Speech Monographs* 17. Bloomington: Indiana University Press.
- Dodds, E.R. (1970). *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia: aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*. Firenze: La Nuova Italia.
- Eemeren, F.H. van, Grootendorst, R. & Snoeck Henkemans, A.F. (2002). *Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation*. Mahwah: Erlbaum.
- Eemeren, F.H. van, & Houtlosser, P. (2000). *Rhetorical analysis within a pragma-dialectical framework. The case of R.J. Reynolds*. *Argumentation*, 14, 3, 293-305.
- Eemeren, F.H. van, & Houtlosser, P. (2000). Strategic maneuvering: Maintaining a delicate balance. In F.H. van Eemeren & P. Houtlosser (eds.), *Dialectic and Rhetoric. The Warp and Woof of Argumentation Analysis*. Dordrecht etc.: Kluwer Academic, 131-59.
- Eemeren, F.H. van, Grootendorst, R. (2008). *Una teoria sistematica dell'argomentazione*. Milano-Udine: Mimesis.
- Eemeren, F.H. van. (2010). *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse. Extending the Pragma-Dialectical Theory of Argumentation*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Gadamer, H.G. (2001). *Verità e Metodo*. Milano: Bompiani.

- Gadamer, H.G. (2012). *Che cos'è la verità*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Giuliani, A. (2000). *Configurando una idea classica e una moderna di comunità*. Quaderni fiorentini n. 29: Milano : Giuffrè.
- Giuliani, A. ( 1971). *Il concetto di prova*. Milano: Giuffrè.
- Giuliani, A. (1975-77). *Prova e convincimento: profili logici e storici*. Quaderni fiorentini n. 98. Milano : Giuffrè.
- Gruter, J (1603). *Inscriptiones antiquae totius orbis romani*. Heidelberg
- Hadjadj, F. (2011). *Che cos'è la verità*. Torino: Lindau.
- Jacques F., & Scheid J. (2010). *Roma e il suo Impero. Istituzioni, economia, religione*. Bari: Laterza
- Jaeger, W. (1961-1967). *La teologia dei primi pensatori greci*. Firenze: La Nuova Italia.
- Lo Piparo, (2000). *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Roma-Bari: Laterza.
- Mazzarino, S. (1986). *L'impero romano*. Roma-Bari: BUL.
- Mazzeo, M. ( 2002). *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*. Milano: Edizioni Paoline.
- Meynet, R. (2008). *La retorica biblica*. Bologna: EDB.
- Montefusco, L. (1986). *La dottrina degli "status" nella retorica greca e romana*. Hildesheim: Olms-Weidmann.
- Nussbaum, Mc. (1996). *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Bologna: il Mulino.
- Penco C. (2009). *Logica antica e Logica moderna*. In "Quaderni di Ricerca in Didattica", n. 19.G.R.I.M. (Department of Mathematics, University of Palermo, Italy). Palermo:
- Piazza, F.(2008). *La Retorica di Aristotele*. Roma: Carocci.
- Piazza, F. (2000). *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*. Palermo: Novecento.
- Picard, G. Ch. (1957). *Civitas Mactaritana. Karthago*, 8, 77-78
- Places (Des), E. (1957). *Tendenza monoteistica agli albori del Cristianesimo in alcuni inni greci*. Roma: la Civiltà cattolica 108 p. 603-604

- Places (Des), E. (1964). *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu D'Homère à la patristique*. Parigi : C. Klincksieck
- Quasten, J. (1967). *Patrologia, I*. Casale Monferrato: Marietti.
- Ravasi, G. (2003). *Breve storia dell'anima*. Milano: Mondatori.
- Rigotti E., Greco Morasso S. (2010). *Comparing the Argumentum Model of Topics to Other Contemporary Approaches to Argument Schemes: The Procedural and Material Components*. *Argumentation* 24(4): 489-512.
- Rigotti E. (2008). *Locus a causa finali*. In: G. Gobber, S. Cantarini, S. Cigada, M. C. Gatti & S. Gilardoni (eds.) *L'analisi linguistica e letteraria 2008/2* (special issue) .
- Rigotti E., Rocci A. (2006). *Towards a definition of communication context*. In: M. Colombetti (ed.). *Studies in Communication Sciences. Communication Sciences as a Multidisciplinary Enterprise* 6(2): 155-180.
- Rigotti E., Greco Morasso S. (2009). *Argumentation as an object of interest and as a social and cultural resource*. In: N. Muller-Mirza and A.N. Perret-Clermont (eds), *Argumentation and Education*, New York: Springer.
- Rigotti E. (2009). *Whether and how Classical Topics can be Revived within Contemporary Argumentation Theory*. In: F.H. van Eemeren & B. Garssen(eds.). *Pondering on Problems of Argumentation*, 157-178. Springer.
- Rigotti E. (2006). *Relevance of Context-bound loci to Topical Potential in the Argumentation Stage*. *Argumentation* 20: 519-540.
- Rigotti E., Cigada S. (2004). *La comunicazione verbale*. Milano: Apogeo
- Rigotti E., Rocci A. (2002). *From argument analysis to cultural keywords (and back again)* . In: van Eemeren, F.H., Blair, A., Willard, C.A. & Snoek-Henkemans, F. (eds.), . *Proceedings of the Fifth Conference of the International Society for the Study of Argumentation, SicSat, Amsterdam*: 903-908
- Rigotti E., Rocci A. (2004). *From argument analysis to cultural keywords (and back again)*. In: F. van Eemeren & P. Houtlosser (eds), *The Practice of Argumentation*. Amsterdam: Benjamins.
- Rigotti, E. (2009). *Conoscenza e significato*. Milano: Mondatori.
- Rigotti E. (1993). *La sequenza testuale: definizione e procedimenti di analisi con esemplificazioni in lingue diverse*, in: "L'analisi linguistica e letteraria", n.1. Milano: Vita e Pensiero, pp.43-148.
- Riposati, B. (1947). *Studi sui Topica di Cicerone*. Milano: Editrice "Vita e Pensiero".
- Smith, W. (1867). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, vol. II*, Boston: Little, Brown, and Company.

Smith, W. (1867). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. III, Boston: Little, Brown, and Company

Snoeck Henkemans, A.F. (1992). *Analysing Complex Argumentation. The Reconstruction of Multiple and Coordinatively Compound Argumentation in a Critical Discussion*. Amsterdam: Sic Sat.

Sordi, M. (1984). *I cristiani e l'impero romano*. Milano: Jaca Book p.36.

Stark, R. (2007). *Ascesa e affermazione del cristianesimo*. Torino: Lindau.

Stark, R. (2010). *Le città di Dio. Come il cristianesimo ha conquistato l'impero romano*. Torino: Lindau.

Troeltsch, E. (1968). *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*. Napoli: Mora.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1900). *Asianismus und Atticismus*, Hermes XXXIV, p. 1 sgg (= ID., Kleine Schriften III, Berlin 1969, 223 sgg.).