

Daniele Di Rienzo

LACRIMAVI ERGO, FATEOR, ETIAM EGO:
ELEMENTI AUTOBIOGRAFICI
NEL PRIMO LIBRO DEL *DE EXCESSU FRATRIS* DI AMBROGIO

Abstract: The first book of the *De excessu fratris* is built around three main thematic strands, namely consolation, expression of grief, and praise of the deceased. Alongside Ambrose inserts many personal recollections: these are clearly autobiographical elements. The analysis is conducted according to two themes: the bond between the two brothers and the theme of grief. Four levels of autobiographical writing are recognisable: (1) a psychological one, linked to writing as *catharsis*; (2) the account of the lives of the two brothers is interpreted in the light of passages from the Bible; (3) Ambrose raises his own grief as an *exemplum* of how Christians should deal with the loss of a family member; (4) a Christological level, because Ambrose's personal grief is assimilated to that of Christ.

Il *De excessu fratris* di Ambrogio di Milano riproduce in due libri i discorsi tenuti dal santo vescovo in occasione della morte del fratello Satiro: il primo nel giorno stesso della morte, accanto al suo cadavere, di fronte all'intera comunità di Milano, il secondo a distanza di sette giorni. Il silenzio su questo lutto tenuto da Paolino, il biografo del vescovo¹, rende difficile stabilire con sicurezza una collocazione cronologica dell'evento. Secondo di tre fratelli (Marcellina la maggiore, Ambrogio il minore), Satiro si era occupato di avvocatura, aveva amministrato una provincia di cui non viene fatta precisa menzione nelle fonti, ma dopo l'elezione di Ambrogio a vescovo nel 374 aveva abbandonato ogni ufficio pubblico con l'intento di prendere in carico la gestione del patrimonio familiare

¹ La *Vita Ambrosii* redatta da Paolino di Milano è strettamente legata alla dimensione pubblica del santo; lo spiega bene Mohrmann 1975 nella sua *Introduzione*: «l'omissione di alcuni avvenimenti si può spiegare con lo scopo che egli si è prefisso: dare un ritratto di Ambrogio vescovo, illustrare il ruolo che egli ha avuto nella vita della Chiesa in stretto rapporto con la vita politica dell'epoca. Questo spiega, ad esempio, il silenzio di Paolino su Satyrus, l'amato fratello» (p. XXXII). Mi è particolarmente grato poter dedicare queste pagine alla memoria del prof. Antonio Vincenzo Nazzaro, che all'esegesi puntuale di molti testi ambrosiani ha dedicato, nella sua lunga carriera accademica e universitaria, numerosi e importanti saggi e articoli.

Daniele Di Rienzo, University of Naples Federico II, Italy, daniele.dirienzo@unina.it, 0000-0002-2157-2345
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Daniele Di Rienzo, *Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego: elementi autobiografici nel primo libro del De excessu fratris di Ambrogio*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1.06, in Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (edited by), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024*, pp. 37-52, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0676-1, DOI 10.36253/979-12-215-0676-1

e di sostenere il fratello nella risoluzione di questioni inerenti agli impegni e alle incombenze episcopali. Sopravvissuto fortunatamente a un naufragio di ritorno dall'Africa, dove si era recato per recuperare delle somme di danaro da un tal Prospero, aveva contratto una malattia che lo avrebbe condotto alla morte nel 378².

Il primo libro di quest'opera contiene un lungo discorso intessuto da una fitta trama di elementi tratti dalla tradizione della consolatoria latina e greca, su cui si intersecano, rappresentandone i momenti di maggiore commozione e intensità sentimentale, ampi squarci contrassegnati dall'espressione del dolore al ricordo del fratello e della vita trascorsa insieme. Il secondo libro, che riproduce le parole pronunciate a sette giorni di distanza, presenta in una prima parte toni più pacati e i consueti motivi paramitetici, mitigati dal riconoscimento della mortalità umana e del piano provvidenziale di Dio; la seconda propone una corposa trattazione sul mistero della resurrezione, che è poi il motivo cardine dell'intero percorso di consolazione³. La consapevolezza della resurrezione dissipa il dolore: il trascorrere del tempo consente di ricongiungersi in Cristo, ma la consolazione del futuro va anticipata al presente attraverso l'esercizio della volontà.

1. Il genere letterario

A poche ore dall'evento luttuoso Ambrogio trovò la forza, in virtù del proprio ufficio, di tenere un sermone di fronte al popolo che aveva seguito la processione funebre, parlando dal sagrato accanto al feretro che egli stesso aveva contribuito a sorreggere. Il suo eloquio è denso e al contempo elegante; se proclamato a un ritmo sostenuto ha una durata di circa settantacinque minuti, un arco di tempo alquanto esteso; questo dato lascia credere che, rispetto al discorso realmente pronunciato, il testo sia giunto a noi in forme rielaborate, non solo dal punto di vista formale ma anche contenutistico: sembra poco credibile che il sermone previsto nel rito funebre potesse avere una tale dilatazione temporale, se pur si voglia concedere ad Ambrogio l'attenuante del dolore e si voglia pensare che l'assemblea volesse manifestare fino in fondo la vicinanza al proprio pastore⁴.

² La morte di Satiro è stata collocata in diverse date, a seconda dell'interpretazione di alcuni eventi storici richiamati nel discorso; si è pensato in passato al 375, ma Paredi 2015 (pp. 167-171) e Faller 1955 (pp. 86 s.) propendono con ottime ragioni per il 378. Una ricostruzione delle diverse posizioni in Banterle 1985, pp. 10-11. Senza basare la sua affermazione su alcuna fonte, Repossi 2013 indica una data precisa: il 17 settembre 379 (p. 64). Un'ampia ricostruzione e introduzione alle principali questioni poste da questo primo discorso in Durner 2021, pp. 120-140.

³ È Ambrogio stesso, in un passaggio del suo commento ai Salmi, a presentare in questo modo i due discorsi: cfr. in *psalm.* 1, 51 e *de resurrectione quidem plurima scripturarum sunt testimonia, quae non praetermisimus in libris Consolationis et Resurrectionis*.

⁴ Sulle modalità di scrittura di Ambrogio siamo abbastanza informati: molte delle sue opere sono frutto della rielaborazione di omelie pronunciate in svariate occasioni, poi accorpate intorno a tematiche di natura esegetica o pastorale. Ce ne parla lui stesso nell'*epist.* 47, 1-2 a Sabino: *non enim dictamus omnia, et maxime noctibus, quibus nolumus aliis graves esse ac molesti; tum quia ea quae dictantur, impetu quodam prouunt, et profluo cursu feruntur. Nobis autem quibus curae est senilem sermonem familiari usu ad unguem distinguere, et lento quodam figere gradu,*

Se consideriamo il testo un λόγος ἐπιτάφιος, alla stregua di una *laudatio funebris*, è utile richiamare le indicazioni che in tal senso forniva Menandro retore (2, 11), secondo il quale il discorso funebre pronunciato per coloro che erano defunti da tempo doveva tendere verso l'enfasi della componente eulogica, mentre invece per i morti di recente doveva privilegiare la componente patetica:

διαιρεθήσεται δὲ ὁ ἐπιτάφιος λόγος, ὁ παθητικός, ὁ ἐπὶ προσφάτῳ
τῷ τεθνεῶτι λεγόμενος, τοῖς ἐγκωμιαστικοῖς κεφαλαίοις, πανταχοῦ
ἐφεξῆς ἐκάστῳ τῶν κεφαλαίων παραμειγνυμένου τοῦ πάθους⁵.

Ambrogio sembra voler contemperare queste due direttive, poiché indulge spesso ad abbandoni patetici proprio nei passaggi in cui celebra le buone azioni e la statura morale del fratello. Parimenti nel capitolo sulla μονωδία, una forma di lamento pubblico in cui si esprimeva tutto il proprio dolore per il defunto, Menandro raccomandava (2, 16):

ἔστω δὲ μὴ πέρα τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ἐπῶν ὁ λόγος διὰ τὸ μὴ
ἀνέχεσθαι τοὺς πενθοῦντας μακρὰς σχολῆς μεδὲ λόγων μήκους ἐν
συμφοραῖς καὶ ἀκαιρίαις⁶.

La ricchezza tematica del testo di Ambrogio, dunque, che è data dalla trama dei motivi desunti da varie tradizioni letterarie insieme alla solida e sapiente organizzazione delle parti, lascia credere che il testo a noi giunto restituisca senz'altro in buona misura la sequenza dei contenuti declamati dalla viva voce del vescovo, ma che sia il frutto di una capillare opera di riscrittura nata dall'intenzione di far convergere in un'unica direzione alcuni scopi diversificati; tra questi, sono da evidenziare la proclamazione della lode del defunto, l'espressione del dolore della famiglia e infine le parole di conforto che si offrono a chi sta vivendo lo strazio di una perdita. Queste tre componenti si intersecano senza che vi sia, per ognuna, una sezione specifica, dal momento che sono presentate con l'esplicita volontà di ordire un discorso che nel continuo intrecciarsi di motivi non può essere definito *tout court* una *laudatio funebris*, anche perché è attraversato da meditazioni di natura teologica; non è soltanto una *consolatoria*,

aptius videtur propriam manum nostro affigere stylo; ut non tam deflare aliquid videamur, quam abscondere: neque alterum scribentem erubescamus, sed ipsi nobis conscii sine ulle arbitro, non solum auribus, sed etiam oculis ea ponderemus, quae scribimus. Il biografo Paolino ci dice che scriveva di sua mano durante le sue infaticabili *lucubrationes* (cfr. 38, *nec operam declinabat scribendi propria manu libros, nisi cum aliqua infirmitate corpus eius adtineretur*); la grande capacità di concentrazione di Ambrogio di fronte al testo è stata raccontata in un passo memorabile da Agostino (*conf.* 6, 3, 3).

⁵ «Il discorso funebre, quello teso a commuovere, proclamato per il morto di recente, sarà suddiviso secondo le sezioni dell'elogio, mentre l'espressione del dolore sarà dappertutto mescolata, ma in maniera ordinata, secondo la successione di ciascuna sezione». Nel capitolo sul λόγος παραμυθητικός, cioè la consolazione offerta ai familiari, Menandro ingiungeva (2, 9) ἔστω δὲ σύμμετρον καὶ τοῦτο τοῦ λόγου τὸ μήκος («la durata di questo discorso sia convenientemente moderata»).

⁶ «Questo discorso non dovrebbe superare le centocinquanta righe di lunghezza: chi soffre non tollera lunghi ritardi o sermoni prolungati nei momenti di sventura e infelicità».

perché al solido apparato dei *topoi*, anche di ascendenza classica, fanno da contraccolpo gli slanci patetici del dolore (laddove l'obiettivo del *consolator* è quello di richiamare il *consolandus* alla fermezza e al contenimento dell'afflizione); non è soltanto una *μονωδία*, perché la vena patetica, giustificata sul piano temporale dal fatto che l'evento era quanto mai recente, appare solidamente bilanciata dal rigoroso andamento raziocinante delle due componenti appena richiamate e dalla proposizione di una sicura prospettiva escatologica⁷.

La sostanza complessa di questo primo discorso probabilmente nasceva da una singolare condizione: come Cicerone – che nella triste occasione della morte di Tullia si era risolto a scrivere una *epistula ad se ipsum* per riflettere, sulla scorta dell'aureo *περί πένθους* del filosofo accademico Crantore, ispirato al principio della *μετριοπάθεια*, sulle giuste parole del conforto – così Ambrogio, pastore di anime, è contemporaneamente in questa vicenda il *consolandus* e il *consolator*. Egli si trova dunque a dover affrontare al cospetto della comunità il proprio dolore, reso pubblico dalla sua condizione di vescovo; quest'ultima gli impone di proclamare sulla scorta della Scrittura, insieme alla lode del fratello, anche la parola del conforto per sé, per la sorella Marcellina e per l'intera comunità, che alla figura di Satiro era molto legata. È agevole immaginare come il flusso delle parole, dettate insieme dal dolore e dalla dottrina, fosse di notevole dovizia e dignità, ma l'equilibrio del discorso così come noi possiamo leggerlo oggi è verosimilmente il frutto di un'operazione di riscrittura rispetto a quanto pronunciato quel giorno, con un intento molto preciso: quello di restituire e fissare attraverso la parola scritta, fruita da un lettore postumo, l'andamento, il ritmo e le movenze di un discorso che si ascolti *ex tempore*; e soprattutto ricreare, attraverso un sapiente uso delle strategie retoriche, l'emozione di assistere e partecipare a un dolore familiare elevato alla dimensione di un lutto collettivo⁸.

⁷ Sul tema dell'elaborazione in forma scritta dell'elogio funebre e della consolazione da offrire ai familiari in ambito cristiano si vedano, pur all'interno di una bibliografia comprensibilmente ampia, alcuni titoli: Favez 1937; von Moos 1971-1972; Pizzolato 1985; Scourfield 2013. Particolarmente significative, nel passaggio dalla *consolatio* pagana a quella cristiana, le esperienze di Gerolamo (cfr. Scourfield 1993) e di Ambrogio (cfr. Chiecchi 1999).

⁸ Di questa particolare dimensione del *De excessu fratris* era consapevole Ennodio di Pavia, che in una epistola scritta a un tal Armenio per la perdita del figlio così si esprimeva (*epist.* 2, 1 = 34, 3 Vogel): *Ambrosius noster decedentem germanum teste afflictionis suae libello prosecutus est. Quem cum recenset secuta proles, et scriptoris bene meminit et in Satyri fratris eius obitu lamenta coniungit, quia eius provisione contigit recentem dolorem ostentare, dum loquitur, et ante legentum oculos semper exalantia spiritum iam diu defuncti membra monstrare nec umquam pati veteriscere relationis fide funus quod anni potuerunt sepelire transacti* («Il nostro Ambrogio accompagnò il fratello che si allontanava da questa vita con uno scritto che testimonia la sua afflizione. Nel leggerlo, le generazioni successive ben si ricordano dello scrittore e ne congiungono idealmente il lamento alla morte di suo fratello Satiro, perché grazie alla sua lungimiranza riesce a mostrare intatto il suo dolore mentre parla, e innanzi agli occhi di chi legge riesce a far vedere le membra di uno defunto ormai da tempo mentre esalano lo spirito, e non permette, grazie alla sincerità del suo racconto, che mai invecchi nel ricordo quel funerale che gli anni trascorsi avrebbero ben potuto seppellire»); sul rapporto di Ennodio scrittore di epistole consolatorie con Ambrogio, cfr. Di Rienzo 2024, pp. 48-50.

La necessità di rendere il più possibile vibrante il dettato del sermone, e soprattutto di conservare anche per i lettori futuri un effetto di ‘presa diretta’, rendeva necessario acuire alcuni aspetti patetici e soprattutto enfatizzare l’intensità della voce del parlante, dell’io. È sulla base di questa necessità che, alle tre componenti prima individuate e tra loro fortemente interconnesse, cioè *laudatio*, *consolatio* e *μονωδία*, sarei propenso a ritenere che se ne aggiunga, in base a una deliberata strategia comunicativa, anche una quarta: la componente autobiografica⁹. Non è un caso se un autore così riservato e austero come Ambrogio, che anche nelle sue epistole difficilmente si lasciava andare a confidenze personali¹⁰, abbia scelto l’occasione di questo scritto per riversare in esso alcuni ricordi e racconti di esperienze vissute insieme al fratello. Proveremo a definire alcune modalità nella scrittura ambrosiana di questa componente autobiografica attraverso due temi cardine: la condivisione col fratello della stessa anima e il motivo del disorientamento interiore accompagnato dal pianto.

2. Animae dimidium meae

Lo schema del discorso funebre obbligava a ricostruire vicende o proporre aneddoti significativi della vita del defunto; ma per soddisfare questa comprensibile aspettativa dell’uditorio Ambrogio decide di partire da un assunto, e cioè che la sua vita e quella di Satiro erano state interdipendenti: ripercorrere con la memoria gli eventi della vita del fratello, dunque, implicava da un lato il recupero di una storia familiare contrassegnata dal loro forte senso di unione, dall’altro la proposizione di una propria storia interiore. Esprime con lucida consapevolezza questa prospettiva in un passaggio tratto da un paragrafo iniziale, in cui già traspare un’ammirevole perspicacia nel definire la propria condizione psicologica (*exc. Sat. 1, 6*):

⁹ In queste pagine si farà riferimento a ‘elementi autobiografici’, senza la pretesa di voler inserire il testo ambrosiano tra le opere che condividono i criteri formulati, per la definizione di questo genere, da Lejeune 1975; sull’autobiografia antica cfr. Misch 1950 e Stok 1996. Sul dibattito maturato nel corso degli anni intorno alla definizione delle caratteristiche tipologiche del *De excessu fratris*, cfr. Banterle 1985, che alle pp. 12 ss. ricostruisce in maniera cursoria la storia della diversa valutazione datane dai critici nel corso del XX secolo. In un’antica dissertazione, Rozynski 1910 inquadrava il testo nel genere del *λόγος παραμυθητικός*; non perfettamente perspicua la posizione dello Albers 1921, che lo considerava una *μονωδία*, ma nel senso di *laudatio funebris*, tanto da apporre questo titolo alla sua edizione, nonostante Menandro retore delimitasse il senso di *μονωδία* all’esternazione del dolore (cfr. 2, 16 τί τοίνυν ἡ μονωδία βούλεται; θρηνεῖν καὶ κατοικτιζεσθαι). Banterle 1985, propenso a sua volta a considerare l’opera come una articolata *consolatio*, individuava una «effusione sentimentale che, permeandola tutta, ci rivela i tenerissimi legami di affetto che univano i due fratelli tra loro» (p. 13), senza però riportare con precisione la dimensione di questa componente affettiva nell’ambito di un genere di riferimento.

¹⁰ In *epist.* 5 (4 M.) dichiara di essere stato indisposto; in *epist.* 7 (37 M.) parla di amicizia, mentre in *epist.* 11 (29 M.) delle sue *lucubrationes*; in *epist.* 24 (82 M.) si presenta in veste di *iudex* che deve tenere una *episcopal audientia*; in *epist.* 32 (48 M.) chiede a un amico di giudicare i suoi scritti. Sul tema della autorappresentazione di Ambrogio nelle epistole, cfr. Sullivan 1966 e Piepenbrink 2022 (quest’ultima si focalizza soprattutto sull’immagine pubblica di Ambrogio nel suo rapporto con il potere politico).

*Numquam enim in me totus fui, sed in altero nostri pars maior amborum, uterque autem eramus in Christo, in quo et summa universitatis, et portio singulorum est*¹¹.

Attraverso questo linguaggio, già intrinsecamente legato a una dimensione intimista¹², Ambrogio ricerca non già una cifra di peculiarità nella storia irripetibile della propria vita, quanto una presentazione di sé in rapporto alla vicenda esistenziale del fratello, in un continuo gioco di rifrazione della propria anima in quella di Satiro, e di entrambe in quella dimensione caleidoscopica in cui ogni atto è uno e al contempo molteplice, e cioè Cristo, che riassume in sé ciascuna storia singola e la connette in una dimensione totalizzante. L'esperienza della fede condivisa rappresentava infatti per loro uno spazio di allineamento delle proprie aspettative, e ne aveva reso simili, anzi sovrapponibili, tutte le ambizioni e gli aneliti. Così come avevano conservato integro un *patrimonium* familiare che non era stato ripartito tra i fratelli, dice nel paragrafo successivo, allo stesso modo avrebbero dovuto conservare indiviso il *tempus*, considerando che la loro vita era trascorsa in una inseparabile comunanza di intenti. Sulla scia di questa riflessione, in cui comincia ad affiorare lo spazio memorialistico che diventerà più cospicuo nei paragrafi successivi, si inserisce il momento della *μνηδία*. Sulla scorta di una probabile indicazione da manuale di retorica che si trova tematizzata in un passo di Menandro, il quale consigliava di menzionare anche il dolore degli animali separati dal proprio compagno, Ambrogio prorompe in questa esternazione (*exc. Sat. 1, 8*):

*Nunc vero, frater, quo progrediar, quove convertar? Bos bovem requirit, seque non totum putat, et frequenti mugitu pium testatur adfectum, si forte defecerit, cum quo ducere collo aratra consuevit: et ego te, frater, non requiram? Aut possim umquam oblivisci tui, cum quo vitae huius semper aratra sustinui, labore inferior, sed amore coniunctior, non tam mea virtute habilis quam tua patientia tolerabilis, qui pio semper sollicitus adfectu latus meum tuo latere saepiebas, caritate ut frater, cura ut pater, sollicitudine ut senior, reverentia ut iunior? Ita in unius necessitudinis gradu complurium mihi necessitudinum officia pendebas, ut in te non unum, sed plures amissos requiram*¹³.

¹¹ «Non sono mai stato completamente in me stesso, ma la parte più cospicua di entrambi si trovava nell'altro, e l'uno e l'altro eravamo in Cristo, in cui risiede il tutto nella sua totale completezza, come in ogni singola parte».

¹² L'uso del termine *portio* lascia già presagire una sensibilità di sapore agostiniano (cfr. *conf. 1, 1, 1 et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae*), sebbene sia da rilevare la pregnante consonanza con un passaggio dell'epistola ai Colossesi, in cui si ribadisce il primato del Cristo, il solo nel quale abiti il *πλῆρωμα*: cfr. Col 1, 18 s. *et ipse est caput corporis ecclesiae qui est principium primogenitus ex mortuis ut sit in omnibus ipse primum tenens, quia in ipso conplacuit omnem plenitudinem habitare*.

¹³ «Ma ora, fratello mio, dove andrò, a chi mi rivolgerò? Il bue cerca il bue, si trova incompleto e con incessante muggito esprime il suo pietoso affetto, se gli è venuto a mancare il compagno con cui era consueto trascinare l'aratro: ed io, fratello mio, non sentirò la tua mancanza? O potrei mai dimenticarmi di te, del fratello con cui ho trascinato il giogo di questa vita, inferiore nella resistenza alla fatica, del tutto congiunto a te nell'amore, non tanto capace per mia forza

Si propone il motivo della coesistenza, in un'unica persona, di rapporti di *necessitudo* di vario livello, per meglio connotare un legame affettivo che sfugge a una definizione sentita come limitante. Nel compiere questa operazione, però, mi pare che Ambrogio metta in atto una precisa strategia comunicativa in cui è possibile ravvisare un interessante marcatore del livello di autobiografismo di questo testo. In tal senso, infatti, un celebre antecedente si trovava addirittura in un'opera che è a fondamento della letteratura, l'*Iliade*. Nel vano tentativo di distogliere Ettore dalla guerra e impedirgli di scendere in campo, lì dove infuriava la battaglia presso le porte Scee, Andromaca aveva sciolto tra le lacrime la sua breve, dolente autobiografia, rievocando con pena l'eccidio dei genitori e dei nobili fratelli per mano dell'implacabile Achille, nonché la morte della madre, per poi rivolgersi al marito con queste parole (*Il.* 6, 429 s.):

Ἔκτορ ἄτὰρ σὺ μοί ἐσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ
ἦδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης¹⁴.

Andromaca sapeva che Ettore, forse non in quell'occasione, ma comunque presto, l'avrebbe abbandonata, e parlare della propria storia con accenti patetici significava congiungere al futuro compianto del marito anche quello per la propria sciagurata parabola esistenziale. Memore forse di questo antecedente, anche in ambito latino la Briseide ovidiana, da appassionata e risentita amante, scaglia parole infuocate contro Achille, che non aveva opposto una reazione adeguata contro la prepotenza di Agamennone e si era piegato di fronte all'ordine ingiusto del comandante dell'armata greca. Dopo aver ricostruito la storia della sua famiglia distrutta dall'uomo con cui ora condivideva il letto, del marito trucidato insieme ai suoi tre fratelli, e aver dato voce al dolore derivato dal suo doppio rapimento, così prorompe (*epist.* 3, 51 s.):

*Tot tamen amissis te compensavimus unum;
tu dominus, tu vir, tu mihi frater eras*¹⁵.

a resistere, quanto grazie alla tua tenacia, tu che sempre, sollecito di pietoso affetto, col tuo fianco proteggevi il mio fianco, amoroso come un fratello, in pensiero per me come un padre, pieno di premura come uno più anziano, e di rispetto come uno più giovane? In tal modo, nel nome di un unico legame, mi offriv i servigi di una molteplicità di vincoli parentali, così che ora in te io sento la mancanza non di uno solo, ma di molti familiari». Le *nuances* lucreziane (2, 355-366) e virgiliane (*georg.* 3, 518 *maerentem ... fraterna morte iuvenum*) sono una soluzione artistica adottata per mettere in pratica le indicazioni di Men. Rhet. 2, 16 ἐχέτω δὲ μνήμην καὶ ζῶν ἀλόγων, οἷον οὐδὲ ἄλογα ζῶα, οἷον βοῦς ἢ ἵππος ἢ κύκνος ἢ χελιδὼν, ἀνέχεται χωριζόμενα ἀλλήλων, ἀλλ' ἐπισημαίνει τῇ φωνῇ ὀδυρόμενα («si faccia menzione anche dei muti animali; per esempio 'nemmeno gli animali, pur privi di parola – un bue, un cavallo, un cigno o una rondine – sopportano di rimaner privi l'uno dell'altro, ma col loro verso manifestano l'afflizione!'»).

¹⁴ «Ettore, tu per me sei padre e nobile madre, ed anche fratello, tu per me sei vigoroso marito». In ambito greco il passo omerico divenne un *topos*, e fu ripreso nell'immaginario tragico da Eschilo, nel momento in cui Elettra riconosce in Oreste una 'quadruplici persona' (cfr. *Cho.* 238-243a); da Sofocle (cfr. *El.* 1147 s.); da Euripide (cfr. *Alc.* 646 s. ed *Hec.* 280 s.).

¹⁵ «In te solo trovai il compenso per tanti beni perduti; tu eri per me signore, marito, fratello». Il motivo continuò ad essere impiegato; di particolare efficacia, ad esempio, l'*incipit* dell'epistola inviata da Eloisa ad Abelardo dopo la lettura della sua I epistola, conosciuta come

Il motivo, quindi, sembra di squisita ascendenza letteraria, ma dalla voce di un vescovo che confessa il proprio disorientamento interiore insieme al dolore della sua famiglia, e che poi rielabora in forme retoricamente rifinite il proprio pensiero, è lecito aspettarsi un incremento di senso, rispetto alla lettera del discorso, anche quando siano presenti sottili riferimenti di provenienza dotta. Sarei propenso a leggere questa notazione sul legame tra Satiro e Ambrogio, un legame non riducibile alla fraternità di sangue, alla luce di un racconto evangelico dei sinottici: avvertito da alcuni sul fatto che la madre e i fratelli chiedevano di lui, Gesù risponde dicendo che madre e fratelli erano per lui coloro che fossero disposti a seguire la volontà del Padre. Leggiamo il passo secondo il Vangelo di Luca (8, 19-21):

19. *Venerunt autem ad illum mater et fratres eius et non poterant adire ad eum prae turba* 20. *et nuntiatum est illi mater tua et fratres tui stant foris volentes te videre* 21. *qui respondens dixit ad eos mater mea et fratres mei hi sunt qui verbum Dei audiunt et faciunt*¹⁶.

Si è preferito riportare il testo di Luca perché a questo evangelista Ambrogio dedicò una delle sue imprese esegetiche più ragguardevoli, ovvero il capillare commento contenuto in un'opera del 378, la *Expositio evangelii secundum Lucam*, che è il frutto dell'assemblaggio di vari sermoni proclamati nel corso degli anni precedenti; nel commentare lungamente il versetto 19, il vescovo articola questo ragionamento (in *Luc.* 6, 36):

*Moralis magister, qui de se ceteris praebebat exemplum, atque ipse praeceptor, ipse etiam suorum exsecutor est praeceptorum. Praescripturus enim ceteris quoniam qui non reliquerit patrem et matrem suam non est filio dei dignus, sententiae huic primus ipse se subicit, non quo maternae refutet pietatis obsequia — ipsius enim praeceptum est: qui non honoraverit patrem et matrem morte morietur — sed quia paternis se mysteriis amplius quam maternis affectibus debere cognoscat. Neque tamen iniuriose refutantur parentes, sed religiosiores copulae mentium docentur esse quam corporum*¹⁷.

Historia calamitatum mearum. Nel maestro la giovane donna aveva condensato il suo intero mondo affettivo; egli, come è noto, era ormai lontano e irraggiungibile, e, prima di vergare nella lettera le sue dolenti confessioni, così si esprime, con movenze senecane, nella *inscriptio* (*epist.* 2): *Domino suo immo patri, coniugi suo immo fratri, ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror, Abaelardo Heloisa* («Al suo signore, anzi padre; a suo marito, anzi fratello; la sua ancilla, anzi figlia; sua moglie, anzi sorella: Eloisa ad Abelardo»).

¹⁶ I passi paralleli sono Mt 12, 47-50 e Mc 3, 32-35.

¹⁷ «Il maestro che insegna la morale, che offre l'esempio della propria vita agli altri, ed è egli stesso precettore, è al contempo anche esecutore dei suoi precetti. Nell'impartire agli altri il comandamento secondo cui chi non abbia lasciato il padre e la madre non è degno del Figlio di Dio, infatti, egli si sottopone per primo a questa idea, non perché rifiuti gli obblighi dell'amore materno — dello stesso infatti è il precetto 'chi non onora il padre e la madre morirà' — ma perché sappia di doversi dedicare più ai misteri del Padre che non all'affetto materno. E tuttavia i genitori debbono essere respinti non per un motivo ingiusto, ma perché ci viene insegnato che i vincoli spirituali sono più sacri di quelli corporali».

Il passaggio proposto presenta una lettura 'morale' del passo evangelico, e mette in primo piano la figura del *magister*; il primo Maestro è naturalmente Gesù, al cui esempio debbono conformarsi quanti intendano svolgere una funzione di guida. Per assolvere questo ufficio, e quindi realizzare la pienezza nella sequela di Cristo, è necessario abbandonare i legami di questo mondo per dedicarsi esclusivamente alle opere del Padre. Il legame con i confratelli non sarà dunque definito dal vincolo di parentela, ma dall'affinità spirituale e dalla comune scelta di abbandonarsi a questa dimensione dello spirito. Anche Ambrogio aveva assunto su di sé l'impegno di essere una guida per il popolo di Milano: egli era un *magister* e gli correva l'obbligo, quindi, di essere un *exemplum* per tutti; nella scelta di vivere una vita cristiana aveva poi trovato in Satiro un compagno, un fratello che aveva operato una scelta consimile. È in questo senso, quindi, che va spiegata l'espressione *in unius necessitudinis gradu complurium mihi necessitudinum officia pendebas* del paragrafo 8: la comune scelta di vivere alla luce della Parola non aveva semplicemente rafforzato il loro legame di fratelli, ma ne aveva completamente ridisegnato gli orizzonti; non più semplicemente fratelli per stirpe, ma per la scelta comune di vivere per Dio e la chiesa, tanto che l'attitudine dell'uno nei confronti dell'altro temperava le peculiarità di tante relazioni parentali, sussunte dallo schema di rapporto ispirato alle parole evangeliche; fratello non di sangue, ma di fede (*caritate ut frater*), baluardo di protezione come un padre (*cura ut pater*), fonte di amorevole attenzione come da parte di un avo (*sollicitudine ut senior*), nello spirito di rispetto tipico di chi riconosce nel fratello la santità della comune scelta (*reverentia ut iunior*). In queste parole, scritte col gusto di una persona che ben conosceva i dettami della retorica, si cela dunque un frammento di storia personale.

Il tema della inestricabile condivisione di vita e ideali permea ancora la sezione centrale del discorso, e ritorna dominante nel paragrafo 34, in cui Ambrogio esprime in toni drammatici il desiderio di tornare alla casa del Padre per ricongiungersi al fratello, ma sente al contempo il pungolo della responsabilità nei confronti della sorella; tuttavia, riconosce di non saper vivere senza Satiro¹⁸. L'indissolubile legame che li univa in una sola anima si rifletteva anche in un dato esteriore, ma significativo: i due fratelli si assomigliavano in maniera impressionante, tanto che uno dei motivi di soddisfazione per Ambrogio con-

¹⁸ Cfr. exc. Sat. 1, 34 *Quid enim mihi sine te potest esse iucundum, in quo omnis semper fuit nostra iucunditas? Aut quid diutius in hac vita degere iuvat atque in terris morari, in quibus tamdiu iucunde viximus, quamdiu simul viximus!* («Cosa mai ci potrà essere di piacevole per me senza di te, in cui era sempre riposta ogni mia gioia? O a che mi giova rimanere più a lungo in questa vita e attardarmi su questa terra, sulla quale a lungo siamo vissuti nella gioia, fintantoché siamo vissuti insieme!»). In exc. Sat. 1, 37 lamenta il fatto di esser rimasto *superstes* al fratello, e di aver dovuto rendere a lui gli onori funebri che sperava di ricevere dalle sue mani: *Nunc vero ipse meae vitae superstes, quod sine te solacium capiam, qui solus maerentem solari solebas, excitare laetitiam, maestitudinem propulsare?* («Ora invece, superstita alla mia stessa vita, quale consolazione potrò mai avere, dal momento che tu solo eri solito confortarmi nella tristezza, suscitare la mia allegria, scacciare la mia amarezza?»).

sisteva nell'equivoco in cui cadevano le persone, che spesso non erano in grado di distinguerli a prima vista (*exc. Sat. 38 s.*):

Nescio qua enim expressione mentis, qua corporis similitudine alter in altero videbatur. Quis te aspexit, qui non me visum putaret? Quotiens aliquos salutavi, qui, quoniam te prius consalutaverant, se a me iam dicerent salutat! [...] Quam gratus error, quam iucunda prolapsio, quam religiosa fallacia, quam suavis calumnia! Neque enim de tuis erat aliquid aut factis aut sermonibus, quod timerem, qui mihi tua laetabar ascribi.¹⁹

Il tema della *similitudo* tra i due fratelli non si limita a registrare una semplice caratteristica somatica, dal momento che pone la questione dell'identità condivisa tra Ambrogio e Satiro, delle loro scelte esistenziali tra loro assimilabili e al contempo complementari, tanto da portarli a vedere ognuno nell'altro un proprio doppio spirituale. L'estrema somiglianza fisica, ridefinendo i contorni della propria individualità in un rispecchiamento reciproco, ci restituisce l'immagine del più perfetto esempio di φιλαδελφία che il mondo antico abbia concepito, ovvero quello di due gemelli, che si nutrono di un amore simmetrico, al punto che se il destino priva l'uno del conforto dell'altro, il sopravvissuto sublima il suo dolore fino a divenire un simulacro vivente del morto, poiché ne preserva l'immagine²⁰. Ambrogio e Satiro non erano certo gemelli, eppure l'insistenza sul tema dell'identità somatica sembra voler richiamare, per poi capovolgerlo, l'antico schema dei gemelli tragici, o comunque antagonisti, che annoverava molteplici esempi nel mondo del mito (basti pensare a Egitto e Danao, Eteocle e Polinice, Oto ed Efialte, Anfione e Zeto, solo per citare i più noti), come in quello biblico (Giacobbe ed Esaù) o della leggenda (Romolo e Remo); un archetipo positivo potrebbe essere individuato invece nella vicenda di Castore e Polluce, il cui amore fraterno riesce a superare le leggi della morte, oppure nell'esempio storico dei santi Cosma e Damiano, i gemelli taumaturghi del III secolo. Il fatto che Ambrogio voglia rappresentare sé stesso e Satiro come una coppia gemellare dolorosamente divisa mi pare sostenibile se diamo il giusto peso a una spia testuale di un certo rilievo; il tema dello scambio di persone, l'*error* che diventa *gratus* ad Ambrogio, che prova soddisfazione nel sapersi identificato con il fratello, è infatti una diretta diramazione dal veloce episodio tratto dal decimo canto dell'*Eneide*, quando i due gemelli figli di Dauco cadono per mano di

¹⁹ «Non so per quale impulso dello spirito, per quale somiglianza fisica sembravamo l'uno specchio dell'altro. Chi ti vedeva, e non pensava di aver visto me? Quante volte ho salutato persone che, avendo già scambiato con te il saluto, mi dicevano di averlo da me già ricevuto! [...] Che gradito errore, che amabile svista, devoto inganno, dolce falsità! Non nutrivo alcun timore riguardo alle tue azioni o alle tue parole; anzi, provavo gioia quando le attribuivano a me».

²⁰ Sul tema della visione dei gemelli nella cultura romana si veda l'informato saggio di Mencacci 1996. Il tema dei *simillimi* non è soltanto letterario: basti pensare al caso dei *Servilii*, molto famosi ancora nella tarda età repubblicana; ne parla tra gli altri anche Cic. *Luc. 56 Fac enim antiquos illos Servilios, qui gemini fuerunt, tam similis quam dicuntur, num censes etiam eosdem fuisse? Non cognoscebantur foris, at domi; non ab alienis, at a suis.*

Pallante; i due erano così identici che persino i genitori incorrevano in errori di riconoscimento, che per loro erano fonte di piacere: *Aen.* 10, 390 ss. *Vos etiam, gemini, Rutulis cecidistis in agris,/ Daucia, Laride Thymberque, simillima proles,/ indiscreta suis gratusque parentibus error*²¹. Ambrogio considerava talmente pregnante l'idea di una somiglianza fisica quale specchio di una comunanza spirituale, da annotare come fosse per lui motivo di consolazione interiore che ogni atto compiuto dal fratello fosse ascrivito alla sua persona; ma come per il motivo della *necessitudo*, che legava i fratelli in nome di un vincolo spirituale più che naturale, anche per questo tema della *similitudo* siamo di fronte a una possibilità di lettura che svincola la notazione dal puro livello anedddotico (i due fratelli erano come due gocce d'acqua) verso un livello trascendente: erano identici l'uno all'altro perché pervasi dalla medesima aura, quella dell'appartenenza a Cristo, che li rendeva uguali; ed è in questo senso che parlare della vita di Satiro implicava anche, in filigrana, un racconto di sé.

3. Excepi plagam quam ferre non possum

Il disorientamento interiore che scaturisce dal dolore di una perdita è una componente psicologica in certa misura prevedibile, in quanto topica, ma che consente anche di inquadrare il testo alla luce di un'angolazione autobiografica. È nei passaggi in cui si fa più pressante la *μωραδία*, contrassegnata ad esempio dall'insistenza sul motivo del *quid agam*, che Ambrogio non ha esitazioni nel rappresentare sé stesso come in preda a un'acerba afflizione, e si rassegna a offrire al fratello l'unica risorsa che oramai possiede, ovvero il *munus* delle lacrime (*exc. Sat.* 1, 15):

*Quid agam mei successor heredis? Quid agam meae vitae superstes? Quid agam exors huius quod capio luminis? Quas grates, quae munera referam tibi? Nihil a me praeter lacrimas habes. Aut fortasse securus meriti tui quas solas superstites habeo lacrimas, non requiris*²².

L'esternazione del proprio dolore attraverso il pianto, la confessione di una paralizzante disperazione sono concessioni che Ambrogio, pur così attento ai comportamenti su cui improntava la sua immagine pubblica, minuziosamente descritti nel *De officiis ministrorum*, fa a sé stesso nonostante la *gravitas* connessa

²¹ Al valore dell'intertestualità virgiliana nella scrittura di Ambrogio ha dedicato numerosi e densi saggi Antonio V. Nazzaro: tra questi, mi limito a citare l'ultima sua fatica, Nazzaro 2020.

²² «Che fare, ora che sono sopravvissuto al mio erede? Che fare, superstite alla mia stessa vita? Che fare, privo come sono di questa luce che pure vedo? Quali ringraziamenti, quali doni dovrei portarti? Null'altro puoi avere da me, se non lacrime. O forse, certo del tuo merito, non cerchi le lacrime, che sono tutto ciò che mi rimane». Si veda anche *exc. Sat.* 1, 20 *Quid igitur nunc agam, cum omnes vitae istius suavitates, cuncta solacia, cuncta denique ornamenta amiserim? Tu enim mihi unus eras domi solacio, foris decori* («Che fare, dunque, ora che di questa vita ho perso tutte le attrattive, ogni conforto: in una parola, tutti i pregi? Tu solo eri per me motivo di conforto in casa, di onore in pubblico

al suo ruolo²³. La sicurezza di una ricompensa dopo la morte offerta dall'escatologia cristiana avrebbe dovuto trattenere Ambrogio da questa autorappresentazione come uomo del dolore; la stessa parola della consolazione avrebbe dovuto cedere il passo di fronte alla promessa della resurrezione; eppure il vescovo sceglie di mostrare il proprio smarrimento interiore attraverso un insistente rimando all'immagine delle lacrime, autorizzato a cedere a questa debolezza dall'esempio di Gesù di fronte alla tomba di Lazzaro (Io 11, 35 *et lacrimatus est Iesus*): un pianto a sua volta preceduto dalle lacrime di Giacobbe (Gn 37, 4) e David (II Sm 18, 33), e che segna il punto d'incontro tra l'umanità di Cristo e la fragilità della nostra natura. Anche chi, come il vescovo Ambrogio, aveva dato prova di una fede incrollabile e aveva un ruolo di guida, poteva esercitare un diritto all'afflizione, il cui segno esterno sono proprio le lacrime, una sorta di esternazione plasticamente allusiva alla propria condizione interiore²⁴.

Intrinseco al motivo del pianto è quello del ricordo, che nell'intermittenza tra un passato gioioso e l'amaro presente alimenta la piaga, ma al contempo concede i *lenimenta* necessari a mitigarne gli assalti (*exc. Sat. 1, 21*):

*Sentio equidem, quod in repetendis officiis tuis recensendisque virtutibus afficiatur animus, sed tamen in ipsa mei adfectione requiesco, atque hae mihi recordationes, etsi dolorem renovant, tamen voluptatem adferunt*²⁵.

La costante aspirazione al recupero di un tempo felice a cui aggrapparsi è puntellata da un lessico del ricordo che in maniera sottilmente pervasiva alimenta l'affettuosa rievocazione: *memoria* (§ 7; 9); *memorabilis* (§ 19); *inmemor* (§ 32); *memoro* (§ 38; 39); *recordatio* (§ 21; 63; 67; 72); *repeto* (§ 21; 26) sono le spie testuali di una narrazione del sé giostrata sul recupero di eventi lieti di un tempo ormai andato, cui fa da doloroso contraltare la perdita del compagno di

²³ Il richiamo alla necessità di porre un freno all'esternazione pubblica del proprio dolore attraverso le lacrime, già tematizzata in ambito filosofico da Seneca nel *De tranquillitate animi* (cfr. *dial.* 9, 15, 6) e nell'*epist.* 63, era intrinseca alla *obiurgatio*, momento fondamentale di ogni testo che volesse portare consolazione, anche in area cristiana. Significative, in tal senso, le affermazioni di Paolino di Nola in *carm.* 31, 43-46 e soprattutto di Gerolamo, che in *epist.* 39, 6 (per la morte Blesilla) si spinge ad affermare che *grandis in suos pietas, impietas in Deum est*.

²⁴ Le lacrime sono dunque il segno di un affidamento dell'uomo a Dio, e al contempo indizio della vera umanità del Cristo, come aveva detto poco prima: cfr. *exc. Sat. 1, 10 non gravem lacrimis contraximus culpam, non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae. Et plurimum refert desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. [...] Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego, sed lacrimavit et dominus, ille alienum, ego fratrem, ille in uno lacrimavit omnes, ego in omnibus lacrimabo te, frater*: «Non abbiamo commesso una grave colpa, con le nostre lacrime, non ogni pianto è segno di infedeltà o di debolezza. Diverso è il dolore naturale rispetto alla tristezza che nasce dalla mancanza di fede. E c'è una grande differenza tra il sentire la mancanza di ciò che avevi e il piangere ciò che si è perduto [...] E dunque ho versato lacrime anch'io, lo ammetto, ma ha versato lacrime anche nostro Signore: egli per un estraneo, io per un fratello; egli in uno solo pianse tutti, io in tutti, fratello mio, sempre te piangerò».

²⁵ «Sento sulla mia pelle – come negarlo? – che la rievocazione dei tuoi servizi e l'enumerazione delle tue virtù mi consumano l'animo; ma nondimeno in questa mia afflizione trovo pace, e i ricordi, se pure rinnovano il dolore, alla fine mi procurano piacere».

vita e la consapevolezza di aver irrimediabilmente smarrito anche una parte di sé. Nonostante la lunga consuetudine con i dettami della filosofia, che soprattutto attraverso la voce degli stoici ammoniva alla *praemeditatio futurorum malorum*, tra i quali rientrava la *meditatio mortis*, egli non aveva potuto proteggere il proprio animo dalla fitta che stava provando: a tal punto la comunanza di intenti con il fratello gli aveva affievolito la coscienza dell'umana transitorietà, come egli stesso è amaramente costretto ad ammettere²⁶.

4. Stratificazioni

Il sottile filo di autobiografismo riconoscibile nei percorsi tematici appena illustrati resterebbe però un puro elemento esteriore, se non provassimo a enucleare le motivazioni intrinseche e portare così al livello di una possibile prospettiva di lettura dell'intero primo libro quelli che mi pare possano essere riconosciuti come gli indizi di una volontà, da parte di Ambrogio, di utilizzare consapevolmente alcune strategie di scrittura.

Va preliminarmente osservato come l'intenzione di proporre una serie di memorie personali a un uditorio di astanti in lacrime, e poi a un pubblico di futuri lettori con una finalità di lungo raggio, imponeva un'accorta diversificazione nella scelta dei ricordi, all'interno di un'opera già variegata dal punto di vista delle sue componenti concettuali, perché potessero realizzarsi gli scopi che Ambrogio si era prefissati accingendosi a mettere per iscritto il discorso. Si potrebbe parlare di livelli di lettura, o meglio di stratificazioni da intendersi non già in senso gerarchico, ma come possibili percorsi, paralleli e a volte convergenti, intorno al tema del racconto di alcuni momenti della propria vita.

Un primo ambito, che si direbbe quasi necessario, è quello che attiene alla registrazione delle proprie emozioni e dei propri sentimenti in occasione del lutto; lo si potrebbe inquadrare come un livello psicologico, che scaturisce dalla volontà di parlare della propria storia personale come prima reazione a un'intensa percezione di afflizione. È in ambito filosofico, nella ricerca sulla natura del dolore e dei rimedi utili a lenirlo, che si avverte il bisogno di estrinsecare le ragioni profonde che attanagliano il proprio io; ed è in questo senso che il primo libro del *De excessu fratris* si inserisce in una sequela di esperienze che accomuna opere tra sé diverse: dalla *Consolatio* di Cicerone fino a quella di Boezio, si tratta di opere legate dal bisogno di trovare una risposta alla sofferenza del presente attraverso l'analisi del proprio passato. È forse la particolare situazione di Ambrogio, che si trovava ad essere al contempo *consolator* e *consolandus*, a imporre

²⁶ Cfr *exc. Sat. 1, 35 haec intolerabilia [...]. Cuius ego casum, quo esset tolerabilior, nec praemeditari potui: ita pavebat animus de illo tale aliquid cogitare, non quo condicionem ignorarem, sed quidam votorum usus sensum communis fragilitatis obduxerat*: «Questa sofferenza è insostenibile [...]. Non ho nemmeno potuto prepararmi alla sua morte, perché il dolore potesse essere più sopportabile: fino a tal punto il mio animo era paralizzato di fronte al pensiero che un tale evento lo riguardasse, e non certo perché ignorassi la condizione umana, ma perché la comunanza dei nostri desideri mi aveva fatto smarrire il senso della comune fragilità».

la ricerca di strategie di allocuzione alla propria anima, con il conseguente recupero di una dimensione memorialistica. La scrittura stessa, che assicurava al discorso tenuto in occasione del funerale un valore eterno, si pone dunque come momento di autoanalisi e assolve una funzione catartica: facendo memoria della vita del fratello e al contempo della propria, attraverso un discorso scritto perché il lettore potesse ascoltare la voce vibrante di quel momento, Ambrogio riesce a elaborare il proprio dolore.

A questo livello psicologico si accompagna, come una seconda opzione, la ricerca di una visuale che faccia affiorare il senso dell'esperienza del dolore provato; Ambrogio sente l'urgenza non solo di raccontare la propria vita affidandosi al ricordo, ma anche di leggere la propria storia alla luce di una verità più alta, che possa offrire un incremento di senso. A questa esigenza risponde la Bibbia, che in alcuni passaggi è invocata dal vescovo quale filigrana attraverso cui svelare il senso degli eventi: anticipando di un ventennio la geniale soluzione agostiniana – che alla narrazione omnitemporale della Parola si affida sistematicamente²⁷ – in alcuni passaggi del discorso di Ambrogio la Scrittura illumina il senso della gioia passata, come del dolore presente. Letta secondo quest'ottica, l'opera si configura come una *confessio laudis*, che si struttura intorno al tema del ringraziamento, e una *confessio fidei*, perché Ambrogio sa che la morte di Satiro rientra in un piano provvidenziale e salvifico. Questo livello testuale viene esplicitato già all'inizio, quando Ambrogio offre Satiro come «vittima gradita a Dio» e lo ringrazia di aver avuto accanto un tale fratello²⁸, e continua fino ai cruciali paragrafi dal 63 al 68, in cui egli intreccia la storia personale di Satiro con la propria e legge le loro vite alla luce di alcuni passi biblici, tanto da poter esclamare, all'inizio del paragrafo 68, *repeto ergo, sancta scriptura, solacia tua; iuvat enim tuis praeceptis, tuis sententiis inmorari*.

È poi da individuare un piano della comunicazione strettamente legato alla funzione vescovile di Ambrogio e all'occasione pubblica, e al fatto che il discorso, pronunciato di fronte a una moltitudine e messo per iscritto con l'intenzione di sfidare i secoli, lo poneva al cospetto di un numero potenzialmente infinito di occhi e di lettori. Attraverso una scrittura fortemente emotiva egli si mostra consapevole di poter tenere avvinti gli innumerevoli sguardi che convergono su di sé – l'oratore in lacrime che porta consolazione alla comunità e a sé stesso – soltanto infrangendo le regole del proprio riserbo, senza remore nel presentarsi come un sofferente. Eppure, nel mostrare la propria fragilità, Ambrogio recupera la sua funzione pastorale, perché propone il proprio comportamento, le proprie reazioni emotive quale *exemplum* di come il cristiano debba affrontare l'esperienza del lutto, per spiegare come sia giusto lasciare il dovuto spazio all'amarezza, ma senza permettere che lo strazio spenga la certezza della resurrezione. Si tratta

²⁷ Su questo tema vd. Pieri 2018, in particolare l'intero capitolo 5, pp. 151-183.

²⁸ Cfr. *exc. Sat. 1, 1 s. Deduximus, fratres dilectissimi, hostiam meam, hostiam incontaminatam, hostiam Deo placentem* (Phil 4, 18), *domnum et fratrem meum Satyrum. Memineram esse mortalem, nec fefellit opinio, sed superabundavit gratia* (Rm 5, 20) [...] *nihil quidem habui, fratres carissimi, in rebus humanis tanto fratre pretiosius, nihil amabilius, nihil carius*.

di una prospettiva intrisa di spirito paolino: *cum enim infirmor tunc potens sum* (II Cor 12, 10), perché la tristezza è sorretta da Dio, e perché la missione a cui è chiamato è quella di istruire il suo popolo anche nei momenti di prostrazione. La volontà di vivere in una dimensione pubblica il proprio dolore e di renderne vivido il ricordo attraverso la ἐνάργεια che ne caratterizza le parole, quindi, è resa funzionale al proprio impegno come guida spirituale di un popolo²⁹.

È infine riconoscibile, posto a chiave di lettura dell'intera opera per via della sua collocazione incipitaria, un livello che potremmo definire cristologico, enucleato con solenne pregnanza nel primo paragrafo:

*Deo igitur gratias, quia in hoc omnium metu, cum omnia motibus sint suspecta barbaricis, communem maerorem privato dolore transegi, et in me conversum est, quidquid timebam omnibus. Atque utinam hic consummatum sit, ut dolor meus publici doloris redemptio sit!*³⁰

Ambrogio avoca a sé la funzione di un *Christus patiens*, poiché la storia del proprio dolore, quello a cui sta per dare voce, si pone come completamento del dolore patito sulla croce, e ricapitola in sé quello di un'intera comunità: ne è segnale la scelta del verbo *consummo*, un chiaro richiamo al *consummatum est* pronunciato da Gesù sulla croce (Io 19, 30). Il racconto di sé e della propria sofferenza, in cui però si presagisce già la Resurrezione, viene dunque offerto come riscatto all'angoscia del suo popolo, che alla contrizione per la morte di Satiro univa l'ansia legata alle pressioni dei barbari sui confini.

Riferimenti bibliografici

- Albers 1921 = S. Ambrosii Mediolanensis episcopi *De obitu Satyri fratris laudatio funebris*, denuo edidit, adnotavit, praefatus est P. B. Albers, Bonn 1921.
Banterle 1985 = Sant'Ambrogio, *Le orazioni funebri*, introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, Milano-Roma 1985.
Chiecchi 1999 = G. Chiecchi, *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 35, 1999, pp. 3-30.
Di Rienzo 2024 = D. Di Rienzo, Flens consolator. *Le epistole consolatorie di Ennodio*, Napoli 2024.
Durner 2021 = F. Durner, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand. Consolatio mortis im Denken der Spätantike*, Tübingen 2021.
Faller 1955 = Sancti Ambrosii Opera, rec. O. Faller, CSEL 73 (7), Vindobonae 1955.
Favez 1937 = C. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.
Lejeune 1975 = Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.

²⁹ Del suo ruolo e del fatto di doversi porre come modello si mostra particolarmente consapevole in exc. *Sat.* 1, 65 *Dicitur ergo et ad me et dicit scriptura caelestis: «Hocine doces, sic instituis dei plebem? An nescis, quia exemplum tuum periculum ceterorum est?»*.

³⁰ «Rendiamo grazie a Dio, dunque, perché nel terrore che tutti attanaglia, mentre tutto è motivo di sospetto per le rivolte dei barbari, ho consumato l'angoscia comune col dolore privato, e su di me si è riversato ciò che temevo per tutti. E voglia il cielo che in questo frangente possa compiersi che il mio dolore valga come riscatto del dolore pubblico!».

- Mencacci 1996 = F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia 1996.
- Misch 1950 = G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, translated in collaboration with the author by E. W. Dickes, London 1950.
- Mohrmann 1975 = *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, introduzione di Ch. Mormann, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzioni di L. Canali e C. Carena, Milano 1975.
- von Moos 1971-1972 = P. von Moos, *Consolatio. Studien zur mittel-lateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Darstellungsband; Anmerkungsband; Testimonienband; Indexband, München 1971-1972.
- Nazzaro 2020 = A. Nazzaro, *Il primo libro delle Georgiche di Virgilio in Ambrogio*, in G. Polara (ed.), *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci. Studi in onore di Arturo De Vivo*, II, Napoli 2020, pp. 701-714.
- Paredi 2015 = A. Paredi, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano 2015⁴ (Milano 1940).
- Piepenbrink 2022 = K. Piepenbrink, *Zur Selbstrepräsentation des Ambrosius von Mailand in seiner Briefsammlung*, in S. Fascione (ed.), *Concatenatur sibi epistulae nostrae. Reading Ancient Latin Letter Collections*, Campobasso 2022, pp. 221-247.
- Pieri 2018 = B. Pieri, *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Bologna 2018.
- Pizzolato 1985 = L. F. Pizzolato, *La consolatio cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «Civiltà Classica e Cristiana» 6, 1985, pp. 441-474.
- Reposi 2013 = A. Reposi, *Vita di S. Satiro, fratello di S. Ambrogio*, Milano 2013² (Milano 1957).
- Rozynski 1910 = F. Rozynski, *Die Leichenreden des hl. Ambrosius: insbesondere auf ihr Verhältnis zu den antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht*, Breslau 1910.
- Scourfield 1993 = J. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993.
- Scourfield 2013 = J. D. Scourfield, *Towards a Genre of Consolation*, in H. Baltussen (ed.), *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, Swansea 2013, pp. 1-36.
- Stok 1997 = F. Stok, *L'autobiografia nell'antichità: problemi, caratteristiche, tipologie*, in R. Caputo - M. Monaco (edd.), *Scrivere la propria vita. L'autobiografia come problema teorico e critico*, Roma 1997, pp. 59-82.
- Sullivan 1966 = C. G. Sullivan, *The Character of St. Ambrose as Revealed in his Letters*, «Orpheus» 13, 1966, pp. 27-49.