

**La valenza medico-psicologica di *tristitia*  
nel lessico penitenziale di Ambrogio**

ANNA MARIA PIREDDA  
Università di Sassari



Il termine *tristitia* ricorre nelle opere di Ambrogio con varie accezioni e sfumature, che trovano numerose e autorevoli corrispondenze sia nella letteratura biblica e patristica sia già in quella della latinità classica. Innanzi tutto, la *tristitia* appare come elemento caratterizzante la condizione umana dopo il peccato originale nel *De Paradiso*, a commento del versetto di *Gen. 3, 17 in tristitia manducabis*; inoltre, con palese riferimento a un passo del *Fedone* platonico<sup>1</sup>, nel *De bono mortis* essa è definita un *clauus*, che configge l'anima nel corpo:

*Clauus est libido, clauus tristitia, clauus iracundia, clauis sunt omnes passiones, quae uelut ueru quodam animam nostram penetrant et infigunt corpori, uisceribusque eius annectunt*<sup>2</sup>.

Decisamente stoica è la concezione della *tristitia* nel *De Iacob et vita beata*, dove Ambrogio, riprendendo quasi alla lettera<sup>3</sup> IV Maccabei 1, 20 – 24<sup>4</sup>, tratta della ripartizione

<sup>1</sup> Secondo il *Fedone*, l'anima è concepita sempre impegnata in una lotta perpetua con le passioni, i desideri materiali, i dolori, le paure: "Ma si trattava di una lotta dall'esito incerto, perché le passioni, 'quasi fossero chiodi, conficcano l'anima nel corpo' (Plat. *Phaed.* 83d) e ne rendono difficile, spesso impossibile, la purificazione e il finale congiungimento con il divino" (M. VEGETTI, «Passioni antiche», pp. 47-48). Sulla rielaborazione ambrosiana dei concetti platonici le opinioni degli studiosi sono diverse: cfr. G. VISONÀ, «Lo status quaestionis», pp. 41-50.

<sup>2</sup> Ambr. *bono mort.* 5, 16. Sulla scelta filologica *et infigunt* si veda il commento *ad loc.* di C. MORESCHINI in SAEMO 3 (1982), p. 155, n. 48.

<sup>3</sup> Cf. R. PALLA nel commento a Ambr. *De Iacob* I 2, 5 in SAEMO 3 (1982), p. 237, n. 16.

<sup>4</sup> Il IV libro dei Maccabei, redatto in greco forse ad Antiochia al tempo di Ignazio e proveniente da ambiente giudaico, presenta numerosi elementi stoici che si innestano nella tradizione giudaica, cf. l'introduzione di R. PALLA in SAEMO 3 (1982), pp. 217-218.

delle passioni sottolineando il ruolo preminente del piacere e del dolore, a cui sono collegate e da cui in qualche modo dipendono tutte le altre passioni, in particolare, *post dolorem tristitia*:

*Passionum autem uelut duces sunt naturales delectatio et dolor, quas secuntur ceterae ... Et quia diximus subesse his alias passiones, ante delectationem concupiscentia, post delectationem gratulatio est; ante dolorem autem est timor, post dolorem tristitia<sup>5</sup> ...*

È comunque nei contesti penitenziali che la *tristitia* acquisisce una connotazione specifica, identificabile con terminologia medica in uno stato depressivo, rivelando da parte di Ambrogio un'attenta riflessione e una scrupolosa considerazione delle affezioni psicologiche e mentali.

La discussione sull'opportunità di concedere il perdono al penitente per i peccati commessi dopo il battesimo aveva diviso spesso, com'è noto, la comunità cristiana dei primi secoli, all'interno della quale la corrente rigorista e quella meno severa si accusavano reciprocamente di durezza di cuore e superficialità. Soprattutto i seguaci del presbitero romano Novaziano avevano catalizzato intorno a sé coloro che dichiaravano imperdonabile ogni peccato mortale, poiché affermavano "la necessità della santità personale dei membri (nel senso della libertà da peccati mortali), come condizione del riconoscimento della loro comunità in quanto Chiesa"<sup>6</sup>. In contrasto con questo gruppo scismatico, Ambrogio nel *De paenitentia* sostiene la necessità di concedere il perdono, sorretto dalla convinzione che nessuno può compiere rettamente il proprio cammino penitenziale se non chi spera nel perdono<sup>7</sup>. Egli ritiene, inoltre, che la penitenza non debba essere troppo dura né rimandata troppo a lungo<sup>8</sup>, perché altrimenti il penitente potrebbe cadere nello sconforto e perdere ogni speranza di salvezza. Infatti, consapevole della fragilità degli esseri umani, il Signore, che è il nostro *moralis magister*<sup>9</sup>,

<sup>5</sup> Ambr. *Iacob* I 2, 5.

<sup>6</sup> H. KARPP, *La penitenza*, p. XXII.

<sup>7</sup> Ambr. *paen.* I, 1, 4: *Nemo enim potest bene agere paenitentiam, nisi qui sperauerit indulgentiam.*

<sup>8</sup> Nel prologo del *De paenitentia* Ambrogio fa notare ai Novaziani che, nel comportarsi con tanta intransigenza, sono in contrasto con gli insegnamenti divini e si allineano sulla posizione degli Stoici, per i quali non esiste distinzione tra le colpe (I 1, 3). Egli, che pure aveva improntato la sua etica a quella degli Stoici, non ha condiviso "la psicologia monistica" della prima Stoa, rifacendosi alle concezioni più moderate del medio Stoicismo e di Cicerone (M. COLISH, *The Stoic Tradition*, p. 56). Riprendendo una posizione già assunta nell'epistola 55 da Cipriano, Ambrogio ritiene che i Novaziani non si siano discostati dalla filosofia pagana e non abbiano capito quel che la differenzia dal Cristianesimo; cf. V. FATTORINI/G. PICENARDI, «La riconciliazione in Cipriano», pp. 401-406; Ambroise de Milan, *La pénitence*, pp. 56-57.

<sup>9</sup> Il concetto è presente anche nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* 7, 1 dove è detto che il *bonus et moralis magister* è sempre attento al cuore dell'uomo perché nessuno si perda d'animo per disperazione o per fastidio (*ne qui desperatione frangatur aut taedio*). La *moralitas*, precisa L.F. PIZZOLATO («Ambrogio e la retorica», p. 244), "risponde allo stile operativo di Cristo nella sua capacità di assumere le

vuole perdonare e consolare il penitente, per evitare che la tristezza lo travolga con il *taedium* del protrarsi:

*Moralis magister et nostrae fragilitatis conscius et pietatis diuinae interpres uult donari peccatum, uult consolationem adhiberi, ne tristitia paenitentem taedio longae dilationis absorbeat*<sup>10</sup>.

Il vescovo di Milano supporta la sua posizione disciplinare riprendendo i termini del lessico paolino *tristitia* e *absorbeo*, presenti nel versetto 2, 7 della seconda epistola ai Corinzi, dove l’Apostolo esorta a perdonare il peccatore per evitare che questi possa essere “inghiottito” da una tristezza troppo grande:

*Satis est, inquit, ei qui talis est obiurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis donetis et consolemini, ne forte abundantiore tristitia absorbeat*<sup>11</sup>.

Nella lettera apostolica l’invito al perdono si traduce in un’esortazione alla carità (2 Cor 2, 8) nei confronti di un fratello, che potrebbe incontrare il più grave impedimento alla penitenza nel dolore emotivo protratto. L’originale greco *καταπίνω*<sup>12</sup>, reso in latino con *absorbeo*<sup>13</sup>, prospetta in metafora il potere distruttivo di una *tristitia* mostruosa, che annienta l’uomo se viene provato troppo a lungo da uno stato, per così dire, depressivo. Non si può peraltro trascurare il fatto che proprio in questa lettera, in sintonia con la cultura romano-ellenistica del I sec. d.C., Paolo offre un nuovo e originale paradigma

caratteristiche del sentire umano”, stile che “può essere accostato alla *moderatio* di chi ‘vuole correggere i difetti dell’umana debolezza’ [Paen. I, 1-2], come ha fatto il Signore, che viene opportunamente chiamato *moralis magister*”. Per il valore letterario ed esegetico di *moralis / moralitas* in Ambrogio cf. ID., *La dottrina esegetica*, pp. 131 – 133; 244 – 252.

<sup>10</sup> Ambr. *paen.* I 17, 92. Il *taedium* è una delle armi possedute dal diavolo: cf. Ambr. *expos. in Lc.* 4, 39: *Non unum telum diabolus habet, frequentat spicula, ut aut praemio uincat aut taedio.*

<sup>11</sup> Ambr. *paen.* I 17, 92.

<sup>12</sup> Il verbo *καταπίνω*, già usato nel greco pre-classico con il significato generico di inghiottire, inglobare, nella traduzione dei LXX ha quasi costantemente il significato di ingoiare, annientare, distruggere; nel NT il verbo ha mantenuto tale valore ed è stato utilizzato per parlare dell’uomo divorato dal diavolo (1 Petr 5, 8), dalla disperazione causata da una vergogna senza scampo (2 Cor 2,7), cui è preclusa la possibilità di pentimento e perdono (2 Cor 7, 9-10, Hebr 12, 17). Cf. L. GOPPELT, «καταπίνω», 291-295.

<sup>13</sup> Ambrogio traduce in questo passo il verbo greco *καταπίνω* con *absorbeo* ovvero si rifà alle traduzioni esistenti (per le problematiche relative al testo biblico usato da Ambrogio cf. H.J. FREDE, «Probleme des ambrosianischen Bibeltextes», pp. 381-382); ma ne conosce anche il significato etimologico e più tecnico di “deglutire” che utilizza in un contesto specificamente riferito alla digestione, come ha sottolineato R. PASSARELLA, «Medicina in allegoria», p. 223. Un’accurata indagine sul lessico di Ambrogio, mirante a individuare gli elementi che ne hanno determinato la scelta, è stata condotta da I. GUALANDRI, «Il lessico di Ambrogio», pp. 267-311.

di classificazione della *tristitia*, λύπη nell'originale greco<sup>14</sup>: egli distingue, infatti, la tristezza secondo Dio, che genera la conversione, e la tristezza secondo il mondo, che genera la morte:

*Quae enim secundum Deum tristitia est, paenitentiam in salutem stabilem operatur; saeculi autem tristitia mortem operatur (2 Cor 7, 10).*

Per Paolo, “conoscitore dello stoicismo<sup>15</sup>”, la λύπη / *tristitia* che genera la conversione ed ha un fondamento teologico, non sembra essere molto dissimile dalla *tristitia* buona identificata da Seneca con la serietà e il rigore morale che contraddistinguono “l’impegno filosofico<sup>16</sup>”. Il richiamo al versetto paolino di 2 Cor 2, 7 è presente in un altro passo del *De paenitentia*, là dove Ambrogio sottolinea l’utilità di un atteggiamento moderato nei confronti del penitente, la cui afflizione deve avere una misura:

*Denique Paulus docens non deserendos eos, qui peccatum ad mortem fecerint, sed potius lacrimarum panibus et potu coercendos flebili, ita tamen, ut ipsa moderata esset tristitia – hoc est enim: et potum dabis eis in lacrimis in mensuram (Ps 79, 6), ut ipsa maestitia mensuram habeat, ne forte abundantiore tristitia absorbeatur, qui agit paenitentiam<sup>17</sup>.*

Il rigorismo dei seguaci di Novaziano, sottolinea Ambrogio, è controproducente perché diviene strumento di cui si serve il diavolo per far perire il penitente, provocandogli uno sconforto insostenibile; una penitenza troppo gravosa, infatti, induce alla disperazione e alla morte spirituale anziché alla salvezza:

*Sed debemus cauere, ne remedium nostrum fiat eius triumphus; circumuenimur enim ab eo (scil. diavolo), si per nimiam tristitiam pereat, qui potest liberari per indulgentiam<sup>18</sup>.*

Al paradigma paolino della *tristitia* che “inghiotte” il penitente si affianca nella riflessione ambrosiana l’interpretazione patristica che individua nell’eccessiva tristezza l’opera

<sup>14</sup> In area culturale cristiana, il vocabolo *tristitia* costituisce un’intensa traduzione del greco biblico λύπη e designa sia un sentimento doloroso sia uno stato psicologico. Sul termine λύπη in ambito vetero e neo-testamentario cf. R. BULTMANN, «λύπη», 843-871.

<sup>15</sup> I.L.E. RAMELLI, «*Tristitia*», p. 197.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ambr. *paen.* I 13, 59. Nel prologo di quest’opera Ambrogio dedica ampio spazio al tema etico filosofico della *moderatio*, la più bella di tutte le virtù (*paen.* I 1, 1: *moderatio prope omnium pulcherrima est*), rielaborandolo in senso cristiano. Non è difficile richiamare anche il principio dell’equilibrio e della misura propugnato da varie scuole greche e romane di medicina quale garanzia della salute mentale; Ambrogio, tuttavia, concepisce l’ideale della misura alla luce della dottrina cristiana evangelica.

<sup>18</sup> Ambr. *paen.* I 17, 93.

del demonio<sup>19</sup>. La funzione svolta dal diavolo nella distruzione del peccatore penitente è ben evidenziata, per esempio, da Origene<sup>20</sup> nel commento al vangelo di Giovanni: l'Alessandrino fa presente che non tutti e non sempre devono abbandonarsi alla tristezza generatrice di pentimento, ma solo coloro i quali hanno commesso azioni tali da dover compiere un arduo cammino penitenziale. Anche in questo caso, comunque, Origene invita i peccatori ad accostarsi alla penitenza con misura e senza eccessi, per evitare di essere di nuovo inghiottiti da Satana a causa della tristezza eccessiva<sup>21</sup>.

Accanto alla concezione biblica e patristica si può tuttavia individuare, nella riflessione ambrosiana, la presenza della visione patologica del fenomeno psichico della depressione secondo gli schemi proposti dalla letteratura etica e medica dell'antichità. Nei testi letterari del mondo classico, infatti, la sfera dello psichico è descritta e trattata con il linguaggio dell'etica, di cui quello psicologico rappresenta un versante<sup>22</sup>: Cicerone e Seneca impiegano *tristitia* con un ampio spettro di connotazioni, che vanno dall'ambito morale a quello psicologico e medico. Nella lingua di Cicerone, che è un'autorità riconosciuta e citata dai fondatori della medicina filosofica<sup>23</sup>, la *tristitia* viene compresa nel più vasto ambito dell'*aegritudo*<sup>24</sup> e specificata attraverso sinonimi, gradazioni e forme di *variatio*, quali *maeror*, *angor*, *molestia*, *sollicitudo*; talora

<sup>19</sup> Il diavolo insidia la mente e istiga al peccato: infatti "lo scopo vero dei demòni non è quello di infliggere la malattia ma, per suo tramite, di trascinare all'angoscia, alla disperazione, fino alla perdita della fede in Dio" (A. MONACI CASTAGNO, «La demonologia cristiana», p. 147); la comune eziologia del disagio mentale e del peccato ha indotto il cristianesimo a configurare una precisa responsabilità del malato di mente sia sul piano etico che su quello giuridico (cf. F. ZUCCOTTI, "*Furor haereticorum*", p. 292 e *passim*).

<sup>20</sup> Secondo Origene la penitenza può permettere il ripristino dell'*imago Dei* cui si è sovrapposta con il peccato quella del diavolo. Il rigetto dell'immagine diabolica, ottenuto con lo sforzo etico, non disgiunto dall'indispensabile aiuto divino, costituisce non solo il superamento della condizione di peccato, ma anche la restaurazione della dimensione ontologica ed esistenziale: cf. G. SFAMENI GASPARRO, «Restaurazione dell'immagine», p. 244. Per quanto concerne la ricezione ambrosiana dell'esegesi dell'Alessandrino si veda ora H. SAVON, «Ambroise lecteur d'Origène», pp. 221 – 234.

<sup>21</sup> Orig. *Euang. Io.* 28, 4, 26:

... ὡς περ οὐ πάσιν οὐδὲ αἰεὶ παραληπτέον τὴν κατὰ θεὸν λύπην μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργαζομένην, ἀλλ' ἢ μόνῳ καὶ παντὶ τῷ ἀξία τοιαύτης λύπης ποιήσαντι καὶ μεταγινώσκοντι ἐπ' αὐτοῖς, καὶ παραληπτέον γε αὐτὴν σὺν μέτρῳ καὶ μὴ περισσῆν, ἵνα μὴ τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῆ ὑπὸ τοῦ σατανᾶ ...

<sup>22</sup> La corrispondenza tra il linguaggio psicologico e quello etico nella letteratura antica è stata di recente indagata da S. FASCE in *Letteratura e psicologia*.

<sup>23</sup> Cf. J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, p. 246, che sottolinea (p. 247): "Cicéron, avec Pinel, devient une autorité médicale et mieux ... un thérapeute".

<sup>24</sup> Cic. *Tusc.* III 10, 22: *Itaque praeclare nostri, ut alia multa, molestiam sollicitudinem angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominauerunt*. Per J. PIGEAUD (*La maladie de l'âme*, p. 514): "L'*aegritudo* est la maladie de l'âme par excellence, comme l'indique le génie de la langue latine". Cicerone usa anche l'espressione *aegrotatio mentis* in *Tusc.* III 4, 8: *Quia nomen insaniae significat mentis aegrotationem et morbum, id est insanitatem et aegrotum animum, quam appellarunt insaniam*. Secondo A. MICHEL («Lucrèce, Cicéron, Horace»), p. 19) il termine *aegrotatio* ha assunto nel lessico ciceroniano il significato più specifico di propensione permanente all'angoscia e alla disperazione.

l'afflizione profonda viene espressa con il richiamo esplicito ai corrispondenti termini greci λύπη<sup>25</sup> e ἀκηδία<sup>26</sup>. Tuttavia, è soprattutto nel lessico morale di Seneca<sup>27</sup> che le numerose occorrenze di *tristitia* coprono un'area semantica molto ampia, riguardante sia la dimensione psicologica in senso generale sia la condizione morbosa di una prolungata sofferenza mentale<sup>28</sup>. Seneca, come si è detto<sup>29</sup>, conosce una *tristitia* "buona", che connota il filosofo stoico, e usa il termine *tristis* nel senso di *gravis*<sup>30</sup>; egli sembra interessato a sottolineare la valenza positiva della *tristitia* per rispondere alle critiche che i suoi contemporanei muovevano agli Stoici, accusandoli di essere *tristes* e di odiare il genere umano<sup>31</sup>. Seneca conosce, però, anche una *tristitia* molto pericolosa, *ingens, pertinax et obstinata*<sup>32</sup>, che ritiene necessario affidare proprio alla cura dei filosofi in quanto medici dell'anima<sup>33</sup>. Questo tipo di tristezza prolungata è stata intesa, a partire dalla medicina ipocratica<sup>34</sup>, come una malattia, entro un quadro clinico che compone la categoria nosografica della *melancholia*<sup>35</sup>. E gli effetti degenerativi sul fisico di tale *tristitia* prolungata sono stati segnalati in ambito scientifico da Celso, "il primo vero divulgatore medico della storia occidentale"<sup>36</sup>:

*At si longa tristitia cum longo timore et uigilia est, atrae bilis morbus subest*<sup>37</sup>.

<sup>25</sup> Cic. *Tusc.* III 25, 61: ... *ipsam aegritudinem* λύπην *Chrisippus quasi solutionem totius hominis appellata putat*, dove si tenta di spiegare il vocabolo alla luce di una paretimologia.

<sup>26</sup> Cic. *ad Att.* XII 45, 1: Ἀκηδία *me mouet, etsi scribis nihil esse*. Cicerone impiega il termine ἀκηδία in questa lettera indirizzata ad Attico, che si trova ad Atene (e forse per questo motivo il disturbo psichico è designato, con affettuosa ironia, in greco), ma non nelle *Tusculanae* (III 28, 68) dove pure descrive con chiarezza lo stato d'inquietudine. Secondo A. MICHEL («*Lucrece, Cicéron, Horace*», p. 20, n. 28) Cicerone, che conosceva bene il significato di ἀκηδία quale fase dello stato depressivo, avrebbe giocato sul termine "en suggérant que son ami épïcúrien manque un peu au devoir d'ataraxie".

<sup>27</sup> Come ha sottolineato J. PIGEAUD (*La maladie de l'âme*, p. 519), la personalità di Seneca e il suo interesse per la malattia sono importanti nella storia della *tristitia*.

<sup>28</sup> Fondamentale per l'analisi dettagliata e rigorosa del lessico morale di Seneca è lo studio di A. BORGIO, *Lessico morale di Seneca: tristitia*, alle pp. 181-183.

<sup>29</sup> Cf. p. 276.

<sup>30</sup> I.L.E. RAMELLI, «*Tristitia*», p. 198.

<sup>31</sup> L'accusa nel I sec. veniva rivolta sia agli Stoici che ai Cristiani: cf. I.L.E. RAMELLI, «*Tristitia*», pp. 187-206.

<sup>32</sup> Cf. Sen. *Marc.* 8, 2: *Manet quidem tibi, Marcia, etiamnunc ingens tristitia et iam uidetur duxisse callum, non illa concitata, qualis initio fuit, sed pertinax et obstinata*.

<sup>33</sup> Si propone egli stesso come medico (Sen. *Pol.* 8, 1). Cf. A. BORGIO, *Lessico morale*, p. 182.

<sup>34</sup> Cf. Hipp. *Aphor.* 6, 1.

<sup>35</sup> J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, p. 342.

<sup>36</sup> D. GOUREVITCH, «*Le vie della conoscenza*», p. 143.

<sup>37</sup> Cels. 2, 7, 19. J. PIGEAUD («*La réflexion de Celse sur la folie*», p. 274) individua in questa "définition canonique" della *melancholia* la trasposizione di *Aph.* 6, 23. *Timor* e *tristitia* sono collegati dal sillogismo stoico riportato da Seneca in *Epist.* 85, 24: *Qui fortis est sine timore est; qui sine timore est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est* (si veda il commento al passo di R. MARINO in L.A. Seneca, *Ad Lucilium epistula* 85, pp. 113 – 115).



La conoscenza ampia e profonda della cultura classica, unita a una grande capacità di introspezione, hanno messo il vescovo di Milano nella condizione di comprendere l'utilità dell'indulgenza: questa, infatti, elimina i fastidi provocati dal protrarsi eccessivo della penitenza (*ut fastidia dilationis auferret*<sup>38</sup>) e va incontro alle esigenze psicologiche dell'essere umano, che si attiva in vista di un risultato senza il quale ogni impegno s'intorpidisce:

*Homines enim ad aliquod studium aut praemiis aut fructibus incitantur, omne autem studium torpescit dilatione*<sup>39</sup>.

Ambrogio utilizza in un contesto penitenziale termini che avevano una connotazione medico - psicologica: il sostantivo *fastidium* e il verbo *torpesco*. In Seneca *fastidium* denota sia il malessere costante di chi non riesce più a conservare un rapporto reale con se stesso<sup>40</sup> sia una vera e propria malattia psicologica<sup>41</sup>, una nausea che investe l'intera esistenza<sup>42</sup>; e l'incoativo *torpesco* così come *torpeo* e il sostantivo *torpor* registrano nel lessico senecano una gradazione di significati che dalla sfera morale passa a quella psicologica, per esprimere "una forma continuata di affezione mentale"<sup>43</sup>.

Questa visione psicologica e medica della *tristitia* in Ambrogio implica, però, una connotazione teologica, come traspare dalla lettura del seguente passo penitenziale tratto dall'*Expositio Psalmi CXVIII*. Tutti gli uomini, seppure santi, è detto, sono soggetti a sentimenti mutevoli; possono essere ora contenti, ora tristi, oppure irati e lamentosi; pertanto l'Apostolo ha esortato a non eccedere nelle pratiche di mortificazione penitenziale per non essere travolti dalla tristezza<sup>44</sup>. Infatti, continua: *Ubi ergo iracundia*,

<sup>38</sup> Ambr. *paen.* I 16, 89.

<sup>39</sup> Ambr. *paen.* I 16, 89. Cf. *Id. off.* 2, 17, 88: *Quod enim specimen industriae, quem fructum laboris edere potest, quam recipere animo curam ac sollicitudinem, qui se torpori dederit atque ignaviae.*

<sup>40</sup> Sen. *epist.* 24, 26: *quosdam subit eadem faciendi uidentique satietas et uitae non odium sed fastidium.*

<sup>41</sup> Sen. *epist.* 122, 18: *causa ... praecipua mihi uidetur huius morbi uitae communis fastidium.*

<sup>42</sup> A. BORGIO, *Lessico morale*, p. 70. Sen. *Tranqu.* 2, 15: *fastidio esse illis coepit uita et ipse mundus.*

<sup>43</sup> A. BORGIO, *Lessico morale*, p. 179. Il *torpor* quale stato di inerzia e atonia che affligge la psiche è confessato da Catullo nel famoso carme 76, 21. In effetti, nella lingua latina d'età classica, accanto a *torpor*, preferito dalla lingua poetica, è diffuso il vocabolo *torpedo*, attestato in un'emblematica dichiarazione da Catone: *si nihil exerceas, inertia atque torpedo plus detrimenti facit, quam exercitio* (Cato, *carm. de mor.* fr. 3 J). I Glossari individuano una differenza fra i due vocaboli: *torpor* sarebbe *stupor tam animae quam corporis*, mentre *torpedo* sarebbe *stupor corporis* soltanto (CGL V 486, 35 Goetz). Sulla stessa linea Carisio (108, 25 B.) conferma: *torpor et animi et corporis dicitur debilitatio*. Relativamente a *torpor - torpedo* cfr. G. GARBUGINO, «Il I libro delle "Historiae" di Sallustio», pp. 58-59.

<sup>44</sup> Ambr. *expos. Ps. CXVIII* 12, 18: *...quoniam homines quamuis sancti sint, tamen affectus eorum saepe mutatur. Nunc gaudemus, continuo maeremus irascimur ingemescimus. In ipsa paenitentia non uult non satis contristari apostolus, ne tristitia absorbeamur* (2 Cor 2, 7).

*ubi tristitia grauis, non permanet ibi uerbum*<sup>45</sup>. Il legame tra ira e tristezza, ricorrente nelle trattazioni etiche e filosofiche antiche<sup>46</sup>, ha qui una connotazione marcatamente teologica<sup>47</sup>: la presenza di queste passioni dell'animo, infatti, rende impossibile la permanenza del Verbo divino nell'uomo.

Commentando il versetto 28 del salmo, Ambrogio afferma che la Parola di Dio respinge ogni noia e non offre spazio al sonno dell'anima, che si insinua dove c'è la tristezza:

*Verbum enim Dei repulsorium taediorum est, quo somnus animae, sopor mentis excluditur; ex tristitia enim et sollicitudine saecularium somnus inrepiat*<sup>48</sup>.

Come in *De paenitentia* I, 17, 92 anche qui la *tristitia* è correlata al *taedium*. I due stati psicologici, però, non vanno mai confusi: il *taedium*, infatti, rappresenta un aspetto più propriamente morboso, tale da determinare sonnolenza dell'anima e della mente.

<sup>45</sup> Ambr. *expos. Ps. CXVIII* 12, 18. Convergenze e divergenze tra il pensiero di Seneca e quello di Ambrogio in relazione al tema dell'ira sono state segnalate da S. ZINCONE, «Echi senecani», pp. 149-151.

<sup>46</sup> Il tema dell'ira era molto sentito nell'antichità, come testimoniano i testi letterari, filosofici e medici (cf. la recente raccolta di saggi: *Ancient Anger*, curata da S. BRAUND e G. MOST); e la melancholia era per gli antichi una malattia psichica caratterizzata da tetraggine e iracondia (cf. M.G. CIANI, *Psicosi e creatività*, p. 35). Il passaggio dell'ira da malattia dell'animo a peccato avviene nella prima cristianità: cf. W.V. HARRIS, *Restraining Rage*, pp. 391-399.

<sup>47</sup> Lo stretto collegamento tra ira e tristezza assume particolare rilevanza nelle opere di Evagrio Pontico, il celebre monaco del deserto egiziano, di cui di recente si è occupato GABRIEL BUNGE, ponendo in rilievo la sua "straordinaria conoscenza della psiche umana" (*Akedia*, p. 11). Evagrio, nel *Trattato pratico sulla vita monastica* 10, sostiene che "la tristezza sopravviene talvolta a causa della cessazione dei desideri, tal altra essa si accompagna con la collera"; pertanto nell'elenco degli otto pensieri negativi colloca l'ira (ὀργή) tra la λύπη e ἡ ἀκηδία. L'ἀκηδία è definita da Evagrio "compagna della tristezza" (*uit.* 4) e questa, a sua volta, "compagna di scuola dell'acedia" (*uit.* 5). Tristezza e acedia, però, non sono identiche; quest'ultima, infatti, appare come la trasformazione della tristezza, è un moto dell'animo persistente e di lunga durata che determina una "perdita di tensione (*atonía*) dell'anima" (*oct. sp.* 6, 1): cf. G. BUNGE, *Akedia*, pp. 53-62; R. SORABJI (*Emotion and Peace of Mind*, p. 369) precisa che dell'ἀκηδία, "listless depression", Evagrio "has made a mood central". Si tratta di una patologia causata dal peccato, che consente al demone dell'ἀκηδία, detto anche "demone del mezzogiorno" (*pract.* 12), di assalire l'anima del monaco (sull'espressione 'demonio del mezzogiorno', tratta da *Ps* 90 (91), 5-6, cf. R. ABERSMANN, «The "daemonium meridianum"», pp. 17-31; S. ISETTA, «Lo spirito della tristezza», pp. 337-338). Nella descrizione offerta da Evagrio, lo stato d'animo generato dall'ἀκηδία assume le caratteristiche proprie della depressione, può manifestarsi con ansia e irrequietezza, oppure con indolenza e torpore fisico e mentale: uno stato d'animo complesso, dunque, in cui frustrazione e aggressività si mescolano generando manifestazioni paradossalmente opposte (G. BUNGE, *Akedia*, p. 59; R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 368-369). Presso i monaci l'acedia deve aver rappresentato "un serio pericolo, il più letale dei vizi, se tanto spazio gli hanno riservato le trattazioni di teologia e normativa monastica" (L. GIORDANO, «*Morbus acediae*», p. 222).

<sup>48</sup> Ambr. *expos. Ps. CXVIII* 4, 15.

Seguendo da vicino il commento origeniano Ambrogio<sup>49</sup> offre le due *lectiones* di *Ps* 118, 28 tramandate dai codici: *stillauit* (oppure *dormitauit*) *anima mea prae taedio*<sup>50</sup>. Il colare goccia a goccia oppure il sonnecchiare dell'anima è causato dal *taedium*, termine con cui il latino ha tradotto ἀκηδία della versione greca dei Settanta<sup>51</sup>, indicante la sofferenza spirituale di colui che conosce il bene, non lo fa e chiede aiuto a Dio<sup>52</sup>. Ambrogio, cui certamente non era ignoto il significato del termine ἀκηδία<sup>53</sup>, adotta il vocabolo latino *taedium* non soltanto perché era attestato dalle traduzioni dei Settanta, ma soprattutto perché era un termine pregnante, idoneo a rendere chiara la nozione di eccesso, secondo una nota tradizione letteraria: *taedium* indicava, infatti, sia una generica insoddisfazione, sia una condizione morbosa di stanchezza psicologica, che si può esprimere con il rifiuto della propria esistenza<sup>54</sup>. Il vescovo di Milano, che ben conosce questa tradizione, la rilegge proponendo un *remedium* cristiano: l'unione con Dio. Questa unione consente, infatti, di evitare le angosce di questo mondo e di ottenere il piacere della conoscenza eterna<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Ambrogio cita esplicitamente Origene (*expos. Ps. CXVIII* 4, 16: *sed Origenes, qui multorum interpretationes diligenti discussit indagine, stillauit secutus est*) con un elogio: si veda il commento *ad locum* di L.F. PIZZOLATO in SAEMO 9 (1987), p. 185, n. 22. Lo stato frammentario in cui è giunto il commento di Origene al *Ps* 118 rende incompleta la comparazione con il testo ambrosiano; tuttavia H. SAVON («Ambroise lecteur d'Origène», p. 231) ha posto in evidenza la particolarità di questa «nouvelle imitation» del modello origeniano che Ambrogio attua nel periodo della sua vita in cui compone il commento a questo salmo. Sul rapporto tra Ambrogio e le sue fonti nel commento al salmo 118 si veda l'introduzione di L.F. PIZZOLATO in SAEMO 9 (1987), pp. 16-46.

<sup>50</sup> Ambr. *expos. Ps. CXVIII* 4, 15: *Stillauit anima mea prae taedio. Confirma me in uerbis tuis. Aliqui codices habent dormitauit, quia ἐνύσταζεν et ἔσταζεν duabus litteris dissonant. Potuit interpres uel antiquarius scriptor hic falli: ἐνύσταζεν «dormire» est, ἔσταζεν «stillare».* Cf. il commento di H.J. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius*, pp. 201-202 e 414. Si veda, inoltre l'interpretazione di Origene nelle Catene Palestinesi sul Salmo 118 in Sch 189 (ed. M. Harl), pp. 234, 1-235, 13 e il commento alle pp. 596-597. Anche Ilario di Poitiers, dal quale Ambrogio dipende per il commento al Salmo 118, riporta le varianti esaplati ἐνύσταζεν, ἔσταζεν, κατέσταζεν di Simmaco (*com. Ps. CXVIII* 4, 6), ma «pur conoscendo Origene ... segue Eusebio per il testo del salmo» e decide di tradurre ἐνύσταζεν con *dormitaret* (F. CARPINO, «Origene, Eusebio e Ilario», p. 62). Qualche anno dopo l'*expos. Ps CXVIII*, Ambrogio fa riferimento al versetto 28 del Salmo nel *De institutione uirginis* 103, lasciando l'oscillazione tra i due verbi: *Nec dormitet aut stillet anima tua prae taedio.*

<sup>51</sup> Cf. *Septuaginta*, vol. II, p. 132.

<sup>52</sup> Cf. A. MICHEL, «Lucrèce, Cicéron, Horace», p. 20; G. BARDY, «Acedia», pp. 166-169.

<sup>53</sup> Il termine è ripreso dai commentatori greci delle catene al salmo, cf. Sch 189, pp. 234-236; 595 s.

<sup>54</sup> A. BORGO, *Il lessico morale*, p. 170. Il classicismo rimane profondamente inserito con le sue forme e le sue idee nel tessuto della creazione ambrosiana, rivelandosi nella polisemia del vocabolario (J. FONTAINE, «En quel sens peut-on parler», p. 505). Le compresenza nell'opera di Ambrogio della cultura classica e di quella cristiana è costantemente segnalata da A.V. NAZZARO, che invita ad una lettura intertestuale per una maggiore comprensione dei testi esegetici (cf. e.g.: «L'esegesi biblica», pp. 83-101).

<sup>55</sup> Ambr. *expos. Ps. CXVIII* 4, 15 (trad. di L.F. PIZZOLATO in SAEMO 9, 1987, p. 183).

Nel *De fuga saeculi* egli riprende il sintagma senecano *taedium uitae*<sup>56</sup> per indicare il disgusto per la vita di questo mondo cui il profeta Elia si è sottratto con la fuga, in ultima analisi con il rifugio nella vita contemplativa:

... *taedium uitae istius sustinens, non cupiditatem, sed fugiebat saecularem inlecebram et conuersationis maculosae contagionem et impiae ac praeuaricatricis nationis sacrilega*<sup>57</sup>.

Questo tipo di fuga non conosce *frigus timoris, tremorem mortis, contractionem sollicitudinis, dissolutionis otia, lasciuiiae ferias, torporem lentitudinis*<sup>58</sup>. Pertanto sono “una buona fuga” la penitenza, la grazia di Dio, il deserto<sup>59</sup>.

Ma la fuga mistica non implica la negazione della tristezza, bensì la vittoria su di essa come ha fatto Cristo. Così, contrapponendosi agli Ariani, che traevano motivo di polemica cristologica dal racconto umano e tragico dell’agonia di Cristo al Getsemani, Ambrogio nell’*Expositio Euangelii secundum Lucam* commenta il passo del Vangelo precisando che Cristo è stato affetto dal *taedium* della debolezza umana per prendere su di sé la tristezza ed ha accettato la sofferenza *ut uinceret tristitiam, non excluderet*<sup>60</sup>. Per questo il vero giusto (*uere iustus uir*), afferma nell’*Expositio Psalmi CXVIII*, è colui che tra le lacrime, le disgrazie, il tormento delle colpe, non si lascia vincere dalla noia, né abbattere dalla paura, né spossare dalla fatica, e non è svogliato oppure triste<sup>61</sup>. Il giusto sa che, dopo aver confessato il suo peccato, può trovare consolazione in Dio il quale non dimentica di agire con misericordia e non respinge in eterno quelli che ha voluto punire<sup>62</sup>.

Ambrogio appare un fine conoscitore della psiche umana di cui indaga gli aspetti patologici con l’ausilio delle sue ampie conoscenze letterarie e filosofiche, non dimenticando mai di affiancarvi l’interpretazione delle sacre Scritture. Queste, spiega

<sup>56</sup> Sulla concezione di Seneca si veda J. PIGEAUD, *La maladie de l’âme*, pp. 503-521.

<sup>57</sup> Ambr. *fug.* 6, 34. Sinonimo di *taedium* è quindi *odium* col valore di “avversione”: sono tutti motivi, insieme ad altri numerosi, molto insistiti nel senecano *De tranquillitate animi*.

<sup>58</sup> Ambr. *fug.* 6, 32. Ambrogio nelle sue opere ha reinterpretato alla luce della concezione cristiana il concetto classico di *otium*; cf. R. LIZZI, «Tra i classici e la Bibbia», pp. 43-77; C. SOMENZI, «Ambrogio e Scipione l’Africano», pp. 753-768. Per quanto concerne lo sviluppo medievale della concezione *otium* = *acedia*, cf. L. GIORDANO, «*Morbus acediae*», pp. 234-245.

<sup>59</sup> Ambr. *fug.* 6, 34.

<sup>60</sup> Ambr. *expos. in Lc.* 10, 56. Nel *De fide* la natura umana di Cristo è caratterizzata dal dubbio e dall’angoscia: *Per naturam igitur hominis et dubitauit et taediauit et resurrexit* (II 8, 59).

<sup>61</sup> Ambr. *expos. Ps. CXVIII* 18, 5: *Vere iustus uir qui lacrimis profluens, inuolutus aerumnis, graui supplicio delicta peruoluens non taedio uincitur, non metu frangitur, non labore lassatur, non ingratus aut tristis est*.

<sup>62</sup> Ambr. *expos. Ps. CXVIII* 18, 3. Il tema della consolazione è trattato ampiamente da Ambrogio nel diciottesimo capitolo del commento al salmo 118, alla lettera *sade* di cui individua il significato latino nella “consolazione” (*quae Latina interpretatione dicitur “consolatio”*: *ibid.* 18, 1).

nell'*Explanatio Psalmi XXXVII*, curano le malattie dell'anima come le erbe quelle del corpo: Dio, infatti, allo stesso modo in cui ha comandato alla terra di produrre erbe e alberi dagli estratti salutari, ha colmato di precetti salvifici le Sacre Scritture:

*Cui medicinae prospiciens Deus, sicut terram istam salubres herbarum atque arborum sucos ferre praecepit, quibus carnis uulnera curarentur, ita etiam praeceptis salutaribus repleuit diuinarum seriem scripturarum, quibus infirmitas animae sanarentur*<sup>63</sup>.

In questo testo esegetico, composto dopo il *De paenitentia*<sup>64</sup>, Ambrogio riprende il tema penitenziale, trattato precedentemente, affermando di voler evidenziare soprattutto il modo in cui deve essere fatta la penitenza, e offre come modello David che, proprio nel Salmo XXXVII, ha espresso la più grande intensità del dolore interiore e del pianto del rimorso<sup>65</sup>. È certo, infatti, che l'autore dei Salmi sia in grado di insegnare come si possa cancellare il peccato, perché egli stesso ha peccato<sup>66</sup>. Il vescovo milanese fa presente che anche la medicina ha tratto origine dalla cura delle ferite<sup>67</sup> (*Vnde enim medicina nisi de uulnere sumpsit exordium?*) e prosegue con questo parallelismo l'intero commento, presentando la penitenza come una medicina offerta dal medico venuto dal cielo, non per esacerbare le ferite ma per curarle<sup>68</sup>. Le metafore mediche e i medicismi<sup>69</sup> non rivelano

<sup>63</sup> Ambr. expl. Ps. XXXVII 7.

<sup>64</sup> *Ibid.* 1: *De paenitentia duos iam dudum scripsi libellos et iterum scribendum arbitror*. G. VISONÀ («Ambrogio Teodosio Davide», p. 290 n. 165) fa notare che «lo *iam dudum* di Ambrogio presuppone che sia passato un certo tempo dalla composizione del *De paenitentia*».

<sup>65</sup> Ambr. expl. Ps. XXXVII 1: *...tamen in tricesimo septimo salmo maiorem uim doloris interni et lamentabilis deplorationis expressit*. Nel commento al Salmo 118 Ambrogio ricorda che il profeta David si è espresso in toni moderati perché, pur addolorato per la propria colpa, non disperava nella correzione riparatrice e sebbene triste non era inghiottito dal dolore: *David uero moderate, quasi qui obreptionem doleret erroris, remedium non desperaret correctionis, ut contristaretur, non absorberetur* (Ambr. expos. Ps. CXVIII 17, 5).

<sup>66</sup> Ambr. expl. Ps. XXXVII 1.

<sup>67</sup> *Ibid.* Si veda Orig. sel. in Ps. XXXVII 1, 1 (PG 12, 1369 BC). Cf. H.J. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius*, pp. 256-257 e 478.

<sup>68</sup> Ambr. expl. Ps. XXXVII 4: *Vera ergo medicina est gerere paenitentiam, quae tunc legitime praedicata est quando medicus uenit e caelo, qui non exasperaret uulnera, sed sanaret*. Cf. Ambr. Cain II 3, 11: *tamquam medicus aegrum insipiens animum fouet et quaedam adspersit solidiori menti prudentiae medicamenta imitatus illum medicum, qui de caelo uenit...* Ambrogio rielabora qui in senso cristologico Philo Al. sacr. 121; 170; 172. Per quanto concerne la rielaborazione ambrosiana del pensiero filoniano cf. H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*; in maniera specifica per le tematiche mediche si veda il recente lavoro, già citato, di R. PASSARELLA, «Medicina in allegoria», pp. 189-252. Il tema di Cristo medico, familiare alla letteratura cristiana, appare con frequenza in Ambrogio, cf. R. GRYSOON, *Le prêtre selon saint Ambroise*, p. 287, n. 157.

<sup>69</sup> Il termine «medicismo», spiega I. MAZZINI («Il lessico medico latino antico», p. 178), «può designare bene qualunque fatto linguistico proprio dei medici, ad ogni livello di lingua, quindi anche fonologico, morfologico, sintattico e stilistico». Lo studioso distingue tra medicismi diretti e indiretti, integrali e parziali (*ibid.* pp. 178-181; cf. inoltre In., *La medicina dei Greci e dei Romani*, vol. I, pp. 134-138).

soltanto la conoscenza del lessico tecnico<sup>70</sup>, ma anche della letteratura scientifica che lo veicola<sup>71</sup>. E se è vero che Ambrogio ha variamente utilizzato per il commento di questo Salmo Origene così come altri Padri orientali<sup>72</sup>, che paragonano la medicina del corpo e quella dell'anima, egli ha comunque rielaborato i suoi ipotesti dimostrando una personale frequentazione di opere a carattere nosologico. Mi sembrano chiari esempi di questa rivisitazione<sup>73</sup> ambrosiana il breve *excursus* sulla scuola medica empirica<sup>74</sup>, il gioco di parole creato con i termini *contritio* e *conterere*<sup>75</sup>, la comparazione tra le fasi acute delle malattie del corpo e quelle dell'anima. In questi casi, suggerisce Ambrogio, come il medico sa aspettare il momento giusto per intervenire sul male fisico, ancor più il medico dell'anima deve saper *explorare* il momento giusto per guarire con "la parola risanatrice" (*sermo medicabilis*):

*Etenim si medicus medendi tempus expectat, ut digestis aegritudinibus medicinae subsidia deferantur, ne acerba adhuc et immatura, ut asserunt, aegritudo curationis remediis reluctetur et beneficium sentire non possit, quanto magis explorare nos conuenit, ut oportune a nobis medicabilis sermo procedat, qui non accendere luctum, sed lenire uideatur*<sup>76</sup>!

Ambrogio dà prova di saper distinguere, tra le varie forme di *tristitia*, la depressione vera e propria dall'afflizione intensa ma non cronica; in questi casi invita il medico dell'anima, cioè il sacerdote<sup>77</sup> (*nos*), a individuare il momento giusto per intervenire.

<sup>70</sup> Per quanto concerne la definizione di "lingua tecnica" cf. C. DE MEO, *Lingue tecniche del latino*, pp. 9-21; D.R. LANGSLOW, *Medical Latin*, pp. 1-41.

<sup>71</sup> Il livello di informazione di Ambrogio nel campo della medicina e il suo atteggiamento nei confronti dei cosiddetti tecnicismi, sono stati attentamente indagati da R. PASSARELLA, *Medicina in allegoria, passim*.

<sup>72</sup> Per le fonti di Ambrogio cf. l'introduzione di L.F. PIZZOLATO in SAEMO 7 (1980), pp. 15-16.

<sup>73</sup> R. PASSARELLA nota come questa rielaborazione riguarda non soltanto i temi tratti da autori greci e latini, "ma anche e forse in maniera più cospicua il lessico, che viene preso in prestito, ma è sempre ripulmato sugli intenti e sulle finalità che Ambrogio di volta in volta si prefigge, cosicché il grado di riconoscibilità della fonte, attraverso la spia del vocabolo, risulta talvolta elevato, talaltra minimo" («Medicina in allegoria», p. 251).

<sup>74</sup> Ambr. *expl. Ps. XXXVII* 1: *Ipsa est enim prima et ualida secta medicinae, quam experientia, non coniectura formauit. Ideoque ab experientia empirici primo medici sunt uocati et ex ea secta ceterae deriuatae sunt atque ab ea sucum quendam suae sumpsere uirtutis*. La medicina empirica, ricorda D. GOUREVITCH («Le vie della conoscenza», p. 127), è stata la prima "a proclamare la propria esistenza, a darsi un capo, a scegliersi dei principi e un nome". Cels. *med. prooem. 27: se Empiricos ab experientia nominant* (cf. inoltre *ibid.* 10 e 63; Plin. *nat. hist.* XXIX 5).

<sup>75</sup> Ambr. *expl. Ps. XXXVII* 10: *Contere igitur has carnes et super eas contritionem tui cordis...* Suggestisce, come ha sottolineato L.F. PIZZOLATO, (SAEMO 7, 1980, p. 267, n. 20), "l'affinità tra rimedio (poluere teriaca) e pentimento".

<sup>76</sup> Ambr. *expl. Ps. XXXVII* 42.

<sup>77</sup> Sulla corretta interpretazione delle espressioni *medici spirituales* o *medici animarum* presso gli autori cristiani cf. D.W. AMUNDSEN, *Medicine, Society*, pp. 11-12.

Di fronte ad una donna, il cui cuore è oppresso dal dolore per l'immatura perdita del marito o di un figlio, bisogna attendere prima di intervenire con le parole, che potrebbero essere inopportune<sup>78</sup>. Il sacerdote pertanto deve stare attento, valutare quando è necessaria la sua presenza e non usare un linguaggio troppo duro<sup>79</sup>.

Nel pensiero di Ambrogio, ed è questa la novità, il *sacerdos* scalza il filosofo, cui gli autori del mondo greco e romano avevano affidato la cura dell'anima, e la medicina che viene proposta come *remedium* non è la filosofia, bensì la fede. Perciò nel *De interpellatione Iob et David*, dove affronta il problema della sofferenza dei giusti, Ambrogio dichiara che Cristo e le Sacre Scritture sono il rimedio di ogni noia e l'unico rifugio nelle tentazioni:

*Ergo remedium taediorum omnium Christus et scriptura diuina atque in temptationibus unum perfugium*<sup>80</sup>.

Secondo questa linea interpretativa, dunque, la fede assolve la duplice funzione di cura antidepressiva e di rimedio del peccato.

#### BIBLIOGRAFIA

- R. ABERSMANN, «The “daemonium meridianum” and the Greek and Latin Patristic Exegesis», *Traditio* 14 (1958), 17-31.
- Ambroise de Milan, *La pénitence*. Texte latin, introduction, traduction et notes de R. Gryson, (Sch. 179), Paris 1971.
- Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Mediolani Romae (= SAEMO).
- D.W. AMUNDSEN, *Medicine, Society and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore-London 1996.
- H.J. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977.
- G. BARDY, «Acedia», *DS* 1 (1937), 166-169.

<sup>78</sup> Ambr. *expl. Ps. XXXVII* 42: *Vis urget doloris, premitur cor mulieris afflictæ, quæ in maturo obitu maritum amisit aut filios: quid properas, cum te illa non audiat nisi deferuescat dolor?*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Ambr. *int. David* IV 4, 18.

- A. BORGO, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998.
- S. BRAUND/G. MOST (ed.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge 2003.
- R. BULTMANN, «ἀλύπη, λυπέω», *GLNT* 6 (1970), coll. 843 – 871 (= *TWNT* 4, 1942, 314 – 324).
- G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, a cura di V. Lanzarini, Magnano (BI), 1999 (nuova edizione interamente rifatta sulla quarta edizione tedesca ampliata: *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Würzburg 1995).
- F. CARPINO, «Origene, Eusebio e Ilario sul Salmo 118», *Annali di storia dell'esegesi* 3 (1986), 57-64.
- M.G. CIANI, *Psicosi e creatività nella scienza antica*, Venezia 1983.
- M. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixty Century*, Leiden 1985.
- C. DE MEO, *Lingue tecniche del latino*, Bologna 1983.
- Evagrio Pontico, *Trattato sulla vita monastica*, Introduzione, traduzione e note a cura di L. Dattrino, Roma 1992.
- S. FASCE, *Letteratura e psicologia: l'espressione del linguaggio interiore*, Genova 2002.
- V. FATTORINI/G. PICENARDI, «La riconciliazione in Cipriano di Cartagine (*ep.* 55) e Ambrogio di Milano (*De paenitentia*)», *Augustinianum* 27 (1987), 377-406.
- J. FONTAINE, «En quel sens peut-on parler d'un 'classicisme' ambrosien», in: L.F. Pizzolato/M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori*, pp. 501-510.
- H.J. FREDE, «Probleme des ambrosianischen Bibeltextes», in: G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milano 1976, pp. 365-392.
- G. GARBUGINO, «Il I libro delle "Historiae" di Sallustio in Nonio Marcello», *Studi Noniani* V, Genova 1978, 39-93.
- L. GIORDANO, «*Morbus acediae*. Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale», *Vetera Christianorum* 26 (1989), 221-245.
- G. GOETZ, *Corpus Glossariorum Latinorum*, Lipsiae 1894, V (rist. anas. Amsterdam 1965).
- L. GOPPELT, «καταπίνω», *GLNT* 10 (1975), 291-295 (= *TWNT* 6, 1959, 158-159).
- D. GOUREVITCH, «Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano» in: M. D. Grmek (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale, I. Antichità e Medioevo*, Roma-Bari 1993, pp. 121-165.



- R. GRYSOY, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain 1968.
- I. GUALANDRI, «Il lessico di Ambrogio: problemi e prospettive di ricerca», in: L.F. Pizzolato/M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori*, pp. 267-311.
- W.V. HARRIS, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Harvard 2001.
- S. ISETTA, «Lo spirito della tristezza e dell'accidia in Giovanni Cassiano: una sintesi filosofica, teologica, scientifica», *CCC* 6 (1985), 331-347.
- H. KARPP, *La penitenza. Fonti sull'origine della penitenza nella Chiesa antica*, ed. it. a cura di D. Devoti, Torino 1975.
- D.R. LANGSLOW, *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford 2000.
- R. LIZZI, «Tra i classici e la Bibbia: l'*otium* come forma di santità episcopale», in: G. Barone/M. Caffiero/F. Scorza Barcellona (ed.), *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Torino 1994, 43-77.
- I. MAZZINI, «Il lessico medico latino antico: caratteri e strumenti della sua differenziazione», in: G. Sabbah (ed.), *Le latin médical. La constitution d'un langage scientifique, Actes du III<sup>e</sup> Colloque international "Textes médicaux latins antiques" (Saint-Étienne, 11-13 septembre 1989)*, Saint-Étienne 1991, 175-185.
- *La medicina dei Greci e dei Romani*, Roma 1997.
- A. MICHEL, «Lucrèce, Cicéron, Horace: La sérénité et l'acedia», *SIFC* 11 (1993), 12-25.
- A. MONACI CASTAGNO, «La demonologia cristiana», in: S. Pricoco (ed.), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli 1995, pp. 111-150.
- A.V. NAZZARO, «L'esegesi biblica dei Padri della Chiesa antica come fenomeno metatestuale», *Cassiodorus* 5 (1999), 83-101.
- R. PASSARELLA, «Medicina in allegoria: Ambrogio, Filone e l'arca di Noè», in: I. Gualandri (ed.), *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica*, "Quaderni di Acme" 50, Milano 2002, pp. 189-252.
- J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1989.
- «La réflexion de Celse sur la folie», in: G. Sabbah/Ph. Mudry (ed.), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Saint-Étienne 1994, pp. 257-279.
- *La follia nell'antichità classica. La mania e i suoi rimedi*, a cura di A. D'Alessandro, Venezia 1995 (= *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris 1987).

L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978.

— «Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso», in: L.F. Pizzolato/M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori*, pp. 235 - 265.

L.F. PIZZOLATO/M. RIZZI (ed.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*, Milano 1998.

I.L.E. RAMELLI, «*Tristitia*. Indagine storica, filosofica e semantica su un'accusa antistoica ed anti-cristiana del I secolo», *Invigilata Lucernis* 23 (2001), 187-206.

H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977.

— «Ambroise lecteur d'Origène», L.F. Pizzolato/M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori*, pp. 221-234.

L.A. SENECA, *Ad Lucilium epistula 85*, a cura di R. Marino, Palermo 2005.

*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, Stuttgart 1935.

G. SFAMENI GASPARRO, «Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione», *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (Atti del Colloquio di Milano, 17 - 19 maggio 1979), Milano 1981, 231-266.

C. SOMENZI, «Ambrogio e Scipione l'Africano: la fondazione cristiana dell'*otium negotiosum*», L.F. Pizzolato/M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori*, 753-768.

R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.

M. VEGETTI, «Passioni antiche: l'io collerico», in: S. Vegetti Finzi (ed.), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 1995, 39-73.

G. VISONÀ, «Ambrogio Teodosio Davide. Note sull'*Apologia prophetae David* e sull'*Apologia David altera* di sant'Ambrogio», *Annali di Scienze Religiose* 2 (1997), 257-299.

— «Lo *status quaestionis* della ricerca ambrosiana», in: L.F. Pizzolato/M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori*, 31-71.

S. ZINCONE, «Echi senecani nel *Commento ai Salmi* di Ambrogio», in: A.P. Martina (ed.), *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale (Milano, 12-13-14 ottobre 1999)*, *Aevum Antiquum* 13 (2000), 147-157.

F. ZUCCOTTI, «*Furor haereticorum*». *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.