

Percezioni della crisi e scansioni del tempo fra mondo classico e cristianesimo*

Il termine italiano “crisi” deriva dal greco *Krisis*, a sua volta connesso con il verbo *krino*, “distinguo, separo, scelgo”. La sua etimologia però non dice molto, di più conta la storia. Il termine, infatti, fu utilizzato nella medicina ippocratica per indicare quel particolare momento di svolta che segna un cambiamento nel decorso d’una malattia, consentendo al medico, grazie alla lettura dei sintomi, di discernere la possibile evoluzione e assumere i provvedimenti necessari¹. In tal senso il concetto di *Krisis*, rimandando ad una azione che deve essere compiuta con tempestività, richiama naturalmente quello di *kairos*, “momento opportuno”, in positivo o in negativo, perché qualcosa avvenga.

Krisis e *Kairos*, “crisi” e “tempo”, risultano dunque legati da una mutua relazione sin dalle origini, ma i modi in cui tale relazione si pose furono diversamente declinati nel corso dei secoli, mostrando costanti e variazioni.

1. La crisi e le sue definizioni

Seguendo le moderne acquisizioni delle scienze umane, possiamo dire in linea generale che la crisi si manifesta «come un evento straordinario, caratterizzato da una visibilità esterna, che irrompe nella vita di una comunità – o di un singolo – disgregandone gli equilibri e facendone saltare i meccanismi di funzionamento»². Tanto a livello sociale quanto a livello individuale il prodursi di una crisi determina, infatti, «un momento di perturbazione, uno scarto che altera i processi esistenti ..., una transizione in cui regole e norme del funzionamento ordinario appaiono inutili a risolvere quanto di problematico è emerso»³. Tale fase di stal-

* È qui riprodotto con alcune integrazioni e variazioni il testo della conferenza tenuta il 9 giugno 2014 per il Dottorato di Storia, Antropologia, Religioni (SAR), dell’Università di Roma, Sapienza.

¹ Cfr. Gal., *In Aphorismos Hp. comm.* K. 17b 470; *In Hp. progn. comm.* K. 18b 470.

² C. Colloca, *La polisemia del concetto di crisi: società, culture, scenari urbani*, in «Società Mutamento Politica. Rivista Italiana di Sociologia» 1, 2 (2014), p. 19-39, qui p. 20. L’inciso è di chi scrive.

³ *Ibidem*.

lo, caratterizzata perlopiù da «una incertezza strutturale di direzione»⁴, può pregiudicare l'esistenza stessa dell'individuo o del gruppo sociale interessato, ma anche evolvere favorevolmente, riuscendo a mobilitare energie precedentemente sopite.

Risulta dunque evidente che una crisi «mai lascia le cose come le ha trovate»⁵, in quanto essa, quale che sia la scala dei fenomeni coinvolti, dalla vicenda personale al cataclisma cosmico, costituisce uno shock antropologico e, proprio per questo, trasforma irreversibilmente il modo di pensare e di comportarsi degli individui, giungendo a modificare le loro concezioni del sé identitario e del quadro culturale di riferimento⁶. Ne consegue che ogni crisi, come già osservava H. Arendt, «ci costringe a tornare alle domande; esige da noi risposte... e si trasforma in una catastrofe solo quando noi cerchiamo di farvi fronte con giudizi preconcepi... rinunciando a vivere quell'esperienza della realtà, a utilizzare quell'occasione per riflettere, che la crisi stessa costituisce»⁷.

Le moderne scienze umane – psicologia, sociologia, antropologia – riconnettono dunque “crisi” e *Kairos* non diversamente dagli antichi. Certo, laddove possiamo immaginare che i nostri contemporanei si preoccuperebbero innanzitutto di individuare le “tecniche” (psicologiche, economiche, politiche, o anche mediche, fisiche, ingegneristiche ecc.) più idonee a gestire l'evento, gli uomini del passato preferivano piuttosto interrogarsi in primo luogo su qual segno della volontà divina esso rappresentasse e, ancor più, quali risposte gli dèi irati esigessero da lui⁸. Tuttavia, di fronte alle prove più dure, neppure il moderno pragmatismo riesce ad eludere una domanda di senso e talvolta, dietro atteggiamenti sbrigativamente liquidati come irrazionali o superstiziosi, sembra affiorare l'onda lunga di riflessioni lontane, maturate quando l'uomo tendeva a proiettare la singola crisi su di un orizzonte più ampio, per scrutare quale fosse il suo posto nella storia e il ruolo giocato in un dramma che lo coinvolgeva ma di cui non era necessariamente il protagonista. Di qualcuna

⁴G. Bettini Lattes, *Editoriale. Crisi e Mutamento sociale*, in «Società Mutamento Politica. Rivista Italiana di Sociologia» 1, 2 (2014), pp. 5-17, qui p. 5.

⁵*Ibidem*.

⁶Mi sembra sia infatti possibile attribuire alla crisi in generale quanto oggi l'antropologia del disastro riferisce a quel particolare tipo di “crisi” prodotto dagli effetti di un cataclisma naturale, cfr. U. Beck, *Ecological Enlightenment. Essays on the Politics of the Risk Society*, Humanities Press, Highlands 1995; G. Ligi, *Antropologia dei disastri*, Laterza, Roma - Bari 2009.

⁷H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 229.

⁸Su questo tratto peculiare della mentalità religiosa arcaica, cfr. J. Paulus, *Le thème du juste souffrant dans la pensée grecque et hébraïque*, in «Revue de l'Histoire de Religions» 121 (1940), pp. 18-66. Il tema risulta infatti particolarmente legato a quello della sofferenza del giusto e più in generale alla teodicea. Per una interessante panoramica sulla diffusione e gli intrecci culturali di tali problematiche nel mondo antico si legga il volume collettaneo: A. Ercolani - P. Xella, *La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo Antichi. Antologia di testi*, Carocci, Roma 2013.

fra quelle riflessioni cercheremo qui di rintracciare le linee, focalizzando l'attenzione su mondo classico e primo cristianesimo.

2. Azione e Reazione

La crisi, in definitiva, si configura come un'azione che implica necessariamente una reazione, ma tale reazione può connotarsi sia in senso positivo che negativo.

L'atteggiamento negativo o, più propriamente, passivo deve senz'altro riconoscersi in quel ripiegamento su se stessi che induce l'individuo, o il gruppo sociale, a rivolgersi nostalgicamente verso un passato lontano, aureolato d'ogni felicità e avvertito come irrimediabilmente perduto.

Ancor oggi definiamo questa disposizione spirituale con un'espressione tratta da Orazio, autore latino che seppe darne poetica descrizione in versi di straordinaria penetrazione psicologica:

*Multa senem circumveniunt incommoda, vel quod
quaerit et inventis miser abstinet ac timet uti,
vel quod res omnis timide gelideque ministrat,
dilator, spe longus, iners, avidusque futuri,
difficilis, querulus, laudator temporis acti
se puero, castigator censorque minorum*⁹.

L'atteggiamento del *laudator temporis acti* non tocca la sola sfera personale, ma più spesso si estende a valutazioni di ordine generale, che inducono forme rinunciarie, particolarmente pregiudizievoli in caso di crisi. Occorre tuttavia osservare che tale atteggiamento, forse riscontrabile in tutte le culture e in tutti i tempi, trovava nel mondo antico un suo peculiare fondamento teorico. È noto, infatti, che in quel contesto il momento più felice della storia umana veniva perlopiù riconosciuto in un mitico tempo delle origini, prospero e felice, cui succedeva, nello svolgersi dei secoli, un decadimento progressivo, talvolta esemplato sulle età della vita umana. Tale decadimento, da un lato, era avvertito come naturale o necessario, non di rado imposto da una specifica volontà divina; dall'altro, ammetteva quasi generalmente una possibilità di recupero, sollecitata da un mutare del comportamento umano e, talvolta, da un riscatto etico diversamente declinato. Dietro questo complesso di idee possono cogliersi letture del "tempo" articolate su concezioni pre-scientifiche e a

⁹ Cfr. Horat., *Ars* vv. 169-174 (ed. E.C. Wickham, Oxford University Press, Oxford 1959): «Molti incomodi assediano l'uomo vecchio, O perché / cerca e misero s'astiene dalle cose trovate e teme usarne;/ O Perché tutto amministra freddamente e con paura; / temporeggiatore, lento alla speranza, imbello e avido di futuro./ Intrattabile, querulo, lodatore del tempo passato / quand'era fanciullo, castigatore e censore dei più giovani» (le traduzioni italiane ove non diversamente specificato sono di chi scrive).

forte caratura religiosa, di cui è possibile rintracciare l'origine nel quadro della riflessione mitica e filosofica espressa dal mondo antico.

3. *Semantica e rappresentazioni del tempo nel mondo greco-romano*

I greci, come si è sopra accennato, utilizzavano almeno tre termini distinti per indicare il tempo: *Kairos*, il “momento opportuno” (sia in positivo che in negativo) sottratto allo scorrere dei secoli per essere significante e datore di significato; *Aion*, fondamento e luogo d'origine dei *Chronoi*-tempi singoli, dei quali indicava anche la pienezza; infine *Chronos*, il tempo misurato e misurabile, stabilito in rapporto al normale flusso delle stagioni e disposto nella sua fruizione da parte dell'uomo. Alcune rappresentazioni iconografiche aiutano a meglio comprendere e arricchire questa semantica del tempo¹⁰.

I *Chronoi*, ad esempio, furono spesso raffigurati – personificati – nell'atto di passare il cerchio zodiacale, il quale a sua volta era inteso costituire il confine fra il tempo nella sua totalità e il tempo disponibile per l'uomo. A reggere il cerchio poteva talvolta essere introdotto lo stesso *Aion*, che veniva così ad indicare il tempo infinito, nel perpetuo rinnovarsi e perire di tutte le cose (fig. 1). Peculiare poi era l'immagine di *kairos*, almeno per come possiamo ricostruirla a partire dalle descrizioni e numerose repliche del capolavoro perduto di Lisippo. Il bronzo lisippeo avrebbe, infatti, raffigurato un giovane dai piedi alati, nell'atto di correre, con un gran ciuffo sul davanti e la nuca quasi glabra, recante nella destra un rasoio (fig. 2). Stando all'interpretazione di commentatori antichi e moderni, postura e piedi alati avrebbero voluto significare lo scorrere veloce del tempo, ciuffo e calvizie la necessità di cogliere l'attimo (afferrabile quando ci si para dinnanzi, ma inattingibile subito dopo), mentre il rasoio affilato suggerirebbe ancora l'idea di un difficile quanto acuto equilibrio¹¹.

¹⁰ In generale sulle concezioni del tempo e la loro rappresentazione nel mondo classico, cfr. A. Zaccaria Ruggiu, *Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, in L. Ruggiu (ed.), *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 293-343; Ead., *Le forme del tempo. Aion Chronos Kairos*, Il Poligrafo, Padova 2006. Per la semantica del tempo in contesto biblico-cristiano (ma con sintesi sui precedenti giudaici e ellenistico-romani), cfr. D. Dellling, *Kronos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, xv, Paideia, Brescia 1978, cc. 1091-1168; H. Sasse, *Aion*, *ibi*, I, (1965), cc. 531-564; G. Dellling, *Kairos*, *ibi*, IV, 1968, cc. 1363-1383. Sulle rappresentazioni iconografiche, inoltre, possono utilmente consultarsi i seguenti lemmi: L. Musso, s.v. “AION”, in *Enciclopedia dell'arte Antica*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1958, p. 175; G. Cressedi, s.v. “KRONOS”, *ibi*, IV, 1961, pp. 416-417; P. Moreno, s.v. “KAIROS”, *ibi*, IV, (1995), pp. 289. Inoltre su *Kairos* cfr. *infra*.

¹¹ Si ricordano inoltre un *Kairos* di Policletto e uno di Apelle (cfr. P. Moreno, *Kairos*, con citazione della bibliografia precedente). Per una discussione delle diverse fonti relative a *Kairos*, cfr. A. Zaccaria Ruggiu, *Le forme del tempo*, cit., parte II: *Kairos e la sua immagine*, pp. 55-157 (catalogo delle fonti e apparato iconografico: pp. 141-157); S. Mattiacci, *Da 'Kairos' a*

Queste tre declinazioni del tempo, *Chronos*, *Aion* e *Kairos*, furono inoltre divinizzate e, con maggiore o minor successo, fatte oggetto di un culto, mentre *Kairos* incontrò significative variazioni semantiche in ambito giudaico-cristiano.

Nel greco dei LXX il termine, pur continuando a indicare il “momento decisivo”, lascia infatti trasparire uno spostamento d’accento sulla determinazione divina, venendo a suggerire il ruolo occupato da quel particolare momento nel disegno salvifico (*Gb* 39,18; *Sal* 20,10; 118,26; *Dn* 2,21; *Qo* 3,11; *Sir* 51,30). In uguale direzione si muovono le variazioni introdotte dagli scritti poi confluiti nel *corpus* neotestamentario. Qui ancora una volta *Kairos* rimanda al tempo stabilito da Dio, ma il riferimento alla storia della salvezza si fa più stringente, sicché il termine viene a indicare alternativamente: la stessa incarnazione del Logos, la sua missione, la morte in croce (*Mt* 26,18; *Gv* 7,6.8; *Rm* 5,6; *Tt* 1,3; *I Tm* 6,15; *At* 24,25), la possibilità data all’uomo di riconoscerlo o rifiutarlo (*Lc* 12,54; 19,44; *Mt* 16,3; *Rm* 13,8-10; *Gal* 6,10 ecc.). In tale prospettiva può essere chiamato anche a significare il culmine stesso di questa *historia salutis*, cioè la *consummatio saeculi*, il giudizio finale e, più in generale, l’escatologia (*Mt* 8,29; *Lc* 21,8; *I Cor* 4,5; *2 Ts* 2,6; *I Pt* 1,5; 4,17; 5, 6; *Ap* 1,3; 11,18; 22,10)¹².

Pochi esempi per dimostrare quanto articolate fossero le concezioni antiche sull’argomento e come la riflessione filosofica e religiosa riuscisse a permeare l’intera società attraverso il *medium* linguistico o iconografico.

Ciononostante in anni passati sono stati fatti diversi tentativi di *reductio ad unum*, addirittura prefiggendosi di identificare il *quid proprium* del tempo greco-romano e di quello giudaico-cristiano. In particolare si è ipotizzato che il pensiero classico sarebbe stato contraddistinto da una concezione ciclica del tempo, esprimibile graficamente con il cerchio; mentre quello giudaico-cristiano, col suo deciso orientamento verso una meta finale, avrebbe trovato miglior rappresentazione nella linea retta. Questa teoria, che deriva fondamentalmente dalla riflessione di O. Cullman¹³, ha suscitato un vivace dibattito, con proposte di correttivi e aggiustamenti, fra cui impossibile non ricordare almeno la famosa nota 555 di Santo Mazzarino¹⁴ o l’intervento contemporaneo di Momigliano¹⁵.

‘Occasio’: un percorso tra letteratura e iconografia, in L. Cristante - S. Ravalico (eds.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, vol. IV, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2011, pp. 127-154.

¹² Cfr. D. Dellling, *Kairos*, cit., cc. 1371-1383.

¹³ Cfr. O. Cullmann, *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer-Verlag, Zollikon-Zürich 1946 (tr. it. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, EDB, Bologna 1965, 1990, 2005).

¹⁴ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II/2, Laterza, Bari 1966, pp. 412-461.

¹⁵ A. Momigliano, *Time in Ancient Historiography*, in «History and Theory» 6 (1966),

Ormai si tende a tralasciare qualsiasi schematizzazione in favore di letture più attente non solo alla varietà delle proposte, ma anche all'estrema complessità delle intersezioni culturali¹⁶.

Ci limiteremo qui ad analizzare solo alcune specifiche scansioni temporali elaborate nel mondo antico, soffermandoci in particolare su quelle che lasciano intravedere un rapporto con momenti di crisi.

4. Moduli storiografici nel mondo antico (pre cristiano)

Nel mondo classico come in quello giudaico e, successivamente, cristiano emersero varie concezioni del tempo e, in relazione a queste, una serie di schemi cronologici o moduli storiografici attraverso i quali poeti, storici, filosofi e uomini comuni tentarono di leggere la storia e lo scorrere dei secoli. La fonte più antica in tal senso deve senz'altro riconoscersi in Esiodo, poeta greco attivo nell'VIII sec. a.C.

Questi, nelle "Opere e i Giorni" (*Erga kai emeraï*), propose alcuni miti cui era demandata la funzione di fondare sacralmente realtà avvertite come significative per la civiltà umana. Il Mito delle generazioni o stirpi, esposto nei vv. 106-201, concerne in particolare la durezza della vita umana e la necessità della giustizia. Esso presenta il succedersi di quattro generazioni di uomini – d'oro, d'argento, di bronzo, di ferro –, intervallata da una di eroi. Il ritmo non è meccanicisticamente decadente, ma c'è un evidente deterioramento: da tempi felici, in cui la natura tutta sorride all'uomo, la morte non provoca angoscia, la terra spontaneamente feconda fornisce il necessario per vivere, si passa progressivamente ad una situazione di difficoltà sempre più accentuata, in cui il lavoro duro e faticoso scandisce i tempi, risulta sovvertita ogni norma di giustizia e, infine, gli dèi irati puniscono gli uomini per la loro empietà¹⁷. Questa cupa

pp. 1-23 (ora in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 13-41. Per una sintesi sulla storia degli studi, cfr. P. Siniscalco, *Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca, Atti del Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma»*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983, pp. 31-62 (ora in Id., *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 61-103, qui spec. 62-67).

¹⁶ Al punto che spesso riesce difficile distinguere cosa fosse autenticamente originario dell'una o dell'altra. In tal senso appaiono sintomatici alcuni studi recenti sulle scansioni del tempo presso gli etruschi: cfr. D. Briquel, *Millenarismo e secoli etruschi*, in «Minerva» 15 (2001), pp. 263-278; M. Di Fazio, *Tempo del sacerdote, tempo del cittadino. Sacro e memoria culturale presso gli Etruschi*, in V. Nizzo - L. La Rocca (eds.), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti del II congresso internazionale di studi*, E.S.S. Editorial Service System, Roma 2012, pp. 147-166.

¹⁷ In generale su questo mito considerato in prospettiva storico-religiosa (ma senza alcuna pretesa di esaustività), cfr.: H. C. Baldry, *Who Invented the Golden Age?*, in «The Classical Quarterly» n.s. 2 (1952), pp. 83-92; Id., *Hesiod's Five Ages*, in «Journal of the History of Ideas» 17 (1956), pp. 553-554; U. Bianchi, *Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio. Un'analisi*

condizione di desolazione potrebbe tuttavia essere rimossa se gli uomini abbandonassero la *ubris*, violenza scellerata e arrogante, per tornare ad accompagnarsi a *Dike*, Giustizia, vergine figlia di Zeus, ma anche virtù tipicamente umana, che porta con sé pace e prosperità, consentendo di ristabilire l'equilibrio infranto¹⁸.

Questo trascorrere da una primigenia condizione ideale verso uno stato peggiore correlato ad un venir meno della giustizia trova un parallelo funzionale in *Genesi* 2-3 (peccato dei protoplasti e cacciata dall'Eden), ma anche un più stringente riscontro narrativo, logico e strutturale con il sogno di Nabucodonosor in *Dn* 2,31ss. Oggi non vi sono dubbi che la versione esiodea rappresenti la prima attestazione letteraria del mito, ma si ritiene altresì che almeno lo schema di fondo sia di lui più antico e attinga alla tradizione sapienziale del Vicino Oriente, quasi ad ulteriore riprova di quell'intreccio di culture cui sopra si accennava. Ad ogni modo, lo sfondo storico che sembra oggi potersi ricostruire dietro il racconto del poeta greco rimanda a comunità di piccole proporzioni, disperse sul territorio, con articolazione sociale relativamente semplice e una tendenza alla sovrapposizione fra dimensione individuale e collettiva. Ne emerge una visione/interpretazione della storia che lascia trasparire un quadro di crisi delle strutture fondamentali della società in cui vive l'autore, crisi alla quale proprio con l'*epos* egli intende offrire trasfigurata risposta¹⁹.

storico-religiosa, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 39 (1963), pp. 143-210; J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races, sur un essai de mise au point*, in «Revue de Philologie» 40 (1966), pp. 247-276; J. Rudhardt, *Le Mythe hésiodique des races et celui de Prométhée: Recherche de structures et des significations*, in Id. (ed.), *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Droz, Genève 1981, pp. 245-281; A. Fago, *Mito esiodeo delle razze e logos platonico della psyché: una comparazione storico-religiosa*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 57 (1991), pp. 221-251; M. Crubellier, *Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans les Travaux et les Jours*, in F. Biaisé - P. Judet de la Combe - P. Rousseau (eds.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Presses Univ. Septentrion, Lille 1996, pp. 431-463; G. Most, *Hesiod's Myth of the Five (or Three or Four) Races*, in «Proceedings of the Cambridge Philosophical Society» 43 (1997), pp. 104-127; A. Ballabriga, *L'invention du mythe des races en Grèce archaïque*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 215 (1998), pp. 307-339; C. Calame, *Succession des âges et pragmatique poétique de la justice: le récit hésiodique des cinq espèces humaines*, in «Kernos» 17 (2004), pp. 67-102. Per una sintesi e discussione aggiornata sulle diverse ipotesi di lettura e rinvii a più ampia bibliografia cfr. le note *ad locum* di A. Ercolani in Esiodo, *Opere e giorni*, Introduzione, traduzione e commento di A. Ercolani, Carocci, Roma 2010, pp. 36-39.

¹⁸ *Erga*, vv. 213-285. Cfr. M. Gagarin, *Dikè in the Works and Days*, in «Classical Philology» 68 (1973), pp. 81-94; M.W. Dickie, *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*, in «Classical Philology» 73 (1978), pp. 91-101; R. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso d'Aquino*, PDUL. Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000³, pp. 31-33; A. Jellamo, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005, pp. 43-53.

¹⁹ Cfr. A. Ercolani, *Una rilettura di Esiodo, Opere e giorni. Contributo all'individuazione dell'*epos* sapienziale greco*, in «Seminari Romani di Cultura Greca» n.s. 1, 2 (2012), pp. 235-252 (qui spec. 239, 241).

Altri dopo Esiodo avrebbero ripreso il mito delle generazioni in chiave simbolica e attualizzante.

Platone (428 a.C./427 a.C.-348 a.C./347 a.C.), ad esempio, ne richiama le linee fondamentali in alcune sue opere, svincolando però il mito delle generazioni da qualsiasi visione temporale. Il filosofo sostiene, infatti, che Esiodo con l'espressione "generazione d'oro" avrebbe voluto in realtà far riferimento ad una "generazione buona e bella", sicché i suoi contemporanei, se assennati e sapienti, avrebbero potuto nuovamente riconquistare la felicità dell'età aurea facendosi imitatori dei tempi di Crono²⁰.

Circa un secolo più tardi Arato (ca. 310 a.C.-ca. 240 a.C.), influenzato dalla dottrina stoica, si sarebbe mosso in direzione simile. Ne *I Fenomeni* (vv. 100-136), richiamando nuovamente il mito, articolerà infatti la storia in tre periodi – dell'oro, dell'argento e del bronzo –, scanditi dal rapporto con *Dike*, la giustizia/Dea che prima cerca di ammaestrare gli uomini, quindi li rimprovera e, infine, li abbandona. La parabola discendente da lui disegnata sembra alludere al movimento irrazionale dell'anima contrario alla natura e lascia l'impressione che agli uomini non fosse preclusa una possibilità di riscatto se disposti a volgersi indietro e tornare alla ragione²¹.

Gli autori antichi ritenevano dunque possibile dare una interpretazione allegorica del mito esiodeo e così ammettere una possibilità di recupero della condizione primigenia, avvertita come migliore quando non addirittura "paradisiaca". In effetti Virgilio a Roma avrebbe abbracciato proprio questa prospettiva, prefigurando un ritorno dell'età aurea grazie all'avvento di un *puer*, prima, e all'azione illuminata del *princeps*, poi²². Un atteggiamento ottimistico, il suo, che rispecchiava in qualche modo l'emergere di una nuova congerie spirituale, strettamente legata al mutare del quadro politico.

Non tutti percepirono però quel nuovo assetto negli stessi termini, tanto più che negli ultimi secoli dell'era volgare già aveva cominciato a diffondersi nel mondo romano una profonda venatura di pessimismo, anch'essa strettamente correlata a vicende di ordine socio/politico ed etico/culturale. Questo peculiare stato emotivo aveva trovato eco in letture della storia e moduli di strutturazione del passato che recuperavano schemi organici di crescita, sviluppo e declino, articolati intorno alla convinzione che esistesse una analogia sostanziale fra le età della vita umana e lo scorrere dei tempi²³.

²⁰ Cfr. Plat., *Crat.* 397c- 398c; *Rep.* III, 415a-c; *Leg.* 713a-714a.

²¹ Per una rassegna più ampia e un commento ai testi più articolato rispetto a questi brevi cenni cfr. P. Siniscalco, *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo. Le età del mondo in fonti antiche*, a cura di P. Siniscalco, SEI, Torino 1976 (per i testi qui richiamati pp. 11, 47-60). Si vedano inoltre: A. Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Beauchesne, Paris 1964; P. Siniscalco, *Roma e le concezioni cristiane*, cit., pp. 69-78.

²² Per il *puer*, cfr. Verg. *Ecl.* IV; per Augusto, *Aen.* VIII, 306-336.

²³ Gli antichi ritenevano che in virtù della analogia universale i fenomeni potessero cam-

L'universo romano, come sistema in espansione proiettato verso una politica di conquiste, si era autoidentificato fin verso il II/I sec. a.C. nell'idea d'una crescita continua e indefinita, ma poi l'amaro scontro con l'epoca delle rivoluzioni e guerre civili aveva incrinato quella spinta positiva, sicché gli spiriti più pensosi cominciarono a ricercare nel passato le origini di una decadenza dolorosamente avvertita²⁴. Sotto l'influenza delle predizioni etrusche, l'idea del Grande Anno e ulteriori idee di provenienza esterna, si diffuse allora a Roma una concezione ciclica che travideva punti di vista sostanzialmente pessimistici²⁵.

Una delle più antiche testimonianze in tal senso, almeno come strato redazionale, deve riconoscersi nella cosiddetta profezia della ninfa Vegoia²⁶, un'istruzione data dal personaggio divino all'aruspice Arruns Velthimnus, secondo la quale la storia etrusca si sarebbe conclusa in un ottavo *saeculum* già prossimo a venire, quando la terra stanca, sconvolta da tempeste e turbini, pioggia e grandine, canicola e ruggine, avrebbe denunciato con il suo turbamento le colpe degli uomini, resi incapaci di rispettare i confini loro assegnati da una insaziabile avidità²⁷. Le parole della ninfa proiettavano su di uno sfondo cosmico lo stato di tensione

biare di scala senza cambiare di natura, per questo anche al mondo potevano essere attribuite giovinezza, maturità e vecchiaia. Si trattava di una specifica dottrina filosofica, probabilmente di origine pitagorica, ma Minucio Felice (34, 2) osserva che ai suoi tempi era ormai considerata una convinzione comune, sicuramente condivisa da stoici ed epicurei (34, 2-3). Si ritroverà ancora successivamente in Cipriano (*Demetr.* 3-5), nell'*Asclepius* latino (26) e in Aulo Gellio (III, 10, 11). Cfr. J. Danielou, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, tr. it. Dehoniane, Bologna 1993, p. 241; M. Ruch, *Le thème de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, de Caton à Florus*, in H. Temporini et al. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I, 2, Gruyter, Berlin 1972, pp. 827-841, qui pp. 839-840.

²⁴ Cfr. M. Ruch, *Le thème de la croissance organique*, cit., pp. 840-841.

²⁵ Marrou parla esplicitamente di una «tradition pessimiste antique, habitué, depuis Hesiodé à deplorer la dégradation des âges successifs à partir de l'âge d'or» (cfr. H.-I. Marrou, *La fin du monde n'est pas pour demain*, in «Lumière et vie» 11 [1953], pp. 86-87).

²⁶ L'esistenza di questa ninfa nel quadro religioso antico ci viene testimoniata a livello iconografico sin dal IV secolo a.C.: cfr. M. Harari, s.v. «Vegoia», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8, Artemis, München 1997, pp. 183-184; I. Domenici, *Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione*, Erma di Bretschneider, Roma 2009, pp. 105-108. Per l'edizione del testo vegoico, tramandato nel *corpus dei gramatici veteres*, cfr. K. Lachmann (ed.), *Die Schriften der Römischen Feldmesser*, vol. I, Reimer, Berlin 1848, pp. 348-351. Più in generale sulla profezia, la sua datazione e i vari problemi connessi, cfr. A. Valvo, *La "Profezia di Vegoia": proprietà fondiaria e aruspicina in Etruria nel I secolo a.C.*, Istituto Italiano per la Storia Antica, Roma 1988.

²⁷ Sull'interpretazione del testo vegoico nel senso qui richiamato cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II/1, Laterza, Bari 1983, p. 171; Id., *La fine del mondo antico*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 20-21; E. Zocca, *La "Senectus Mundi". Significato, fonti e fortuna di un tema cipriano*, in M. Simonetti - P. Siniscalco (eds.), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M.G. Mara*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1995 (= «Augustinianum» 35 [1995]), pp. 641-677, in part. 652-654; D. Briquel, *Millenarismo e secoli etruschi*, cit., pp. 271-272; M. Di Fazio, *Tempo del sacerdote*, cit., p. 150.

generato da eventi contingenti, probabilmente le riforme agrarie tardo-repubblicane, ma soprattutto fondavano sacralmente la percezione di un irreversibile crepuscolo della civiltà etrusca, una civiltà cui anche altre fonti assegnavano un numero prefissato di *saecula*, «*quibus transactis, finem fore nominis etrusci*», forse consapevoli dell'inevitabile e ormai quasi completa assimilazione da parte dell'egemone potenza romana²⁸.

Paradossalmente, un'uguale angosciosa percezione di caducità si sarebbe insinuata anche nella stessa Roma, trovando particolare eco nel circolo degli Scipioni. Polibio (ca. 206 a.C.-ca. 124 a.C.), che ad un certo punto se ne fece portavoce, lascia trasparire nella sua opera come il presentimento di un possibile declino della città connesso con l'inesorabile appressarsi d'una fine implicita nell'ordine delle cose: «Che tutto ciò che esiste debba soggiacere a rovina e a mutamento, è cosa per la quale non occorrono parole; e la stessa necessità di natura è sufficiente a confermare tale verità»²⁹. Qualche anno più tardi Sallustio (86 a.C.-34 a.C.) avrebbe coagulato il medesimo concetto in una sentenza, forse derivata da Tucidi- de o Platone, ma ormai risentita come proverbiale: *Omnia orta occidunt et aucta senescunt*³⁰.

Questo singolare stato d'animo venne ben presto ad articolarsi in due specifici orientamenti di pensiero, uno più reattivo e l'altro, almeno apparentemente, più rinunciatario.

Il primo denota uno specifico interesse politico e appare rappresentato da tutti quegli autori – storici, moralisti, letterati – che ripercorrono la vita dell'*Urbs* alla luce del cosiddetto “schema biologico”, vale a dire una scansione cronologica che, in continuità con Sallustio, leggeva la parabola esistenziale di una città (o di un popolo) in analogia con le diverse età della vita umana, distinguendo nella storia di quella città (o di quel popolo) quattro o cinque fasi assimilabili a: *infantia* (*pueritia*) *adulescentia*, *iuventus*, *senectus*. Va tuttavia osservato che l'ultima età, la *senectus*, tristemente avviata verso una necessaria fine, spesso risultava nelle loro opere aggirata con qualche stratagemma, oppure prospettata senza infingimenti ma con evidente funzione deterrente, onde produrre uno scatto

²⁸ Le parole citate in corsivo sono di Censorino (*De die natali*, 17, 6), un grammatico del III sec. d.C., che, per il tramite di Varrone, risalirebbe fino alle *Tuscae Historiae*. Sull'interpretazione della sua testimonianza e le scansioni cronologiche degli etruschi, cfr. D. Briquel, *Millenarismo e secoli etruschi*, cit., pp. 268-272; M. Di Fazio, *Tempo del sacerdote*, cit., p. 149; D. Feeney, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2007, pp. 145-146. Sulla storiografia etrusca, cfr. T.J. Cornell, *Etruscan Historiography*, in J. Marincola (ed.), *Greek and Roman Historiography*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 175-204.

²⁹ Polyb. *Hist.* VI, 57, 1-2: ed. Weil, Paris 1977, pp. 140-141.

³⁰ Cfr. Sall. *Iug.* 2, 3 (ed. A. Ernout, Les Belles Lettres, Paris 1962, p. 131), e in termini simili *Ad Caesarem*. 1, 5: *orta omnia intereunt* (ed. Kurfess, Lipsia 1921, p. 4). La sentenza, che riecheggia a sua volta Thucyd. II, 64; Plat., *Rep.* 546, tornerà successivamente, sempre anonima, in Minuc., *Octavius* 23, 3; 34, 2; Cypr., *Demetr.* 3; Hier., *Ezech.* III, *praef.*

morale e allontanare per sempre quell'infausto destino da Roma, una città che non poteva non credersi eterna³¹.

Nel secondo filone si inserisce piuttosto Lucrezio e la sua sconsolata descrizione della *senectus mundi*³². Con tratti per alcuni versi simili a quelli della profezia vegoica, il poeta negava al mondo qualsiasi speranza, prospettandone il declino come necessaria legge di natura, del tutto indipendente da qualsiasi volontà o azione umana. Il suo discorso si articolava all'interno di una visione meccanicistica dell'universo, in cui l'uomo giocava solo un ruolo di comprimario, in qualche modo deresponsabilizzato rispetto alla rovina che involveva tutte le cose. Ciononostante neanche egli riusciva ad obliterare la coscienza di vivere in un *patriae tempore iniquo*, né poteva mascherare la nostalgia per un passato più lieto, felicemente ignaro del suo inevitabile fato e contrassegnato da pietà e giustizia³³.

I due orientamenti di cui qui si sono richiamati brevemente i tratti non avrebbero mancato di esercitare ancora e a lungo la loro influenza, ma stava ormai per avviarsi una nuova stagione culturale che, fra spunti inediti, recuperi o risemantizzazioni, avrebbe profondamente modificato le prospettive cronologiche del mondo antico, proponendo una sua peculiare lettura della storia.

5. Cristianesimo, crisi e schemi cronologici

I primi gruppi gesuani impostarono la loro lettura della storia intorno a due poli fondamentali: la prima venuta del *Logos* nella carne, imperniata intorno alla vita del Gesù terreno, all'esperienza tragica della sua morte e alla credenza nella sua resurrezione; la seconda venuta in gloria dello stesso *Logos*, connessa con la fine del mondo, gli sconvolgimenti che ciò avrebbe comportato e il giudizio finale³⁴.

³¹ Cfr. Cic., *Rep.* II, 1-21; Sen. *Ret.*, in Lact., *Inst.* VII, 15, 14; Flor., *Epit.*, *proem.*; Amm., *Hist.* XIV, 5, 2-8 Per un'analisi più distesa delle fonti cui qui si accenna solo brevemente cfr. P. Siniscalco, *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo*, cit., pp. 79-93. Sull'idea dell'*aeternitas* di Roma cfr. F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident Latin à l'époque des grandes invasions*, Institut Suisse de Rome, Rome 1967. Per la trasposizione iconografica nella monetazione, cfr. G.G. Belloni, *La moneta romana*, Carocci, Roma 2002, p. 152.

³² Cfr. Lucr. II, 1105-1174.

³³ Cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, cit., p. 20; E. Zocca, *La "Senectus Mundi"*, cit., pp. 657-659.

³⁴ Cfr. la cosiddetta piccola apocalissi di *Mt* 24; ma anche *2 Ts* 2,1-12; *Ap* 20. Marrou, parlando da teologo ma con il suo retroterra di studioso dell'antichità cristiana e profondo conoscitore di Agostino, riassume questa visione della storia nella metafora del trittico: la pala centrale sarebbe costituita dall'incarnazione («*le Verbe éternel qui se fait homme pour nous et pour notre salut, la kénose... phase centrale de l'histoire du salut [qui] est bien courte, si on la mesure à l'échelle de nos chronologies ... [mais] ... suffit à remplir le panneau majeur*»), quella di sinistra dai secoli precedenti la venuta di Cristo, e infine quella di destra dal tempo della chiesa propriamente detto, in cui «*Certes le salut est acquis mais... Il s'agit... de ne pas*

Le risposte date dai cristiani in momenti di crisi, sia come individui che come gruppo religioso, perlopiù si risolsero in riferimento a tale doppia polarizzazione e quindi con una forte connotazione escatologica. La sofferenza, pertanto, fu solitamente percepita come una prova inviata o permessa da Dio, quindi ancora una volta come una “occasione”, in positivo o negativo, per ottenere premio o condanna.

All'interno di questo schema generale vennero tuttavia, e non di rado, ad inserirsi elementi ulteriori. Questi talvolta furono presentati in modo confuso e quasi con andamento popolare:

«Dunque sebbene il martirio sia eccelso e sublime, non è ancor più necessario quando il mondo stesso è sconvolto, l'universo è squassato, venendo meno, e la natura mostra le prove della sua prossima fine? [...] Ma questo è risparmiato ai martiri. Difatti quanti vinsero i desideri della vita (terrena) fiduciosi nelle gioie della vita eterna, proprio loro le promesse del Signore resero immuni al dolore [...] E tralasciamo pure la corona, se fosse promesso di uscire dalla vita a te che ti trovi fra queste rischiose insidie della natura, non ne gioiresti di tutto cuore? Se una qualche tranquillità vicina ti richiamasse mentre sei agitato fra i turbini di questo mondo, non giudicheresti la morte come un rimedio? [...] Non devono dunque metterci in agitazione quelle cose che sempre sono caduche, incalzate dalla legge stabilita, ed ora, nel momento della loro rovina, anche dalla stessa fine del tempo. Esclama Giovanni, e dice: “Già la scure è posta alla radice dell'albero” (Mt 3,10, cfr. Lc 3,9), mostrando certo e indicando che ultima di tutte le cose è la vecchiaia. Ma anche lo stesso Signore dice: “Camminate finché avete la luce, perché le tenebre non vi sorprendano” (Gv 12, 35)»³⁵.

Gli stessi temi in altri casi ricevettero una trattazione più consapevole e meglio argomentata. Tuttavia risulta evidente come all'interno dello schema generale sopra richiamato operino sin dall'inizio varie “sub-letture” della storia, certo influenzate da ascendenze culturali molteplici (quali letteratura apocalittica, oracoli sibillini, profezie veterotestamentarie, moduli storiografici greco-romani), ma tutte filtrate attraverso una sensibilità mutata e, spesso, risemantizzate per meglio servire una prospettiva nuova. Gli autori cristiani, ancora per molto tempo dei convertiti formati in contesto giudaico o greco-romano, furono quindi naturalmente indotti a confrontarsi con i moduli storiografici presenti nell'ambiente e fra questi i più frequentati furono quello delle età del mondo, lo schema biologico e, infine, la *Translatio imperii*³⁶.

trahir le dessein que Dieu a formé et qui nous concerne» (H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, cit., pp. 33-34, 38).

³⁵ Ps. Cypr., *Laud. mart.* 13; ed. Hartel *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*, Apud C. Geroldi Filium, Vindobonae 1871, pp. 35-36, 48-49.

³⁶ Per questi moduli storiografici, che qui richiamiamo solo in rapida sintesi, cfr. A. Luce, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église*, cit.; P. Siniscalco, *Mito e storia*, cit.; Id., *Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia*, cit.; Id., *Un modulo storiografico fortunato: le età del mondo dall'epoca patristica al Medioevo*, in G. Schianchi (ed.), *Il battistero*

Il primo fu senz'altro il più fortunato in ambito cristiano. Tale scansione incontrò formulazioni variate a seconda delle ascendenze culturali di riferimento, dando spesso origine a fenomeni di contaminazione fra diversi schemi e tradizioni.

Si articolava in sei o sette millenni il modulo di più netta impronta giudaica, che recepiva a sua volta influenze antichissime, derivate dai Magi ellenizzati d'origine iranica così come dalle riflessioni astronomiche caldaiche sul settenario. Esso, fondandosi in particolare su Sal. 89,4 «un giorno presso il Signore è come mille anni»³⁷, trasponeva il ritmo ebdomadario della creazione (*Gn* 1,1-2,4a), nel numero di millenni in cui si sarebbe sviluppata la storia del mondo³⁸, e in conseguenza di ciò scandiva il succedersi delle età intorno a snodi significativi della vicenda biblica. La sesta età, che partiva dall'avvento di Cristo e si prolungava sino alla fine dei tempi, poteva, a seconda che l'autore aderisse ad una visione o all'altra, concludersi in: una settimana età di vita eterna di Dio con i suoi santi (sul modello genesiaco: riposo di Dio nel settimo giorno)³⁹; in un settimo millennio in cui, incatenato il diavolo, i giusti risorti avrebbero regnato con Cristo (cfr. *Ap* 20,1-6), godendo di un compenso materiale o spirituale a seconda delle credenze⁴⁰; o, infine, in un settimo giorno senza tramonto che si apriva sull'*octava dies*, l'eternità⁴¹.

di Parma. *Iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 321-350 (ora in Id., *Il senso della storia*, cit., pp. 213-260).

³⁷ Richiamato anche in *2 Pt* 3,8.

³⁸ Così questa concezione è sintetizzata da Lattanzio: *Ergo quoniam sex diebus cuncta dei opera perfecta sunt per secula sex, id est annorum sex milia, manere hoc statu mundum necesse est. Dies enim magnus Dei mille annorum circulo terminatur; sicut indica propheta* (Sal. 89,4), *qui dicit: "Ante oculos tuos, Domine, mille anni tamquam dies unus"* (Lact., *Inst.* VII, 14, 9; ed. S. Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum* 19, 1, F. Tempisky, Vindobonae 1890, p. 629).

³⁹ Così sintetizza Agostino, non essendo tuttavia né il primo né l'ultimo a richiamare il tema: «*De qua re significat Scriptura, et non tacet quod ab initio mundi ex quo fecit Deus caelum et terram et omnia quae in eis sunt, sex diebus operatus est, et septimo die requievit* (cfr. *Gn* 1,1; 2,1-3). *Poterat enim omnipotens et uno momento temporis omnia facere...; sed ut significaret, quia post sex aetates mundi huius, septima aetate tamquam septimo die requiescit est in sanctis suis* (cfr. *Eb* 4,10; *Ap* 14,13): *quia ipsi in illo requiescent post omnia bona opera, in quibus ei servierunt*» (Aug., *Catech. Rud.* 17,28, NBA VII,2 [2011], p. 242).

⁴⁰ La credenza in un regno millenario di Cristo insieme ai suoi giusti, che prese il nome di "Millenarismo" o "Chiliasmo", fu particolarmente diffusa nei primi due secoli del cristianesimo, anzi secondo alcuni senz'altro prevalente, per venir poi gradualmente abbandonata. Su di essa cfr. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, in *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, storica et liturgica Eligio Dekkers*, vol. 1, Sint Pietersabdij, Brugge - Gravenhage 1975, pp. 37-58; Id., *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 15, 1 (1998), pp. 7-20; Id., *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, in «*Vetera Christianorum*» 26 (1989), pp. 340-341; S. Heid, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos: Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Borengässer, Bonn 1993; C. Nardi (ed.), *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, Nardini, Fiesole 1995 (in part. *Introduzione*, pp. 9-51); R. Uglione (ed.), *Atti delle III Giornate patristiche milanesi "Millennium": l'attesa della fine nei primi secoli cristiani*, Torino, 23-24 ottobre 2000, CELID, Torino 2002.

⁴¹ Così ad esempio Clem. Al., *Str.* IV, 25, 159, 2; Gr. Nyss., *Beat.* 8; Hier., *Ezech.* 12, 40,

Gli autori che maggiormente si impegnarono nel calcolo numerico dei sette millenni (l'Ippolito del *Comm. in Dan.*, Teofilo, Bardesane, Giulio Africano) avrebbero posto il loro tempo a circa 5500 anni dalla creazione del mondo, concedendo così ai loro contemporanei un limitato ma congruo periodo di "riflessione"⁴².

L'articolazione in millenni, andando avanti nel tempo, si presentò sempre più spesso combinata con moduli storiografici diversi. Primo fra tutti lo schema biologico, che consentiva un facile raffronto con la scansione classica delle età umane. Ma insieme a questo ne emersero altri la cui congruità poteva apparire a tutta prima meno evidente. Agostino, con il quale «il motivo delle età del mondo giunge ad un punto conclusivo»⁴³, conseguì nell'impiego di tali moduli un tal punto di virtuosismo, da riuscire, nel *De genesi contra Manichaeos*, a mettere perfettamente in parallelo i sei giorni della creazione e le sei età del mondo, ulteriormente articolati (secondo lo schema genesiaco) in sere e mattine, quindi per generazioni, correlate al numero dei sensi e dei sessi. Il tutto veniva poi rapportato alla vita morale del singolo individuo, sempre utilizzando una rete fittissima di corrispondenze e rimandi, intessuta con un rigore e ordine quasi maniacali⁴⁴.

Interessante, infine, notare che alcuni, come in particolare Commodiano nel *Carmen Apologeticum* (vv. 791-804), avrebbero legato l'avvento dell'ultima età e dei tempi escatologici alla distruzione dell'impero e alla rovina di Roma, segni entrambi dell'avvio della conflagrazione universale e del Giudizio finale. Quasi a ulteriore riprova della permeabilità culturale di questi schemi, capaci di accogliere, accanto a dottrine di evidente matrice giudaica, elementi provenienti dalla filosofia greca, qui in particolare stoica⁴⁵, e preoccupazioni tipiche di letture più politicamente orientate.

Lo schema che più da vicino tradisce un interesse di ordine politico è però senz'altro quello noto come *translatio imperii*. Dalle ascendenze

14-17; Ambr., *Luc.* 8, 26; *Psal.* 47, 1; ma soprattutto si veda la riflessione sull'*octava dies* di Agostino (*Psal.* 6, 1-2; *Psal.* 11, 1. 9; *C. Faust.* 12, 15; *Ep.* 55, 9, 17. 10, 19-11, 20; *Serm.* 259, 2-3; *Serm.* 260/C, 3-5), con critica al millenarismo, da lui apprezzato in gioventù (per sua stessa ammissione, cfr. *Civ.* XX, 7, 1. 9, 4), e poi definitivamente rifiutato e confutato (*Psal.* 89, 5; *Serm.* 93, 7, 8; *Civ.* XX, 7, 1-3. 9-13; *Haer.* 8). Sull'ogdoade nella letteratura e iconografia cristiana, cfr. A. Quacquarelli, *L'ogdoade patristica e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Adriatica, Bari 1973; Id., *Parola e immagine nella teologia comunitaria dei Padri*, in Id. (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 109-183, spec. 146-147.

⁴² Sulla cronografia cristiana, con citazione e discussione della bibliografia precedente, cfr. O. Andrei, *Cronografia giudaica, cronografia cristiana. Un itinerario di lettura*, in «Henoch» 22, 1 (2000), pp. 63-85; Ead., *L'emergere di una cronografia cristiana come fattore di costruzione identitaria*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 22, 1 (2005), pp. 57-97.

⁴³ P. Siniscalco, *Un modulo storiografico fortunato*, cit., p. 242.

⁴⁴ Cfr. *Gen. Man.* 1, 23, 35-25, 43. Per un'articolazione altrettanto complessa cfr. *Quaest.* 58, 2-3.

⁴⁵ Sulla presenza del mito dell'*ekpyrosis* presso i Padri cfr. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Seuil, Paris 1957, pp. 358-360.

culturali molteplici, secondo alcuni esso troverebbe la sua origine in Grecia, da dove poi sarebbe passato a Roma, mentre secondo altri deriverebbe al cristianesimo dal libro di Daniele e dal sogno di Nabucodonosor (*Dn* 2,24-45), essendo comunque di provenienza orientale⁴⁶.

Tramite questo modulo, l'egemonia politico-militare viene localizzata in una serie di civiltà o popoli che si succedono sostituendosi l'uno a l'altro. La connotazione politica può risultare più o meno forte a seconda dei contesti di ricorrenza e in tal senso appare estremamente significativa l'individuazione del popolo che per ultimo scalzerà il predecessore. Negli autori cristiani di II/III sec., per esempio, il modulo compare spesso in collegamento con credenze millenariste e, sotto l'influsso dell'apocalittica, si colora di tinte antiromane. Roma, allora, viene inserita come ultima fra le potenze egemoni, ma solo per annunciare trionfalmente che è destinata alla rovina e il suo posto sarà preso da un quinto impero, messianico ed eterno⁴⁷. Autori successivi, quali Eusebio, Girolamo o Orosio, lasceranno cadere questo spirito antiromano, giungendo in qualche caso a riaffermare l'*aeternitas* di Roma, segno evidente d'una nuova e ulteriore mutazione culturale⁴⁸.

Infine un ultimo schema reca una specifica matrice neotestamentaria e trova il suo punto d'origine in Paolo (*Rom.* 5,12 ss.), articolandosi intorno al dispiegarsi della pedagogia divina lungo tre o quattro età: della legge naturale, della legge mosaica, della grazia, della pace. Si tratta evidentemente di uno schema dalla forte impronta teologica che non a caso sarà particolarmente richiamato da Agostino⁴⁹, ma troverà comunque fortuna anche in seguito, riemergendo variamente trasformato in contesti storici e culturali che superano i limiti della nostra ricerca⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. P. Siniscalco, *Roma e le concezioni cristiane*, cit., p. 76. Sul tema, che costituisce struttura fondamentale nelle storie di Orosio, cfr. anche E. Corsini, *Introduzione alle storie di Orosio*, Giappichelli, Torino 1968, pp. 160-166; F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, pp. 348-365; Id., *Translatio Imperii. L'impero universale da Ciro a Augusto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983.

⁴⁷ Per l'esegesi di *Daniele* presso gli autori cristiani cfr. M. Simonetti, *L'esegesi patristica di Daniele 2 e 7 nel II e III secolo*, in P. Catalano - P. Siniscalco (eds.), *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1986, pp. 37-47; R. Bodenmann, *Naissance d'une Exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles*, G.B.C. Mohr, Tübingen 1986.

⁴⁸ P. Siniscalco, *Roma e le concezioni cristiane*, cit., pp. 76-77. Più in generale sulle interpretazioni dell'idea e storia di Roma, cfr. H. Inglebert, *Les Romains Chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, Christianisme et Romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, pp. 299-300.

⁴⁹ Cfr. Aug., *Rom.* 12, 13-18; *Gal.* 46; *Quaest.* 61, 7. 66, 1-7; *Ep.* 55, 1, 2. 3, 5; *Psal.* 29, s. 2, 6; 103, s. 3, 5; 150, 1; *Gen. litt.* IV, 18, 33-35; *Hept.* VII, 37; *C. du. ep. pelag.* I, 21, 39; *Enchir.* 31, 118-119.

⁵⁰ Per gli sviluppi successivi fino all'età medievale cfr. Siniscalco, *Un modulo storiografico fortunato*, pp. 249-260.

6. *Il cristianesimo fra crisi e risposte*

Pochi e sommarî cenni solo per introdurre il tema che qui maggiormente interessa, vale a dire la relazione che si instaurò all'interno del cristianesimo fra "crisi" e schemi cronologici. Non sarà qui possibile trattarlo in modo esaustivo né affrontarne tutte le possibili implicazioni. Ci limiteremo piuttosto a considerare alcuni casi emblematici in rapporto ad una questione di specifica e concreta gravità per i cristiani: l'accusa di nuocere al benessere dell'impero.

Per comprendere la pericolosità di tale accusa, dobbiamo ricordare che i seguaci del politeismo classico imputavano all'ateismo dei cristiani, cioè al loro rifiuto di venerare gli dèi patrii, la rottura della *pax deorum*. Una colpa religiosa che si tramutava *ipso facto* in colpa politica (almeno stando alle nostre categorie), in quanto gli dèi, privati del culto dovuto, si sarebbero adirati contro il popolo romano e per questo avrebbero cessato di proteggerlo o, addirittura, riversato su di esso le più atroci disgrazie⁵¹.

Tratti e conseguenze di questa tipica mentalità romana sono sintetizzati con la consueta icasticità da Tertulliano:

«Ritengono (*scil. i pagani*) che di ogni pubblica calamità, di ogni disastro per il popolo, siano innanzitutto causa i cristiani. Se il Tevere straripa, se il Nilo non inonda le campagne, se dal cielo non scende la pioggia, se la terra trema, se ci sono carestia e peste, subito (si grida): "I cristiani al leone!"»⁵².

Il retore africano, com'è noto, amava l'iperbole, e spesso il malanimo popolare non avrà sortito esiti tanto drammatici. Il problema però era autentico, e si sarebbe particolarmente acuitizzato nei momenti di crisi, imponendo a chi avesse gli strumenti intellettuali per farlo di dare risposte capaci di parlare tanto agli accusatori che agli accusati.

Uno fra i primi e più duri scontri ci porta nell'Africa Romana dove, verso la metà del III secolo, in conseguenza di contingenze particolari, si diffuse l'impressione che l'impero fosse gravato da una serie di catastrofi mai viste. Nel 250, infatti, i Goti erano penetrati in Gallia, Pannonia e Illiria, sconfiggendo l'imperatore Decio, quasi contemporaneamente era dilagata una devastante epidemia di peste, cui si era aggiunta, infine, la carestia. La popolazione, soprattutto pagana ma non solo, fu allora scossa dal dubbio e Demetriano, personalità autorevole di Cartagine, si fece portavoce della crescente avversione per i cristiani, imputando quelle disgra-

⁵¹ Sul rilievo che acquista nell'universo culturale-religioso romano il concetto di *Pax deorum*, cfr. J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Éditions La Découverte, Paris 1985, pp. 22-25; F. Sini, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Libreria Dessi editrice, Sassari 1991, pp. 256-264.

⁵² Tert., *Apol.* 40, 1-2; *Corpus Christianorum. Series Latina*, ed. E. Dekkers, Brepols, Turnhout 1954, p. 153.

zie alla loro mancata venerazione per gli dèi. Prese dunque ripetutamente la parola contro la chiesa e il suo vescovo, ch'era allora Cipriano, personaggio illustre già prima dell'episcopato e abile retore. Quest'ultimo, dopo aver pazientato per un certo tempo, rispondendo solo in privato, si avvide che il livello dello scontro stava montando pericolosamente e richiedeva una confutazione pubblica. Compose quindi l'*Ad Demetrianum*, un'opera direttamente indirizzata al suo accusatore, ma indirettamente rivolta a tutti coloro che, "pagani" o cristiani, fossero stati toccati dalle sue requisitorie⁵³.

Considerato dal punto di vista che qui interessa, il suo discorso si articola in tre tappe. In primo luogo l'argomentazione rivolta ai "pagani", condotta sulla falsariga dello schema biologico (capp. 3-4): Demetriano non deve stupirsi se il mondo, ormai giunto alla vecchiaia ne mostra i segni, essendo legge di natura *ut omnia orta occidant et aucta senescant*. Segue l'argomentazione indirizzata ai cristiani e svolta in relazione alle Scritture (cap. 5): è stato predetto che nei tempi ultimi si sarebbero moltiplicati i mali e che, avvicinandosi il giorno del giudizio, la censura di Dio si sarebbe infiammata contro le regioni del genere umano, tuttavia non erano i cristiani, adoratori del vero Dio, a procurare quei mali, bensì i pagani, «che non cercano Dio né lo temono» (decadimento morale). Infine la teodicea (cap. 19): benché pagani e cristiani sembrassero sottoposti alle medesime afflizioni, in realtà gli uni e gli altri si differenziavano per lo spirito con cui li tolleravano, i cristiani infatti, pur nella comune tempesta, attendevano con pazienza il compimento delle promesse e il discernimento eterno fra buoni e malvagi.

Cipriano, non diversamente da Vegoia o Lucrezio, proiettava la singola crisi su di uno sfondo più ampio, che contemplava sia la prospettiva cosmica d'un necessario decadere universale, sia un più specifico riferimento ad una *finis temporum* connotata in senso giudaico e cristiano. Il suo discorso, però, si slanciava diritto verso l'escatologia, fondando su di essa, quasi in funzione prolettica e analettica, la replica più autentica alle accuse di Demetriano. Il vescovo assumeva dunque coscientemente

⁵³ «Spesso, o Demetriano, io non ti ho preso in considerazione quando gridavi come un cane contro Dio, uno e vero, e lanciavi contro di lui empie e sacrileghe parole. Ritenevo che fosse più dignitoso e più utile per me disprezzare con il silenzio la pochezza di chi sbaglia. [...] ho taciuto ed ho vinto con la mia pazienza la tua impazienza. [...] Dato però che ora tu vai dicendo che moltissimi sono d'avviso che si deve imputare a noi se le guerre si ripetono con più frequenza e che altrettanto si dice dell'infierire della peste, della fame e del prolungarsi di un tempo senza acquazzoni né piogge, ritengo di non prolungare il mio silenzio, perché questo non sembri più un'espressione di timore che di moderazione. Mi sento costretto a rispondere, perché la mancata confutazione delle false calunnie potrebbe sembrare una tacita ammissione. Rispondo dunque a te, o Demetriano, e nello stesso tempo a tutti gli altri che forse tu hai aizzato contro di noi, unendoli a te come germogli della tua radice e del tuo ceppo, seminando tra loro con le tue maligne insinuazioni l'odio contro di noi» (Cypr., *Demetr.* 1-2. Per la traduzione: G. Toso, *Opere di San Cipriano*, UTET, Torino 1980, pp. 245-246).

moduli storiografici diversi per parlare a pubblici diversi⁵⁴, ma poi riconduceva il discorso ad unità, risolvendolo in una teodicea che risemantizzava in chiave cristiana l'*ira dei* e i mali connessi, traducendo, ancora una volta, entrambi in una occasione per decidere il proprio destino. Una strada, quella da lui aperta, su cui si sarebbero incamminati anche altri.

Dopo circa un secolo e mezzo una ulteriore gravissima crisi, di straordinaria portata simbolica, avrebbe investito l'immaginario collettivo: il sacco di Roma del 410. Di nuovo, in pieno impero cristiano, sarebbe emersa la vecchia accusa e a dubitare questa volta non sarebbero stati i soli pagani, perché la portata inaudita dell'evento suscitò un turbamento profondo⁵⁵, toccando anche quei cristiani che, cessata l'epoca della persecuzione, si sentivano ormai romani a pieno titolo e senza riserve⁵⁶.

In realtà, dal punto di vista di Alarico, il saccheggio della città avrebbe dovuto essere solo una punizione, uno stratagemma per fare pressione sull'imperatore Onorio, al fine di ottenere il titolo di comandante in capo dell'esercito imperiale⁵⁷. L'azione per questo si limitò a soli tre giorni e i Goti, cristiani di confessione ariana, rispettarono le grandi chiese di Roma, concedendo diritto di asilo nei luoghi dedicati alla memoria di Pietro e Paolo⁵⁸.

Ma lo shock fu ugualmente fortissimo. Girolamo, che nelle violenze di quei giorni aveva perso due cari amici⁵⁹, reagì con viva emozione alla notizia:

«Arriva una terribile notizia dall'Occidente: Roma è assediata; a prezzo d'oro viene riscattata la vita dei cittadini, ma una volta spogliati sono di nuovo

⁵⁴ Questa almeno l'ipotesi interpretativa proposta da chi scrive in *La "Senectus Mundi"*, pp. 641-677. Diversamente E. Gallicet (Cipriano, *A Demetrianum*. Introduzione, testo critico, traduzione, commento glossario e indici a cura di E. Gallicet, SEI, Torino 1976, pp. 149-153), il quale ritiene essere la *senectus mundi* un tema ricorrente in tutta l'opera ciprianea e intimamente connesso, nell'*Ad Demetrianum* e altrove, con il tema biblico dell'*ira dei*. Sull'argomento, con posizioni più sfumate, si veda ancora C. Mazzucco, *Due visioni cristiane del mondo e due stili: Cipriano "Ad Demetrianum" 3-5 e Ambrogio "Epistula" XVIII 23-29*, in «Civiltà Classica e Cristiana» 1 (1980), pp. 219-241, in part. pp. 219-229.

⁵⁵ Sulla risonanza dell'evento si vedano ora G. Rinaldi, *Echi pagani e cristiani del sacco di Roma del 410 d.C.*, in V. Grossi - R. Ronzani (eds.), *Goti, Romani, Cristiani e la caduta di Roma del 410. In dialogo con Agostino di Ippona*, Centro Culturale Agostiniano, Roma 2010, pp. 25-68; A. Di Bernardino - G. Pilara - L. Spera (eds.), *Roma e il sacco del 410: Realtà, Interpretazione, Mito. Atti della giornata di studio (Roma, 6 dicembre 2010)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2012.

⁵⁶ Girolamo si spingerà a dire: «*Quid saluum est, si Roma perit?*» (Hier. *Ep.* 123, 16), con una identificazione fra Roma e mondo che sembra essere concezione diffusa del tempo: cfr. M. Fürmann, *Die Romidee in der Spätantike*, in «Historische Zeitschrift» 207 (1968), pp. 529-561, in part. p. 532.

⁵⁷ Cfr. P. Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Seuil, Paris 2005, pp. 727-730.

⁵⁸ Si veda la patetica descrizione di Oros., *Hist.* VII, 39-40. Anche Agostino ricorda comunemente che i barbari di Alarico si comportarono con "misericordia" (cfr. *Civ.* I, 1, 1).

⁵⁹ Pammachio e Marcella, cfr. Hier., *In Ezech. Praef.* 1.

accerchiati, e così oltre ai loro beni perdono anche la vita. La voce mi muore in gola e i singhiozzi interrompono le parole mentre detto. La città che aveva conquistato l'universo intero cade sotto l'occupazione nemica, anzi muore di fame prima che di spada: è un miracolo che ne siano trovati alcuni pochi da far prigionieri... Chi potrà dire in semplici parole il massacro avvenuto in quella notte e i morti che ci sono stati? Può uno aver lacrime sufficienti per un dolore come quello? Un'antica città, per secoli dominatrice del mondo, va in rovina»⁶⁰.

L'impatto emotivo su Agostino, lontano e preso da altri pensieri, fu forse di portata inferiore, nondimeno il vescovo si sentì interpellato dai tanti dubbi che serpeggiavano fra i suoi fedeli, avvertendo la responsabilità di dare risposta alle accuse con le quali si era confrontato un tempo Cipriano, ora articolate non più sull'ateismo cristiano ma sulla stessa proibizione dei sacrifici pagani⁶¹.

Il vescovo di Ippona, nel corso della sua riflessione sulla storia umana in generale e su quella della salvezza in particolare, aveva fatto frequente ricorso agli schemi storiografici sopra ricordati⁶² e ora, di fronte alla tragedia e ai profughi scampati in Africa, questi riaffiorano quasi naturalmente sotto la sua penna, ma con variazioni e spunti inediti.

Nei *Sermones ad populum* pronunciati in concomitanza con gli eventi⁶³, egli giustifica l'incombere di tanti mali sia ricorrendo al tema delle età, con il solito riferimento alla *senectus mundi*, sia richiamando l'adempimento delle profezie relative alla fine dei tempi. Al secondo, in particolare, ricollega la conferma della fede, l'annuncio dell'incarnazione del Verbo, la funzione soccorrevole del figlio di Dio, Cristo-Medico, giunto nell'ultima età del mondo per confortarlo e salvarlo:

⁶⁰ Hier., *Ep.* 127,12. Per la traduzione italiana cfr. S. Girolamo, *Le lettere*, a cura di S. Cola, IV, Città Nuova, Roma 1963, pp. 279-280.

⁶¹ Cfr. Aug., *Retract.* 43. Per le leggi inerenti l'abolizione dei sacrifici, cfr. CTh XVI; R. Delmaire, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, I: *Code Théodosien. Livre XVI*, Cerf, Paris 2005, pp. 84-85, 427-469.

⁶² Limitatamente agli anni antecedenti il sacco di Roma, cfr. Aug., *Gen. man.* I, 23, 35-25, 43; II, 1,1; *Ver. rel.* I, 26, 48-27, 50; *Quaest.* 44; *Adim.* 2, 7; *Psal.* 11, 1, 9; *Serm. Dom.* I, 4, 12; *Rom.* 12, 13-18; *Gal.* 46; *Quaest.* 58, 2-3; 61, 7; 64, 2; 66, 1-7; *Faust.* 12,8. 14. 18. 31; *Ep.* 36, 4, 8; *Catech.* 3, 5-6; 17, 28; 22, 39-40; *Qu. ev.* I, 41; I, q. 32; *Ep.* 55, 1, 2, 3, 5; *Trin.* IV, 4, 7; *Ev. lo.* IX, 2, 6. XV, 9.

⁶³ Questi sono stati raccolti e commentati in Saint Augustin, *Sermons sur la chute de Rome*, Introduction, traduction et notes par J.C. Fredouille, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2004. Cfr. anche dello stesso *Les 'Sermons' d'Augustin sur la chute de Rome*, in G. Madec (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411), Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1998, pp. 439-448; e inoltre J. Doignon, *Oracles, Prophéties, "on dit" sur la chute de Rome (395-410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin*, in «Revue des Études Augustiniennes» 36 (1990) pp. 120-146; T.S. de Bruyne, *Ambivalence within a "Totalizing Discourse" Augustine's Sermons on Sack of Rome*, in «Journal of Early Christian Studies» 1, 4 (1993), pp. 405-421. Per testo e numerazione dei sermoni seguiamo l'edizione bilingue italiano-latino pubblicata in *Opere di Sant'Agostino*, NBA 29-34 (1979-89).

«Il malato, se è stolto, dirà al medico: “Signore, soffro per il fatto che sei venuto”. “Stolto, non soffri perché sono venuto io, ma sono venuto perché soffrivi”»⁶⁴.

Ma a questo aggiunge elementi nuovi, sempre articolati intorno al dettato scritturistico:

«Ad Abramo ormai vecchio nacque perciò un figlio, perché appunto Cristo doveva venire nella vecchiaia dello stesso mondo. Venne quando tutto stava invecchiando, e ti fece nuovo. La natura fatta, la natura creata, la natura destinata ad andare in rovina, già volgeva al suo tramonto. Era inevitabile che fosse colpita da molte sofferenze. Cristo non solo venne a consolare te tra molte sofferenze, ma anche a prometterti la pace per l'eternità. Non desiderare di restare attaccato ad un mondo decrepito e non rifiutare di ringiovanire unito a Cristo, che ti dice: «Il mondo va in rovina, invecchia, si sfascia, respira affannosamente per la vecchiaia. Non temere: ‘la tua gioventù si rinnoverà come quella dell’aquila’” (*Sal* 102, 3-5)»⁶⁵.

Né tralascia una riflessione di ordine storico-politico:

«“Ecco – si dice – al tempo dei cristiani Roma va in rovina”. Forse però Roma non è spacciata; forse è stata sottoposta a dure prove, ma non è stata tolta di mezzo; forse è stata castigata, ma non distrutta. Forse Roma non perirà, se non periranno i Romani. Non periranno, se loderanno Dio; ma periranno se lo bestemmieranno. Che cos'è infatti Roma se non i romani? Poiché non si tratta di pietre o di travature, di case popolari altissime e di mura grandiose»⁶⁶.

Le parole appena viste preludono al grande affresco che sarebbe stato disegnato nella *Città di Dio*, la cui redazione venne probabilmente avviata nel 413 per concludersi solo nel 425-427⁶⁷. In quest'opera Agostino sublimerà le emozioni suscitate dal sacco di Roma in un disegno escatologico (e contemporaneamente apologetico) teso a dare senso ed esito provvidenziale alla sofferenza patita⁶⁸. Sebbene vi riemergano i consueti schemi cronologici in varia combinazione⁶⁹, l'attenzione ormai si concen-

⁶⁴ Cfr. Aug., *Serm.* 345, 7; NBA 34 (1989) p. 81. Con argomentazione simile ma più sintetica i *Serm.* 163,4; 296,10; 346A,7.

⁶⁵ Cfr. Aug., *Serm.* 81, 8; NBA 30/1 (1982), p. 609.

⁶⁶ Cfr. Aug., *Serm.* 81, 9; *ibidem*.

⁶⁷ Appare qui impossibile anche solo accennare all'immensa mole di studi sul capolavoro agostiniano. Ci limitiamo pertanto a rimandare a due voci di sintesi (con ampia bibliografia): E.L. Fortin, *Civitate Dei, De*, in A. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di A. Alici, A. Pierretti, Città Nuova, Roma 2007, pp. 408-418; E. Lamirande, *Civitas Dei*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, Schwabe, Basel - Stuttgart 1986-1994, pp. 958-969; G.J.P. O'Daly, *Ciuitate dei (De-), ibi*, pp. 970-1010. Per l'aggiornamento bibliografico (in continua evoluzione) cfr. *Bulletins Augustiniens*, in «Revue des Études Augustiniennes».

⁶⁸ Cfr. G. Rinaldi, *Echi pagani e cristiani*, cit., p. 67.

⁶⁹ Cfr. p. es. Aug., *Civ.* x,14; xi, 30-31; xvi, 43, 3; xxii, 30, 3. 4. 5.

tra in primo luogo sul rapporto fra Dio e tempo⁷⁰, mentre i destini delle due città, la città di Dio e la città dell'uomo, vengono definitivamente scissi. Agostino rompe con l'antico schema che vedeva una coincidenza provvidenziale fra i tempi di pace inaugurati da Augusto e l'avvento di Cristo⁷¹ e confuta l'ingenua credenza che assegnava sorte più felice agli imperatori che avevano protetto e favorito il cristianesimo⁷². Il valore della città terrena, nella sua complessiva lettura della storia, non viene negato – «*non autem recta dicuntur ea bona non esse quae concupiscit haec civitas*» –, ma certo relativizzato poiché «*hic* – e l'avverbio va sottolineato – *habet bonum suum*»⁷³. Il permanere o passare di questa potenza, una fra le tante che il mondo ha conosciuto, contrassegnato com'è da una «contingence radicale»⁷⁴, vien fatto dunque rientrare in quella transitorietà che caratterizza qualsiasi regno terreno. Le sorti di Roma, almeno idealmente, non occupano più il cuore del discorso, mentre emerge una indifferenza sostanziale nei confronti dell'*Urbs*, della sua storia e della teologia politica che le era stata costruita intorno⁷⁵.

Non così Orosio che, più o meno in quegli anni, fra il 416 e il 417, scriverà, dietro invito dello stesso Agostino⁷⁶, le *Historiae adversus paga-*

⁷⁰ «*Quis enim alius creator est temporum, nisi qui fecit ea, quorum motibus currerent tempora?*» Aug. *Civ.* XII, 25; NBA v/2 (1988), p. 210, cfr. anche *Civ.* XII, 13-16.

⁷¹ Cfr. Aug., *Civ.* III, 30. L'idea di questa coincidenza provvidenziale era antica, cfr. Melito Sard. in Eus., *Hist. Eccl.* IV, 27, 7-11; Iren., *Haer.*, IV, 30, 3; Orig., *Cels.* II, 30; Eus. *Praep. Ev.* I, 4, 2-5.

⁷² Agostino, in *Civ.* V, 25-26, pur mettendo in rilievo la sorte felice di alcuni imperatori cristiani (in part. Costantino e Teodosio), da un lato afferma esser ciò voluto da Dio «affinché gli uomini... non pensino che senza propiziare i demoni non si possono raggiungere le cariche ambite e i regni della terra, nella persuasione che questi spiriti siano assai influenti per tali cose»; dall'altro rileva che imperatori cristiani come Gioviano o Graziano ebbero sorte peggiore di pagani come Giuliano o Pompeo, e questo «affinché un imperatore non fosse cristiano col solo intento di ottenere il successo» (per i testi citati cfr. NBA 5/1 (1978), p. 395; sul tema cfr. Y.-M. Duval, *L'éloge de Theodose dans la 'Citè de Dieu' (V, 26, 1)*, in «Recherches agostiniennes» 4 (1966), pp. 135-179. Più in generale sulla specifica sensibilità «storica» di Agostino, necessariamente distinta dalla riproposizione irrigidita e banalizzata del cosiddetto «agostinismo storico», cfr. H.I. Marrou, *Saint Augustin, Orose et l'agostinisme historique*, in *La storiografia altomedievale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1970, pp. 59-87, in part. p. 79).

⁷³ Aug., *Civ.* XV, 4, NBA v/2 (1988), p. 382. Cfr. H.-I. Marrou, *L'ambivalenza del tempo della storia in sant'Agostino*, Clueb, Bologna 2009, pp. 34-36. L. Alici (*Storia e salvezza nel De civitate Dei*, in M. Naldini [ed.], *La fine dei tempi. Storia e Escatologia*, Nardini, Fiesole 1994, pp. 85-100) sottolinea, del resto, come in quest'opera la tensione salvifica sia presentata non come fuga dalla storia, ma al contrario come compiuta risposta alla storia stessa (p. 96).

⁷⁴ Cfr. H.-I. Marrou, *Saint Augustin, Orose*, cit., p. 82.

⁷⁵ F. Paschoud, *Roma aeterna*, cit., p. 263. Opinione che mi sembra in definitiva condivisa anche da G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino di Ippona*, Borla, Roma 1988 (in part. pp. 309-312).

⁷⁶ Cfr. Oros., *Hist. Prol.* I, 8, 9; III, *praef.* 1; III, 4-6; VII, 43, 20. Sui rapporti fra i due cfr. W.H.C. Friend, *Augustine and Orosius on the Fall of the Roman Empire in the West*, in «Augustinian Studies» 20 (1989), pp. 1-38.

nos. Il piano dell'opera, benché dichiaratamente condotto in ossequio al maestro e finalizzato ai medesimi scopi, vale a dire la confutazione delle accuse pagane, si svolgerà in realtà su linee differenti e con notevoli ampliamenti rispetto al progetto iniziale. Ad Orosio, infatti, l'Ipponate aveva semplicemente chiesto di dimostrare, sulla base di un dossier storico più ricco rispetto a quello inserito nel *de civitate Dei*, che mali e disgrazie si erano abbattuti sul mondo già prima dell'avvento di Cristo e dunque i cristiani non potevano dirsi responsabili delle attuali catastrofi⁷⁷. Il prete spagnolo decide però di dilatare la materia e compone una storia universale in sette libri, da Adamo al presente. Il modulo storiografico prescelto sarà significativamente quello della *translatio imperii*⁷⁸, ulteriormente articolato, grazie ad accostamenti ingegnosi fondati sulla simbologia dei numeri, intorno a scansioni diverse, quali la teoria delle dieci persecuzioni e delle dieci piaghe d'Egitto⁷⁹. Dominata da preoccupazioni al tempo stesso teologiche e politiche, la sua si dimostra essere una storia *ad probandum*⁸⁰. Suo scopo evidente è esaltare i *Tempora christiana*⁸¹, e ciò fa ricorrendo ad un provvidenzialismo che è forse esagerato definire *naïf*⁸², ma certo lascia trasparire una componente messianica e millenaria non proiettata verso l'escatologia, ma piuttosto attuantesi nel percorso storico dell'umanità. Per Orosio la coincidenza fra pace augustea e avvento di Cristo⁸³, l'incomparabile *felicitas* dei nuovi tempi rispetto agli antichi⁸⁴, la triste fine di quanti hanno perseguitato i cristiani⁸⁵, erano tutti segni che invitavano a credere che l'impero si sarebbe ripreso e avrebbe continuato, con la chiesa, il suo cammino di pace e prosperità⁸⁶. In tale prospettiva non solo poteva sottovalutare l'impresa di Alarico, a suo avviso ormai dimenticata dagli stessi abitanti della città⁸⁷, ma addirittura sognare di una

⁷⁷ Cfr. Oros., *Hist. Prol.* 10.

⁷⁸ Cfr. Oros., *Hist.* II, 1, 1-6; VII, 2, 1-7.

⁷⁹ Cfr. Oros., *Hist.* VII, 27, 1-2.

⁸⁰ Così H.-I. Marrou, *Saint Augustin, Orose*, p. 76.

⁸¹ Cfr. Oros., *Hist.* VII, 6, 11. 43,16; cfr. V, 1, 11. Sul tema cfr. G. Madec, *Tempora christiana. Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?*, in C.P. Mayer - W. Eckermann (eds.), *Scientia Augustiniana. Festschrift P. Adolar Zumkeller*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1975, pp. 112-136.

⁸² Così H.-I. Marrou, *Saint Augustin, Orose*, cit., p. 79.

⁸³ Cfr. Oros., *Hist.* VI, 22, 6. L'accento posto su tale coincidenza è talmente forte che alcuni studiosi hanno congetturato la presenza nel libro VI di una "Teologia di Augusto": cfr. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935, p. 88; H.-I. Marrou, *Saint Augustin, Orose*, cit., p. 81 (con rimando a K.A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, PhD. Diss., München 1952, pp. 24-28). Agostino invece si limita a menzionare la nascita di Cristo sotto Augusto (*Civ.* III, 30), vedendo la successiva espansione dell'impero come il compimento della nuova Babilonia.

⁸⁴ Cfr. p. es. Oros., *Hist.* I, 20, 6; V, 22, 5-15; VI, 1, 11. 27; VII, 6, 11. 35, 9. 43, 4-8. 14. 16.

⁸⁵ Cfr. p. es. Oros., *Hist.* VII, 5, 8 (Pilato); VII, 7, 10-13 (Nerone); VII, 10, 5-7 (Domiziano).

⁸⁶ Cfr. E. Corsini, *Introduzione alle storie*, cit., pp. 113-114, 116.

⁸⁷ Cfr. Oros., *Hist.* VII, 39-40.

confederazione fra *Romania* e *Gothia*, in cui Roma, in quanto depositaria di quei saperi giuridici «*sine quibus respublica non est respublica*», conservasse un riconosciuto ruolo di egemonia⁸⁸.

I disegni di Dio, pur se imperscrutabili, gli apparivano dunque evidenti proprio in virtù della ricerca e analisi storica che aveva condotto⁸⁹; era questa a renderlo fiducioso nell'infedibile azione della Provvidenza divina, e i suoi schemi cronologici l'avevano aiutato a darne dimostrazione⁹⁰. La medesima fiducia egli voleva, con la sua opera, trasmettere a quanti l'avessero letta, onde spingerli a guardare con serenità verso il futuro⁹¹.

Gli eventi però, come sappiamo, avrebbero preso un altro corso. Di lì a qualche anno anche la prospera Africa avrebbe cominciato ad avvertire l'avvicinarsi inesorabile d'una tempesta che era parsa lontana⁹². Nel maggio 429, sotto il comando di Genserico dilagò in Africa, attraversando lo stretto di Gibilterra, una schiera di circa 80.000 individui, uomini, donne e bambini, e presto ne sarebbe stata investita anche Ippona. Agostino, nel frattempo ammalatosi, sarebbe morto mentre i vandali ancora cingevano d'assedio la sua città. In quell'ultima prova, secondo il biografo Possidio, non avrebbe mutato atteggiamento, continuando a mantenere il distacco di chi guardava verso altri orizzonti:

«E quell'uomo di Dio di fronte a questa ferocissima barbarie e devastazione non provava per ciò che era avvenuto ed ancora si stava producendo gli stessi sentimenti degli altri uomini né faceva le stesse riflessioni, ma nutriva considerazioni più elevate e profonde, preoccupandosi in tali frangenti soprattutto dei pericoli e della morte delle anime. ... E fra tutti questi mali egli si consolava con la sentenza di un sapiente che dice: "non sarà grande colui che ritiene gran cosa il cadere dei legni e delle pietre e la morte dei mortali" (Plot., *Enn.* 1, 4, 7). ... Per questo assai spesso fra di noi parlavamo considerando i tremendi giudizi di Dio che erano posti di fronte ai nostri occhi e dicevamo: "Giusto sei, o Signore, e retto è il tuo giudizio" (*Sal* 118 [119], 137), e ugualmente addolorati, gemendo e piangendo,

⁸⁸ Cfr. Oros., *Hist.* VII, 43, 6 (cfr. W.H.C. Frend, *Orosio, Paolo*, in A. Fitzgerald, *Agostino*, pp. 137-141, in part. 140).

⁸⁹ Cfr. Oros., *Hist. Prol.* 14.

⁹⁰ Sul provvidenzialismo di Orosio cfr. Corsini, *Introduzione alle storie*, pp. 85-134; F. Paschoud, *La polemica provvidenzialista di Orosio*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Erice*, Centro di Studi Umanistici, Messina 1980, pp. 113-133.

⁹¹ Punta particolarmente sull'ottimismo di Orosio, in vista anche di una nuova e più equa valutazione della sua opera considerata nel quadro della storiografia antica e del suo assetto retorico, P. Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History*, University Press, Oxford 2012.

⁹² All'inizio del V s. le fonti ancora richiamano l'invidiabile floridezza africana: cfr. Salv. Gub. VII, 14; Quodv., *Serm. II Temp. barb.* V, 4. Ciononostante anche in Africa si erano sentite le ripercussioni della difficile situazione che già stavano attraversando altre regioni dell'impero: C. Lepelley, *La crise de l'Afrique romaine au début du V^e siècle, d'après les lettres nouvellement découvertes de saint Augustin*, in «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 125, 3 (1981), pp. 445-463, spec. pp. 449-450.

pregavamo “il Padre della misericordia e il Dio di ogni consolazione” che si degnasse di sollevarci da quella tribolazione (Cfr. 2 Cor 1,3)»⁹³.

Come si comprende dalle parole di Possidio, pochi seppero condire la stessa serenità del maestro. Per quanto le ricerche dell'ultimo secolo tendano a ridimensionare le proverbiali devastazioni vandaliche⁹⁴, le fonti trasmettono il ritratto cupo di una desolazione senza fine, punteggiata da episodi di violenza fisica e psicologica⁹⁵. Per l'ennesima volta, chi esercitava una funzione pastorale si sentì in dovere di parlare al popolo per rincuorarlo e offrire una speranza.

Intorno al nome di Quodvultdeus, autore dai tratti ancora incerti, si radunano una serie di scritti composti nei primi anni dell'invasione vandalica⁹⁶. Tutti restituiscono il clima di sgomento di quei giorni, la necessità di trovare una spiegazione alle sofferenze patite, l'esigenza di dare prospettiva all'ansia che domina gli animi. Il predicatore che parla da alcuni sermoni mostra di vivere egli stesso con angoscia la presa della città di Cartagine, espugnata nel 439 da invasori “barbari” ed “eretici” e, sotto quest'onda emotiva, recupera una escatologia millenarista dai tratti com-

⁹³ Possid., *Vit. Aug.* 28, 6. 12. 13. Per la traduzione cfr. E. Zocca (ed.), *Possidio. Vita di Agostino. Catalogo di tutti i libri, sermoni e lettere del vescovo sant'Agostino*, Paoline, Milano 2009, pp. 275-279.

⁹⁴ Per una equilibrata messa a punto sugli studi dell'ultimo secolo cfr. D. Shanzer, *Intention and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom, and Confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis*, in A.H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspective on Late Antique North Africa*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 271-290, spec. 271-272. Per il perdurare nell'Africa di età vandalica d'un certo livello di benessere e vivace attività economica, cfr. C. Giostra, *La presenza vandala in Africa alla luce dei ritrovamenti funerari: dati e problemi*, in C. Ebanista - M. Rotili (eds.), *Ipsam Nolam barbari vastaverunt. L'Italia e il Mediterraneo occidentale tra il V secolo e la metà del VI*, Tavolario Ed., Cimitile 2010, pp. 141-162.

⁹⁵ Le fonti superstiti sono infatti essenzialmente di parte cattolica e sui cattolici i dominatori vandali esercitarono una forte pressione psicologica, sfociata a tratti in autentica persecuzione. Per un'analisi di queste fonti anche in relazione alla componente emotiva che vi traspare, ci permettiamo di rimandare a E. Zocca, *Mutazioni della tipologia martiriale in età vandalica: un diverso punto di osservazione sulla “persecutio” anticattolica*, in A. Bartolomei Romagnoli - U. Paoli - P. Piatti (eds.), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 2012, vol. 1, pp. 597-631.

⁹⁶ Per la complessa identificazione dell'autore e la discussione inerente cfr. R. Braun, *Le livre des promesses et des prédictions de Dieu*, vol. 1, Cerf, Paris 1964, pp. 88-113; Id., s.v. “Quodvultdeus”, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 12, Beauchesne, Paris 1986, cc. 2882-2889; A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-553)*, Éditions du C.N.R.S., Paris 1982, pp. 947-949; P. Langlois, s.v. “Africa II”, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. 1/2, Hiersemann, Stoccarda 1985, cc. 201-203; M. Simonetti, *Qualche riflessione su Quodvultdeus di Cartagine*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 14 (1978), pp. 201-207 (che, puntando in particolare l'attenzione su alcuni sermoni, contesta l'attribuzione del corpus a un medesimo autore, pur accogliendo la paternità del liber). *Status quaestionis* e traduzione dell'opera maggiore in Quodvultdeus, *Promesse e predizioni di Dio*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Nazzaro, Città Nuova, Roma 1989 (*Introduzione* pp. 5-39). Per il testo originale dell'intero corpus (*Liber* e 13 sermoni) si fa riferimento all'edizione critica di R. Braun per *Corpus Christianorum. Series Latina* 60, Brepols, Turnhout 1976.

prensibilmente accesi⁹⁷. È però soprattutto in un'opera sicuramente riconducibile a Quodvultdeus e da lui composta negli anni dell'esilio (tra il 445 e il 451)⁹⁸, che si dispiega una visione della storia, certo condizionata dal dramma del momento, ma di prospettiva più ampia e meditata. Essa, dal titolo già di per sé significativo, *Liber de promissionibus et predictionibus dei*, si presenta come una raccolta di testimonianze scritturistiche relative alle "promesse" e "profezie" di Dio: dalla creazione dell'uomo, richiamata nel capitolo iniziale, sino alla felicità eterna degli eletti, delineata nei tredici capitoli finali. La strutturazione è tripartita e segue la scansione paolina: *Ante legem*: epoca dei patriarchi sino al dono della legge a Mosè; *Sub lege*: epoca del popolo giudaico; *Sub gratia*: epoca della manifestazione del Figlio di Dio in Gesù Cristo. Il terzo tempo si prolunga, a sua volta, in due appendici dedicate all'escatologia: la prima, intitolata *Dimidium temporis* (la metà di un tempo: espressione Apocalittica – cfr. *Dn* 7,25; 12,7; *Ap* 12,14), è dominata dalla figura dell'Anticristo e ricorda gli attacchi demoniaci contro i santi prima della Parusia; la seconda, *Gloria regnumque sanctorum*, richiama la gloria eterna dei santi e il ritorno nel seno di Dio dell'umanità salvata. Il numero totale dei capitoli di cui si compone lo scritto, centocinquantatré, offre poi un'ulteriore suggestione, corrispondendo al numero dei pesci della seconda pesca miracolosa (*Gv* 21,11), interpretato dall'autore in riferimento alla moltitudine infinita dei santi, di cui solo la prescienza divina conosce l'esatta quantificazione⁹⁹.

Come si coglie con evidenza da questa pur rapida sintesi, l'autore dipinge a grandi tratti un affresco della storia umana sul filo della lettura di Antico e Nuovo Testamento. Di fronte agli occhi del lettore, dipana lungo una linea continua l'intervento ininterrotto di Dio nel mondo, intervento in certo senso certificato dal compimento delle sue promesse o profezie. Nella ricostruzione di Quodvultdeus, sono appunto queste ad annunciare, sin dall'inizio dei tempi, la venuta di Cristo, la nascita della Chiesa, lo stabilirsi del regno di Dio, e di conseguenza a garantire la realizzazione della promessa escatologica¹⁰⁰.

⁹⁷ Per uno *status quaestionis* aggiornato sull'attribuzione dei sermoni cfr. (oltre i titoli citati *supra*) R. González Salinero, *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos*, Signifer, Madrid 2002, in part. pp. 17-31. Sulla predicazione di Quodvultdeus nel suo rapporto con l'invasione vandalica si vedano inoltre: R.B. Eno, *Christian Reaction to the Barbarian Invasions and the Sermons of Quodvultdeus*, in D.G. Hunter (ed.), *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt*, Paulist Press, New York - Mahwah 1989, pp. 139-161, spec. pp. 152-154; A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandalica nei sermones del tempo (429-534)*, Edizioni universitarie Jaca, Milano 1990; E. Zocca, *Mutazioni della tipologia martiriale*, cit., pp. 605-610.

⁹⁸ Per l'identità dell'autore cfr. i titoli citati *supra*, nota 96. L'esilio fu imposto al vescovo dai dominatori ariani in seguito al rifiuto di aderire alla loro confessione religiosa, cfr. Vict. Vit., *Historia* I, 39.

⁹⁹ Cfr. Quodv., *Liber* G 15, 7.

¹⁰⁰ Braun (*Quodvultdeus*, c. 2285) definisce quest'opera come: «*Une sorte de compendium*

Il vescovo di Cartagine, ed ex corrispondente di Agostino¹⁰¹, si propone dunque di spiegare teologicamente la storia dell'umanità¹⁰², ma rispetto al maestro e al *De civitate dei* (di cui pure risente l'influsso), propone un'immagine della città terrestre più fortemente negativa¹⁰³. Nel richiamare gli antichi moduli storiografici, incupisce i colori e risente di remote correnti apocalittiche¹⁰⁴, ma con spirito profondamente diverso, tanto che il rapporto con Roma ne è ribaltato. Egli riprende, infatti, il modulo della *Translatio imperii*, seguendo Orosio nell'identificare l'ultimo regno diviso di Dn 2,24-45 con i Romani¹⁰⁵, crede prossimo l'avvento dell'Anticristo¹⁰⁶, di cui ritiene emissari i popoli che attaccano Roma e la sua Africa¹⁰⁷, identificati con le potenze demoniache di Gog e Magog (cfr. *Ez* 30 e *Ap* 20,8-10)¹⁰⁸, e sente approssimarsi la fine del mondo, perché, per lui come per molti, impero romano e ortodossia si legano ormai in un nesso inscindibile, sicché l'attacco portato contro entrambe non poteva che segnare il concludersi dei tempi¹⁰⁹.

Una visione fosca che trova unico riscatto nell'escatologia. Eppure non rinunciataria, perché proprio grazie a quella prospettiva ultramondana l'autore riesce ancora fermamente a credere che gli empi non potranno prevalere, *impii non videbunt*, come ripete quasi in un *refrain*¹¹⁰, riesce

de l'histoire sainte, avec pour fil directeur l'idée que cette histoire est la réalisation progressive d'une suite ininterrompue de "promesses" et de "prophéties" divines et que par conséquent celles qui sont déjà accomplies justifient la foi en celles qui doivent encore s'accomplir.

¹⁰¹ Quodv. scriverà due lettere ad Agostino (nell'epistolario agostiniano *Ep.* 221 e 223), il quale a sua volta risponderà con altre due lettere (*Ep.* 222 e 224) e la composizione del *De Haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*.

¹⁰² Cfr. H. Inglebert, *Un exemple historiographique au V^e siècle: La conception de l'histoire chez Quodvultdeus de Carthage et ses relations avec la Cité de Dieu*, in «Revue des Études Augustiniennes» 37 (1991), pp. 307-320, in part. p. 310; Id., *Les Romains Chrétiens face à l'Histoire de Rome*, cit., pp. 299-300.

¹⁰³ Evocandone, del resto, la crudeltà, cfr. *Liber* II, 36. Sul rapporto di contiguità e differenziazione con Agostino rimandiamo ancora a H. Inglebert, *Un exemple historiographique au V^e siècle*, cit.

¹⁰⁴ Cfr. D. Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage: the Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*, St. Pauls, Strathfield 2003.

¹⁰⁵ Cfr. Quodv., *Liber* II, 74 e Oros., *Hist.* II, 1, 4-5.

¹⁰⁶ Cfr. Quodv., *Liber* D 16.

¹⁰⁷ Cfr. Quodv., *Liber* D 7, 18.

¹⁰⁸ Cfr. Quodv., *Liber* D 22. L'identificazione con Gog e Magog probabilmente riecheggia Ambr. *Fid.* II, 16; *Luc.*, 10, 11, 18 (su tale l'identificazione dei "barbari" cfr. G. Visonà, "Gog iste Gothus est". *L'ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano*, in «Studia ambrosiana» 35 [2011], pp. 127-161).

¹⁰⁹ Cfr. P. Siniscalco, *L'idea della eternità e della fine di Roma*, in Id., *Il senso della storia*, cit., pp. 105-135; H. Inglebert, *Les Romains Chrétiens face à l'Histoire de Rome*, cit.

¹¹⁰ Così almeno nella sezione *Gloria sanctorum*, costituita quasi esclusivamente da citazioni neotestamentarie, in cui l'espressione continuamente reiterata conferisce al testo quasi il tono di una litania (Cfr. A. Nazzaro, s.v. "Quodvultdeus", in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, Marietti, Milano 2008, cc. 4449-4453, in part. 4452; Id. [ed.], *Quodvultdeus, Promesse e predizioni di Dio*, cit., p. 301, nota 4).

a scrivere, componendo un'opera dal chiaro intento consolatorio, riesce forse anche a continuare il suo ministero, pur nel dolore dell'esilio¹¹¹, se effettivamente suo è il ritratto che ancora campeggia a Napoli, città del suo ultimo soggiorno¹¹², nelle catacombe di San Gennaro (fig. 3)¹¹³.

7. Conclusioni

Se solo pochi anni prima Agostino, nonostante il suo disincanto, aveva sperato che un richiamo alla penitenza potesse salvare l'impero¹¹⁴, e Orosio non aveva esitato a cullarsi nel sogno di una collaborazione fruttifera fra *Romania* e *Gothia*¹¹⁵, Quodvultdeus ormai non confida più nel mantenimento dell'universo culturale ch'era stato il suo e per questo crede imminente la fine del mondo. I tempi forse non erano maturi perché la lettura della storia proposta da Agostino, con la sua distinzione fra *civitas dei* e *civitas* terrena, con la sopravvivenza dell'una ormai disgiunta dall'altra e dei "romani" a prescindere da Roma¹¹⁶, venisse metabolizzata e assunta per disegnare nuovi orizzonti.

Questi tuttavia si sarebbero aperti. Roma si sarebbe perpetuata ad Oriente, determinando letture inedite dell'antico schema della *translatio imperi*, nel passaggio di poteri da Roma a Costantinopoli e, poi ancora, a Mosca¹¹⁷. In Africa i Vandali avrebbero presto lasciato il posto alla riconquista bizantina e questa all'avvento dell'Islam, dando origine ad una diversa civiltà. Ulteriori nuove civiltà, innestandosi sul vecchio ceppo, si

¹¹¹ Sebbene avverta acutamente nostalgia della sua città: cfr. Quodv., *Liber* II, 72; *G.* 15.

¹¹² Cfr. Quodv., *Liber* D12.

¹¹³ Il Fasola ritenne di poter identificare come un ritratto del nostro autore l'immagine mosaicata da lui scoperta in un arcosolio delle catacombe di Capodimonte, a Napoli nel 1971. L'immagine, riconducibile al V sec., raffigura un uomo in tunica bianca con larghe maniche, dai tratti somatici presumibilmente africani: pelle scura, zigomi sporgenti, labbra tumide, grandi cornee bianche che contrastano con l'incarnato, volto sbarbato. Nelle mani, l'uomo regge un libro, sulla cui copertina appare una croce latina gemmata, circondata dai simboli dei quattro evangelisti (cfr. U.M. Fasola, *Le catacombe di San Gennaro a Capodimonte*, Editalia, Roma 1975, pp. 155-160).

¹¹⁴ Cfr. Aug., *Serm.* 81, 9.

¹¹⁵ Cfr. Oros., *Hist.* VII, 43, 6.

¹¹⁶ Agostino, secondo molti commentatori, sarebbe stato il solo fra tutti gli autori cristiani del IV e V s. ad aver rotto con quella teologia eusebiana che vedeva nell'imperatore un'immagine del Logos e nell'impero un inizio del regno di Dio (cfr. M.A. Vannier, *Saint Augustin et le sac de Rome*, in «Connaissance des Pères de l'Église» 99 [2005], pp. 13-17, con citazione di bibliografia precedente. Su queste tematiche ancora importante: R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, University Press, Cambridge 1988).

¹¹⁷ Un "trasferimento" culturale e politico lungamente e ampiamente indagato nei convegni che si svolgono annualmente a Roma in Campidoglio con studiosi provenienti dai tre ambiti e significativamente intitolati *Da Roma alla Terza Roma. Roma, Costantinopoli, Mosca*, e ormai giunti alla loro XXXIV edizione.

sarebbero sviluppate anche negli altri paesi europei, grazie al costituirsi degli emergenti Regni romano-barbarici.

Ma pur in un mondo così profondamente mutato, la riflessione di cui qui abbiamo tratteggiato a grandi linee il percorso non si sarebbe spenta, gli antichi schemi cronologici avrebbero servito altre storie e ancora a lungo avrebbero sostanziato le pagine di chi, reagendo a crisi collettive o personali, sarebbe andato in cerca di risposte.



Fig. 1: Aion con il cerchio dello zodiaco e personificazione delle stagioni. Età adrianea. Mosaico di Ostia. Isola sacra.



Fig. 2: *kairos*, copia romana dall'originale di Lisippo, ca. 350-330 a.C. Torino, Museo delle Antichità.



Fig. 3: ritratto di Quodvultdeus (?).
Catacombe di San Gennaro. Napoli.

ABSTRACT

“Crisi” è un concetto polivalente. Il termine debutta negli scritti della cultura greca, nell’ambito della terminologia medica, per indicare un punto di svolta in ordine ad una decisione urgente. La concettualizzazione della “crisi” è quindi necessariamente legata all’idea di tempo e, nondimeno, ad una visione della storia. In effetti, per reagire alla crisi, “pagani” e cristiani concepirono una serie di schemi cronologici, quali età del mondo, età dell’uomo, translatio imperii ecc., spesso dando origine a una contaminazione fra forme e tradizioni. L’articolo prende in esame tali schemi ed alcune situazioni particolari in cui essi furono chiamati a rispondere alle ansie del momento.

“Crisis” is a polyvalent concept. The word makes an ancient debut in Greek writings via the medical terminology to indicate a turning point in an illness that requires an instant decision. The conceptualization of the crisis is therefore necessarily linked to the concept of time but also to a vision of the history. In fact, in order to react to crisis “Pagans” and Christians conceived a series of chronological schemes (Ages of the world, Ages of Man, translatio imperii etc.), often giving rise to a contamination between forms and traditions. The article examines some of these schemes and some special situations in which they were called to respond to the anxieties of the moment.

KEYWORDS

Crisi, tempo, schemi cronologici, età del mondo, cristianesimo antico

Crisis, Time, Chronological Schemes, Ages of the World, Ancient Christianity