

BRUNA PIERI

In extremis

Virgilio, Agostino e la Fine dei tempi

Di fronte all'estremo

In tutte le città della Francia, durante le terribili settimane di giugno del 1940, niente era più difficile che trovare in libreria la piccola edizione commentata dell'*Apocalisse* del Padre Lavergne, tanto era richiesta. Tutto sembrava crollare intorno a noi: l'ordine o almeno il quadro familiare dove eravamo vissuti: la patria, lo Stato, i valori che ci erano più cari e la civiltà cristiana stessa, o almeno la sua possibile esistenza [...] improvvisamente le parole folgoranti del veggente di Patmos cessavano di essere delle semplici "immagini" [...] le nostre città a fuoco sotto una pioggia di bombe, gli aerei in picchiata sulle colonne di profughi lungo le strade. E dappertutto il segno dell'Avversario, quella croce uncinata, contraffazione diabolica della croce del nostro Cristo [...]. Anche rifiutando queste facili identificazioni non ci si poteva sottrarre al giudizio d'insieme: vivevamo la fine di un mondo e forse già, in un certo modo, era davvero la Fine del Mondo che si annunciava...

Così scriveva Henri-Irénée Marrou¹, in un saggio vergato nel 1953 e dal titolo eloquente: *La fine del mondo non è per domani*. Nonostante egli scrivesse queste riflessioni a distanza di diversi anni dalla fine del secondo conflitto mondiale (quella distanza che permette «di sottrarsi all'influenza della congiuntura immediata», come scrive lo stesso Marrou a proposito del *De civitate dei agostiniano*)², il passo citato conserva ancora ben vivo quel sentimento di angoscia che negli 'estremi' della Storia porta a identificare la crisi di *un* mondo con la fine *del* mondo. L'*Apocalisse* stessa, da Marrou più volte evocata, è un testo nato a ridosso della catastrofica persecuzione di Domiziano contro i Cristiani³; un testo che da allora in poi si ripropone alla mente, di fronte ai traumi della storia: un solo esempio, tratto da un altro 'estremo' storico, la presa di Costantinopoli ad opera dei Turchi guidati da Mehmed II nel 1453: Isidoro di Kiev, testimone della conquista della città, non ha dubbi, Mehmed è l'*Antichristi praecursor*, «il precursore dell'Anticristo»⁴.

¹ H.I. Marrou, *La fine del mondo non è per domani*, a c. di P.A. Carozzi, Milano, Medusa, 2011², p. 21.

² *Ibid.*, p. 25.

³ Così come alcuni testi dell'apocalittica giudaica (si pensi, per citare un esempio, all'*Apocalisse di Baruc*) nascono a ridosso della distruzione del tempio nel 70 d.C. da parte di Tito.

⁴ Lo scrive, a pochi giorni dalla presa di Costantinopoli, nella *Epistula universis Christi fidelibus* (r. 23s. Pertusi).

Per rappresentare lo sguardo degli antichi di fronte all'estremo (questo il titolo di un saggio di Todorov, la cui traduzione italiana è stata recentemente ristampata⁵, che riflette sul comportamento dei protagonisti – vittime e carnefici – di due estremi del Novecento, lager e gulag)⁶, o meglio di fronte alla percezione di un periodo storico come estremo, come tempo ultimo, della fine, sceglieremo i punti di vista di due classici della latinità: quello del pagano Virgilio, che vede finire la repubblica – nel sangue delle guerre civili – e si affaccia alle prime esperienze dell'impero di Ottaviano Augusto; e quello del cristiano Agostino, che assiste alle ripetute invasioni barbariche che mettono fine all'*imperium sine fine*, e traghetta la cultura classica verso il Medioevo. Sguardi lontani, che – lo vedremo – contrappongono diverse idee di tempo e di storia; e che persino si incrociano, quando Agostino prova a leggere la realtà a lui contemporanea attraverso Virgilio e fatica, pure di fronte a una prima condanna, a non assolvere il maestro del mondo pagano, il poeta da lui più amato.

Estremi capovolti: Virgilio fra ritorni e imperi senza fine

«La fine del mondo è giunta spesso, e continua a giungere spesso [...] Deve ancora nascere un essere umano che sopravviva a un periodo storico che non contenga almeno una fine del mondo». Sono parole che appartengono a un fortunato romanzo di Jonathan Safran Foer⁷. Ma se il senso della fine *del* mondo è la più frequente risposta di chi vive la crisi di *un* mondo, tale crisi non sarà necessariamente solo quella di un impero, ma anche di un sistema etico o economico. Perché non sarà dovuta solo all'approssimarsi della data fatidica la fortuna che la celebre profezia Maya ha conosciuto in questi anni di crollo dei mercati finanziari. Ernesto De Martino, in quel magma di riflessioni sul tema della fine del mondo rimasto incompiuto e uscito postumo a cura di Clara Gallini⁸, vedeva nella paura contemporanea della fine del mondo essenzialmente il timore della crisi del mondo borghese⁹.

Un timore non molto diverso da quello vissuto duemila anni prima dai contemporanei di Virgilio, quando decenni di guerre civili portarono non solo alla dissoluzione della repubblica ma anche a una forte crisi della proprietà terriera, a causa di un siste-

⁵ T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, Milano, Garzanti, 1992, 2011² [ed. or. Paris, Seuil, 1991].

⁶ Due estremi di barbarie attraverso i quali, per contrasto, si definisce l'umanità dei protagonisti (alla idea di 'barbaro' Todorov ha dedicato altre riflessioni: cfr. Id., *La paura dei barbari*, Milano, Garzanti, 2009 [ed. or. Paris, Laffont, 2008]). *Eclogues in extremis* è il titolo di un articolo pubblicato dal Nobel S. Heaney (in K. Volk, *Oxford Reading in Classical Studies. Vergil's Eclogues*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 245-260) che riflette sulla fortuna delle *Bucoliche* nei momenti tragici della storia del '900; fra questi cita il caso del poeta ungherese ebreo M. Radnóti, autore di *Ecloghe* scritte sul modello di Virgilio, una delle quali composta nel 1944, durante la prigionia in campo di concentramento.

⁷ *Ogni cosa è illuminata*; cito dalla traduzione italiana di M. Bocchiola, Parma, Guanda, 2002, p. 250.

⁸ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.

⁹ *Ibid.*, p. 475.

ma di espropri che trasformava i soldati (i veterani in congedo) in contadini e i contadini in profughi. Non è un caso se il tema dell'esilio attraversa tutte le opere del Mantovano e gode, nelle *Bucoliche* e nell'*Eneide*, della sede proemiale¹⁰. Spesso è proprio l'esilio – che pure è inizio, l'*Eneide* insegna, di una nuova storia – a evocare nei suoi protagonisti anzitutto il senso della fine. E davanti alla fine due sono generalmente le immagini che predominano nello 'sguardo' di Virgilio: il capovolgimento (l'inversione degli estremi, dunque) e il ritorno.

Prendiamo la I ecloga: *undique totis / usque adeo turbatur agris* (vv. 11s. [«ovunque nei campi, per ogni dove, è sconvolgimento continuo»]); lo sconvolgimento si presenta anzitutto come confusione: l'impersonale *turbatur*, che esprime, anche con il leggero straniamento sintattico del costrutto¹¹, un'idea più forte del nostro 'turbamento', è preceduto e sottolineato da *undique* e *totis* che indicano una totalità nello spazio rispettivamente statica e dinamica, e da *usque adeo*, *iunctura* di matrice lucreziana che mette in risalto ciò che segue, e che in questo contesto sfrutta l'idea della continuità (nel tempo o nello spazio) propria di *usque*. Ma è solo più avanti che questa generica confusione si trasforma in vero e proprio capovolgimento di estremi: prima con l'*adynton* di Tiro, che al tradizionale motivo dei cervi che pascolano in cielo o dei pesci che abbandonano il mare aggiunge l'elemento, assolutamente inedito, come ha visto Traina¹², del rovesciamento geografico (vv. 61s. *ante pererratis amborum finibus exsul / aut Ararim Parthus bibet aut Germania Tigrim* [«prima dovranno, esuli, attraversare le rispettive patrie / e dissetarsi il Parto all'Arari, o la Germania al Tigri»]), innesco alla fosca previsione di Melibee per il quale l'*adynton* diventa tragicamente reale (64ss.): *at nos hinc alii sitientis ibimus Afros, / pars Scythiam et rapidum cretae veniemus Oaxen / et penitus toto divisos orbe Britannos* [«ma noi ce ne andremo di qui, chi fra gli Africani assetati, / chi in Scizia e all'Oasse rapace di sabbie / o in mezzo ai Britanni, all'altro capo del mondo»]. Non stupisce – data l'impostazione fondamentalmente spaziale che caratterizza la prima ecloga, dove il sostantivo *finis*, inteso come 'confine territoriale', torna tre volte e sempre nella prospettiva dinamica del suo attraversamento o del suo esserne fuori¹³ – non stupisce che la fine del mondo di Melibee sia vista come un ancorché paradossale scambio fra estremi geografici. Che diventano estremi etnici nel momento in

¹⁰ Cfr. *Ecl.* 1, 3s.: *nos patriae finis et dulcia linquimus arva, / nos patriam fugimus* [«noi lasciamo la terra, la patria, i campi amati, / noi fuggiamo in esilio la patria»]; *Aen.* I 2: *fato profugus* [«profugo per destino»]. Prima ancora che *pius* Enea è il 'profugo' voluto dal destino. Il tema dell'esilio è forse meno evidente nel poema georgico, anche se ritorna in momenti chiave come il finale del II libro (II 511 *exilioque domos et dulcia limina mutant* [«esuli, lasciano la cara soglia di casa»]) o nella descrizione delle devastazioni prodotte dall'eros sugli animali (III 225ss. *victus abit longeque ignotis exsulat oris ... et stabula aspectans regnis excessit avitis* [«quello che è vinto va via, lontano, in terre a lui ignote ... con gli occhi fissi alla stalla, abbandona il regno degli avi»]).

¹¹ Che ha dato origine a una *lectio facilior*, *turbamur*, smentita solo dalla tradizione indiretta.

¹² A. Traina, *La chiusa della prima egloga virgiliana*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I serie, Bologna, Pàtron, 1986², pp. 175-188: 186.

¹³ Cfr. 1, 2; 61; 67.

cui Melibeo constata (70ss.): *impius haec tam culta novalia miles habebit / barbarus has segetes. en quo discordia civis / produxit miseros!* [«un empio soldato avrà questi campi così ben rinnovati / un barbaro queste spighe. Ecco, l'odio, dove ha portato / i poveri Romani!»] Non deve sfuggire l'amarezza con cui Virgilio incornicia il v. 71 con quelli che agli occhi di un Romano sono due opposti, il *barbarus* e il *civis*, che diventano però coincidenti nella figura dell'*impius miles*, il soldato che combatte nella guerra civile.

C'è solo un'altra forza che evoca in Virgilio un senso della fine paragonabile a quello della guerra civile. È l'amore. Nell'ecloga VIII la disperazione di Damone si manifesta ancora coi segni dell'*adynaton* (27s. *iungentur iam grypes equis, aevoque sequenti / cum canibus timidi venient ad pocula dammae*) [«grifoni e cavalli ormai si uniranno / e i pavidì daini, nell'era a venire, berranno coi cani»]; 52ss. *nunc et ovis ultro fugiat lupus, aurea durae / mala ferant quercus, narcisso floreat alnus, / pinguia corticibus sudent electra myricae* [«e ora il lupo sia il primo a fuggire dinanzi all'agnello, le querce forti / producano pomi d'oro, l'olmo si copra di narciso, / trasudino, i tamerischi, dalla corteccia, ambra vischiosa»]) e, di nuovo, del capovolgimento, espresso, come per il *turbatur* di *Ecl.* 1, 12, attraverso lo straniamento sintattico (v. 54): *omnia fiat vel medium mare* [«ogni cosa diventi mare, mare, dovunque»].

Le cose non mutano molto nelle *Georgiche*, il *transitional poem*, come è stato definito¹⁴, in riferimento alla sua posizione mediana e di passaggio verso il poema maggiore, che conserva però anche tracce vive di un'altra transizione, quella dalla guerra (e dalla fine) alla pace (e al nuovo inizio) portato da Ottaviano. Il senso della fine è ancora espresso attraverso l'idea del rovesciamento, del capovolgimento della realtà: nel III libro, dove una pestilenza animale si fa metafora (come spesso accade alla peste) del dilagare dei conflitti civili che portano uno stato alla rovina, ritroviamo elementi che appartengono all'*adynaton*: pesci come naufraghi nel mare (*Georg.* III 541ss. *iam maris immensi prolem et genus omne natantum / litore in extremo ceu naufraga corpora fluctus / proluit; insolitae fugiunt in flumina phocae* [«ormai i figli del mare, immenso, e ogni razza che nuota, / come sull'orlo della riva corpi di naufraghi, / l'onda li bagna; le foche si rifugiano nei fiumi, a loro ignoti»]), e uccelli per cui l'aria è *habitat* improvvisamente dannoso (546s. *ipsis est aer avibus non aequus, et illae / praecipites alta vitam sub nube relinquunt* [«agli uccelli, persino, il cielo è inadatto: eccoli, / cadono giù e la vita la lasciano in alto, fra le nubi »]); ma in questo capovolgimento si fa strada anche un elemento che desta meraviglia: lupi che non cacciano più pecore (537s. *non lupus insidias explorat ovilia circum / nec gregibus nocturnus obambulat* [«il lupo non medita agguati intorno agli ovili / né va di notte incontro alle greggi»]) e cervi che si aggirano tranquilli in mezzo ai cani (539s. *timidi dammae cervique fugaces / nunc interque canes et circum tecta vagantur* [«pavidì daini, cervi fuggiaschi / ora si aggirano in

¹⁴ Pensiamo ovviamente a G.C. Hardie, *The Georgics. A Transitional Poem*, Abingdon-on-Thames, Abbey Press, 1971.

mezzo ai cani, intorno alle case»]), serpenti che muoiono improvvisamente e cessano di essere un pericolo (544s. *interit et curvis frustra defensa latebris / vipera et attoniti squamis astantibus hydri* [«invano difesa da tane ricurve muore / anche la vipera e rizzano, immobili, le loro squame i serpenti»]). Facile riconoscervi alcuni *topoi* dell'età dell'oro¹⁵.

La fine del mondo sembra dunque evocare il suo superamento, che in Virgilio si affida generalmente al modello mitico dell'eterno ritorno, e del ritorno dell'età dell'oro in particolare: pensiamo, naturalmente, alla IV ecloga, in cui il *reditus* della Vergine (*Ecl.* 4, 6 *iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna* [«ritorna ormai la Vergine, ritorna il regno di Saturno»]), origine prima della ben nota lettura cristiana, è appunto il ritorno di Dike¹⁶, Giustizia, fuggita – nel racconto di Arato (*Phaen.* 100-136), rielaborato, prima di Virgilio, nella chiusa del carme 64 di Catullo (397-408)¹⁷ – dal cospetto degli uomini a causa della loro barbarie, sincrona allo sviluppo della civiltà¹⁸.

Di queste concezioni cicliche e palingenetiche (comuni, ovviamente a molte civiltà arcaiche, non solo a quella greco-latina)¹⁹ ha parlato Mircea Eliade nel suo lavoro, da tempo classico, sui miti archetipici e dell'eterno ritorno²⁰, evidenziandone il fondamentale ottimismo: nel suo preludere a un rinnovamento, e al ritorno del 'paradiso perduto', la catastrofe assume significato; nel suo ripetersi, diventa normale e soprattutto mai definitiva. La ciclicità, ha scritto il citato De Martino²¹, finisce quindi per *de-storificare* i momenti critici, e dunque per alleggerire la responsabilità dell'uomo nei confronti della storia e dei suoi traumi. Per questo il mito dell'eterno ritorno, che in Virgilio assume costantemente la forma del ritorno dell'età saturnia, è la risposta cui si rivolge ancora

¹⁵ Sul tema cfr. e.g. B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, Olms, 1967; E. Pianezzola, *Forma narrativa e funzione paradigmatica di un mito. L'età dell'oro latina*, in AA. VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, vol. II, pp. 573-592.

¹⁶ Dedicato a questo motivo è il volume di L. Landolfi, *Il volo di Dike. Da Arato a Giovenale*, Bologna, Pàtron, 1996.

¹⁷ Sulla fuga della Giustizia e il rapporto fra Catullo e Arato, vd. anche G.G. Biondi, *Catullo*, in *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, a c. di I. Lana, Torino, Utet, vol. II, pp. 461-484: 479s.

¹⁸ E così il ritorno dell'età dell'oro è segnato da una progressiva 'remissione' delle conquiste del progresso: dall'agricoltura, sostituita dall'automatismo della terra (vv. 28ss. *molli paulatim flavescet campus arista, / incultisque rubens pendebit sentibus uva / et durae quercus sudabunt roscida mella* [«a poco a poco il campo si farà biondo della molle spiga / e, rossa, l'uva penderà da rovi incolti / e da dure querce trasuderà madido miele»]), all'allevamento (vv. 21s. *ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera* [«le capre da sole ritorneranno a casa con le poppe / gonfie di latte»]), alla navigazione e alla proprietà privata (vv. 31ss. *pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis / quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris / oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos* [«della colpa di un tempo saranno poche tracce a rimanere: / la voglia di sfidare Teti con le navi, di cingere di mura / le città, di scavare i solchi nella terra»]), che vengono progressivamente aboliti del tutto (vv. 38-45).

¹⁹ Per la quale, vd. R.H. Martin, *The Golden Age and the κύκλος γενέσεων (cyclical theory) in Greek and Latin*, «Greece and Rome», XII, 1943, 35-36, pp. 62-71.

²⁰ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano, Rusconi, 1975 [ed. or. Paris, Gallimard, 1949].

²¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 222.

anni dopo, nelle *Georgiche*, di fronte al perdurare e, se possibile, all'inasprirsi delle guerre civili.

Nel finale del I libro egli descrive un'interminabile serie di segni (*signa*: sull'importanza del segno in queste 'cronache della fine' dovremo tornare) prodigiosi e sinistri – un elenco fra i più completi dell'antichità – che sarebbero seguiti alla morte violenta di Giulio Cesare. La confusione di ogni valore etico condiviso che domina la repubblica ormai giunta alla sua fine si esprime di nuovo con l'immagine dell'inversione degli estremi: *fas versum atque nefas* (*Georg.* I 505), «il bene e il male sono capovolti» (*verto* è il verbo della metamorfosi ma anche del rovesciamento). È il senso di colpa a far sì che quelli che Virgilio chiama *impia saecula* [«generazione di empì»], perché protagonisti di una guerra fratricida (si ricordi *l'impious miles* di *Ecl.* 1, 70; ma *saecula*, che a indicare gli uomini è poetismo ispirato a Lucrezio²², rimanda anche alla successione, già esiodea, delle varie età²³, e imposta dunque l'analisi della realtà contemporanea secondo l'opposizione fra età dell'oro e del ferro), confondano la fine con i suoi segni, sino a trasformare una eclissi solare in una notte eterna: *impiaque aeternam timuerunt saecula noctem* [«e quella generazione di empì temette l'avvento di una notte senza fine»] (*Georg.* I 468).

Prima di Virgilio – e non è un caso – Lucrezio, nel V libro del *De rerum natura*, aveva descritto una laica età dell'oro in cui l'uomo primitivo, nella sua innocenza, non provava timore di fronte alla scomparsa del sole: semplicemente sapeva che il sole sarebbe tornato il mattino dopo²⁴. Non molto diverso da quello degli *impia saecula* virgiliani pare l'atteggiamento del quarto coro del *Tieste* senecano, che di fronte all'eclissi che accompagna un altro 'estremo', il pasto cannibalico di Tieste (cibatosi, senza saperlo, dei figli, uccisi dal fratello), canta: «proprio su noi cala l'ultima età?»²⁵. Ma in questo coro è presente l'adesione alla prospettiva dell'eterno ritorno, oltretutto formalizzata sulla scorta della *ekpyrosis*²⁶ stoica, secondo cui l'universo è soggetto a cicli ripetuti di morte e rinascita: dopo che gli elementi del cosmo tornano in uno stato di caos indiffe-

²² Cfr. *e.g.* I 467s. *quando ea saecula hominum, quorum haec eventa fuerunt / irrevocabilis abstulerit iam praeterita aetas* [«quando quella generazione di uomini cui questi eventi appartennero / sarà cancellata dal tempo che passa e non torna più»].

²³ In latino a partire da Catullo (64, 22 *o nimis optato saeculorum tempore nati* [«ah, voi, figli di un'era tanto rimpianta!»]) e poi appunto in Virgilio: cfr. *e.g.* *Ecl.* 4, 5 *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* [«la grande serie delle età nasce da capo»]; *Aen.* I 291 *aspera tum positae mitescent saecula bellis* [«allora l'età più dura deporrà le armi, si farà dolce»]; VI 792s. *Augustus Caesar, divi genus, aurea condet / saecula* [«Cesare Augusto – figlio del Divo – fonderà un'età / d'oro»]; VIII 324s. *aurea quae perhibent illo sub rege fuerunt / saecula* [«sotto il suo regno si visse quella che chiamano età / dell'oro»].

²⁴ V 977ss. *A parvis quod enim consuevit cernere semper / alterno tenebras et lucem tempore gigni, / non erat ut fieri posset mirarier umquam / nec diffidere ne terras aeterna teneret / nox in perpetuum detracto lumine solis* [«Sin da piccoli vedevano sempre, ogni giorno, / l'alterno crearsi di tenebre e luce / e non poteva accadere che si stupissero, mai, / o temessero che la terra cadesse in preda a una notte / senza fine, o che la luce del sole venisse meno, per sempre»].

²⁵ Sen. *Thy.* 878 *in nos aetas ultima venit?*

²⁶ Per un primo, classico, orientamento vd. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. I, pp. 144-158.

renziato, una periodica conflagrazione dà origine a un universo nuovo e privo di memoria del passato. Jung considerava la fantasia dell'incendio del mondo come proiezione di una volontà di morte²⁷. Tuttavia in Seneca sembra prevalere il *côté* consolatorio, del 'fortunato' morire insieme al cosmo: «vuole troppo la vita chi rifiuta di morire insieme al cosmo», chiude il coro²⁸. Non a caso, la descrizione senecana più impressionante di *ekpyrosis* si trova al termine dell'*Ad Marciam*²⁹, un trattato scritto per lenire il dolore di una madre che ha perso un figlio. *Grande solacium est cum universo rapi* [«è consolazione grande morire insieme all'universo»], aveva detto altrove lo stesso Seneca³⁰.

Anche Virgilio, contro la *nox aeterna* paventata dai suoi contemporanei, sfrutta il potenziale di ottimismo contenuto nella teoria del ritorno eterno. Di fronte alla certezza della crisi si può sempre (addirittura si deve, secondo Eliade³¹) rispondere con la speranza di un nuovo inizio, si può immaginare che la nostra storia si faccia a sua volta preistoria, archeologia di futuri mondi di pace (*Georg.* I 493ss.): *scilicet et tempus veniet, cum finibus illis / agricola incurvo terram molitus aratro / exesa inveniet scabra robigine pila, / aut gravibus rastris galeas pulsabit inanis / grandiaque effossis mi-*

²⁷ E questo canto corale potrebbe anche essere letto come rappresentazione letteraria di quella che in termini jaspersiani è la *Wahnwahrnehmung*, la percezione (delirante) che un dato evento ha significato di catastrofe. Cfr. i brani raccolti in De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 19-30 e ispirati alla lettura di Jaspers. Impressionanti, da questo punto di vista, le somiglianze con la descrizione di un caso clinico, della fine degli anni '40, di delirio schizofrenico di fine del mondo, approfondito dallo stesso De Martino (*ibid.*, pp. 194-211), quello del giovane contadino bernese.

²⁸ Vv. 883s. *vitae est avidus quisquis non vult / mundo secum pereunte mori.*

²⁹ Sen. *Ad Marc.* 26,6s. *totos supprimet montes et alibi rupes in altum novas exprimet; maria sorbebit, flumina avertet et commercio gentium rupto societatem generis humani coetumque dissolvit; alibi hiatibus vastis subducat urbes, tremoribus quatiet, et ex infimo pestilentiae halitus mittet et inundationibus quidquid habitatur obducat necabitque omne animal orbe submerso et ignibus vastis torrebit incendetque mortalia. et cum tempus advenerit quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis cadent, et sidera sideribus incurrent, et omni flagrante materia uno igni quidquid nunc ex disposito luce ardebit. Nos quoque felices animae et aeterna sortitae, cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentis accessio in antiqua elementa vertemur.* «[scil. Il tempo] spianerà intere montagne e farà emergere altrove nuove regioni; inghiottirà mari, devierà fiumi e interrompendo le comunicazioni tra i popoli disgregherà il consorzio del genere umano; altrove farà scomparire città in vaste voragini e le squasserà coi terremoti, emetterà dal profondo esalazioni pestifere, coprirà con le inondazioni ogni centro abitato, sommergerà il mondo uccidendo ogni essere vivente, con le vampe del fuoco brucerà e incendierà tutte le creature. E quando verrà tempo che l'universo si estinguerà per rinnovarsi, le cose che vedi si autodistruggeranno, le stelle cozzeranno con le stelle, tutta la materia prenderà fuoco e le varie luci del firmamento divamperanno in un incendio solo. Anche noi, anime beate e partecipi dell'eterno, quando piacerà a dio di iniziare un nuovo ciclo e sarà tutto una rovina, anche noi, allora, piccola goccia nel marasma cosmico, torneremo a dissolverci negli elementi primordiali» (trad. A. Traina)].

³⁰ In *Prov.* 5, 8 (su cui vd. ora il commento di N. Lanzarone, in *L. Annaei Senecae Dialogorum liber I. De providentia*, Firenze, Le Monnier, 2008, p. 359).

³¹ «Qualunque sia la verità sulla libertà [...] dell'uomo storico, è certo che nessuna delle filosofie storicistiche è in grado di difenderlo dal terrore della storia» (*Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 161). «La fine del mondo è una cosa a cui siamo ben adusi, un fatto abituale, che abbiamo ritualizzato. È nostro dovere tentare di scordarcene in sua assenza, di riconciliarci con essa quando non è negabile, e di ricambiare il suo abbraccio quando infine viene a noi come fa sempre», scrive il già ricordato J.S. Foer (*Ogni cosa è illuminata*, cit., p. 250).

rabitur ossa sepulcris [«Lo so: tempo verrà che in quella terra / un contadino col suo vomere curvo rivolterà le zolle, / e scoprirà armi corrose da scabra ruggine, / o picchierà col peso del rastrello elmi ormai vuoti, / e guarderà stupito affiorare grandi ossa, scavate dai sepolcri»]; così Virgilio, al dolore per il sangue romano versato da altri Romani, risponde con un'immagine di speranza: quella del contadino che scava dal terreno elmi ormai consumati e ossa di cui, in uno stato di neoprimitiva ingenuità³², ignora il significato (*mirabitur* ci dice lo sguardo meravigliato di chi non capisce). *Finibus illis*, «in quelle terre»: sono le terre della Tessaglia che, nel citato carne 64, Catullo aveva celebrato perché teatro del matrimonio fra l'umano Peleo e la divina Teti, apice di un'età di innocenza ormai perduta, l'età degli eroi. Quello che per Catullo era un *quondam*, un passato lontano e rimpianto³³, per Virgilio è un non meno remoto *tempus* futuro, su cui si appuntano le poche speranze rimaste. Resta un fondo di inquietudine, perché quando tutto ricomincia, tutto deve poi ripetersi, nel bene e nel male. E infatti il libro non si chiude su questa lontana prospettiva di serenità, ma con il ritorno all'attualità della guerra, che di nuovo si esprime attraverso l'indicazione di due estremi geografici, la Germania e l'Eufrate (*Georg. I 509 hinc movet Euphrates, illinc Germania bellum* [«da una parte è l'Eufrate, la Germania, dall'altra, a muovere guerra»])³⁴.

Senza contare che in Virgilio, come più in generale nel mondo romano³⁵, l'adesione a una prospettiva ciclica non è mai perfetta; lo ha osservato Alfonso Traina a proposito della IV ecloga, in cui «il corso retrogrado delle età [...] permette di fermare la ciclicità della storia»³⁶. Ma anche in *Georg. I 498ss., Di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater, / quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas, / hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo / ne prohibete* [«Dèi della patria, dèi della mia terra, Romolo, e tu, Vesta, madre, / che vegli sull'etrusco Tevere, sul Palatino, su Roma, / non impedisce a quest'uomo – a lui, almeno – di dare aiuto / a un'epoca in rovina»], l'invocazione agli dèi patrii perché Ottaviano intervenga nelle vicende di Roma ci riconduce a un'idea di storia diversa e ben più congeniale ai Latini; l'auspicato avvento del *iuvenis*, in soccorso di un *saeculum eversum* (v. 500: letteralmente «età rovesciata»); torna l'idea del capovolgimento) interrompe infatti quella ciclicità della storia evocata dall'immagine del contadino del futuro, con l'inserimento di un avvenimento unico, irripetibile, che per di più andrà a costituire un *terminus ante e post quem* con cui leggere e misurare la storia. Come era avvenuto per la fondazione di Roma e come accadrà con l'avvento di Cristo

³² Sul tema del primitivismo nell'antichità, classico A.O. Lovejoy-G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1935.

³³ *Quondam* in Catullo è l'avverbio della nostalgia (cfr. A. Traina, *Allusività catulliana (due note al c. 64)*, in *Poeti latini (e neolatini)*, cit., pp. 131-158: 150).

³⁴ Sulle contraddizioni insite nelle descrizioni virgiliane dell'età dell'oro cfr. C. Perckell, *The Golden Age and its Contradictions in the Poetry of Vergil*, «Vergilius», XLVIII, 2002, pp. 3-39.

³⁵ A evitare contrapposizioni troppo nette fra una concezione ciclica che caratterizzerebbe il mondo classico, e una lineare propria del mondo cristiano invitava, in pagine importanti, già S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza, 1966, vol. II, t. II, pp. 412-461 (cfr. in part. pp. 412-420).

³⁶ A. Traina, *Riflessioni sulla storia della lingua latina*, in *Storia della lingua latina*, a c. di F. Stolz-A. Debrunner-W.P. Schmid, Bologna, Pàtron 1993⁴, VII-XXXV: XIXs.

(che non a caso sarà accostato ad Augusto dalla storiografia cristiana di un Basilio o di un Orosio). Ai vv. 501ss. *satis iam pridem sanguine nostro / Laomedontae luimus periuria Troiae; / iam pridem nobis caeli te regia, Caesar, / invidet* [«A sufficienza, e da tanto, lo scontammo, col sangue nostro, / il tradimento del primo re di Troia, Laomedonte. / Da tanto tempo la reggia celeste invidia a noi la tua presenza, / Ottaviano»], dallo schema ciclico si trascorre a una prospettiva lineare (sottolineata dalla iterazione di *iam pridem*)³⁷ che riceve così un suo inizio mitico (la fondazione di Troia) e un suo evento storico a fungere da spartiacque (la venuta, appunto, di Ottaviano). Certo, volendo ancora chiamare in causa Eliade, si potrebbe osservare che proprio nel richiamare Romolo³⁸ al v. 498, così come nel descrivere la salita al potere di Ottaviano come un *ritorno* dell'età di Saturno, ricadiamo nella concezione arcaica dell'eterno ritorno e della ripetizione degli archetipi³⁹.

E questa indubbia tensione fra modello circolare e lineare del tempo e della storia si ripropone nell'*Eneide*. Il poema si apre, come detto, nel segno dell'esilio (*profugus* è la prima qualifica che spetta ad Enea, prima ancora dell'epiteto paraformulare *pius*); un esilio che – lo si comprende già dal proemio, dove nel giro di poco più di trenta versi si citano dodici differenti toponimi di luoghi distanti geograficamente e storicamente – non è solo di spazio ma anche, appunto, di tempo. E così, come nella I ecloga avevamo visto rovesciare gli estremi geografici, nel proemio dell'*Eneide* Virgilio rovescia gli estremi temporali: le *causae* dell'ira di Giunone contro Enea abitano non nel passato, come sarebbe logico attendersi, ma nel futuro, nella guerra, ancora ben al di là da venire, fra Roma e Cartagine. Così pure – è stato notato⁴⁰ – il proemio insiste non, come avveniva nei poemi omerici, sul punto di partenza della storia (la distruzione di Troia), ma su quello di arrivo (la fondazione di Roma). Il capovolgimento dell'eziologia non è meno originale di quello geografico. Ed essere profughi del tempo non è meno stranianti che esserlo dello spazio⁴¹.

È a questo profugo del tempo – e siamo nel VI libro – che tocca leggere il destino di una città a lui ignota, Roma, come processione di personaggi che attendono di rientrare

³⁷ *Iam pridem* esprime il perdurare nel presente di un'azione del passato che rimane dunque incompiuta.

³⁸ Stando a Cassio Dione (LIII 16, 7) e Svetonio (*Aug.* 7, 4), *Romulus* rischiava di diventare appellativo di Ottaviano prima del definitivo *Augustus*, poi preferito per evitare di rievocare il modello della monarchia.

³⁹ Per i quali cfr. ancora Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 35-54.

⁴⁰ Cfr. A. Traina, *La traduzione e il tempo. Tre versioni del proemio dell'Eneide (1-7)*, in *Poeti latini (e neolatini)*, III serie, Bologna, Pàtron, 1989, pp. 115-131: 119s.

⁴¹ Basti pensare all'Enea dell'VIII libro, che guarda – senza capire – il *non enarrabile textum* (letteralmente «opera che non si può spiegare») dello scudo forgiato per lui da Vulcano, in cui sono rappresentate le future glorie di Roma: davanti ad esso Enea *miratur* (lo stesso atteggiamento del contadino di *Georg.* I 497), *rerumque ignarus imagine gaudet* [«senza conoscere la storia, si gode la sua raffigurazione»] *Aen.* VIII 730); cfr. A. Barchiesi, *Virgilian narrative: Ecphrasis*, in C. Martindale, *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 271-281: 275.

nella storia, giusta una concezione che unisce elementi platonici e pitagorici⁴² e in virtù della quale l'anima, dopo un millenario periodo di purificazione, si reincarna in una nuova persona: quale migliore rappresentazione del ripetersi delle figure archetipiche? Non a caso Augusto è ancora associato a Romolo, come colui che ri-fonderà Roma e che porterà il *ritorno* dell'età dell'oro⁴³. Ma anche qui non manca un senso di inquietudine: è stato osservato⁴⁴ che il punto più lontano del futuro impostato coi sacrifici di Enea è in realtà la morte – in guerra – di un giovane, Marcello (cfr. *Aen.* VI 863ss.). E il fatto che questo episodio sia anche l'ultimo ad essere 'narrato' da Anchise ci riporta a una prospettiva storica, nonostante tutto, lineare e tesa verso un *telos*, il regno di Augusto: *huius in adventum iam nunc...* [«già ora, in attesa del suo avvento...»] (*Aen.* VI 798).

Ma già nel I libro dell'*Eneide*, nella profezia con cui Giove cerca di assicurare una Venere indispettita per il potere accordato a Giunone, non è più il ritorno a portare sicurezza, ma uno sguardo 'vettoriale', che si espone addirittura sul ciglio dell'infinito, e che elimina il timore della fine eliminando la fine stessa (*Aen.* I 278s.): *His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi* [«Per loro io non stabilisco confini di spazio o di tempo; / ho concesso un impero senza fine»]⁴⁵.

Al di là dell'estremo: Agostino e la fine dei tempi come fine dei segni

«Un impero senza fine». Che sapore avranno avuto le parole di Virgilio (parole ben note perché era su queste che compiva la sua formazione chiunque nell'impero avesse accesso all'istruzione), nell'agosto del 410, all'indomani del sacco di Roma a opera dei Goti di Alarico? L'effettiva portata di questo evento è stata naturalmente ridimensionata dalla storiografia, di fatto anche da quella immediatamente successiva; perché la fine di Roma era già cominciata secoli prima, con il decentramento del potere imperiale e con l'inclusione dei barbari nell'amministrazione e soprattutto nell'esercito; perché altre città (Milano, Ravenna, Costantinopoli) stavano conquistando la forza che era stata della capitale dell'impero romano; perché la fine di Roma, insomma, ha molte altre cause (almeno 210, secondo Alexander Demandt⁴⁶, che si è preso la briga di ordinare –

⁴² Vd. al riguardo la ricchissima voce *Inferi loci* dell'*Enciclopedia Virgiliana* (vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1985, pp. 953-963), curata da A. Setaioli.

⁴³ *Aen.* VI 791-793 *hic vir hic est tibi quem promitti saepius audis, / Augustus Caesar divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latium regnata per arva / Saturno quondam* [«questo, questo è l'eroe che sempre ti senti promettere, / Cesare Augusto, figlio del Divo, che fonderà una nuova / età dell'oro nel Lazio, nei campi sui quali / un tempo Saturno era re»].

⁴⁴ Da A. Barchiesi, *L'epos*, in G. Cavallo-P. Fedeli-A. Giardina (dir. da), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. I, *La produzione del testo*, Roma, Salerno, 1989, pp. 115-141: 137.

⁴⁵ «With no hint of an inevitable decline to another Iron Age», notava giustamente I. Scott Ryberg, *Vergil's Golden Age*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXXXIX, 1958, pp. 112-131: 131.

⁴⁶ A. Demandt, *Der Fall des Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München, Beck, 1984, p. 695. Lo cita B. Ward-Perkins, in un volume brillante e a tratti provocatorio (*La caduta di Roma e la fine della civiltà*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 42s.), che si

dalla A di *Aberglaube* alla Z di *Zweifrontenkrieg* – le motivazioni individuate in secoli di storiografia). Ma il valore simbolico del sacco del 410 fu (e rimane ancor oggi nel giudizio degli storici) fortissimo. La devastazione di una città rimasta inviolata per quasi ottocento anni (sin dal sacco dei Galli del 383 a.C.) sembrava giunta a sancire quasi formalmente la fine del mondo antico. Di un mondo antico, però, ormai cristianizzato e che legge la fine secondo una struttura lineare del tempo che si è fatta largo nel giudaismo prima e nel cristianesimo poi (in questo aiutato dalla scansione *ab urbe condita* che fu propria di Roma)⁴⁷.

È il monoteismo – dice Eliade⁴⁸ –, fondato sulla rivelazione (e, col cristianesimo, sulla incarnazione) diretta e personale della divinità, a portare con sé la salvezza *nel* tempo (l'incarnazione di Cristo avviene nella storia e in un momento unico) ma anche la salvezza *del* tempo e la sua valorizzazione nel quadro della storia: il tempo è prezioso perché non reversibile: quando verrà il Messia, il mondo sarà salvato e la storia non esisterà più. La parola dei profeti dell'Antico Testamento – che «interpretano gli avvenimenti contemporanei, trasformandoli in teofanie»⁴⁹, le quali a loro volta «valorizzano la storia» in quanto espressioni uniche e non ripetibili dell'intervento personale di Jahvè – si tende dunque, a senso unico, verso il tempo della fine. Guardare la fine da questa prospettiva ha i suoi costi, certo: la corsa irreversibile del tempo verso il suo termine è però compensata dalla limitazione della storia, che diventa sopportabile nella misura in cui cesserà. E nell'agosto del 410 il tempo della fine sembrava irrimediabilmente vicino.

Ora, il ruolo di Roma nell'economia della storia è agli occhi dei cristiani complesso e soprattutto cambia col cambiare del quadro politico-religioso⁵⁰. Roma è, nei primi secoli – i secoli delle persecuzioni –, la Babilonia dell'Apocalisse⁵¹; Nerone è figura tipologica dell'Anticristo⁵², ovvero l'Anticristo sarà una reincarnazione di Nerone, il *Nero redi-*

pone l'obiettivo, opposto a quello che fu di Agostino, di riscontrare nella caduta dell'impero romano la fine, drammatica e improvvisa, della civiltà.

⁴⁷ Si rammenti il monito di Mazzarino in *Il pensiero storico classico*, cit., a non esagerare l'opposizione fra queste due concezioni (vd. n. 35).

⁴⁸ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 111.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰ Fondamentale al riguardo rimane lo studio di F. Paschoud, *Roma aeterna. Étude sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome, Institut Suisse de Rome, 1967 (sull'atteggiamento generale dei cristiani nei confronti di Roma, vd. in particolare le pp. 169-187).

⁵¹ Cfr. Tert. *Adv. Marc.* III 13, 10 *Babylon... Romanae urbis figura est* [«Babilonia ... è figura della città di Roma»].

⁵² Raccolte di testi sul tema dell'Anticristo si trovano nei due volumi a c. di F. Sbaiffoni (*Testi sull'Anticristo. Secoli I-II*, Firenze, Nardini, 1992; *Testi sull'Anticristo. Secolo III*, Firenze, Nardini, 1992), e nei due (ma se ne prevede un terzo) a c. di G.L. Potestà-M. Rizzi, *L'Anticristo. Il nemico dei tempi finali*, vol. I, *Testi dal I al IV secolo*, Milano, Fondazione Valla, 2005; *L'Anticristo. Il figlio della perdizione*, vol. II, *Testi dal V al XII secolo*, Milano, Fondazione Valla, 2012; cfr. ancora C. Badilita, *L'anticristo e l'impero romano: Ireneo e Ippolito*, in P. Bettiolo-G. Filoramo (a c. di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 135-161.

vivus di una leggenda presente non solo negli autori cristiani⁵³ e da Agostino pesantemente sconfessata in *Civ.* XX 19, 3; la fine del mondo è attesa in tempi brevi perché Roma rappresenta il quarto regno nella *translatio imperii* di cui parla il profeta Daniele (2, 31-45; 7, 1-14), che sarà spazzato via dai mille anni di regno di Cristo sulla terra (*Apoc.* 20, 1); la fine del mondo è allora desiderabile perché sancirà la sconfitta delle genti e l'esaltazione dei cristiani.

Al contempo, però, Roma, sulla scorta di un misterioso riferimento di Paolo nella *II Thess.* (7s.), viene identificata con l'ostacolo (*katechon*) che impedisce all'Anticristo di manifestarsi (lo stesso Agostino sembra crederci in *Civ.* XX 19, 3), e sarà dunque odiata da chi attende con trepidazione la *parousia* finale o amata proprio da chi teme gli eventi catastrofici della fine. L'editto di Costantino prima, e le leggi di Teodosio poi, con la religione cristiana che diventa sempre più integrata nel potere imperiale romano, cambiano le prospettive sino al punto di vista – sul ciglio dell'eresia – di un Eusebio di Cesarea⁵⁴, contemporaneo di Costantino, che bandisce di fatto l'escatologia dalla sua riflessione storica e rimuove il pensiero di una fine che a questo punto verrebbe a distruggere l'impero cristiano, esito perfetto di un disegno provvidenziale, e anticipo terreno della seconda *parousia* di Cristo.

Forse l'esempio più evidente di questa ambivalenza di sentimenti nei confronti di Roma e del suo rovinoso declino si ha da parte di Girolamo, il traduttore della Bibbia che temeva di essere più ciceroniano che cristiano. Ebbene, quando tuona contro Roma, identificandola con la Babilonia dell'*Apocalisse*, patria di tutti i vizi, si ha l'impressione che il suo obiettivo sia più la sede delle gerarchie cristiane (quella da cui era stato emarginato, alla morte del papa Damaso) che la sede delle gerarchie imperiali. Le reazioni alle notizie sul sacco di Alarico che gli arrivavano dai suoi numerosi 'contatti' nella capitale sono eloquenti: *in una urbe totus orbis interiit* [«in una sola città, il mondo intero è morto»] (*in Ezech. lib. 1 praef.*); *cadit mundus* [«crolla l'universo»] (*in Ezech. lib. 8 praef.*); in *Epist.* 123, 16 si chiede, rielaborando un passo di Lucano⁵⁵: *quid salvum est si Roma perit?* [«cosa si salva, se Roma muore?»]. Forse l'esempio più bello di

⁵³ Lact. *Mor. persec.* 2, 9 *eodem modo etiam Neronem venturum putant, <ut praecursor diaboli ac praevius sit venientis ad vastationem terrae et humani generis eversionem* [«Parimenti di Nerone credono che anche lui verrà come precursore e predecessore del demone che giungerà a devastare la terra e a distruggere il genere umano»]; Comm. *Carm. apol.* 827ss. *dicimus autem hunc Neronem esse vetustum / qui Petrum et Paulum prius punivit in urbem. / ipse redit iterum sub ipso saeculi fine* [«diciamo poi che questi è l'antico Nerone / che un tempo sancì la condanna di Pietro e Paolo, nell'urbe: / sarà lui a fare ritorno, di nuovo, alla fine dei tempi»]; (cfr. ancora ad es. Victorin. Poetov. *In Apoc.* 13, 3; *Orac. Sibill.* IV 119ss. etc.; secondo questa leggenda, Nerone non sarebbe mai veramente morto (o, secondo un'altra variante, sarebbe morto e resuscitato) e si appresterebbe a tornare come incarnazione del diavolo o, appunto, dell'Anticristo; Svetonio e Tacito parlano della comparsa, dopo la morte dell'imperatore, di falsi Nerone (Suet. *Nero* 57, 2; Tac. *Hist.* II 8). Su questo motivo vd. F. Sbaiffoni (a c. di) *Testi sull'Anticristo. Secoli I-II*, cit., pp. 16, 62 e *passim*; G. Potestà-M. Rizzi, *Introduzione generale*, in *L'Anticristo*, cit., vol. I, pp. XI-XXXVI: XXXI.

⁵⁴ Sul ruolo di Roma nella storiografia di Eusebio, vd. ancora Paschoud, *Roma aeterna*, cit., pp. 178-184.

⁵⁵ V 274 *quid satis est, si Roma parum est?* [«cosa ti basta, se non ti basta Roma?»]

questa sua ambivalenza si ha in un'altra lettera (*Epist.* 127, 12s.) dove, volendo dare una rappresentazione del sacco, unisce versetti biblici (*Is.* 15, 1; *Psalms.* 78, 1-3) a versi virgiliani (*Aen.* II 361-365): quelli con cui Enea descriveva la *plurima mortis imago*, il «quadro infinito di morte» della notte in cui Troia cade in mano ai Greci. È il Girolamo *Ciceronianus* a parlare; quello cristiano, se anche non arriverà all'estremo di Ambrogio, di vedere nei Goti (ariani e dunque eretici) i popoli di Gog⁵⁶ che nell'*Apocalisse* (20, 7s.) accompagnano il ritorno di Satana alla fine dei mille anni di regno di Cristo, non esiterà però a riconoscere nella caduta di Roma la rimozione dell'ostacolo all'Anticristo citato da Paolo: *Epist.* 123, 15 *qui tenebat de medio fit et non intellegimus adpropinquare Antichristum* [«colui che tratteneva l'Anticristo è stato tolto di mezzo e non capiamo che egli si sta avvicinando»].

Fu però soprattutto ad Agostino che si chiesero lumi in questo scorcio di fine del mondo che fu poi la fine del mondo antico. Toccò a lui, uomo più intelligente e dunque più turbato degli altri di fronte ai mali della storia – così scriverà Possidio⁵⁷, suo confratello, discepolo e biografo – toccò soprattutto ad Agostino rispondere ai dubbi sorti di fronte allo scandalo del sacco di Roma. E rispondere a pagani e cristiani. I primi lamentavano che la caduta di Roma in mano ai barbari di Alarico fosse dovuta al venir meno (o meglio, al bando; era ancora fresca la 'ferita' dell'Ara della Vittoria) dei culti della tradizione politeista. I secondi non si spiegavano come la sede del successore di Pietro, di tante *memoriae sanctorum*⁵⁸, di tanti conventi e confraternite, potesse essere stata abbandonata da Dio e annientata come una Sodoma qualunque. Per entrambi, comunque, era la fine.

Anche Agostino, che a Roma aveva vissuto parte della sua vita prima della conversione, e vicino a Roma aveva lasciato la madre, sulle prime, avverte il colpo. Forse il mondo sta davvero invecchiando, forse la fine è vicina, anche se forse non è ancora la fine (*Serm.* 105, 8, 11 *finis erit terrenis omnibus regnis. nunc si finis est deus videt. forte enim nondum est* [«Tutti i regni terreni avranno fine. Se la fine è adesso, è Dio a vederlo. Perché, forse, non è ancora la fine»]); dopotutto, le sofferenze del sacco sono nulla in confronto a quelle ultraterrene. E allora ai cristiani Agostino risponde che Roma

⁵⁶ Ambr. *Fid.* II 16, 138 *Gog iste Gothus est, quem iam videmus exisse, de quo promittitur nobis futura victoria* [«questo 'Gog' è il Goto: è già uscito allo scoperto, ma su di lui in futuro ci è promessa la vittoria»]; su questa interpretazione ambrosiana – e la sua relativa fortuna – cfr. Paschoud, *Roma aeterna*, cit., p. 201.

⁵⁷ *Vita Aug.* 28, 6 *et hanc ferocissimam hostium grassationem et vastationem ... non ut ceteri hominum sentiebat et cogitabat; sed altius ac profundius ea considerans* [«e queste così feroci scorrerie e devastazioni nemiche ... non le considerava né le giudicava come facevano gli altri, ma in maniera più profonda e meno superficiale»] (naturalmente il riferimento di Possidio è all'irruzione dei Vandali in Africa nel 429).

⁵⁸ Sono le tombe dei martiri, alcuni dei quali particolarmente importanti: cfr. *Serm.* 296, 6 *iacet Petri corpus Romae, dicunt homines, iacet Pauli corpus Romae, Laurentii corpus Romae, aliorum martyrum sanctorum corpora iacent Romae: et misera est Roma, et vastatur Roma* [«a Roma è sepolto Pietro, a Roma è sepolto Paolo, a Roma Lorenzo, a Roma sono sepolti altri martiri santi: eppure Roma soffre, Roma viene devastata»].

non è stata veramente annientata, giacché molti dei suoi abitanti si sono salvati: *Roma quid est nisi Romani?* [«cos'è Roma se non i Romani?»] (*Serm.* 81, 9); *civitas in civibus est* [«una città sono i suoi cittadini»] (*Urb. exc.* 6, 6); casomai, Roma è stata punita da Dio, come fa il padrone con lo schiavo che non sa obbedirgli, secondo un motto evangelico (Lc. 12, 47) che torna costantemente nella riflessione sul sacco⁵⁹. E dunque i danni arrecati dai barbari sono tutto sommato limitati, per una città che – sono sue parole – *consuevit ardere* [«ha fatto l'abitudine a bruciare»] (*Serm.* 296, 9)⁶⁰: e il riferimento sarcastico va agli incendi dei Galli e dei tempi di Nerone. Ai pagani sottolinea che Roma (patria dei culti della tradizione) è stata saccheggiata⁶¹ mentre Costantinopoli (città del 'cristiano' Costantino) è stata risparmiata⁶²; e che la vittoria è stata dalla parte del cristiano (in verità ariano, come ben sapeva Ambrogio...) Alarico, mentre solo pochi anni prima, nel 405, il pagano Radagaiso era stato sconfitto⁶³.

Ma al tempo stesso chiede (*Serm.* 296,7): *doles ergo, et ploras, quia ruerunt ligna et lapides, et quia mortui sunt morituri?* [«provi dunque dolore e piangi per il crollo di assi e pietre e per la morte di persone destinate comunque a morire?»]; *quia mortui sunt morituri*, dice Agostino, con una *sententia* che non sarebbe dispiaciuta a Seneca⁶⁴,

⁵⁹ Cfr. *Exc. urb.* 7, 8 *sic minime dubitandum est pepercisse deum Romanae etiam civitati, quae ante hostile incendium in multis ex multa parte migraverat ... multi praesentes utcumque latuerunt, multi in locis sanctorum vivi salvique servati sunt. manu ergo emendantis dei correpta est potius civitas illa, quam perdita; tamquam servus sciens voluntatem domini sui, et faciens digna plagis, vapulabit multis:* [«così non si deve dubitare che Dio abbia risparmiato anche la città di Roma: prima che i nemici appiccassero il fuoco, da molte parti di essa, molti suoi abitanti erano già andati via. [...] Molti rimasero e in qualche modo si nascosero, molti, nei luoghi santi, furono lasciati sani e salvi. È stata dunque la mano di un dio che voleva portare una correzione a colpire, non ad annientare, quella città. Come lo schiavo che conosce la volontà del suo padrone, e commette atti che meritano bastonate, molte ne riceverà»]; *Serm.* 296, 11 *ecce scis voluntatem domini tui volentis te servare in caelo: tu servas in terra, facis digna plagis; et quando vapulas, blasphemias, murmuras et dicis quod tibi facit dominus tuus fieri non debuit.* [«ecco, conosci la volontà del tuo Signore: vuole che tu custodisca un tesoro nel cielo: tu lo custodisci sulla terra e commetti atti che meritano bastonate; e quando sei picchiato, bestemmi, brontoli, e dici che quanto il tuo Signore ti sta facendo non sarebbe dovuto succedere»].

⁶⁰ *Quae modo semel arserit inter sacrificia Christianorum, iam bis arserat inter sacrificia paganorum. Semel a Gallis ... a Nerone ... secundo igne Roma flagravit ... arsit ergo sic semel, bis, tertio modo: te quid delectat contra deum stridere pro ea quae consuevit ardere?* [«quella che città che poco tempo fa è bruciata – e per una volta sola – in mezzo ai riti cristiani, era già bruciata due volte in mezzo ai riti pagani. Una volta per opera dei Galli [...] per opera di Nerone [...] bruciò in un secondo incendio [...] è bruciata in questo modo una volta, due volte e tre con oggi: che gusto ci provi a strillare contro Dio per una città che a bruciare ha fatto l'abitudine?»].

⁶¹ E così anche la sua città d'origine, Troia (*Serm.* 81, 9 *Sed quare inter sacrificia Christianorum perit Roma? Quare inter sacrificia paganorum arsit mater eius Troia?* [«ma perché Roma muore in mezzo ai riti cristiani? E perché allora la madre di Roma, Troia, è bruciata in mezzo ai riti pagani?»]).

⁶² *Serm.* 105, 9, 12 *Constantinopolis ex quo condita est in magnam civitatem, quoniam a Christiano imperatore condita est, olim deos ipsos falsos perdidit: et tamen et crevit, et crescit, et manet. quamdiu vult deus, manet* [«Costantinopoli, da quando è stata fondata per diventare una grande città – giacché è stato un imperatore cristiano a fondarla – da allora ha lasciato perdere questi dèi bugiardi: e tuttavia è cresciuta, cresce ancora e rimane salda. Rimane sinché Dio lo vorrà»]; cfr. ancora *Serm.* 296,9 e *Exc. urb.* 6, 7.

⁶³ Cfr. *Serm.* 105, 10, 13 e *Civ.* V 23.

⁶⁴ Che aveva scritto *accipimus peritura perituri* [«noi riceviamo, da mortali, beni mortali»] (*Prov.* 5, 7), e *casurae (scil.: urbes) stant ... omnia mortalium opera mortalitate damnata sunt. inter peritura vi-*

ma ispirata a un motto plotiniano (I 4, 7) che, a detta di Possidio (*Vita Aug.* 28, 11), Agostino soleva ripetere anche alla fine della vita, nei momenti peggiori dell'assedio di Ippona a opera dei Vandali: *non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales* [«non sarà uomo eccezionale chi ritiene eccezionale la caduta di alberi e pietre e la morte di esseri mortali»]⁶⁵. Quelli della storia non sono dunque regni *sine fine*, come aveva scritto il Virgilio del I libro dell'*Eneide*; un Virgilio che Agostino cerca, in maniera quasi commovente, di assolvere, riconducendo – in una celebre prosopopea che anticipa di 1500 anni la cosiddetta lettura harvardiana del poema maggiore – la profezia di Giove sull'impero romano alla necessità di adulare l'imperatore (*Serm.* 105 7, 10):

forte si vellemus hinc exagitare Vergilium, et insultare, quare hoc dixerit, in parte tolleret nos, et diceret nobis: «et ego scio; sed quid facerem qui Romanis verba vendebam, nisi hac adulatione aliquid promitterem quod falsum erat? et tamen et in hoc cautus fui, quando dixi: 'imperium sine fine dedi', Iovem ipsorum induxi, qui hoc diceret. non ex persona mea dixi rem falsam, sed Iovi imposui falsitatis personam: sicut deus falsus erat, ita mendax vates erat. nam vultis nosse quia ista noveram? alio loco, quando non Iovem lapidem induxi loquentem, sed ex persona mea locutus sum, dixi: 'non res Romanae perituraeque regna'. videte quia dixi 'peritura regna'. dixi 'peritura regna', non tacui». peritura, veritate non tacuit: semper mansura, adulatione promisit [«Se volessimo criticare su questo punto Virgilio, trattarlo con scherno e chiedergli: «Perché hai detto questo», credo che ci prenderebbe da parte e ci direbbe: «Lo so anch'io! Ma che avrei dovuto fare, io che vendevo ai Romani le mie parole, se non promettere il falso con questa mia adulazione. Ma anche quando ho detto: "Ho dato loro un impero senza fine", ho avuto un'accortezza: di farlo dire al loro Giove. Non ho detto una cosa falsa a nome mio, ma la maschera del bugiardo l'ho messa a Giove; come era falso il dio, così era bugiardo il suo vate. Volete sapere che io lo sapevo? In un altro passo, dato che non facevo parlare Giove – un dio di pietra –, ma ero io a parlare, a nome mio, ho detto: "Non la potenza di Roma e i regni destinati alla rovina". Vedete che ho detto "i regni destinati alla rovina"? Ho detto "i regni destinati alla rovina"; non ho taciuto». La verità non gli ha fatto tacere che erano destinati alla rovina; l'adulazione gli ha fatto promettere che sarebbero rimasti in eterno»].

I regni terreni sono *regna peritura*, regni destinati a finire. E sarà proprio questa lettura dell'evento a trionfare nella teologia della storia contenuta nel *De civitate dei*. Nei primi anni di composizione, a dimostrazione che le disgrazie sono connaturate alla temporalità della vita terrena, e che nulla hanno a vedere con l'avvento del cristianesimo, Agostino chiede al discepolo Orosio, fuggito dalla Spagna, come molti, in Afri-

vimus [«stanno in piedi (le città), ma per cadere [...] tutte le opere mortali sono condannate alla mortalità. Viviamo in mezzo a cose destinate alla rovina»] (*Epist.* 91, 12): per l'uso agostiniano del participio futuro (e i suoi precedenti senecani), rimando a B. Pieri, *L'uso assoluto del participio futuro nei Sermones di S. Agostino*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», XXXIV, 1995, pp. 207-217; sul valore della figura etimologica in questi contesti, vd. anche A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna, Pàtron, 1987⁴, p. 28s.

⁶⁵ Ma il motto di Plotino è meno cesellato dal punto di vista formale e non contiene il poliptoto *magnum ... magnum*.

ca, di stilare una storia universale che sia una vera e propria rassegna di catastrofi. Il fatto è che Orosio lo delude. È vero che egli riesce a minimizzare l'episodio del sacco, e anzi a dare delle invasioni una raffigurazione idealizzata, non solo presentandole come occasione di diffusione del cristianesimo a tutte le genti, ma anche evidenziando il comportamento complessivamente generoso dei barbari verso i popoli sconfitti, al punto che – scrive – si trovano *Romani, qui malint inter barbaros pauperem libertatem, quam inter Romanos tributariam sollicitudinem sustinere* [«Romani che preferiscono sopportare una libertà indigente in mezzo ai barbari piuttosto che l'ansia dei tributi in mezzo ai Romani»] (Oros. *Hist.* VII 41, 7)⁶⁶.

Quello che Agostino non può accettare in Orosio è però la lettura che egli dà della storia come disegno provvidenziale di Dio che sceglie l'impero di Roma, e di Augusto in particolare, come momento dell'incarnazione del Cristo. Si badi che a scandalizzarlo non è solo né tanto la visione romanocentrica, né la discutibile esaltazione – già presente in Eusebio – del sincronismo Augusto/Cristo; a scandalizzare Agostino è soprattutto l'idea di una salvezza che si realizza *nella* storia, mentre tutto il *De civitate dei* sarà dedicato a spiegare come essa si compia attraverso la storia, per mezzo della storia e però rigorosamente *al di là* della storia. Da questo punto di vista Orosio non si distingueva molto dai chiliasti, i millenaristi che attendevano la seconda *parousia* di Cristo, i famosi mille anni di regno terreno; era stato anche l'errore del continuatore di Eusebio, Rufino di Aquileia, che trasforma l'impero nel regno di Dio nel tempo e alla fine del IV secolo scrive (anch'egli sulla spinta delle ripetute invasioni barbariche che interessarono l'Italia dopo la morte di Teodosio)⁶⁷ la sua storia come una galleria di *signa virtutis*, della *virtus Dei*⁶⁸.

A chi, come Orosio o Rufino, nega la fine, leggendo nella storia contemporanea i *signa* della salvezza, si contrappone chi al contrario vi riscontra unicamente i *signa* di un tempo ormai vicino alla sua conclusione. Intorno al 420 Esichio, vescovo di Salona, scriveva ad Agostino, nella convinzione che la fine fosse ormai imminente: i segni indicati dalle scritture si stavano accumulando, «la pena che soffriamo ci costringe ad ammetterlo, forse anche contro la nostra stessa volontà: è evidente che in un solo momento gli uomini hanno visto i segni nel cielo, e hanno sopportato l'oppressione delle genti sulla terra [...] tutti i segni sono in massima parte compiuti». *Omnia signa ... completa sunt* (ap. Aug. *Epist.* 198, 5). I segni, appunto.

Retore di professione che sui segni per eccellenza, le parole, ha costruito la carriera pre-conversione, Agostino ha impostato sullo statuto segnico della parola buona parte della sua riflessione teologica, diventando in certo senso padre della semiotica moder-

⁶⁶ Si tratta di un particolare interessante, che trova corrispondenze anche in quanto gli storici ci dicono a proposito dell'invasione ottomana nei Balcani, dove i contadini, a cavallo fra XV e XVI secolo, preferivano migrare verso le zone controllate dai Turchi: cfr. J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, trad. it. di P. Traniello, Torino, SEI, 1979, p. 405.

⁶⁷ Lo dice Rufino stesso nella prefazione alla traduzione di Eusebio.

⁶⁸ Cfr. F. Thélamon, *Paiens et chrétiens au IV^e Siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 26.

na⁶⁹. Ora, alla opposizione fra *verba* e *res*, fra parole e cose, egli sostituisce quella fra ciò che è segno e ciò che non lo è; le parole sono *solo* segno; le cose sono *anche* segno; rispondendo a Esichio, Agostino dice che proprio i *signa rerum* suggeriscono al fedele che questi sono i *novissima tempora*, i tempi finali⁷⁰. E tuttavia è importante non confondere la fine con i suoi segni. Perché ciò che è segno va utilizzato, è strumentale, rimanda a qualcosa di altro da sé; ciò che è segno è dunque transitivo, ma anche transeunte, conosce una sua limitazione, un termine, perché è legato alla dimensione del tempo. Così il *verbum*, la parola umana, che si dispiega nel tempo; così la parola di Dio delle Scritture, che ha bisogno di una dimensione temporale non solo per essere letta e compresa dagli uomini, ma, prima ancora, per essere detta da Dio⁷¹; così il Verbo, il Logos, che deve incarnarsi nel tempo della storia.

Ma la storia stessa partecipa della dimensione transitiva e transeunte della creatura e del segno. La riflessione dell'XI libro delle *Confessioni* insegna che il tempo è creatura. Come lo è la storia, che delle creature si sostanzia: *mala tempora, laboriosa tempora: hoc dicunt homines ... nos sumus tempora. quales sumus, talia sunt tempora* [«sono tempi brutti, tempi di sofferenza, dice la gente ... Siamo noi i tempi, i tempi sono tali e quali a noi»] (*Serm.* 80, 8)⁷². E allora, come noi, passano. Tuttavia, proprio come l'incarnazione è indispensabile alla salvezza, così non si arriva all'eterno senza attraversare il tempo della storia, senza *transire per mundum* (*Serm.* 81, 7): *vastatur mundus... eia Christiani... qui civitatem in caelo quaeritis ... transitis per mundum conantes ad eum qui creavit mundum* [«Il mondo viene distrutto... ah, Cristiani! ... Voi che cercate nel cielo la vostra città... voi che passate attraverso il mondo cercando di raggiungere chi il mondo l'ha creato»]; senza passare, insomma, come passa tutto il creato (*Serm.* 81, 9): *Coelum et terra transibunt: quid ergo mirum, si aliquando finis est civitati?* [«passeranno i cieli e la terra: perché stupirsi, allora, se prima o poi finisce una città?»]; (*Serm.* 105, 7, 9): *transient quae fecit ipse deus; quanto citius quod condidit Romulus?* [«passerà quello che Dio ha creato: quanto più velocemente quello che Romolo ha fondato?»].

⁶⁹ Cfr. T. Todorov, *Teorie del simbolo*, a cura di C. De Vecchi, Milano, Garzanti, 1984, pp. 67-70.

⁷⁰ Aug. *epist.* 199,17 *novissima enim esse ista tempora multis rerum signis apparentibus, quae dominum praedixisse legimus, omnes qui ea credimus, cernimus* [«che questi siano i tempi finali lo vediamo, tutti noi che vi crediamo, dall'apparire di molti segni concreti che, come abbiamo letto, il Signore ha predetto»].

⁷¹ Agostino lo fa dire a Dio stesso, verso la conclusione delle *Confessioni*: XIII 29, 44 *nempe quod scriptura mea dicit, ego dico, et tamen illa temporaliter dicit, verbo autem meo tempus non accedit, quia aequali mecum aeternitae consistit* [«certamente quello che dice la mia scrittura sono io a dirlo, e tuttavia essa lo dice attraverso una dimensione temporale, mentre la mia parola non è toccata dal tempo, perché rimane fissa insieme a me in una identica eternità»].

⁷² Naturalmente il discorso vale anche, in positivo, per il concetto di *tempora Christiana*: R.A. Markus, *'Tempora Christiana' revisited*, in R. Dodaro, G. Lawless (edd.), *Augustine And His Critics*, London-New York, Routledge, 2000, pp. 201-213.

La dimensione transitiva e transeunte del segno informa dunque tutte le cose (*significata ergo sunt omnia*, sostiene in una predica sul Vangelo di Giovanni⁷³; una frase che si apre a due interpretazioni: «tutto è stato espresso attraverso segni» ma anche «tutto è stato creato come segno»). Solo l'eterno, solo Dio si sottrae a questo statuto: solo Dio è intransitivo (non rimanda ad altro da sé) e non transeunte (senza fine).

Confondere i segni della fine con la fine stessa sarebbe allora come confondere tempo ed eternità, creato e creatura. Non è alla storia che guarda il disegno di Dio, ma all'eterno (*Serm. 105, 7, 9*): *habent mutationes terrena regna; veniet ille de quo dictum est: et regni eius non erit finis* [«i regni terreni conoscono il mutamento; verrà Colui di cui fu detto: e il suo regno non avrà fine»]. Di qui dunque il camminare, ostinato, della città celeste – che non conosce nella storia separazione dalla città terrena – in direzione di quelli che Agostino, sulla scorta di un passo paolino (*Phil. 3, 13*)⁷⁴, chiama *anteriora* (*Serm. 105, 6, 8*): *conatur mundus avertere ab eo quod intendis in anteriora et retro convertere* [«il mondo prova a distoglierti dal tuo tendere avanti, verso la meta predestinata, prova a farti voltare indietro»]. Difficile tradurre efficacemente questo comparativo, senza tenere presenti entrambi i valori che *ante* ha in latino, 'davanti' e 'prima': allora gli *anteriora* rappresenteranno sia ciò che sta 'davanti' a noi (la fine come meta, come prospettiva ultraterrena e futura) ma anche 'prima' di noi; la fine è quindi destino già scritto, a partire dalla creazione (cfr. *Conf. I 6, 10 Tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra, omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti* [«tu rimani sempre identico e tutte le cose, quelle di domani e ancora dopo, e quelle di ieri e ancora prima, oggi le farai, oggi le hai già fatte»]) e dalla incarnazione (cfr. *Serm. 81, 7 dic homini dicenti tibi: ecce, temporibus Christianis ... vastatur mundus; responde tu: hoc mihi antequam eveniret praedixit Christus* [«Di', a chi ti dice "Ecco, nell'era cristiana [...] il mondo è distrutto". Tu rispondigli: "Prima ancora che accadesse, questo me lo ha predetto Cristo'»]); la tensione verso gli *anteriora* è al contempo memoria nostalgica di una patria celeste verso cui desideriamo tornare e attesa speranzosa di una realtà a venire; è il 'già e non ancora' della prospettiva cristiana⁷⁵.

Il tempo della fine, l'*illud tempus*, è in realtà un tempo non transeunte, dunque un non-tempo, eternamente attuale, e accessibile attraverso la conversione interiore, nella quale si compie, a livello individuale, la stessa tensione fra eternità e tempo⁷⁶ che, a li-

⁷³ *Tract. In Ioh. 45, 9.*

⁷⁴ Che nelle citazioni di Agostino suona *quae retro sunt oblitus, in ea quae ante sunt extentus* [«dimentico delle cose che sono dietro, mi protendo verso le anteriori»].

⁷⁵ Fondamentali al riguardo gli studi di O. Cullmann (*Il mistero della redenzione nella storia*, trad. it. di G. Conte, Bologna, il Mulino, 1966, pp. 233-249; *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trad. it. di B. Ulianich, Bologna, il Mulino, 1965, pp. 106-119). «Ma questo ora fra già e non ancora, se è la grandezza civile del Cristianesimo, costituisce anche il suo travaglio», scriveva il citato De Martino (*La fine del mondo*, cit., p. 289).

⁷⁶ «Il tempo tende all'eternità come al suo compimento» (L. Alici, *Aurelio Agostino. La città di Dio*, introd. trad. e note a c. di L. Alici, Milano, Rusconi, 1984, p. 1241).

vello universale, interessa la storia⁷⁷. Scrive ancora Eliade⁷⁸ che in questo modo la rigenerazione del tempo – che non passa più attraverso teorie cicliche, da Agostino respinte con forza⁷⁹ – si traduce nella rigenerazione della persona, dell'individuo. Come ha scritto Jean Guitton, nell'uomo del tempo è presente l'uomo dell'eternità⁸⁰.

E allora tanto più suggestiva diventa la fine di questo uomo che ha dettato ai posteri il senso della fine. La biografia scritta da Possidio si chiude con un epigramma dal sapore alquanto pagano sulla funzione eternatrice della poesia («Tu leggi, ed ecco: io parlo! Sì, la tua voce è la mia!»⁸¹); tuttavia l'insistenza del biografo sulla preoccupazione di Agostino, negli ultimi giorni, di lasciare ai posteri un'eredità fatta di libri e biblioteche e monasteri ci annuncia che il Medioevo è iniziato. Ma inizia con il salvataggio della cultura classica, fatta dei segni per eccellenza, le parole, del complesso delle arti liberali, transitive come tutte le cose e come tutta la Storia. E, come le cose e come la Storia, meritevoli di essere trasmesse ad un futuro che non è eterno, ma che all'eterno senz'altro porta.

Il Medioevo comincia allora con l'abbandono di ogni tentazione millenaristica, grazie a una lettura simbolica dell'*Apocalisse*, in virtù della quale i segni diventano meta-segni, la Storia metastoria, la fine dei tempi una fine dei segni. Perché il sentimento apocalittico torni a 'impadronirsi' della mente umana bisognerà attendere – così insegna Huizinga – non il Medioevo, ma il suo autunno; perché compaia la prima opera dedicata alla paura dell'anno 1000 bisognerà aspettare non la fine del X secolo, ma del XV⁸²: «la folla di coloro che credono di avere udito la tromba dell'ultimo giorno non è mai stata così gigantesca come fra il 1430 e il 1530»⁸³. Il paleontologo Stephen J. Gould ha scritto che «il fervore apocalittico è il campo d'elezione dei miserabili, degli oppressi, degli spodestati, dei rivoluzionari, dei disperati, dei mistici e di sedicenti salvatori»⁸⁴. Si

⁷⁷ Significativa la conclusione della riflessione sul tempo nell'XI libro delle *Confessiones*: cfr. XI 29, 39 *non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt, non distentus sed extentus* [«non verso le cose future e che dovranno passare, ma verso le anteriori, non distratto, ma astratto»] che recupera il lessico dell'estasi usato in chiusura della parte propriamente autobiografica delle *Confessioni* per descrivere la celebre esperienza di Ostia (IX 10, 23 *conloquebamur ergo ... et praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt extenti quaerebamus* [«dunque parlavamo... e dimentichi del passato, astratti verso ciò che sta davanti a noi cercavamo»]): ne ho parlato in B. Pieri, *Memoria, tempo, racconto: spunti metanarrativi nelle Confessioni di Agostino*, in A. Fassò (a c. di), *Memorie diari confessioni*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 27-50: 46.

⁷⁸ In *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 133.

⁷⁹ Cfr. *Civ.* XII 14.

⁸⁰ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, p. 232.

⁸¹ Cfr. Possid. *Vita Aug.* 31, 8 *vivere post obitum vatem vis nosse, viator? / quod legis ecce loquor: vox tua nempe mea est* (= *AL* 721, p. 206 Buech.-Rie.-Lomm.).

⁸² Delumeau, *La paura in Occidente*, cit., p. 306, ci informa che la prima descrizione a noi nota del terrore dell'anno Mille si deve a un monaco benedettino, Trithemius, vissuto a cavallo fra XV e XVI secolo, e redattore degli annali del convento di Hirschau.

⁸³ Delumeau, *La paura in Occidente*, cit., p. 307.

⁸⁴ S.J. Gould, *Il 2000 e le scale del tempo*, in C. David-F. Lenoir-J.P. de Tonnac (a c. di), *Pensieri sulla fine dei tempi*, trad. it. di A.M. Lorusso, Milano, Bompiani, 1999, pp. 9-58: 27.

intende dunque come molte e diverse apocalissi costellino i secoli a venire, variando timore della fine e sua spasmodica attesa, ipotesi di liberazione dalla storia con ideali di liberazione nella storia, sino alla nuova e laicizzata 'età dell'oro' prospettata, secondo Jean Delumeau, dal marxismo⁸⁵, sino alle catastrofi del '900, quel «secolo breve» che, a giudizio del suo storico, Hobsbawn, ha conosciuto entrambe le tipologie di fine del mondo citate dal poeta T.S. Eliot, il rumore dell'esplosione e un fastidioso piagnisteo⁸⁶. Forse anche a tale piagnisteo volevano essere risposta le parole con cui Marrou – insigne agostinista che afferma con forza la precarietà di ogni catastrofe⁸⁷ – sigillava la sua riflessione sulla 'scampata Apocalisse' del secondo conflitto mondiale: «la fine del mondo non è per domani. Lo è, ciò che più conta, in un certo modo, già per oggi»⁸⁸.

bruna.pieri@unibo.it
(Università di Bologna)

⁸⁵ J. Delumeau, *L'Apocalisse rivisitata*, in C. David-F. Lenoir-J.P. de Tonnac (a c. di), *Pensieri sulla fine dei tempi*, cit., pp. 59-113: 103s. Alle stesse conclusioni arriva J.-C. Carrière, *Le domande della Sfinge*, *ibid.*, pp. 115-198: 174. Si veda anche il capitolo di De Martino, *La fine del mondo*, cit., dedicato al «dramma dell'apocalisse marxiana» (pp. 415-462).

⁸⁶ E.J. Hobsbawn, *Il secolo breve. 1914-1991*, trad. it. di B. Lotti, Milano, Rizzoli, 1997, p. 24.

⁸⁷ Cfr. Marrou, *La fine del mondo non è per domani*, cit., p. 30: «Noi che viviamo nella scialba epoca presente, fatta di mediocrità, di ripiego, di reazione, sappiamo quanto tutte le Liberazioni rimangano incomplete, quanto i rinnovamenti siano senza domani – quale sia la parte di insuccesso che ogni successo comporta. Ma, inversamente, bisogna imparare a sottolineare quanto le fasi negative della storia, le disgrazie, le crisi distruttrici, le catastrofi di ogni di ogni genere siano, in quanto catastrofi, imperfette anch'esse, come siano associate a mille sopravvivenze inattese, a mille germinazioni».

⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.